

G. Vattimo: el fin de la metafísica y la posmodernidad

Dentro de la comunidad filosófica actual muchos son los pensadores que se preguntan si ya se puede hablar en filosofía, como acontece con otros ámbitos de la cultura, de «posmodernidad» o, por el contrario, hay que admitir que nos encontramos todavía dentro de los límites de la modernidad y que, por ahora, no podemos prescindir de aquello que, sin embargo, hemos descubierto como insostenible. Es cierto que los ideales básicos de la modernidad, tales como la idea de progreso, superación, fundamentación o fe en el valor de lo nuevo han ido paulatinamente vaciándose de contenido y dejando paso a una nueva forma de ser en el mundo y a una posibilidad distinta de existencia.

Desde la filosofía, el discurso sobre el «fin de la modernidad» parece tener como referencia ineludible el «fin de la metafísica», punto de partida para la elaboración de un pensamiento *post*-metafísico que defina los términos de la posmodernidad. En este sentido habría que señalar que las llamadas filosofías «marginales» intentan ya dar una respuesta en clave de posmodernidad a los problemas y paradojas de la modernidad. Lo mismo habría que decir del *antihumanismo* epistemológico y existencial, del *antihistoricismo* y de aquellas formas de pensamiento que plantean la desus-tancialización del sujeto, su ahistoricidad, o reivindican el poder hablar de un «pensamiento o sujeto débiles». Todo ello parece indicar que lo «posmoderno» como pretensión de un

«cambio radical» respecto a la modernidad no parece que sea algo infundado.

En ese esfuerzo conceptual por definir la condición posmoderna y dar rigor filosófico a las reflexiones teóricas se ha producido un *revival* de dos filosofías que ya en su tiempo se erigieron en portavoces de una nueva época filosófica. Nos referimos a la filosofía de Nietzsche, y su predicción del nihilismo consumado como momento positivo para una reconstrucción filosófica, y a la filosofía de Heidegger, con su teorización sobre la «superación de la metafísica» como preludio de una nueva época del ser. Nietzsche y Heidegger se erigen, gracias a la actitud que adoptaron frente a la herencia del pensamiento occidental, en paradigmas de un discurso que trata de desarrollar hermenéuticamente las virtualidades de un pensamiento a la luz de una nueva forma de existencia.

Entre los filósofos que han intentado llevar a cabo una reflexión rigurosa sobre el fenómeno de la «posmodernidad» se encuentra Gianni Vattimo¹, cuyo pensamiento se enmarca dentro de la nueva filosofía italiana que sostiene, frente a una razón «fuerte» y única, una epistemología fundada en categorías «débiles» (filosofía del «*pensiero debole*»). Discípulo de H. G. Gadamer y reconocido heideggeriano, Vattimo ha hecho de su filosofía un diálogo permanente con las principales corrientes de pensamiento de la actualidad (neoestructuralismo, neomarxismo, neoexistencialismo, hermenéutica, etc.). Pero su principal mérito radica en haber

1 Gianni Vattimo nace en Turín en 1936. Actualmente es profesor de Estética en la Facultad de Letras de Turín y director de la *Revista di Estetica*. Ha traducido la mayor parte de las obras de Gadamer al italiano, y algunas de Heidegger, con amplias introducciones. Entre sus obras citamos las siguientes: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Edizioni di Filosofia, Turín 1983); *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* (Mursia, Milán 1967); *Introduzione a Heidegger* (Laterza, Roma 1971); *Introducción a H.-G. Gadamer, Verità e metodo* (Fabri, Milán 1972); *Il soggetto e la maschera* (Bompiani, Milán 1974); *Estetica moderna* (Il mulino, Bolonia 1977); *Le avventure della differenza* (Aldo Garzanti, Milán 1980); *Al di là del soggetto* (Feltrinelli, Milán 1981); *Il pensiero debole* (Feltrinelli, Milán 1983) (en colaboración con P. A. Rovatti); *La fine della modernità* (Turín 1985).

reinterpretado los pensamientos de Heidegger y Nietzsche en clave «posmoderna», proyectando sus reflexiones en torno a un problema central: ¿cómo definir la filosofía y su posición dentro de una época en la que la existencia se encuentra bajo condiciones nuevas?

La reciente publicación en castellano de algunas de sus obras² nos brinda la oportunidad de adentrarnos en el pensamiento de un autor que actualmente comienza a despertar un relevante interés allende sus fronteras. Nuestra intención en el presente trabajo será la de destacar uno de los aspectos de su filosofía que subyace en la mayoría de sus escritos: la filosofía de Heidegger y sus implicaciones siguen siendo un interlocutor válido para interpretar los signos de nuestro tiempo bajo el concepto de «posmodernidad»³. Vattimo cree que un discurso sobre lo posmoderno en filosofía debe guiarse, si quiere ser teóricamente consistente, por algo que pueda servir de punto de partida para una reflexión seria. Y este punto de partida no podía ser otro que el discurso heideggeriano sobre el «fin de la metafísica» y sobre el sentido del término *Verwindung*, utilizado por Heidegger como contraste con otro término —*Ueberwindung*—, para hablar de la «superación de la metafísica». Para Vattimo, la demarcación del sentido de ambos términos es de capital importancia para la clarificación de lo que se puede entender por «posmodernidad». «La diferencia entre *Verwindung* y *Ueberwindung* —señala— es lo que puede ayudarnos a definir el *post* de lo posmoderno en términos filosóficos»⁴.

