

V

Vattimo, Gianni

El pensador italiano Giantereso Vattimo, más conocido como Gianni Vattimo, nació en 1936 en la ciudad de Turín, lugar donde desde muy pronto empezaría a significarse como dirigente juvenil de grupos cristianos y, más tarde, como presentador de televisión para la cadena estatal RAI. Sin embargo, la carrera a la que finalmente dedicaría la mayor parte de su esfuerzo intelectual como estudiante sería la filosofía, tras haber pasado a formar parte, junto con autores como Umberto Eco o Mario Perniola, del discipulado de Luigi Pareyson en la universidad turinesa.

Bajo la dirección de este maestro y, posteriormente, de figuras alemanas como Karl Löwith o Hans-Georg Gadamer, Vattimo emprendió un recorrido intelectual que le llevaría a profundizar seriamente en la filosofía de Friedrich Nietzsche (con obras ya clásicas en la bibliografía nietzscheana como *El sujeto y la máscara*, de 1974) y en la de Martin Heidegger (a quien dedicó su *Introducción a Heidegger* de 1971). Desde uno y otro autor y, sobre todo, a partir de su original idea de que no sólo era preciso leer a Heidegger como intérprete de Nietzsche, sino también a Nietzsche como intérprete de Heidegger, Vattimo fue configurando una filosofía hermenéutica bien característica: *Las aventuras de la diferencia*, de 1980, o *Más allá del sujeto*, de 1981, son hitos primordiales de esta evolución, que luego tomaría del título de uno de sus libros colectivos, *El pensamiento débil*, de 1983 (editado junto con Pier Aldo Rovatti), su primera formulación. Por aquel entonces, Vattimo era ya catedrático de filosofía teórica en la Universidad de Turín, cargo al que había accedido en 1982 como sucesor de Pareyson (a quien también había relevado en 1964 como profesor de estética). Aquella denominación de «pensamiento débil» tuvo la fortuna de popularizarse como una de las vertientes de la por entonces incipiente filosofía postmoderna, movimiento al cual Vattimo rubricaría su adhesión en trabajos posteriores como *El fin de la modernidad*, de 1985.

Con todo, la originalidad de nuestro autor entre los postmodernos estribó siempre en el hecho de que su-

brayase una y otra vez el argumento de que sólo lograríamos sobreponernos (*verwinden*) efectivamente a los lastres de la modernidad si, en primer lugar, adoptáramos una ontología nihilista (esto es, la idea de que el ser se nos manifiesta de un modo cada vez menos potente) y, en segundo lugar, éramos conscientes de la universalidad hermenéutica (es decir, reconocíamos que todo pensamiento o discurso es siempre una interpretación). La aplicación de estas nociones a la estética, la ética, la filosofía social, la filosofía de la historia y la gnoseología fue efectuándose a continuación en diversos escritos, que serían recogidos con posterioridad en volúmenes como *La sociedad transparente* o *Ética de la interpretación*, ambos de 1989. Ya por esa época, su pensamiento prefería ser designado como «nihilismo hermenéutico», más allá del rótulo de «pensamiento débil» —rótulo que a veces había resultado, admitámoslo, un tanto desorientador: pues no se trataba tanto de defender que el pensar o la razón se hubiesen debilitado, hubiesen perdido su poder, en la era postmoderna; sino que simplemente se deseaba llamar la atención sobre la circunstancia de que el ser mismo se nos imponía con menor fuerza, es decir, se había debilitado o «nihilizado»—. En su obra de 1994 titulada *Más allá de la interpretación* alcanzaron plena expresión estos planteamientos: allí se reclamaba, en primer lugar, que la filosofía hermenéutica debía reconocer su «vocación nihilista» si no quería degenerar en una simple y generalista «filosofía de la cultura» carente de propuestas concretas para el mundo actual; además, Vattimo emprendía en ese mismo libro un análisis pormenorizado de las repercusiones que tenía su filosofar para la reflexión científica, ética, artística y religiosa.

