

Historia e interpretación: Sobre la dimensión filosófica de la noción de posmodernidad

1. INTRODUCCION: CRISIS DE LA IDEA DE PROGRESO

Desde el momento en que el presente trabajo está concebido como una determinada profundización en un estado de cosas de general reconocimiento, su punto de partida habrá de fijarse por fuerza en el nivel de la mera historiografía de las ideas. Se trataría, en concreto, de **la idea de progreso**, al parecer de numerosos historiadores de la cultura la más importante de nuestra civilización, determinante desde su efectividad de todas las demás¹. Porque, sin duda, la posmodernidad aparece en principio caracterizada en la nutrida literatura del presente como **la experiencia de la disolución de lo nuevo y del fin de la historia**, entendida esta última en el sentido de un proceso unitario. De dar crédito a sus numerosos divulgadores, ya no sería posible una historia universal, puesto que la lógica misma de la secularización, al haber privado al progreso de su *hacia dónde*, habría terminado por liquidar la creencia en el avance progresivo de la humanidad.

Haber abandonado una lógica semejante: tal es el sentido inicial de lo posmoderno para autores como Vattimo, quien recurre en este punto a la noción de *post-histoire*, introducida por Gehlen en la discusión actual². Para expre-

1. Cfr., a este respecto, la obra de NISBET, R: *Historia de la idea del progreso* (1980). Trad. E. Hegewicz. Gedisa, 1981. Especialmente, la introducción de la primera parte y el epílogo. Pero mucho menos ingenua en su fundamentación filosófica, sobre todo en relación con lo referido en la (10) de este trabajo, se nos aparece la reflexión de BLUMENBERG, H. en *The Legitimacy of the Modern Age* (1966). Trad. inglesa de R. M. Wallace. The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1983, cuando es capaz de distinguir entre el progreso como experiencia localizada de la Modernidad y la «reocupación» de la idea por parte de la Filosofía de la Historia, que en todo caso cumple el papel secularizado de la Historia medieval de la Salvación (I, 4, p. 49).

2. Cfr. VATTIMO, G.: *El fin de la Modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Trad. A. L. Bixio. Gedisa, Barcelona, 1987. En relación con esta primera «definición» de lo posmoderno, son de interés, sobre todo las pp. 11-17 y 93-97.

sarlo de otro modo: la idea del avance progresivo ya no sería capaz de organizar la infinidad de acontecimientos que nos viene del mundo. Sobre todo porque al final nos percatamos de que el desarrollo tecnológico posee un ritmo propio, absolutamente independiente de las necesidades de los hombres. Con palabras de Lyotard, hoy se ha hecho imposible seguir legitimando el desarrollo mediante la apelación a la emancipación de la humanidad³. Y ni siquiera importa que, en cierto sentido, la conciencia de la crisis venga precisamente constituyendo la certeza básica del orden moderno⁴.

Tenemos que reparar en lo inaudito del suceso. Pues la idea central de Occidente mantiene justamente que la humanidad en su conjunto ha avanzado en el pasado y seguirá avanzando en el futuro, en una concepción que hace del tiempo fluencia lineal⁵. De Hesíodo a Séneca, la Antigüedad ya supo entender el progreso, por encima de todo, como acumulación gradual de conocimiento susceptible de ser aplicado en el aumento del bienestar general de la especie humana (contra el prejuicio inmemorial, al parecer la concepción cíclica de la historia jamás logró hacer olvidar del todo la del avance paulatino y lineal). En el magnífico poema de Lucrecio, por ejemplo, se advertirían los rasgos esenciales de esta fe en el progreso como proceso puramente natural en que sólo intervienen la decisión y el ingenio de los humanos. Pero fue el Cristianismo el que acertó a entregarnos los otros elementos fundamentales de la moderna idea de progreso: unidad esencial de la especie humana, necesidad ineluctable del avance histórico, carácter espiritual del mismo... Todo ello sobre la base de la defensa agustiniana del tiempo como fluir lineal y único, dotado de realidad objetiva en tanto creado por Dios, contra la doctrina pagana de los ciclos. Por lo demás, la seguridad en la plenitud y en la continuidad de lo ente contribuiría a apuntalar sólidamente el dogma del progreso histórico.

En sectas como la de los puritanos se habría preparado el tránsito a la Modernidad y el triunfo condicionado de la idea secularizada de progreso, al darse en ellas cita el componente clásico de la idea (la relevancia de los avances técnicos y científicos) con el ingrediente milenarista hebreo que se pone de manifiesto en modalidades como la representada por Joachim de Fiore (hincapié en la felicidad espiritual de que gozará el género humano antes del Juicio Final y de la vida eterna)⁶. Sólo durante el Renacimiento pareció perder su empuje la fe en el avance incontenible de la humanidad. Sin embargo, desde el siglo de las luces tanto los sistemas filosóficos imperantes como las construcciones

3. Cfr. LYOTARD, J.-F.: *La condición postmoderna*. Informe sobre el saber. Trad. M. A. Rato. Cátedra, Madrid, 1984, p. 110.

4. Cfr. TRIAS, E.: *Los límites del mundo*. Ariel, Barcelona, 1985, p. 125.

5. Cfr. NISBET, R.: *op. cit.*, p. 19. El autor mantendrá una actitud muy crítica hacia la en otro tiempo célebre obra de BURY, J.: *Idea of Progress: An Inquiry into its Origins and Growth*, publicada en Londres en 1920.

6. Cfr. NISBET, R.: *op. cit.*, pp. 27-77. para todo lo referente a la Edad Antigua, y pp. 78-145 para el tema de la decisiva aportación del Cristianismo.

teóricas de índole sociológica se aplicarán sobre todo a la tarea de demostrar la realidad científica del progreso. Es decir, la de especificar las leyes que lo hacen necesario. En adelante, esta paradójica fe en el progreso se haría ya inseparable del entusiasmo por el crecimiento económico. De Turgot a Adam Smith, de Condorcet a Kant, dio el progreso en entenderse como avance necesario de la libertad en el mundo de los hombres, pasándose así de interpretar la Providencia como progreso a considerar el progreso como Providencia⁷. Por cierto que se siguió por lo general el camino señalado por San Agustín, al situarse en el conflicto y el antagonismo el motor del avance histórico. Así lo haría Kant, sin ir más lejos, con lo que llamaba la insociable sociabilidad humana. También para muchos constituía el requisito previo del progreso la transformación de la conciencia de los hombres: ésta es la línea que va de Rousseau a Saint-Simon y Comte, y de Fichte y Hegel a Marx.

En definitiva, la realidad del progreso llegó a convertirse en la evidencia básica para los hombres del XIX, evidencia que en gran medida habría condicionado para todos ellos la misma percepción del mundo social. Y es que la empresa científica exige en todo caso este tipo de temporalidad lineal, esta peculiar tensión entre memoria y proyecto: *El modo característico de la Modernidad es precisamente el proyecto*⁸. En la época de Occidente a que nos referimos una vez tras otra ha asumido el papel central y rector la idea de superación, haciéndose finalmente equivalentes, con la obvia propia de lo jamás cuestionado, los conceptos de **nuevo** y **valioso**. En tanto secularización de la tradición judeo-cristiana, la Modernidad confiere a la historia una dimensión ontológica en sentido estricto, puesto que no es sino «aquella época en la cual el ser moderno se convierte en un valor, más aún, en el valor fundamental al que todos los demás valores se refieren»⁹.