2 Las obras traducidas al castellano son: *Las aventuras de la diferencia*, trad. al cast. de J. C. Gentile (Ed. Península, Barcelona 1986); *El fin de la modernidad*, trad. al cast. de A. L. Bixio (Gedisa, Barcelona 1986); *Introducción a Heidegger*, trad. al cast. A. Báez (Gedisa, Barcelona 1986).

3 Es indudable que, además de la filosofía de Heidegger, la filosofía de Nietzsche tiene una gran importancia en el análisis que hace Vattimo de la «posmodernidad»; sin embargo, creemos que la presencia de Heidegger es más relevante y, por eso, nos hemos limitado a reseñar esta faceta de su pensamiento.

4 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 145. Cf. también M. Heidegger, 'Ueberwindung der Metaphysik', en *Vorträge und Aufsätze* (Neske, Pfullingen 1978) pp. 67-95.

1. DISOLUCION DE LOS IDEALES DE LA MODERNIDAD

Bajo la idea de «superación» se suele entender en la modernidad el curso progresivo del pensamiento en el que la categoría de lo *nuevo* se constituye en el valor fundamental. La identificación del ser con lo nuevo, es decir, con el fundamento (*Grund*) u origen, sería para Vattimo la mejor representación de la época del ser en la modernidad. «La modernidad —dice— es la época en la que el ser moderno se convierte en un valor, más aún, en *el* valor fundamental al que todos los demás valores se refieren»⁵.

La fe en el valor de lo nuevo se identifica también con la fe en el *progreso*, entendida como fe en el progreso histórico. Sin embargo, el concepto de progreso, ideal de la modernidad, ha ido paulatinamente perdiendo toda referencia providencialista o metahistórica. El progreso ya no es un camino hacia un fin, sino más bien un desarrollo «rutinario» hacia una condición en la que será posible un progreso posterior y nada más. Este fenómeno ha sido definido por A. Gehlen como «secularización del progreso»⁶. ¿Cómo se ha producido ese vaciamiento de la idea de progreso? ¿Cómo ha perdido toda su fuerza la orientación «ideal» del progreso? Ese vaciamiento o disolución de la noción misma de progreso, como síntoma del fin de la modernidad, es, según Vattimo, el resultado del progreso mismo al desplegarse una multiplicidad de culturas y de sistemas de valores que toman la palabra en la modernidad para relativizar cualquier intento de identificar, por ejemplo, la humanidad con un determinado tipo de hombre o de dar un sentido unitario a la historia.

Pero la disolución del concepto de progreso arrastra consigo también el valor de lo nuevo. Y es esta misma disolución la que nos pone en condiciones de distanciarnos

⁵ Ibid., p. 91.

⁶ A. Gehlen, 'Die Säkularisierung des Fortschritts', en *Gesamtausgabe: Einblicke*, vol. VII (Klostermann, Frankfurt 1978).

del mecanismo de la modernidad. Vattimo recurre de nuevo a la terminología de Gehlen para caracterizar la situación actual: la crisis del valor de lo nuevo entra a formar parte de la *post-histoire*⁷.

La condición poshistórica refleja la idea de la disolución de una historia entendida como proceso unitario. «La disolución de la historia, en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión, es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia moderna»⁸. ¿Por qué se ha perdido el sentido progresivo y unitario de la historia tan característico de la modernidad? La concepción de una historia unitaria dirigida hacia un fin (la salvación, la racionalidad científica, etc.) ha sido reemplazada por la experiencia de la «multiplicidad» indefinida de los sistemas de valores. Los diversos acontecimientos de nuestra época han ido refutando, como indica Lyotard⁹, las llamadas meta-historias, es decir, las grandes filosofías de la historia o los discursos legitimantes. Si lo característico de la modernidad se cifra en la búsqueda de una visión unitaria del sentido de la historia como criterio legitimante, Vattimo piensa, no sin razón, que no es fácil, como pretende Lyotard, dejar de lado las llamadas meta-historias, pues, si bien han perdido fuerza y consistencia, no han desaparecido del todo y constituyen hoy todavía el contenido de nuestro pensamiento.

Si en la modernidad se destacan como rasgos más característicos la idea de una historia unitaria, el concepto de progreso y de superación (superación crítica) y el valor de lo nuevo (fundamento), lo posmoderno se podría definir negativamente como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del «fin de la historia», como vaciamiento del concepto de progreso. En otras palabras, se trata del esfuerzo por sustraerse a la lógica de la superación, del

7 Cf. *ibid.*, pp. 468-70.

8 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 17.

