



Artículo

La política como filosofía primera¹

Alberto Martinengo²

Escuela Normal Superior, Pisa, Italia.

alberto.martinengo@sns.it

Recibido:01/09/18

Aceptado: 02/10/18

¹La traducción del texto desde el original italiano ha sido vertida al castellano por Paloma O. y Zubía.

²Alberto Martinengo è ricercatore in filosofia alla Scuola Normale Superiore e direttore del CEST | Centro per l'Eccellenza e gli Studi Transdisciplinari. Ha ottenuto il dottorato di ricerca all'Università di Torino, con Gianni Vattimo. In seguito ha fatto ricerca e insegnato all'Università della Valle d'Aosta e all'Università di Milano. Nel 2010 ha coordinato un progetto di ricerca finanziato dalla European Science Foundation sugli esiti del pensiero continentale. Sul tema Martinengo ha curato il volume *Beyond Deconstruction*, pubblicato da De Gruyter nel 2012. Martinengo è inoltre autore di tre libri sulla filosofia novecentesca: *Introduzione a Reiner Schürmann* (2008), *Il pensiero incompiuto* (2008) e *Filosofie della metafora* (2012).

Resumen: El encuentro entre el pensamiento débil de Gianni Vattimo y la política no es un punto de inflexión radical de su reflexión, sino el consecuente desarrollo de su original inspiración. Su interpretación de Friedrich Nietzsche y de Martin Heidegger señala en la historia no sólo el punto de partida de la filosofía, sino también la referencia a la que debe regresar cuando encuentre sus nociones-clave: ser, verdad, acción. El ensayo se ocupa en particular del papel que asume la historicidad en la "teoría de la racionalidad" de Vattimo, que tiene su verdadero fundamento en la acción política.

Palabras clave: pensamiento débil, política, nihilismo, racionalidad

Abstract: The political issues of G. Vattimo's "weak thought" are part of its original features. Vattimo's reading of F. Nietzsche and M. Heidegger argues that historical concreteness is both the starting point of philosophy and its main reference to investigate notions such as being, truth, and action. The present essay discusses the role of historicity in Vattimo's "theory of rationality", dealing with political initiative as its very ground.

Keywords: weak thought, politics, nihilism, rationality.

Desde la mitad de los años noventa en adelante, la reflexión de Gianni Vattimo experimenta una transformación evidente, que a primera vista puede parecer inesperada. Sus textos encuentran cada vez más frecuentemente problemas de naturaleza política y, a veces, parecen abandonar las intenciones filosóficas iniciales de su pensamiento. La política no es solamente el campo en el cual Vattimo mide las consecuencias de su filosofía, sino que también es el terreno en el que su pensamiento parece encontrarse finalmente “en casa”. Se podría ser incluso más radical y sostener que la acción política representa el verdadero punto de llegada de su filosofía.

1. Pensar a partir de la historia

En realidad, para quien conoce todo el arco de su actividad intelectual, la elección de Vattimo no es ciertamente sorprendente: por muchas razones, el Vattimo profesor universitario y filósofo es desde el principio un hombre *engagé*. La autobiografía *No ser Dios*, escrita con Piergiorgio Paterlini (2008), lo cuenta bien subrayando la participación en las luchas por los derechos civiles, en una fase de la historia italiana – aquella de los años setenta – que es en cierto modo efervescente, pero en la cual Vattimo asume posiciones, incluso más avanzadas y “escandalosas”, ligadas a la experiencia de la homosexualidad. *No ser Dios*, restituye la imagen completa de un intelectual comprometido *por filósofo* en la *polis*. Del asociacionismo católico de la posguerra hasta a los dos períodos como parlamentario europeo, pasando por el Turín de las listas civiles de 1993, Vattimo interpreta un doble papel, en el que la confrontación con el debate filosófico de finales del siglo XX (y con Martin Heidegger, en particular) es una parte integrante de su modo de pensar el presente. El acercamiento a la filosofía de Heidegger ocurre casi por casualidad. Vattimo cultiva sobre todo un interés por Friedrich Nietzsche. Pero es una mirada nacida a su vez de una serie de contingencias, la que le alejan de su atención inicial por la Escuela de Frankfurt: «Pero Adorno..., lee algo más actual, estudia a Nietzsche», le aconseja Luigi Pareyson (Vattimo y Paterlini, 2008: 34). En el ínterin, sin embargo, aparece el *Nietzsche* de Heidegger y la elección deviene obligatoria: «No podía seguir adelante con Nietzsche sin saber qué decía Heidegger. Me enfasqué con Heidegger. Y esta fue la segunda gran aventura erótico-filosófica de mi vida» (Vattimo y Paterlini, 2008: 35).