Pero lo decisivo radica aquí en que, si reparamos en ello, la condición de posibilidad de todas estas «definiciones» tiene por fuerza que situarse en el **acontecimiento** siguiente: estamos saliendo o hemos salido ya de la época moderna. En todo caso, por primera vez nos distanciamos de ella. La conciencia de que la Modernidad, en efecto, y siempre en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo, exige estar situados ya de antemano en un terreno exterior a ella... A una escala simplemente sociológica, síntomas de semejante salida, entre muchísimos otros, serían tal vez reseñables los siguientes: la debilitación de la creencia en la superioridad de la llamada civilización occidental, la puesta en tela de juicio del valor del crecimiento económico incondicionado, el poco entusiasmo ante los adelantos tecnológicos, la decepción ante la explotación del conocimiento científico... Tal vez haya que buscar aquí el sentido profundo del interrogante con que un autor como Nisbet concluye su exhaustivo estu-

7. Cfr. NISBET, R.: *op. cit.*, p. 257.

8. Cfr. LYOTARD, J.-F.: *La Postmodernidad* (Explicada a los niños). Trad. E. Lynch. Gedisa, Barcelona, 1987, p. 30.

9. VATTIMO, G.: *op. cit.*, p. 91.

dio de la idea de progreso, la idea eurocéntrica por excelencia: «¿Qué futuro tiene en Occidente la idea de progreso? Para contestar a esta pregunta, hace falta antes contestar otra: ¿qué futuro tiene en Occidente el judeo-cristianismo?»¹⁰.

2. EL ASPECTO SOCIO-EPISTEMOLOGICO: CRISIS DE LEGITIMACION

En íntima relación con lo expuesto en torno a la crisis de la fe en el progreso, otro núcleo temático decisivo para la caracterización de la denominada cultura posmoderna lo constituye sin duda alguna *la cuestión de la legitimidad*, cuestión que ha merecido en fechas aún no lejanas una de las discusiones internacionales más serias e intensas que podamos recordar. Desde la perspectiva de nuestros intereses, habría que recordar la forma en que Lyotard añadió, a la escueta definición habermasiana que situaba el problema de la legitimación en un contexto exclusivamente político¹¹, todo un ámbito de capital relevancia, el de la reflexión epistemológica. Porque el derecho a decidir lo que es justo en modo alguno puede separarse hoy del derecho a decidir lo que es verdadero, ciencia y política quedan hermanadas: «la cuestión del saber en la edad de la informática es, más que nunca, la cuestión del gobierno»¹². En la lucha mundial por el poder, como todos en el fondo sabemos, es hoy en día el saber la baza decisiva.

Y desde el punto de vista político-social, la época posmoderna vendría señalada por la descomposición de los grandes relatos legitimantes. Si éstos se han tornado, en general, poco fiables, la consecuencia crucial e inevitable no sería otra que la disolución del lazo social **en sentido fuerte** característico de la Edad Moderna. Para seguir con la terminología del polifacético pensador francés, hoy nos hallaríamos en medio de una masa de átomos «lanzados a un movimiento browniano», una masa que no obstante sigue cumpliendo con el requisito mínimo de toda sociedad: que se den y se mantengan juegos de lenguaje. Frente al funcionalismo o el criticismo de toda sociología moderna, en nuestros días sólo una teoría de los juegos de lenguaje podrá hacernos comprender el entramado de las relaciones sociales.

El mismo sujeto social está diseminado: desmintiendo el cosmopolitismo consustancial a los metarrelatos modernos, parece indiscutible que en la actualidad se refuerzan cada vez más las identidades locales. De ahí que para Lyo-

—
- 10. NISBET, R.: *op. cit.*, p. 487.

11. Para HABERMAS, como es sabido, «legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político» («Problemas de Legitimación del Estado Moderno», en *La reconstrucción del Materialismo Histórico*. Trad. J. Nicolás. Taurus. Madrid, 1981, p. 243).

12. LYOTARD, J.-F.: *La condición postmoderna*, p. 24.

tard pueda y deba hablarse de *un fracaso y una extinción de la Modernidad*. Y es que se nos evaporó repentinamente el horizonte de sentido a cuyo cargo corría la legitimación de las instituciones modernas, tanto en la modalidad que nos hablaba del pueblo como «héroe del conocimiento» como en la que nos presentaba a semejante sujeto abstracto en el papel de «héroe de la libertad». Pocos se siguen creyendo hoy, en el fondo de su corazón, los relatos teórico y práctico distintivamente modernos¹³. Un ingente esfuerzo se había venido aplicando a la tarea de desalojar el relato mítico, el que retorna al origen, y de poner en su lugar el que nos hace mirar en cambio al final del camino, el de la emancipación. Precisamente lo que caracteriza al totalitarismo es el desquite del relato vencido. Pero no nos queda la más mínima duda de que no piensa Lyotard para nada en éste cuando escribe que «estos ideales (de progreso y libertad) están en declive en la opinión general de los países llamados desarrollados. La clase política continúa discurrendo de acuerdo con la retórica de la emancipación. Pero no consigue cicatrizar las heridas infligidas al ideal moderno durante casi dos siglos de historia»¹⁴. Ciertamente se trata de una declaración con el efecto provocador de la ambigüedad que incita a pensar, sobre todo si recordamos que figura en un informe encargado precisamente por la mencionada clase política. Pero de lo que se trata es de asumir el reto del pensamiento, no de seguir agazapado en la comodidad culpable del intelectual orgánico, siempre obstinada en engrosar la lista de los demonios.

También será la diferencia en la estrategia de legitimación, en un orden de cosas perfectamente simétrico, la que en último término aporte el adecuado punto de vista desde el que considerar el fenómeno cultural que la ciencia moderna representa. Así que ésta quedará definida como el conocimiento que recurre al gran relato para legitimarse (frente al saber tradicional, que adoptaba en su formulación la forma narrativa, legitimante en sí misma). Lo que importa ahora es reparar en la contradicción que se encierra en procedimiento semejante: al recurrir al relato para legitimarse, el nuevo saber pretende en definitiva obtener sus credenciales culturales de manos del saber narrativo, es decir, si lo consideramos desde sus mismos presupuestos básicos, del no saber. Contradicción que se ponía de manifiesto, agudizándose, en el instante en que la ciencia moderna determinaba sus condiciones de verdad como inmanentes al propio juego de lenguaje que nació con ella. Puesto que ello significaba el reconocimiento de que los criterios de lo científico nada tienen que ver con los que son propios de la forma narrativa. Por eso se considera Lyotard en el derecho de afirmar que la crisis de la ciencia moderna, interpretada justamente como declive de la legitimación narrativa, es *a la vez* efecto y presupuesto del progreso científico de los últimos siglos¹⁵.