9 Cf. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna* (Cátedra, Madrid 1984).

desarrollo y de la innovación. Pero para Vattimo ese esfuerzo corresponde al intento heideggeriano de preparar un pensamiento posmetafísico como posibilidad positiva de la condición posmoderna. Por eso es necesario tomar en serio los resultados de la «destrucción de la ontología» llevada a cabo por Heidegger y, también, por Nietzsche. «Mientras el hombre y el ser —dice Vattimo— sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de «fundarse», al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad posmetafísica que es la posmodernidad»¹⁰.

2. LA «SUPERACION» (VERWINDUNG) DE LA METAFISICA

El problema de la superación de la metafísica no es nuevo. En toda la filosofía moderna la idea de superación ha tenido una gran relevancia, pero siempre se ha entendido como superación *dentro de* la metafísica misma, como apropiación de un nuevo *fundamento*. Sustraerse a esta idea de la superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento significa situarse ya más allá de la metafísica o, como se suele decir hoy día, entrar en la posmodernidad.

Para evitar equívocos terminológicos Heidegger no habla de «superación» en el sentido habitual de *Ueberwindung*, ni en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*. Busca en el extraño concepto de *Verwindung* el lenguaje apropiado para una interpretación correcta del sentido que debe atribuirse a la «superación» de la metafísica. El término *Verwindung*, según el inimitable estilo heideggeriano de pensar el lenguaje, significa «sobreponerse» a algo. En este sentido, aquello a lo que nos sobreponemos, en este caso la metafísica, no queda simplemente tras nosotros. Por ejemplo, el sobreponerse a una pérdida no consiste en un

10 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 19.

gradual olvido o en una extinción paulatina del dolor, sino más bien en una aceptación consciente, de tal manera que el dolor no se aleja sin dejar huella, sino que determina duraderamente nuestro ser. Nos «quedamos con» el dolor, aun cuando nos hayamos sobrepuesto a él ¹¹.

Con esta información semántica, la posibilidad de un cambio que nos conduzca más allá de la metafísica o hacia un «acontecimiento» del ser, pasa por la *Verwindung* de la metafísica. «La metafísica —decía Heidegger— no es algo que se pueda dejar de lado como una opinión o como una doctrina en la que ya no se cree» ¹² —sentido de la *Ueberwindung*—, sino algo «con lo que nos quedamos», como una huella en nosotros, aunque nos hayamos «sobrepuesto» a ella.

La explicación del término es sólo un primer paso para comprender el significado de la pregunta por la superación de la metafísica. Pero lo verdaderamente importante es dilucidar *aquello* que se «supera». La tendencia intrínseca de la metafísica desde su origen ha sido olvidarse del ser y hacer aparecer en primer plano sólo el ente como tal. En este sentido, el fin de la metafísica podría entenderse como el fin del olvido del ser, es decir, el ser se convertiría en objeto explícito del pensamiento. Sin embargo, esto implicaría volver a caer en el error de la metafísica: reducir el ser a ente y convertirlo en objeto de teorización y definiciones, en definitiva, hablar de aquello que la metafísica siempre calló. ¿Cómo es posible, entonces, una comprensión no metafísica del ser? ¿Cómo podemos sustraernos a una época del ser dominada por la simple presencia (ser como presencia), por el ideal de objetividad y por la concepción del lenguaje como instrumento? Para Heidegger esto es posible en la medida en que la metafísica se comprenda como «historia del ser». Pero el protagonista de esta historia no

¹¹ Cf. M. Heidegger, *Ueberwindung der Metaphysik*, pp. 67 y 75; H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel* (Cátedra, Madrid 1979) pp. 125-28.

¹² *Ibid.*, p. 68.

es el hombre, sino el ser mismo que en cuanto «acontecer» se oculta y manifiesta. Por eso dirá Heidegger que el olvido del ser que constituye a la metafísica es un hecho que incumbe al ser como tal¹³.

Bajo esta perspectiva resulta claro que el reconocimiento de la metafísica en su naturaleza de olvido del ser es un hecho que pertenece primariamente a la historia del ser, por tanto a la metafísica misma. Ahora bien, el descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible sólo en cuanto la metafísica alcanza su máximo despliegue y culminación. Tal descubrimiento se identifica con el hecho mismo del fin de la metafísica.

En este contexto hay que comprender el porqué Heidegger relaciona la *Verwindung* de la metafísica con el mundo de la *técnica* (*Gestell*), en el que la metafísica como historia del ser se cumple en su forma más plena, y con la *crisis del humanismo*.

a) *La técnica (Ge-stell) y el fin de la metafísica*

La total organización técnica del mundo es la expresión más fehaciente del olvido «total» del ser, de una época en la que «del ser ya no queda nada»¹⁴. No hay nada que no pueda ser previsto, ninguna cosa escapa a la programada concatenación de causas y efectos, todo en el mundo de la técnica deja de ser históricamente nuevo. En el mundo de la organización técnica del ente el pensamiento no tiene otra tarea que la del dominio técnico del mundo. De esta forma, en el fin de la metafísica como técnica se explicita el nexo original, hasta entonces encubierto, entre metafísica, poder y voluntad. Heidegger no dudará en señalar que Nietzsche al concebir el ser como «voluntad de poder» llevaba a su consumación a la metafísica.