Será justamente este último campo, el de la religión, el que ocupe de modo preferente a nuestro filósofo durante los últimos tiempos hasta la actualidad: con textos como *Creer que se cree*, de 1996, o *Después de la cristiandad*, de 2002, Vattimo ha ido configurando una propuesta que reconoce en la tradición cristiana la

raíz de la que proviene la plausibilidad del pensamiento hermenéutico y, a su vez, aplica este pensamiento a esa tradición para secularizarla o debilitarla, disminuyendo así los aspectos de ésta que podrían resultar potencialmente más violentos. También la política ha ido reconquistando recientemente los intereses de nuestro autor: no sólo desde un punto de vista institucional y práctico (ya que es eurodiputado por el partido *Democratici di Sinistra*, antiguo *Partito Comunista*, desde 1999), sino también desde la perspectiva teórica (como atestiguan los artículos publicados en *Nihilismo y política*, de 2003) o gracias a su renovada intervención en diversos medios de comunicación de masas —desde donde suele, verbigracia, abogar a favor de posiciones pacifistas, criticar las desigualdades económicas o reivindicar los derechos de los homosexuales—.

Para Gianni Vattimo, la tesis fundamental que la filosofía hermenéutica debería preconizar es la misma que cabría extraer de un aforismo nietzscheano (*Fragmentos póstumos 1885-1887*, § 7 [60]): «No hay hechos, sino sólo interpretaciones», completado con lo que Nietzsche añade en otro lugar: «... y esto, así mismo, no es sino una interpretación también» (*Más allá del bien y del mal*, § 22). Es decir, en primer lugar habríamos de hacernos cargo de la constatación de que nuestras captaciones de la realidad siempre se ven mediadas por los lenguajes, la historia, los proyectos, las acciones en las cuales nos vemos inmersos (son interpretaciones, pues). Y, en segundo lugar, habríamos de reconocer (y argumentar) que esa misma constatación también se halla, ella misma, condicionada por el tiempo histórico en el cual nos encontramos (para que no parezca que se defiende como si fuese una nueva captación de un hecho *tout court*): es decir, sólo podemos concluir que todo es interpretación porque así nos lo sugiere la *historia de la filosofía* que nos precede (con todos los fracasos sucesivos de sus programas de pensamiento «realista» o «metafísico») y lo mismo hace la *historia sin más* en que nos hallamos implicados (gracias a la creciente importancia que hoy adquieren los medios de comunicación de masas, que diluyen la frontera «interpretación/hecho»; gracias al reconocimiento actual de otros enfoques culturales, que nos impide considerar sin más como «la realidad» nuestra propia concepción etnocéntrica; gracias a la disolución del concepto de «realidad» que se produce en las teorías científico-físicas más avanzadas...). Resulta perceptible que, al prestar una atención tan particular a la temporalidad y a las diferentes aperturas históricas en que se nos ofrece la verdad, Vattimo se está nutriendo sin ambages de la filosofía heideggeriana.

Ahora bien, una vez aceptada esta universalidad de la hermenéutica («todo es interpretación») y esta ontología nihilista (el ser se ha ido manifestando cada vez, históricamente, con menor patencia, más débilmente), Vattimo piensa que hay que ir más allá y empezar a aplicar las consecuencias que este modo de pensar tiene para las diferentes esferas de la actividad humana. Así, por ejemplo, habrá de favorecerse una *ética* que huya de principios o fundamentaciones fuertes, metafísicos, y auspiciar el diálogo como modo de resolución de conflictos morales; además, en tal

diálogo habrán de promocionarse las posturas que sean más nihilistas, o sea, las que huyan de la imposición, por mera fuerza fáctica, de algo (habrá de fomentarse, pues, una *reducción de la violencia*). Algo semejante ocurre en la *política*, que dejará de ser el patrimonio exclusivo de unos cuantos especialistas (los soberanos, los políticos profesionales o los técnicos), presuntamente capacitados de modo particular para atrapar el «ser» de lo político; por el contrario, la acción política habrá de extenderse de manera más plena a todos los agentes sociales, en una democracia de mayor participación y autenticidad donde se implanten políticas emancipatorias con el fin de reducir toda la violencia implícita que aparta a los más desfavorecidos del juego social efectivo. De la misma forma, la religión habrá de emprender con mayor fuerza el camino del ecumenismo (que libera a cada fe de la tentación de pensar que ya es poseedora ella sola de toda la verdad sobre el hecho religioso), y aceptar el papel central que la interpretación comunitaria de las Escrituras tiene en la recepción del mensaje divino (es decir, recapacitar sobre la importancia que tiene el Espíritu sobre la mera letra —recuérdese el texto paulino de 2 Cor 3, 6—). Uno y otro empeño se aúnan para Vattimo en la noción de *secularización*, de la que es un firme partidario en nuestros días tras la estela de Löwith.