Tan contradictorio era para la ciencia el recurso al relato de las libertades

13. LYOTARD, J.-F.: *op. cit.*, p. 61.

14. LYOTARD, J.-F.: *La Postmodernidad*, p. 97.

15. LYOTARD, J.-F.: *La condición postmoderna*, p. 10.

como el recurso al relato idealista de la *Bildung*, en el que el saber encuentra en sí mismo el principio de legitimidad (pasando en consecuencia a diseñar la estructura del Estado y de la sociedad en su conjunto). Esta contradicción hacía posible un progreso que no era sino su misma agudización. De ahí que, tradicionalmente, el científico representase el ámbito por excelencia del progreso de la humanidad (y de la siempre posible regresión), apareciendo todos los demás territorios de la cultura como sometidos a la necesidad de ser integrados en él. Una exigencia nada fácil de cumplir, por lo demás. Con la revolución científica, sólo en su virtud, los hombres se hicieron en su conjunto conscientes del Progreso, conscientes del fluir de la historia y, desde este punto de vista, ningún acontecimiento histórico ha tenido tanta importancia, haciendo excepción de la irrupción del Cristianismo en el mundo antiguo ¹⁶. Por otra parte, y como se advierte en la concepción de la ciencia en general sustentada por los paladines de la Teoría Crítica, no cabe duda de que el Marxismo haría suyas las dos modalidades específicamente modernas de legitimación de la empresa científica ¹⁷.

En todo caso, una vez habiéndose desgastado el moderno principio de legitimidad, cuando la cultura ingresa en la época posmoderna, *cambia el estatuto del saber*. Lo que en primer lugar significa que se ha hecho del todo visible la crisis de la ciencia en cuanto crisis de deslegitimación. La conciencia de un cambio tan crucial queda patente, por ejemplo, en la afirmación de Vattimo que toma su condición de posibilidad de la obra de Kuhn: la lógica científica ha terminado por reducirse a la **retórica**, disolviéndose así la moderna contraposición de tecnociencia y arte ¹⁸. En una palabra, la ciencia no es capaz ya de legitimar a los demás juegos de lenguaje.

Y la duda generalizada respecto de los metarrelatos produce en principio la impresión pesimista que hoy parece teñir nuestra percepción de la realidad social. La legitimación parece en efecto dada por la simple eficacia, por la **performatividad** entendida como disminución del *input* y aumento del *output*. *Hay una sensación generalizada de pérdida de sentido*, sobre todo en el descubrimiento de que no existe ya relación alguna efectiva entre adquisición del saber y formación del espíritu. La verdad retrocede ante el poder cuando el conocimiento se produce para ser vendido, despojado por completo de su valor de uso, y la enseñanza se reduce, en consecuencia, a un mero subsistema del sistema social. En el espíritu tecnocrático de la performatividad generalizada, la

16. Cfr. BUTTERFIELD, H.: «El lugar que ocupa la revolución científica en la historia de la civilización occidental», en *Los orígenes de la ciencia moderna*. Trad. L. Castro. Taurus, Madrid, 1985, pp. 177-192.

17. En este sentido, es reveladora la lectura del ensayo «¿Ciencia como emancipación?», que APEL incluye en *La Transformación de la Filosofía II*. El *a priori* de la comunidad de comunicación. Trad. A. Cortina. Taurus, Madrid, 1985. 121-145 pp.

18. Cfr. VATTIMO, G.: «La estructura de las revoluciones científicas», en *El fin de la Modernidad*, pp. 83-99.

pregunta «¿es eso verdad?» sería sustituida, con la mayor de las desenvolturas, por la de «¿y eso para qué sirve?». No se ha conseguido más libertad o mejor educación, tal sería el primer apresurado diagnóstico, sino, en todo caso, mayor seguridad respecto de los hechos.

Pero, con todo, el *pathos* del ya-no-moderno alentaría en la decisión de remontarse más allá del diagnóstico «superficial». He aquí lo decisivo en el terreno que ahora pisamos: en el fondo, Lyotard creyó verlo, la pragmática de la ciencia posmoderna poco o nada tiene que ver con la eficiencia del **ganar tiempo** (por cierto que tal sería el objetivo supremo de las sociedades modernas, la administración de la muerte, como insiste Agustín García Calvo). «La expansión de la ciencia no se hace por medio del positivismo de la eficacia»¹⁹. Y es que, con la consumación de la internalización de las reglas que lo validan, el saber de la era postindustrial se acogería en realidad a un modelo de legitimación que no es el de la performatividad, sino el de *la diferencia (el diferendo) como paralogía*. En el saber posmoderno, como juego de información completa, lo decisivo es la imaginación que se permite realizar jugadas nuevas o que incluso llega a cambiar las mismas reglas de juego. Por eso, de ahora en adelante lo deseable es la disensión, no el consenso (hay un componente subversivo evidente en toda esta línea de pensamiento: como Jacobo Muñoz tituló su introducción a la reciente edición castellana de las cuatro conferencias lyotardianas de los sesenta, nos hallamos verdaderamente ante «la alternativa del disenso»). También en el terreno político: «la actividad diferenciadora, o de imaginación, o de paralogía, en la pragmática científica actual, tiene por función hacer aparecer esos metaprescriptivos (los «presupuestos»), y exigir que los «compañeros» acepten otros. La única legitimación que, a fin de cuentas, hace concebible una demanda tal es: dará nacimiento a ideas, es decir, a nuevos enunciados»²⁰.

Para terminar, no se puede pasar por alto la semejanza de toda esta temática epistemológico-cultural con la tan comentada sustitución de la teoría clásica del conocimiento por la hermenéutica en el pensamiento contemporáneo: no hay, no es en absoluto deseable tampoco, un metalenguaje universal y unificador, sólo lenguajes incommensurables. No se trata en efecto de simples **litigios**, como le gustaría seguir haciéndonos creer a una determinada concepción de la razón, sino de *différends*: «No se trata de que los humanos sean malos ni de que sus intereses o pasiones sean antagónicos. Como los seres humanos están situados (...) en regímenes de enunciaciones heterogéneas y atrapados por fines vinculados con géneros de discurso heterogéneos, el juicio que se formula sobre la naturaleza del ser social sólo puede realizarse según uno de esos regímenes o por lo menos según uno de esos géneros de discurso, de suerte que el tribunal hace prevalecer ese régimen y/o ese género sobre los demás y, al transcribir en su propio idioma la heterogeneidad de las enunciaciones

19. LYOTARD, J.-F.: *op. cit.*, pp. 99-100.

20. LYOTARD, J.-F.: *loc. cit.*, p. 116.

que entran en juego en lo social y en su comentario, el tribunal infiere necesariamente una sinrazón a los demás»²¹.

No hay un tribunal, hay muchísimos. El pensador debería dar fe de ello, correspondiendo así a su «misión», que es la de denunciar y poner de manifiesto en toda su incomodidad a la sinrazón (*das Unrecht*: la injusticia, el agravio). Todo acto de conocimiento se entiende aquí también como *una posible interpretación desde un* previo horizonte histórico de familiaridad con el mundo. En esto radica **la razón**, de la que sería circular pedir el fundamento. Se comprende entonces perfectamente por qué la hermenéutica constituye el pilar poderoso de la obra que Vattimo dedicara a la posmodernidad (podríamos decir que el ligüisticismo de Lyotard, la herencia kantiano-wittgensteiniana que penetra su obra de cabo a rabo, termina asimismo por ponerse en sintonía con la filiación nietzscheano-heideggeriana del popular pensador italiano): «(...) los límites propios de la metodología científica moderna se convierten en los «límites» (...) del pensamiento en la época de la metafísica»²².