Una de las consecuencias de la organización total rea-

13 Cf. G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, pp. 59-92.

14 M. Heidegger, *Nietzsche*, II (Neske, Pfullingen 1961) p. 338.

lizada por la técnica es la supresión definitiva del recuerdo de la diferencia ontológica. Sólo están los entes, quedando reducido el ser del ente al ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador. Desaparece todo carácter «misterioso» del ente, se hace todo cognoscible mediante métodos racionales científicos y todo viene a ocupar un «lugar» (*Stellen*) bien definido. La diferencia ontológica desaparece porque el ente ha sido reducido a una totalidad regida por el principio de razón suficiente.

Esta constelación en la que se encuentra el hombre moderno al final de la metafísica y que corresponde al triunfo de la técnica es conceptualizada por Heidegger como *Ge-stell*. De nuevo encontramos aquí un término cuyo significado puede ayudarnos a comprender lo que se entiende por «mundo de la técnica». No se trata de un neologismo. La palabra existe en alemán con el significado de «armazón, esqueleto, bastidor, etc.». Heidegger recurre a la composición de la palabra y separa el prefijo con un guión para acentuar, por una parte, el verbo simple *stellen* («poner, colocar») y, por otra parte, el sentido del prefijo *ge-*, que tiene el valor de «conjunto»¹⁵. El *Ge-stell* es, por tanto, el «conjunto» del «*stellen*», es decir, de todo aquel «situar» en el que consiste el mundo técnico. El mundo de la técnica sería aquél en el que el ser está bajo el signo del «situar», y todo lo que es en este mundo tendría relación con un *stellen*¹⁶.

El descubrimiento y las implicaciones del término *Ge-stell* permiten a Heidegger poder pensar la esencia de la técnica que, paradójicamente, «no es algo técnico». La técnica no se define sólo antropológicamente como puro hacer del hombre, como un «provocar» a la naturaleza para que

15 Sobre la técnica véase: M. Heidegger, 'Die Frage nach der technik', en *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 9-40. Respecto al término *Ge-stell*, p. 23 ss.

16 *Ibid.*, p. 24. La peculiaridad del *stellen* en el mundo de la técnica se confirma con otros términos compuestos, tales como: *her-stellen*, «producir» (el mundo de la producción planificada); *vor-stellen*, «representar» (el conocer entendido como representar); otra acepción de *stellen*, «interpelar» (el hombre es continuamente interpelado por la esencia de técnica).

dé vía libre a sus energías y puedan, más tarde, ser transformadas, conservadas o consumidas. Pero lo que no está en manos del hombre-transformador es que la realidad se le descubra o se le oculte. El «descubrir provocador» sólo puede acontecer si el hombre a su vez es provocado a provocar de ese modo a la naturaleza. Esta es la razón por la que en el mundo de la técnica el hombre sería el primer provocado y explotado por la técnica. Por eso se suele decir que las conquistas tecnológicas terminan por volverse en contra del propio hombre¹⁷.

En el mundo del *Ge-stell*, por tanto, hombre y ser se encuentran en una relación recíproca de provocación y co-determinación. El ser bajo el disfraz de la técnica provoca al hombre a la actitud técnica, al sometimiento manipulador; el hombre, por su parte, provoca a los entes a usos siempre nuevos y diversos respecto a su cada vez más impensable naturaleza propia. La relación hombre-ser vuelve a aparecer bajo el problema de la relación entre «esencia» (*Wesen*) de la técnica y hombre. Pero en la esencia de la técnica «habla el ser», de tal manera que el hombre se convierte en «oyente» y entra de lleno en esa dialéctica que la hermenéutica actual, siguiendo a Heidegger, ha tipificado como «dialéctica de preguntas y respuestas»¹⁸.

Pero escuchar la llamada de la esencia de la técnica no significa abandonarse sin reservas a sus juegos y a la implacable concatenación de sus mecanismos. Esta esencia que no es algo técnico hace resonar una llamada que está indisolublemente vinculada con los mensajes que nos llegan desde la tradición a la cual pertenece también la técnica moderna, en cuanto realización coherente de la metafísica. La técnica en su esencia es, por tanto, *destino* (*Geschick*), destino de esa historia del ser que se llama me-

17 Cf. *Ibid.*, p. 30. Heidegger habla del «peligro» de la técnica, pero para él el mayor peligro aquí es el ser mismo que queda completamente oculto y conjurado ante los éxitos del dominio de los entes.

18 Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (J.C.B. Mohr, Tübingen 1975) p. 354 s.

tafísica. De esta forma, el *Ge-stell* es una figura, -entre otras, que adopta el ser. Cabe esperar una transformación en la esencia de la técnica que no significa eliminación o desaparición de la misma técnica. Pero no hay transformación y nuevo destino del ser sin la colaboración de la esencia humana¹⁹.