Merece la pena advertir, sin embargo, de que el caso de la religión adquiere un relieve especial en la propuesta vattimiana, por cuanto en él se constata de un modo preferente el «círculo hermenéutico» que nuestro autor preconiza una y otra vez. No se trata sólo, en efecto, de «aplicar» a la religión las conclusiones hermenéuticas antes apuntadas sobre la universalidad de la interpretación y el nihilismo, sino que, circularmente, el azar mismo de que esta universalidad de la interpretación se haya hecho tan plausible entre nosotros seguramente tiene algo que ver con el hecho de que nos hallemos inmersos en una historia (la de Occidente) profundamente marcada por una religiosidad (como la cristiana) que justó adjudica a la *interpretación* de las Escrituras un papel bien relevante en su comportamiento respecto a la divinidad. Y la circunstancia de que el nihilismo triunfe asimismo entre nosotros acaso tenga alguna relación con la idea de que para la mentalidad cristiana su Dios se haya rebajado o «nihilizado», haya perdido parte de la potencia de su ser, en su *kénosis* (Flp 2, 5-8) y encarnación. La filosofía hermenéutica, pues, se nos presenta una vez más, si la ligamos al factor de la religión, no sólo como un proyecto de futuro (que intenta implantar sus tesis nihilistas, dialógicas, no violentas, en la sociedad), sino también como el resultado de una procedencia histórica (con lo cual ella misma se libra, como filosofía, de parecer una constatación de un hecho y no una interpretación, como también es y quiere ser).

Si echamos, por último, una ojeada hacia el pensamiento hermenéutico hispano, podremos ser testigos de algunas derivas que estas consideraciones vattimianas experimentan en nuestros domésticos debates. No en vano, hace ya tiempo que el propio Vattimo, en el prólogo específico que compuso para la edición en

castellano de *La sociedad transparente* (1990), señaló que en España se daban ciertas condiciones especiales que favorecían entre nosotros el florecimiento y comprensión de un pensar de cariz postmoderno como el suyo; y, de hecho, es innegable que en los países de habla hispana la recepción de la filosofía de Vattimo ha venido prosperando de un modo especialmente conspicuo. En este sentido cabría atender, para empezar, al rol primordial que la noción de *espíritu* ha venido jugando en el programa filosófico de Eugenio Trias (con obras como *La edad del espíritu*, de 1994): es este un cauce de reflexión que se hermana con el del nihilismo hermenéutico en azares que el mismo Vattimo no ha tenido empacho en reconocer una y otra vez (ya hemos mentado antes cómo privilegia este «espíritu» al literalismo ignaro de toda actividad hermenéutica). Tampoco parece ser extraño a las mismas inquietudes que ocupan al filósofo italiano el «pacto civilizatorio entre cristianismo y paganismo, o, más ampliamente, entre religión y secularidad» que nos propone

la hermenéutica «anarcohumanista», simbólica y coimplicacionista de Andrés Ortiz-Osés. Con no menor tino se llega a compendiar el poder de inspiración del nihilismo vattimiano en el delicioso panfleto *Por un ateísmo como Dios manda* (1997), del asturiano Lluís Alvarez. Pero tal vez las obras que de manera más explícita se han concentrado en la labor de estimar el significado y potencialidades de esta filosofía hermenéutica han sido libros como el de Teresa Oñate *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad* (2000), que apunta de modo particular en las facetas más ontológicas y religiosas de la reflexión de Vattimo; el trabajo de José Vidal Calatayud *Nietzsche en la estética postmetafísica: teoría y plástica* (2003), centrado en el pensamiento estético del autor italiano; y el texto de Miguel Angel Quintana Paz *Normatividad, interpretación y praxis* (2004), que atiende primordialmente a sus aspectos epistemológicos, éticos y políticos.