3. EL ASPECTO ONTOLOGICO: CRISIS DE LA METAFISICA

Nihilismo y Hermenéutica

En último término, el **pensamiento débil** como pensamiento de la **pietas** que sería constitutivo de la posmodernidad²³, toma su específico talante del acontecimiento que ha determinado radicalmente *la experiencia de la verdad* que nos corresponde, y que filósofos como Nietzsche y Heidegger, sobre todo, acertaron a reconocer en sus rasgos más relevantes. (Por otro lado, esa experiencia de la verdad configuraría en su sentido más básico la vivencia de lo cotidiano propia de los occidentales de finales de siglo, presentándose desde este punto de vista el «nuevo» pensar como la asunción de este reto que la radical mutación de semejante vivencia viene suponiendo). Por eso no encontramos sólo en el **nihilismo consumado**, tal sería el acontecimiento, una posibilidad entre otras del pensar actual, sino su posibilidad más propia, la que se le impone. Ante todo, y en tanto suceso, afecta al ser mismo, a diferencia de ese nihilismo reactivo característico, por ejemplo, de las críticas de la alienación, guiadas en todo caso por la nostalgia platónica del *ontos on*, es decir, presas todavía de la ilusión metafísica.

Vistas las cosas, en el caso de Vattimo, desde su persistente y decisiva polémica con la dialéctica, el nihilismo consumado se despliega como *reducción*

21. LYOTARD, J.-F.: *La Diferencia (Le Différend)*, 1983). Infame traducción de A. L. Bixio. Gedisa, Barcelona, 1988. Parg. 196, p. 163.

22. VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*. Trad. J. C. Gentile. Península, Barcelona, 1986, p. 27.

23. *Cfr.* VATTIMO, G.: *El fin de la Modernidad*, pp. 24-25 y 105.

del ser a valor, entendida en el sentido preciso de generalizada transformación del valor de uso en valor de cambio. Triunfo cotidiano del simulacro que hace posible por fin, y esta vez de una manera total, a todos los niveles, el reconocimiento de que **es la ausencia de fundamento lo que constituye nuestra condición**²⁴. Y el descubrimiento posmoderno consistiría en que esta muerte del ser como fundamento encierra una posibilidad diferente de existencia, hacia la que deberá encaminarse cualquier consideración no meramente negativa del desarrollo de la cultura presente. Y como enseguida veremos, el mundo de pensamiento que correspondería con mayor propiedad al nihilismo realizado no es otro que el de la *ontología hermenéutica*: el ámbito de ésta, en efecto, va a delimitar lo que ha de ser explorado en el esclarecimiento de la experiencia de la verdad que define nuestro destino histórico («destino» siempre en el sentido del alemán *Bestimmung*).

Recapitulemos, llegados a este punto, la apropiación de la tradición hermenéutica por parte del pensador italiano, apropiación que sin duda alguna entenderemos a condición de asentir, por nuestra parte, al paso inicial que consiste en atribuir a la filosofía heideggeriana, en especial la más tardía, el protagonismo absoluto a la hora de constituir tal ontología. La importancia decisiva de Heidegger proviene en este caso de su identificación de ser y lenguaje. Pues con esto se hace del hombre una *totalidad hermenéutica*, y se caracteriza el pensar ultrametafísico en lo que tiene de más propio como *rememoración* que atiende a la tradición²⁵, esto es, que ya no se sigue obstinando en interpretar la historia, como Walter Benjamin denunciara, en el sentido de la historia de los vencedores, en el sentido del «progreso». Todo ello en el interior de un marco conceptual denominado por la noción, asimismo heideggeriana, de *Ereignis*, que mienta ante todo esa constitutiva carencia de fundamento a que antes aludimos.

Desde aquí, y a partir de la obra de Gadamer, y de los desarrollos que debemos a pensadores como Apel, Jauss, Pareyson e incluso Rorty, desarrollos que sin embargo suponen en ocasiones un lamentable distanciamiento de las posturas más críticas de Heidegger (el mismo maestro de Vattimo, en palabras de Habermas, se habría dedicado en cierto modo a «urbanizar» al Heidegger más intratable), la ontología hermenéutica se iría configurando en la actualidad en torno siempre a tres posiciones básicas: en primer lugar, y recogiendo la herencia que le corresponde en la vieja polémica del *Erklären* y el *Verstehen*, habría que reseñar el decidido rechazo del método propio de las ciencias positivas como método general de pensamiento (destitución de la «objetividad», en suma, como ideal de conocimiento histórico); generalización del modelo hermenéutico, en segundo término, a toda modalidad cognoscitiva, incluida la que es característica de las ciencias naturales; por último, y revelando con

24. VATTIMO, G.: *op. cit.*, p. 103.

25. Cfr. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutic. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965, p. 450.

esto el sentido nuclear de toda la operación, afirmación de la «lingüisticidad» del ser, según el célebre *dictum* de Gadamer, en el que Vattimo introduce las dos comas: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»²⁶.

Tres posiciones básicas que se condensan en la noción capital de **círculo hermenéutico**: en ese proceso indefinido que es la interpretación, que se pone en marcha siempre a partir de la extrañeza e incluso el malentendido, lo que se viene a dar es una pertenencia recíproca de sujeto y objeto. A la apertura de sentido originaria pertenecen por igual el cognoscente y lo conocido²⁷. Y en vista de que, repitémoslo, la condición natural de que parte toda interpretación es el *Missverstehen*, la extrañeza ante la ateralidad radical, se puede decir que en el curso del proceso hermenéutico asistimos siempre a un auténtico «aumento de ser», si bien, como el mismo Heidegger se encargó de poner de relieve, no puede haber diálogo, despliegue de la diferencia ontológica en la comunicación social, si no se da en todo caso **lo mismo**, *das Selbe*, como lo no-pensado que queda en reserva en todo pensar.

Vattimo espera, por otra parte, que con el consentimiento de «entregarnos» a la *Ueberlieferung* recupere la Hermenéutica su pujanza crítica y su potencial de liberación. Y es que de esta manera, al configurarse un pensar ya no metafísico como recuerdo del sentido del ser, se hace en definitiva fluido el horizonte histórico en que nos encontramos y que nos constituye, resquebrajándose por fin su asfixiante apariencia de necesidad: «el ser no es otra cosa que la transmisión de las aperturas históricas y de destino que constituyen, en el caso de cada humanidad histórica, *je und je*, su posibilidad específica de acceso al mundo»²⁸.

Historia y sujeto

Si convenimos en denominar al acontecimiento culminante y final de la Metafísica, al modo nietzscheano, «nihilismo consumado», «muerte de Dios», entonces tendremos que estar también de acuerdo en considerar, heideggerianamente, que una de las implicaciones más fundamentales de este punto y aparte histórico tan decisivo no sería otra que la crisis del Humanismo, es decir, de la doctrina que asigna al hombre el papel de **sujeto**. Muerte de Dios y muerte del hombre son una y la misma cosa. Pues el hombre puede situarse en el centro de la realidad de lo que es sólo si se da un fundamento que lo asegure en ese puesto de privilegio. Cuando la estrategia de la desfundamentación alcanza su máxima radicalidad nos percatamos de que, precisamente, la vocación constitutiva de la hermenéutica no es sino la de poner en

26. Cfr. VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*, pp. 24-25.

27. VATTIMO, G.: *loc. cit.*, p. 27.

28. VATTIMO, G.: *El fin de la Modernidad*, p. 155.

crisis la noción de fundamentación, cuestionamiento que en este terreno se hace definitivo e irrevocable a través de la peculiar «centralidad» del círculo hermenéutico²⁹.