Heidegger, sin embargo, en su análisis de la técnica como *Ge-stell* no se limita solamente a poner de relieve el hecho de que con ella la metafísica llega a su culminación. La técnica es también «un primer centelleo del *Ereignis*»²⁰, un anuncio del «evento» del ser que *se da*. Por eso se apunta la posibilidad de que la técnica tome conciencia de su carácter derivado y se retrotraiga a un acontecer más originario. En el ámbito originario del *Ereignis*, en donde la pertenencia de hombre y ser adquiere su auténtico sentido, ha de enraizarse, como en un «suelo» nuevo, el *Ge-stell*. Y puesto que en el *Ereignis* cabe la posibilidad de recuperarse del puro dominio de la «imposición» en un acontecer más originario, la técnica muestra como tal la transitividad del ser.

Lo que constituye el *Ge-stell* como preludeo del *Ereignis* es, por tanto, su carácter móvil y transitivo. «El *Ereignis* —dice Heidegger— es un ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual hombre y ser se alcanzan uno a otro en su esencia, adquieren lo que les es esencial, ya que pierden las determinaciones que la metafísica les ha atribuido»²¹. Tales determinaciones se resumen en haber pensado al hombre como sujeto y al ser como objeto. Este desplazamiento de hombre y ser de las posiciones asignadas por la metafísica constituye también el «centelleo» del *Ereignis*. Para Heidegger, por consiguiente, la experiencia del *Ge-stell* nos lleva a captar el *Ereignis* y, por tanto, a captar la multiplicidad de sentidos que puede asumir el ser en su

19 Cf. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Neske, Pfullingen 1962) pp. 37-39.

20 M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Neske, Pfullingen 1978) p. 27.

21 *Ibid.*, p. 26. Cf. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio*, p. 25.

historia, mediante lo que Heidegger denominará «pensamiento rememorante» (*Andenken*).

b) *La crisis del humanismo*

La técnica como consumación de la metafísica está estrechamente relacionada en Heidegger con la «crisis del humanismo» en la medida en que nos proporciona elementos teóricos para su interpretación. A la técnica se le ha atribuido generalmente el proceso gradual de deshumanización —por ejemplo, Adorno— en el que los ideales humanistas han sido desplazados por la acción humana centrada en la ciencia y en las facultades racionalmente dirigidas²². Desde el punto de vista heideggeriano esta amenaza o peligro es una mera apariencia, ya que en la esencia de la técnica se revelan los rasgos propios de la metafísica y del humanismo.

Si, como opina Heidegger, la crisis del humanismo hay que contemplarla como un aspecto de la crisis y del fin de la metafísica, y de la técnica, entonces habrá que describirla también en términos de *Verwindung*. Vattimo señala al hilo de la reflexión heideggeriana que «la técnica representa la crisis del humanismo, no porque el triunfo de la racionalidad sigue los valores humanistas, antes bien, porque el representar la técnica el remate de la metafísica llama al humanismo no a una superación sino a una *Verwindung*»²³. Ahora bien, para que se dé tal «sobreponerse» es necesario que el hombre se abra a la llamada del *Ge-stell* como «primer centelleo del *Ereignis*». Esta disposición por parte del hombre a *escuchar* dicha llamada significa vivir radicalmente la crisis del humanismo o, en otros términos, la crisis del sujeto.

Con esta atribución de la crisis del humanismo al fin

²² Husserl considera que en ese proceso de deshumanización la subjetividad humana va degenerando dentro de los mecanismos de la objetividad tecnológica. Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...* (Felix Meiner, Hamburg 1977, *Husserliana*, VII).

²³ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 41.

de la metafísica como culminación de la técnica, Heidegger construye las bases teóricas para poner en relación la crisis del humanismo con la liquidación del «sujeto» propuesta por algunas corrientes antihumanistas contemporáneas. La salida de la metafísica, y, por consiguiente, del humanismo, no es una superación en la que la subjetividad se deja simplemente de lado; sino una *Verwindung*. ¿En qué sentido queda «sobrepasado» el sujeto tal y como lo entendía la modernidad? El humanismo que defendía al hombre como *sujeto* (subjectum = fundamento) es un aspecto que olvida el ser en favor de la objetividad y la simple presencia. Epistemológicamente se da un enfrentamiento entre sujeto y objeto (*Gegen-stand*), y se sitúa al hombre en el centro del universo convirtiéndolo en señor y dueño del ser.

Vattimo mediante una terminología sugerente e interpretando el pensamiento de Heidegger cree que la superación de la crisis del humanismo estaría en la dirección de afirmar un sujeto que no se conciba ya como «sujeto fuerte», es decir, capaz de fundar el desarrollo científico, el orden social o una metafísica del hombre. Frente a la prepotencia de tal sujeto se anuncia un «sujeto débil»²⁴ que *renuncie* a atribuirse sólo para sí la capacidad de fundar, que renuncie a lo único en favor de la multiplicidad, que se niegue a constituirse en espíritu absoluto. Este sujeto sería un sujeto capaz de dejarse interpelar por el ser, por lo tanto, un sujeto que experimentaría la alteridad del ser como coper-tenencia o relación dialógica, en la que ya no sería posible la oposición sujeto-objeto característica de la metafísica. El ser en su carácter eventual va penetrando con su aparecer y ocultarse en el tejido de una sociedad que cada vez se manifiesta más como una comunidad de comunicación. «Creo —dice Vattimo— que en esta situación se debe hablar de una «ontología» débil como la única posibilidad de salir de la metafísica... podría ser que en esto consista para el

24 Cf. G. Vattimo, *Il pensiero debole* y *Al di là soggetto*.

pensamiento posmoderno la *chance* de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo»²⁵.