Miguel Angel Quintana Paz

Verdad

Cualquier intento de enfocar el tema-problema de la *verdad* desde el punto de vista hermenéutico tiene que contar necesariamente con tres topoi que diseñan, respectivamente, un estímulo, una indicación y un soporte.

El estímulo se halla en Nietzsche: el descubrimiento de la condición metafórica de las palabras que dicen nuestras verdades, la continuidad entre Dios y la gramática, la tan reiterada frase «no hay hechos, sólo interpretaciones» enuncian la necesidad de pensar el problema de la verdad fuera del esquema de la adecuación, al margen de la «evidencia» de la polaridad sujeto-objeto, más allá (o más acá) del supuesto de la realidad y de su aliado —retóricamente opuesto— el primado de la conciencia.

La indicación se encuentra en Heidegger. Quizá ya en las páginas de *Ser y Tiempo*. Pero sin duda, y mucho más explícitamente, en los ensayos posteriores que vinculan la finitud, el ser, el tiempo y el lenguaje.

El soporte, finalmente, lo constituye el trabajo de H.G. Gadamer *Verdad y método*, un texto que abre la posibilidad (y enuncia el compromiso) de pensar la verdad en el ámbito de un lenguaje ontológicamente cualificado, superando así tanto la metafísica (en la línea preluada por Heidegger) como el relativismo indiferentista.

Estos tres lugares —que han devenido comunes— resumen un siglo de pensamiento, un siglo en el que se ha transformado el sentido del problema de la verdad y se ha invertido la dirección de la búsqueda.

Convencionalmente se le suele conferir a Bacon el estatuto de pionero de una nueva sensibilidad epistemológica. Desde él y tras él —en un movimiento que implicará tanto a las ciencias naturales como a las ciencias humanas o «del espíritu»—, la investigación de la verdad consistiría en la eliminación de prejuicios (idolos o fantasmas), en la confección de un método

adecuado y en la elaboración de un lenguaje depurado de intromisiones, un lenguaje enunciativo y sobrio, ajeno a la tiranía de la costumbre y a las veleidades del afecto, un lenguaje tendencialmente esquemático, más adecuado cuanto más transparente, mera película asertiva cuya vocación es desaparecer, travestir su propia existencia en la descarnada osamenta de la fórmula. Fuera de todo lenguaje, en una exterioridad ajena y resguardada, la verdad esperaría en su plenitud objetiva presta a ser capturada por el enunciado o el concepto.

Nietzsche —aquí también inteligente, sabio, destino— mostró la debilidad de ésta concepción de la verdad y devolvió el problema al espesor del lenguaje.

«La verdad —afirma— es una mujer; tiene buenas razones para esconder sus razones.» La conciencia de que en lo que (se) manifiesta están ocultas las condiciones y los límites de la comprensión (es decir, del conocimiento) está a la base de la concepción heideggeriana de la verdad: tematizada ésta como *aletheia* (des-ocultamiento) apunta a lo escondido en y por el lenguaje. Y la importancia de esta perspectiva radica en que la circularidad que en ella se supone obliga a pensar no en una verdad exterior y ajena, sino en la verdad que *nos es*, en la verdad que *de profundis nos* constituye como sujetos de conocimiento y acción.

Equidistante del dogmatismo y del escepticismo, la actitud hermenéutica que aquí se inaugura consiste en construir el mapa de la verdad que nos sustenta a partir de las indicaciones que se dan en el lenguaje. La verdad no está, propiamente, ni presente ni ausente: como territorio que nos sostiene, al insinuarse como soporte enuncia la imposibilidad de una comprensión completa, de una perfecta intelección, posesión y dominio. Ni el método ni el concepto son suficientes para contener el mundo de presupuestos que hace posibles