Es justamente en el rechazo de todo intento de reconquistar para el ser humano el papel de sujeto donde se sitúa la clave que nos permitirá comprender el sentido de la actitud beligerante que los teóricos de la posmodernidad acostumbra a adoptar frente a los diversos marxismos. A su parecer, los de Frankfurt y sus descendientes, por referirnos aquí al ejemplo sin duda más ilustrativo, se han obstinado en ignorar que *hay algo que no funciona en la estructura misma del sujeto*. Los contenidos del ideal humanístico han de ser hoy más que nunca puestos bajo el foco de la sospecha. Porque el sujeto-autoconciencia de la Modernidad es evidentemente el elemento correlativo del ser entendido como objetividad, estabilidad y dominación. Es decir, el sujeto que con tanto ahínco se defiende que la enajenación que la tecnocracia propicia no es sino la raíz y la condición de posibilidad mismas de toda alienación. De ahí que se pueda afirmar, tal vez cargando un poco las tintas, que el Humanismo oculta siempre un núcleo represivo y ascético³⁰. Desde este punto de vista, lo mismo ocurre con el sujeto trascendental, la autenticidad existencialista o el sujeto tradicional cristiano-burgués. Vattimo cree ver, precisamente, en la *Kehre* heideggeriana el descubrimiento de que la noción moderna de sujeto resulta absolutamente insuficiente para dar cuenta del tipo de existencia histórica que corresponde al hombre en la actualidad³¹. En este punto, a su parecer, Heidegger habría coincidido, en la potencia crítica de sus resultados, con la crítica radical que del concepto de sujeto hiciera Nietzsche, al terminar entendiéndolo como pluralidad hermenéutica (centrada, básicamente inconsciente) de *Trieben* de poder. Y ello a pesar de la torcida interpretación que aquél hiciera de éste.

Parece evidente, entonces, que los discursos de la alienación carecen de sentido al margen del ideal metafísico del Humanismo, y una vez desfunda-

29. Cfr., a este respecto, la interesante discusión que Vattimo mantiene con Apel y Habermas en «Resultados de la Hermenéutica», último de los capítulos de su *Más allá del sujeto*. Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica. Trad. de J. C. Gentile. Paidós, Barcelona, 1989, 85-104 pp.

Aún rebasando los objetivos de este trabajo, no nos cabe duda, por lo demás, de la urgente necesidad de discutir, al hilo de todo este desarrollo, los argumentos de la «parte contraria», tal y como se despliegan, poderosa y triunfalmente, demasiado triunfalmente, en HABERMAS: *El discurso filosófico de la Modernidad* (1985). Trad. M. Jiménez. Taurus, Madrid, 1989. Asimismo, Richard Rorty, en la mejor tradición del pragmatismo jamesiano, propone en sus últimas reflexiones una especie de componenda entre los contendientes que, sin embargo, nos haría pagar el precio de la definitiva escisión de lo privado y lo público (Cfr. *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989). Paidós, Barcelona, 1991). Es posible que semejante divorcio sea hoy positivo, en contra de lo que denunciara Nietzsche en 1874 en la segunda de sus *Intempestivas*.

30. Cfr. VATTIMO, G.: *El fin de la Modernidad*, pp. 42-43.

31. Cfr. VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*, pp. 54-55.

mentado el tradicional *principium individuationis*. Con todo, no podemos olvidar sin caer con ello en la simplificación más grosera que el mismo Vattimo ha creído descubrir en Marx la idea capital de los teóricos de la interpretación, la de círculo hermenéutico, poniendo de manifiesto el rechazo de la concepción objetivista del ser que ha de estar necesariamente a la base de la noción de praxis revolucionaria. Asimismo, se hace preciso dejar constancia aquí de la brillante recuperación de Marx a que asistimos en los párrafos finales de la obra más ambiciosa del propio Lyotard: El Marxismo no ha terminado **en cuanto sentimiento de la diferencia**. En efecto, la lectura de nuestra época como aquélla en la que «el tiempo alcanza su plenitud como capital» no puede ser en absoluto pasada por alto por toda esta línea de pensamiento sin que su potencial crítico, el que es característico de lo que sería posible llamar **resistencia hermenéutica**, resulte asfixiado por los diversos oportunismos que, como siempre, tienen la costumbre de proliferar en los periodos de confusión³².

Para decirlo con las palabras de Vattimo, tan provocadoras como indicadoras de un estilo que ha empezado a generalizarse, se nos propone aquí una *cura de adelgazamiento del sujeto*, muy lejos sin embargo, a pesar de las confusiones a que se ha podido dar lugar, de cualquier ontología impersonalista. Cura que habrá de ir acompañada, además, de la efectiva superación de esa enfermedad histórica que Nietzsche diagnosticara en la segunda de sus célebres consideraciones intempestivas. Porque semejante dolencia está esencialmente ligada a la separación de teoría y praxis, uno de los rasgos típicos de la mentalidad metafísica, y la noción moderna de sujeto forma parte integrante de esta última. De este modo ser irá afianzando más y más la certeza del carácter constitutivo que para el individuo tiene la pertenencia a un mundo histórico. Es decir, no podremos hablar ya más de la Historia, con el característico tono mortecino del que se sabe epígono, sino de *las* pequeñas historias: «la pregunta que se plantea es si ese *nosotros* es o no independiente de la idea de una historia de la humanidad»³³.

Arte y verdad

Trayéndonos a la memoria la tesis schellingiana que hizo del arte el órgano de la filosofía, aludiendo también al proyectado título nietzscheano de «la voluntad de poder como arte», Vattimo no vacila en señalar *la centralidad de lo estético en la Modernidad*, creyendo reconocer en este sentido una corriente profunda y continua que fluye desde el Renacimiento hasta la fuerza creciente de los medios de comunicación de masas. Sin duda es audaz, para muchos oportunista, la decisión de aproximarse hermenéuticamente al mundo «mediático»

32. Cfr. VATTIMO, G.: *op. cit.*, pp. 57-59 y LYOTARD, J.-F.: *La Diferencia (Le Différend)*, 1983), págs. 236 y ss.

33. LYOTARD, J.-F.: *Postmodernidad*, p. 37.

que es nuestro mundo, para bien o para mal, jugando a rastrear en él la tan debatida explosión del arte más allá de sus límites tradicionalmente fijados por la Estética. La enmarañada complejidad de toda esta cuestión se pone de relieve en las diferentes y contradictorias recepciones viscerales, como muy bien se podría decir, del diagnóstico de Benjamin respecto de la caída de la tradicional definición metafísica del arte como **lugar de la conciliación**, diagnóstico, sin embargo, de cuyo tino nadie duda. En la «transestética» que nos anuncia Baudrillard, por ejemplo, el Arte como tal, con mayúscula, ha desaparecido: las imágenes sólo servirían para hacernos sospechar que algo ha desaparecido tras ellas definitivamente³⁴. En el caso de Vattimo, la muerte del Arte es leída en cambio como generalización del «deleite distraído», del «arte de la oscilación», que configura nuestra experiencia posmoderna como absoluta penetración estética de la existencia individual y social. El mundo posmetafísico descubre «la heterotopía de la experiencia estética», lo cual no significaría otra cosa que la definitiva revelación de la sustancia hermenéutica de eso que habíamos venido llamando «realidad». En lo bello no se hace sensible la Verdad: la belleza es *ornamento*, y ello «en el sentido de que su significado existencial, el interés al que responde, es la dilatación del mundo de la vida en un proceso de reenvío a otros posibles mundos de vida, que no son sólo imaginarios, marginales, o complementarios del mundo real, sino los que componen, constituyen en su juego recíproco o en su residuo, lo que llamamos el mundo real»³⁵.