Esta vía propuesta por Vattimo no es otra que la vía *hermenéutica* inspirada en el «pensamiento rememorante» que Heidegger definió como *Andenken*.

3. EL PENSAMIENTO REMEMORANTE Y LA HERMENEUTICA

Para Heidegger el *Andenken* como forma de pensamiento se opone al pensamiento metafísico dominado por el olvido del ser. Se excluye, por tanto, que la superación de la metafísica pueda llevarse a cabo como liquidación de toda rememoración. ¿A dónde nos conduce el remontarse heideggeriano a través de la historia de la metafísica como *Andenken*?

Para evitar equívocos es necesario excluir de entrada aquello que podría esperarse de un pensamiento rememorativo de estas características. En primer lugar, el paso del *Ge-stell* al *Andenken* no es una inversión o una *Aufhebung* dialéctica²⁶ al estio hegeliano. En Hegel el pensamiento es memoria, recuerdo (*Er-innerung* = acción de interiorizar en el sujeto aquello que se le da como externo), porque en su sistema especulativo el saber es *saber-se*. En la rememoración hegeliana lo dominante es, por tanto, la apropiación, es decir, la apropiación progresiva por parte de la conciencia de aquello que ha «experimentado» y que todavía le era extraño, hasta llegar a la apropiación completa, a la autoconciencia absoluta²⁷.

En segundo lugar, tampoco se trata de una rememoración que haga presente un no ya presente que otras veces lo ha estado. No es, como dice Heidegger, una «efímera presentificación del pasado»²⁸, es decir, no se puede recor-

25 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 159.

26 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 29.

27 *Ibid.*, p. 35. Cf. también G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 117 s.

28 M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (Niemeyer, Tübingen 1971) p. 159.

dar el ser en el sentido de un volver a hacerlo presente, porque nunca estuvo presente, pues todo el pensamiento occidental ha olvidado el ser en favor del ente, identificándolo con el *fundamento* y abriendo el camino a la rememoración con un remontarse de lo que es a lo que lo causa.

Lo que Heidegger define en términos de «rememorar» (*Andenken*) es el pensamiento que deja de lado el ser como fundamento y piensa la «presencia» (*Anwesen*) como *Anwesenlassen*. El pensamiento que se sustrae al olvido metafísico no es un pensamiento que tenga acceso al ser en sí y pueda hacerlo presente (presupuesto metafísico de la objetividad). El ser nunca es pensable como presencia. El pensamiento que no lo olvida es sólo aquél que lo «recuerda», es decir, que lo piensa siempre como ausente. Por eso suele decir Heidegger que el recordar el ser tiene algo que ver con un «despedirse» de él²⁹, es el pensamiento que piensa el propio objeto siempre como diferido, como constitutivamente no presente. «Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado el ser como fundamento del ente en favor del «dar» que funciona escondido en el revelar»³⁰. Ahora bien, si el ser «se da» y «acontece», desplegándose como temporalidad, pensar rememorando el ser significa «recolocar» lo que está presente en aquellos horizontes que lo sostienen en su ser-presente. Esta «colocación» (*Erörterung*) hermenéutica sería para Vattimo el pensamiento rememorante que puede sustituir a la metafísica y a su pretensión de definir de una vez y para siempre la estructura del ser³¹. Eso es en realidad lo que hace Heidegger cuando recorre —interpretando— la historia de la metafísica; por esta razón Vattimo tampoco duda en afirmar que el *Andenken* es otra forma de definir la filosofía de Heidegger como hermenéutica, pero no como una técnica de la interpretación sino en su sentido ontológico radical: el ser no es otra

29 Ibid., p. 15.

30 M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Niemeyer, Tübingen 1965) p. 5.

31 Cf. G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 142.

cosa que la transmisión (*Ueberlieferung*) de las aperturas históricas.

¿Qué función le corresponde al *Andenken* como pensamiento hermenéutico? El pensamiento rememorante no trata de buscar la fundamentación del presente actual mediante el descubrimiento de sus condiciones en el pasado, sino más bien lo que hace es desfundamentar continuamente los contextos históricos a los que se aplica. Este significado desfundamentador que se otorga a la hermenéutica heideggeriana implica, según Vattimo, que el pensamiento rememorativo tal y como lo describe Heidegger es, como la hermenéutica, un *proceso infinito*. El ser, lo mismo que la verdad, tienen ese carácter de inagotabilidad que funda la infinitud siempre abierta de la interpretación³². Y puesto que el ser, como horizonte de apertura y sentido en el que aparecen los entes, puede darse sólo como vestigio o huella de palabras pasadas, el pensamiento rememorante como hermenéutica es también *pensamiento dialógico* con la «tradición».

El pensamiento no metafísico al que debemos confiarnos mediante la rememoración tendría para Heidegger la forma del diálogo o, como él señala, de un «ámbito oscilante» en el que se mueven hombre y ser. Concretando todavía más añadirá: «el carácter del diálogo con la historia del pasado ya no es la *Aufhebung* sino el *Schritt zurück*»³³. Al método dialéctico de Hegel, que conserva y al mismo tiempo supera en la filosofía absoluta lo que dijo el pensamiento del pasado, Heidegger opone el método del *Schritt zurück*, del «paso atrás», que no ha de entenderse en el sentido temporal de remontarse a los orígenes. Se trata más bien de un «retroceder» en el sentido de tomar distancia para colocarse en un punto de vista que permita ver a la metafísica como historia y como movimiento³⁴, como historia de la

32 Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 108.

33 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 39. Cf. G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, p. 90 s.

34 Cf. M. Heidegger, 'Was ist Metaphysik?', en *Wegmarken* (Klostermann, Frankfurt a.Mein 1978) pp. 103-22.

transmisión de mensajes y de la multiplicidad de sentidos que el ser asume en su historia.

Heidegger nos ofrece en su escrito *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* una sutil explicación de cómo habría que entender la experiencia del «paso atrás» en relación con el diálogo de la tradición. Dicho diálogo es impensable si no se da algo permanente que recorra las diversas épocas del ser. Para él, eso que permanece es lo Mismo (*Das Selbe*), pero «lo Mismo —dice— no es lo Igual. En lo Igual desaparece la diversidad. En lo Mismo aparece la diversidad»³⁵. La diversidad en la historia, la transmisión de mensajes (*Ueberlieferung*), en definitiva el diálogo, sólo se da si hay un Mismo que no se deja consumir en lo Igual. De esta forma, la fuerza del mensaje de la tradición no hay que buscarla en lo ya pensado, sino en lo no pensado y lo no dicho³⁶. Y precisamente es eso no dicho lo que hace posible el diálogo hermenéutico con el pasado, diálogo en el que cada palabra es respuesta a una interpelación, pero respuesta que nunca agota la apelación porque depende justamente de ella³⁷. Desde el punto de vista hermenéutico significaría situarse en el ámbito del «oír» que atiende al lenguaje en el que el ser despliega sus múltiples sentidos.

Según lo expuesto, la forma de pensamiento no metafísico propugnada por Heidegger sería entonces un «oír» (*Hören*) el lenguaje. Ahora bien, el pensamiento, en cuanto escucha del lenguaje, es *hermenéutica*. Para Vattimo la tarea de los últimos escritos de Heidegger estaría orientada implícitamente a elaborar un concepto de hermenéutica que se opusiese como modo de pensar auténtico al pensamiento metafísico. De esta forma, al pensamiento metafísico de lo explícito-total se opone el pensamiento hermenéutico como escucha del lenguaje. De ahí que la verdadera escucha

35 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 39.

36 Cf. *Ibid.*, p. 38.

37 G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 157.

del lenguaje no sea la que se limita a tomar nota de lo que explícitamente se dice en un discurso, sino la que coloca lo dicho en lo no dicho, de lo cual procede lo que se dice. Si se entendiese lo dicho como lo totalmente explícito quedaría agotado, porque ya no habría «nada que decir». Pero si en lo que se dice hay algo implícito que permanece como tal —lo Mismo—, sólo entonces se podrá afirmar que la palabra del pasado nos sigue hablando e interpelando todavía a nuestro presente y sólo así la palabra tiene algo que decirnos.

Al hilo de estas reflexiones de Heidegger, Vattimo señala, sintonizando con el pensamiento hermenéutico de Gadamer, que «la hermenéutica en la que piensa Heidegger es aquella capaz de interpretar la palabra sin agotarla, respetándola en su naturaleza de permanente reserva»³⁸. Esa reserva permanente —lo no dicho— de la que habla Vattimo no es otra cosa que la llamada que interpela al *Dasein* y hace que éste, en el medio del diálogo, se realice como histórico ser en el mundo. Es así como la ontología se hace efectivamente hermenéutica, pues hombre y ser al perder las determinaciones que la metafísica les había conferido —la distinción de sujeto y objeto que conforman la realidad— se reúnen en un ámbito oscilante que Vattimo define de un modo singular como «el mundo de una realidad aligerada», es decir, menos netamente dividida entre lo verdadero y la ficción. Los conceptos metafísicos de sujeto, objeto, realidad, fundamento, etc. pierden su peso específico en favor de «categorías débiles» que abren el camino de salida de la metafísica.