Relevancia de lo artístico para toda ontología hermenéutica de la actualidad (ese término, «*Jetztzeit*», que levantaba la cólera de Schopenhauer), es decir, para toda interpretación filosófica de la historia (o de las historias): en el terreno privilegiado del arte encontraríamos una **anticipación**, heideggerianamente expresado, del *modo de darse el ser* característico no sólo desde luego de la Modernidad (el ser como voluntad de dominio, pues no en vano la estética metafísica tradicional nos da testimonio del mismo en tanto fuerza, permanencia, grandiosidad), sino sobre todo, desde el punto de vista del interés del presente, característico de la salida de la Modernidad que según esta corriente de pensamiento estamos viviendo en todos los órdenes³⁶. Y a buen seguro que este diagnóstico tiene una relación directa y esencial, para decirlo una vez más, con el descubrimiento que fue entre otras muchas cosas condición de posibilidad de la «modernidad» artística, el descubrimiento de que la realidad tiene muy poco de realidad. Que nada se resiste a la «invención» de otras realidades, en definitiva. Es la ruptura nihilista de la creencia la que define el arte «moderno», ese arte de lo sublime y de la nostalgia que intenta presentar justo aquello que hay de impresentable, y que, como el pensamiento genealógico de Nietz-

34. Cfr. BAUDRILLARD, J.: *La transparencia del mal*. Ensayo sobre los fenómenos extremos (1990). Trad. J. Jordá. Anagrama, Barcelona, 1991.

35. VATTIMO, G.: *La sociedad transparente* (1989). Trad. e Intr. de Teresa Oñate. Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1990, p. 169.

36. Cfr. VATTIMO, G.: *El fin de la Modernidad*, pp. 87-91 y 55-56.

sche, culmina en el reconocimiento de que la realidad tampoco es otra cosa que *fábula*³⁷.

Si entendemos, de esta manera, la «muerte del arte» en el sentido de la explosión de lo estético fuera de sus límites tradicionales, no es de extrañar entonces que ésta constituya un aspecto central de la época del final de la Metafísica. Esa experiencia del deleite distraído, libre de todo énfasis, sería puesta en relación, dentro de la obra de Vattimo, nada menos que con la ambivalencia de la *Wille zur Macht* nietzscheana. Experiencia panestética que, como la incierta y aventurada existencia cotidiana del animal urbano, no sólo no «fortalece» la identidad del sujeto que la acoge, sino que incluso conlleva su desestructuración (hay una *WzM* que disloca, en vez de reafirmarlas, las relaciones jerárquicas vigentes, una *WzM* diferente de la simple voluntad de forma y de dominio). Sería el posmoderno, en suma, el mundo de las interpretaciones sin hechos, más allá o más acá de la supuesta racionalidad tecnocrática, ese mundo del delirio bien entendido en el que el artista crea investigando reglas nuevas, en lugar de gobernarse por las ya establecidas (nueva «sutura», por lo demás, de la filosofía al arte, al menos si atendemos a la caracterización lyotardiana de la actividad filosofante).

Frente al cientifismo naturalista configurador de la Modernidad, por lo tanto, se hace de nuevo preciso recuperar el arte **en tanto experiencia de la verdad**, llevar a la superficie la corriente oculta que mana desde el Renacimiento, y ello porque **la experiencia de lo verdadero sería ante todo la experiencia de pertenecer a un lenguaje**. Despedirse de la Modernidad viene a significar la patentización de que la verdad es evento y no estructura estable. Precisamente en esta transformación del sentido de la verdad que hoy nos compete, o, mejor dicho, a la que pertenecemos, y que es hecha visible por el arte, habría que integrar las reflexiones de Vattimo en torno a la «estética» heideggeriana. Como ponerse-en-obra de la verdad, el arte, y en especial la poesía, se nos aparece como acontecimiento inaugural en el que se instituyen los horizontes históricos³⁸. Si el acaecer de la verdad, o la verdad como acaecer, se reconoce por la mismidad del descubrirse y el ocultarse, del mismo modo la obra de arte comprende un «mundo», o sistema desplegado de significaciones, y una «tierra», como núcleo de reserva que jamás agotarán las interpretaciones y que por tanto proyecta la obra al futuro.

En definitiva, se constata la esencia decorativa y periférica del arte en tanto

37. Cfr. LYOTARD, J.-F.: *op. cit.*, pp. 20-21. La ambigüedad de la cuestión estética en el debate de la posmodernidad nacería del hecho de que, como se nos dice dos páginas más abajo, «una obra no puede convertirse en moderna si en principio no es ya posmoderna. El posmodernismo así entendido no es el final del modernismo sino su estado naciente, y ese estado es constante».

38. Cfr. las investigaciones estéticas de Vattimo en *El fin de la Modernidad*, relacionadas sobre todo con los escritos de Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, de 1935, y *Die Kunst und der Raum*, de 1960.

puesta en obra de la verdad que nos corresponde, ya que «lo que realmente es, el *ontos on*, no es el centro frente a la periferia, la esencia frente a la apariencia, lo duradero frente a lo accidental y mutable, la certeza del *objectum* dado al sujeto frente a la vaguedad e imprecisión del horizonte del mundo; en la ontología débil heideggeriana el acaecer del ser es más bien un evento marginal y poco llamativo, un evento de fondo»³⁹.

El sentido griego del devenir

¿Cómo podría encuadrarse todo esto en el panorama general que el pensamiento occidental nos ofrece? Aunque inevitablemente esquemáticas, las tesis de Emanuele Severino establecen que tal panorama quedó abierto en el momento en que los griegos tomaron como **evidencia originaria**, base de toda demostración, la existencia del devenir entendido como paso del no-ser al ser y del ser al no-ser. Hay civilización occidental, hay en consecuencia posibilidad de explotación tecnológica del mundo, mientras siga dominando este sentido del devenir, hasta los griegos inédito en la historia de los hombres. Por su parte, la era de la Metafísica se inicia en la Antigüedad como aseguramiento del mundo del devenir en un fundamento inmutable: aparece la idea de una verdad innegable e incontrovertible, la *episteme*, que al mismo tiempo revela un aspecto práctico, ético-político.

En la cultura cristiana alcanza, en el fondo, la filosofía antigua su cumplimiento, y, con el nacimiento de la ciencia y el pensamiento modernos, asistiremos a una determinada **dislocación** del mundo del devenir, un cambio decisivo en virtud del que éste acabará identificándose con el ámbito del pensamiento humano. Sin embargo, en un filósofo como Epicuro ya se había insinuado una posibilidad diferente, en medio de cuyo florecimiento hoy tal vez nos encontremos, la de ver el terror en lo eterno y la salvación en el devenir mismo, concluyendo que «el remedio ha sido peor que la enfermedad»⁴⁰. De ahí la innegable «modernidad» del pensador hedonista.

Con la Modernidad vuelve a proponerse el sentido esencial de la *episteme* helena. La duda cartesiana, por ejemplo, frente a todo escepticismo, no hace sino dar expresión a la misma exigencia que había impulsado a Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, la de reconstruir desde los fundamentos todo el edificio del saber. Lo específico e innovador del enfoque epistémico moderno radica en quebrar con su actitud crítica la identidad inmediata de certeza y verdad que había dominado el pensamiento antiguo y medieval.