Para Vattimo, esta «ontología débil» entendida hermenéuticamente, que respondería al pensamiento del último Heidegger, sería el marco adecuado para articular conceptualmente la «posmodernidad». Pero para no quedarse en meras generalidades caracteriza con más precisión el pen-

38 G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, p. 123.

samiento de la posmodernidad en los siguientes términos³⁹. Es 1º un *pensamiento de la fruición*, es decir, «la rememoración o, más bien, la fruición (el revivir)... de las formas espirituales del pasado no tiene la función de preparar alguna otra cosa, sino que tiene un efecto emancipador en sí misma»⁴⁰. A partir de aquí y teniendo en cuenta que la ontología hermenéutica implica una ética, se podría configurar una ética posmoderna opuesta a las éticas metafísicas. 2º Es un *pensamiento de la contaminación* que estaría en consonancia con la *Verwindung* de la hermenéutica propuesta por Gadamer. Esta hermenéutica, aunque no trata de mirar a un más allá de la metafísica, «abre posibilidades muy sugestivas para el desarrollo de una filosofía posmoderna en el sentido que podríamos llamar de la contaminación»⁴¹. La corrección que introduce Vattimo en la hermenéutica gadameriana se orienta a ejercer la tarea hermenéutica no sólo hacia el pasado sino hacia los múltiples contenidos del saber contemporáneo, en concreto a ese «saber» que se expresa en los *mass-media*. 3º Por último, es un *pensamiento del Ge-stell* que trata de descubrir y preparar la manifestación de las *chances* ultrametafísicas o posmetafísicas de la tecnología mundial»⁴².



Las conclusiones a las que llega Vattimo no dejan de ser sugerentes, pero no hay que olvidar que su valor está en ser lo que son, una *hipótesis* de trabajo o, si se quiere, un proyecto de investigación que puede marcar pautas de interés filosófico para una profundización sobre el llamado fenómeno de la «posmodernidad». El mismo es consciente del carácter provisional de sus conclusiones. El hecho de que se limite solamente a plantear problemas y a profun-

39 Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 155 ss.

40 *Ibid.*, p. 156.

41 *Ibid.*, p. 157.

42 *Ibid.*

dizar en su significado demuestra que la definición de nuestro «estar en el mundo» actual o de un «cambio radical» respecto a la modernidad todavía está lejos de una articulación adecuada. Es cierto que detectamos síntomas que preconizan un cambio, pero todavía no estamos en condiciones de establecer relaciones claras entre la apariencia y la realidad. Comprobamos que ciertos datos apuntan hacia algo no digamos nuevo, para evitar las categorías de la modernidad, sino *distinto*, pero todavía nos movemos sobre el suelo conceptual de la modernidad. Se podría hablar, recordando de nuevo a Heidegger, de una situación ambivalente frente a la que sólo cabe de momento una actitud de «serenidad» (*Gelassenheit*) ante las cosas que deje *ser* a las cosas mismas, una actitud de apertura hacia aquello que a la vez se nos revela y oculta. Entrevemos su sentido, pero al mismo tiempo se nos escapa y nos resulta extraño.

Aunque las reflexiones de Vattimo en torno a la «posmodernidad» las consideremos como una cuestión que permanece abierta, su contribución filosófica es de gran interés, entre otras razones porque nos abre la posibilidad de adentrarnos en una nueva interpretación de dos grandes pensadores, Nietzsche y Heidegger, en torno a los cuales ha fundado su discurso sobre la «posmodernidad». De esta manera **sintoniza** con la filosofía francesa actual (Derrida, Deleuze, Foucault), **aunque** su punto de vista difiera sustancialmente **de ella al haberse acercado a Nietzsche a través de la interpretación heideggeriana**. Vattimo derrocha todo su ingenio para acercar lo más posible a ambos pensadores interpretando hermenéuticamente «lo no dicho». En este contexto, no hay que olvidar lo mucho que Vattimo debe a la hermenéutica de Gadamer a pesar de su posición crítica frente alguno de sus planteamientos. Gadamer ya había «urbanizado» —como le gusta decir a Habermas— la provincia heideggeriana al elaborar una hermenéutica filosófica sobre los implícitos de Heidegger. Su concepción dialógica de la hermenéutica, en la que sujeto y objeto se definen como

«co-pertenecientes», subyace a la tesis de Vattimo que reivindica para la situación actual en la que nos encontramos —situación de «larga despedida»— una ontología fundada en categorías «débiles» que haga posible la «comunicación dialógica» con su doble juego de «integración» y «desfundamentación». En este sentido, Vattimo nos abre el camino para un replanteamiento de la hermenéutica que tome la dirección de una «teoría ontológica de la comunicación social».

Con estas reflexiones en torno al pensamiento de Vattimo sobre la «posmodernidad» hemos querido resaltar la actitud filosófica de un pensador que se propone «hacer la experiencia de la verdad» de un modo «débil», moviéndose discretamente dentro del horizonte de su propio pensamiento, sin pretensiones dogmáticas. El mismo con esta actitud nos invita a la discusión filosófica y al diálogo constructivo y optimista sobre los problemas relativos a la «posmodernidad», la cual puede ser un campo de posibilidades para la promoción de lo humano y no simplemente su negación.

LUIS E. SANTIAGO GUERVOS