Desde este punto de vista tan sumario, podemos afirmar que el sistema hegeliano representaría justamente la culminación de la filosofía como *episteme*,

39. VATTIMO, G.: *op. cit.*, pp. 79-80.

40. *Cfr.*, par atoda esta interpretación, SEVERINO, E.: *La filosofía antigua*. Trad. J. Bignozzi. Ariel, Barcelona, 1986. En especial, las pp. 19-20, 34, 105-106, 215-217 y 173.

es decir, el principio del fin de la Modernidad. A partir de Hegel, el pensamiento occidental se desplegará, con las naturales excepciones, como crítica implicable de toda volunta de sistema⁴¹. Entra en crisis la categoría de «totalidad», terminando por despertar sospechas todo intento de síntesis definitivas. Es la época antimetafísica, decidida a respetar a todo trance la libertad del devenir, lo extraordinario del acontecimiento (la «unificación» tecnocientífica hoy significativa dista mucho de la ambiciosa unificación epistémica).

Y es que la verdad que nos protegía del devenir se reveló al cabo mucho más terrorífica que el devenir mismo. En el ámbito de la disponibilidad tecnológica universal, y en el fondo por llevar hasta el final la fidelidad al sentido del devenir que los griegos fueron los primeros en construir, el pensamiento que podemos llamar posmoderno estaría simplemente consumando la destrucción de la verdad epistémica en cualquiera de sus formas⁴². A nuestro juicio, y a pesar de las evidentes insuficiencias de toda excesiva y apresurada simplificación, sólo en un esquema similar a éste cobra su profundo y auténtico sentido la discusión filosófica sobre el supuesto final de la Modernidad.

4. HERMENEUTICA Y PENSAMIENTO POSMODERNO

Tras lo hasta aquí expuesto, nada sorprendente encontraremos en la siguiente declaración: «Sólo en relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno, y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del período posmoderno»⁴³. Únicamente en virtud del proceder consistente en la puesta en conexión de las reflexiones de Nietzsche y Heidegger con las muy peculiares condiciones de existencia en el mundo industrial tardío lograremos una aproximación a la experiencia no metafísica de la verdad, más allá de toda reducción de estas dos herencias a simples formas de *Kulturkritik*.

Nietzsche y la diferencia

A nuestro parecer, Vattimo incurre en contradicción consigo mismo a la hora de situar la obra del pensador alemán en el contexto de la temática que

41. Cfr. SEVERINO, E.: *La filosofía moderna*. Trad. J. Bignozzi. Ariel, Barcelona, 1986. Sobre todo, pp. 50-54 y 214-230.

42. Cfr. SEVERINO, E.: *La filosofía contemporánea*. Trad. Bignozzi. Ariel, Barcelona, 1987. Particularmente, las pp. 9-25 y 240-245. La reflexión del pensador italiano se brillantemente en dos escritos recientemente aparecidos en traducción castellana: *El parricidio fallido*. Destino, Barcelona, 1991; y *La tendencia fundamental de nuestro tiempo*. Pamplona, Pamplona, 1991.

43. VATTIMO, G.: *op. cit.*, p. %.

nos ocupa. Sus inteligentes estudios del pensamiento nietzscheano subrayan en efecto los aspectos que lo convierten en el cuestionamiento más radical de la modernidad filosófica: el nihilismo que se expresa en el *Gott ist tot* como punto final de la lógica del fundamento, el pensamiento abismal del eterno retorno como vivencia de una «nueva» temporalidad más allá de la «estructura edípica del tiempo» y como emergencia de una noción ultrametafísica del sujeto... El autor italiano, por otra parte, tiene mucho cuidado en seleccionar aquellos textos nietzscheanos que más directamente ponen en tela de juicio rasgos centrales como la idea moderna de progreso (por ejemplo, aquél de *GdM* III, 9, que denuncia magistralmente la sacrílega e irreflexiva violación de la naturaleza por parte de la civilización tecnológica). Como conclusión de toda esta interpretación suya, Vattimo llegará a afirmar que «la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche»⁴⁴, haciendo un especial hincapié para corroborarla en *Menschliches Allzumenschliches I*, donde sin duda no se hace difícil acertar a reconocer ya la disolución de la Modernidad a través, justamente, de la extrema radicalización de las tendencias críticas que la integran⁴⁵.

Sin embargo, con anterioridad había advertido que no era viable descubrir en Nietzsche la conciencia de la Modernidad en el sentido objetivo del genitivo, sino sólo en el sentido subjetivo, puesto que nunca había llegado su obra a reconocer el valor de lo nuevo como rasgo distintivo de esta época⁴⁶.

Más plausible nos parece, en cambio, y mucho más decisiva, la aproximación de Nietzsche y Heidegger que Vattimo se atreve a ensayar, en contra de pensadores como Derrida y Deleuze o de estudiosos como Kofman, Pautrat o Rey. En primer lugar por la habilidad puesta de manifiesto al llevarla a efecto sin por ello suscribir la más que tendenciosa interpretación contenida sobre todo en los dos volúmenes del *Nietzsche* heideggeriano. En segundo término porque en el terreno del pensar nos asiste sin duda el sagrado derecho a la infidelidad que tanto ensalzara Graham Greene. Así, el perspectivismo nietzscheano nos abriría el horizonte del pensamiento posmoderno entendido como un **aventurarse en la diferencia**, un abandonarse a la multiplicidad de las apariencias, en el sentido de la *Gelassenheit* heideggeriana, que, por paradójico que pueda en principio parecer, resulta vital para todo pensamiento que se pretenda crítico, tras la destitución de la definitividad de la presencia propia de la Metafísica. Y sería una recaída en sus redes interpretar la diferencia como superestructura inmutable que se repite, en el sentido de Derrida, en vez de entenderla como diferencia entre lo que aparece en cierto horizonte y el horizonte mismo. Como **diferencia ontológica**, por tanto, estableciéndose de este modo un parentesco profundo entre las respectivas estrategias de rememoración, la genealógica y la hermenéutica, de los dos filósofos alemanes⁴⁷.

44. Cfr. VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*. Trad. J. Binaghi. Península, Barcelona, 1987. Sobre todo, pp. 77, 96-98, 103-104, 112-113.

45. VATTIMO, G.: *El fin de la Modernidad*, pp. 145-147.

46. Cfr. VATTIMO, G.: *op. cit.*, pp. 90-91.

47. Cfr. VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*, pp. 63-85.

Heidegger y la técnica

Dando por sentado que el pensar posmoderno ha de ser, entre otras cosas pero también principalmente, un pensar de la tecnología y de sus posibilidades como experiencia de la verdad, Vattimo se lanza a una reflexión que se plantea a sí misma como «escucha» de la llamada de la técnica. En un espíritu cercano al que impregna el escrito heideggeriano del 62, *Die Technik un die Kehre*, la exploración del *Ge-Stell* así emprendida tiene buen cuidado en distinguir entre pensar la técnica y pensar **la esencia de la técnica**, que ya se sabe no es algo técnico. Se trataría en principio de ir más allá de la mera valoración negativa propia de las críticas de la alienación (pero también de los que dirimen la cuestión señalando que, sencillamente, lo que ocurre con la técnica es que todavía hemos de pagar el precio de su imperdonable imperfección), para atender a la tecnología en la posibilidad de libertad que encierra en tanto experiencia fabuladora de la realidad. Se trataría del ensayo de «torcer» la técnica en una dirección a ella heterogénea, pero correspondiente a su *Wesen*, en una suerte de inversión que no ha de ser confundida sin embargo con ninguna suerte de *Aufhebung* dialéctica.

Vattimo entiende *Ge-Stell*, ese término que ha supuesto y supone una auténtica cruz para los traductores, como conjunto de *Stellen*, es decir, como composición de todo ese «situar» en que consiste el mundo técnico: general *imposición* del cálculo y de la planificación, *imposición que implica*, y esto es lo decisivo como sin duda tendrán presente los lectores del Heidegger, *Herausforderung*, recíproca pro-vocación o sacudida mutua de hombre y ser. El *Ge-Stell*, en definitiva, sería «el *Er-eignis* del ser en que estamos destinalmente colocados»⁴⁸.

Porque si por un lado la técnica representa, en efecto, el máximo despliegue de la metafísica, la revelación de sus rasgos esenciales hasta ahora no del todo descubiertos, si el *Ge-Stell* lleva a su culminación el pensar del fundamento, de forma que los ideales humanísticos, necesariamente, forman parte esencial de la tecnocracia occidental, también **ocurre** que a través del *Ge-Stell* «centellea» el *Ereignis* del ser como anuncio de una nueva época, época en que hombre y ser pierden los caracteres metafísicos de sujeto y objeto, época marcada por la absoluta circulación y la movilidad incondicionada de lo simbólico (¿y quién de nosotros sería capaz hoy en día de distinguir con certeza entre cosas y personas?). En el mundo de la tecnología encontraríamos, en suma, la misma ambigüedad que relaciona y separa a un tiempo Modernidad y Posmodernidad. La sacudida inmisericorde que parece imponer este mundo, su continua dislocación implacable, es justamente aquello que hace posible el descubrimiento del ser como eventualidad. Una ambigüedad que se prolonga además en el «hecho» de que el *Ge-Stell* es a la vez el mundo de la explotación historiográfica del pasado y el mundo ahistórico por excelencia⁴⁹.

48. VATTIMO, G.: *op. cit.*, p. 159, y, en general, pp. 158-165.

49. Cfr. VATTIMO, G.: *loc. cit.*, pp. 166-167.

Verwindung y Andenken

El concepto que empleara Heidegger para caracterizar la crisis de la Metafísica, el de *Verwindung* en tanto diferente del de la mera *Überwindung*, ofrece a Vattimo la oportunidad de definir en términos filosóficos y rigurosos el *pos* de lo posmoderno, para muchos tan odioso: al igual que la Metafísica como época, la Modernidad es, *stricto sensu*, *insuperable*, pues la simple idea de superación del pasado es esencialmente moderna. El pensamiento nietzscheano del eterno retorno señalaría el fin de la época de la superación, época de la que **nos vamos poco a poco restableciendo**. Remite en nosotros la Modernidad, como remitiría una enfermedad cualquiera. Esta conversión reparadora, este cambio de dirección, sería justamente «lo posmoderno». Y lo único *durchgangig* para estos dos horizontes de sentido, hermenéuticamente hablando, no sería sino la diferencia misma, esto es, el hecho de que ambos sean constitutivamente finitos.

¿Qué queda del pensar, una vez restablecidos de la lógica del fundamento? Si hoy se trata ante todo de **ganar tiempo**, si en esto consiste el éxito según el capital y según su mercado, ¿qué ocurre con la filosofía, ese duro trabajo de paciencia y de resistencia que hace perder tanto tiempo? (No sería descabellado plantear *junto a esa otra pregunta*: ¿qué le queda al acosado urbanícola cuando consigue por fin llegar, exhausto, al relativo hogar donde todavía pocos pueden entrar sin su permiso?). Para los teóricos de la posmodernidad, es preciso aún, en primer lugar y durante algún tiempo, acompañar a la metafísica en su caída, pero resistiendo siempre a la tentación del pragmatismo positivista que domina el ambiente: *pensar significaría hoy respetar el acontecimiento en lo que de tal tiene*⁵⁰. Justo lo contrario del trabajo de los «media». Expresado en la terminología heideggeriana de Vattimo, se trataría en todo caso de un *pensamiento andenkend*, un pensar rememorante que, declinada la *Aufklärung*, recorrería en primer lugar los momentos decisivos de la historia de la metafísica, para a continuación hacernos saltar al abismo de la falta de fundamento. Al animal urbano le queda todavía algo para resistir: recrear el pasado, ese que le constituye.

«Pensar como rememorar no significa estar ligados al pasado (...), significa, en cambio, captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento»⁵¹. El *Decamerón* de Boccaccio, recreado por Passolini, le reconstruye a uno y le permite reírse, no sin cierto matiz de crueldad, del estruendo y de la suciedad obscena de las motocicletas. Es decir, pensar como ejercicio crítico de *recolocación* (*Er-orterung*) hermenéutica, puesto que sólo podemos pensar el ser como *sido*, y recordarlo no quiere decir aferrarlo como presente para defendernos simplemente de los «tiempos que corren», sino aprehender el horizonte histórico en el que estamos destinados y perdidos, y des-

50. Cfr. LYOTARD, J.-F.: *La Postmodernidad*, pp. 11-112.

51. VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*, p. 120.

fundamentarlo sistemáticamente, sometiendo a un análisis sin fin a las palabras en que se nos entrega y que nos constituyen.

Dirigido a lo que es diferente, dejando ser a lo posible como posible, el *Andenken* late hoy en el seno del pensamiento calculador de la técnica, disponiéndose a hablar a través y más allá de éste, como pensamiento que medita. La clarificación de la diferencia entre ambos se presenta como tarea urgente, pero barruntamos que lo otro acierta a reírse maliciosamente en las mismas palabras del cálculo.

Hay aquí una esperanza, y eso es lo que nos hace falta. Habiendo encauzado su personal interpretación de Heidegger por el sendero que nos llevaría hasta este nuevo pensar⁵², el filósofo italiano termina señalándonos los tres rasgos definitorios del pensar posmoderno: es en primer lugar un *pensamiento de la fruición*, pues el revivir las formas espirituales del pasado no tiene la función de preparar alguna otra cosa, soluciones, avances, calidades de vida, sino que es gratificante y liberador en sí mismo; es un *pensamiento de la contaminación*, desde el momento en que no se orienta sólo al pasado, sino también a la ciencia, las artes y los medios de comunicación que determinan la vida contemporánea (se mancha con ellos, diríamos nosotros, pero también embiste contra ellos y remueve sus fondos cenagosos); *last but not least*, como hemos visto, es un *pensamiento de la técnica*, en cuanto que trata de descubrir y de favorecer las posibilidades ultrametafísicas de la tecnología⁵³.

Somos de la convicción, en definitiva, de que la matriz última de semejante pensar no puede ser otra que la matriz hermenéutica.

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ
(U.C.M.)

52. Cfr. VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*. Trad. a Báez. Gedisa, Barcelona, 1986. En relación directa con nuestro tema, «¿Qué significa pensar?» (pp. 93 y ss.), y «La Hermenéutica como pensamiento del ser», pp. 115 y ss.

53. Cfr. *El fin de la Modernidad*, pp. 155-159.