A partir de Nietzsche y de Heidegger, Vattimo inmediatamente obtiene un principio: que es la hipótesis de que el presente en el cual estamos ubicados y actuamos lleva consigo la marca del pasado del cual proviene. Ésta es la soldadura entre la filosofía y el compromiso en la *polis*: tanto el pensamiento filosófico como la acción política, tienen la tarea de interpretar el presente. El verbo "interpretar" debe entenderse naturalmente, al menos en italiano, de acuerdo con todo el espectro de sus significados: la filosofía comprende y, por tanto, interpreta la realidad; la política actúa, a su vez, interpretando un papel en la realidad (como cuando se dice que un actor que interpreta un personaje en un asunto determinado). La lectura *de izquierda* que Vattimo habría propuesto de Nietzsche y de Heidegger hasta los años sesenta tiene especialmente este significado: el pensamiento nietzscheano y heideggeriano no propone una *descripción* del presente, o de la muerte de Dios, o del advenimiento de la era de la técnica; sino que es más bien la *respuesta* – es decir, la tentativa de corresponder – a una contingencia histórica con la cual la filosofía está llamada a rendir cuentas. Este rendir cuentas es, precisamente, al mismo tiempo, el espacio para comprender, pero también para actuar políticamente: si se limitase a ser comprensión, sin acción, repetiría, de hecho, el modelo metafísico por el que el filósofo es aquél que contempla la realidad sin entrar en ella, es decir, con una mirada *from nowhere*.

Pensar y actuar en la historia: ésta es, por tanto, la fórmula a la que se puede referir la intención originaria de Gianni Vattimo. Se podrían reconstruir con precisión todas las etapas de este recorrido. Por ejemplo, sería interesante volver a leer en perspectiva *El sujeto y la máscara*, el libro sobre Nietzsche que Vattimo publica en 1974, allí el tema de la liberación, que hace de trasfondo a todo el trabajo, está en el centro de una constelación de conceptos que van de la dialéctica al materialismo, de la tradición a la decadencia, de la moral a la violencia. Los puntos de referencia teóricos – Hegel, Marx y Freud entre otros – hacen de Nietzsche un pensador de la historia, cuyas preguntas-clave tocan la estructura y el "sentido" de la modernidad, su origen, el destino del racionalismo occidental, la ilusión y la desmitificación, el desenmascaramiento. Con categorías no-nietzscheanas, se podría decir que el problema de Vattimo es aquél del desencanto del mundo, de su alcance progresivo o regresivo, y del modo en que la modernidad posterior a la Ilustración acoge los resultados de la destrucción de la subjetividad.

El sujeto y la máscara tiene el mérito de abrir una nueva fase de la discusión sobre Nietzsche en Italia porque trae a nuestro país las posiciones más avanzadas del *Nietzsche renaissance* europeo³. Para Vattimo, sin embargo, Nietzsche es sólo una de las coordenadas para leer la historia de Occidente. La otra está precisamente representada por Heidegger. La interpretación de la modernidad se profundiza a partir de estos dos puntos de referencia y marca una etapa importante con la publicación de *El Fin de la Modernidad* (1985). Aquí el objetivo de Vattimo es, de hecho, «aclarar la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y de Heidegger [...] con los discursos más recientes sobre el fin de la época moderna y sobre la post-modernidad» (Vattimo, 1987, p. 9). En particular, el papel de Heidegger es proporcionar "rigor y dignidad filosófica" a la retórica, no siempre consistente, sobre lo posmoderno. Se trata, en suma, de utilizar las tesis heideggerianas sobre la historia de la metafísica occidental como una lupa para releer algunos tópicos que la posmodernidad, en particular la francesa, deja no indagadas. La tarea de la filosofía (de Nietzsche, de Heidegger, de Vattimo mismo) es problematizar – en lugar de simplificar – los diagnósticos según los cuales lo moderno habría agotado su propia razón de ser y los pronósticos que apuestan por la apertura de un escenario histórico completamente nuevo, finalmente libre de las contradicciones de la modernidad. Las cosas no son así para Vattimo. Y un análisis que contextualice el fin de la modernidad en la estela de la historia de la metafísica es fundamental para no incurrir en la ingenuidad de una línea divisoria entre el antes (moderno) y el después (posmoderno). No es casual que en estas páginas emerja por primera vez el tema de la proveniencia histórica de la cual hablábamos al comienzo. Los principios en los que hoy la tardo-modernidad ya no cree son el resultado de un proceso de desintegración de la tradición: por ejemplo, la muerte de Dios de la que habla Nietzsche o el fin de la metafísica que pronostica Heidegger. De ahí la necesidad de "escuchar" y "pertenecer" hasta el fondo a la historia de la modernidad (según el étimo común de los dos verbos alemanes) para entender los rasgos nihilista y – sobre todo – transformarlos en principios para proyectar el futuro.

En 1994 aparece *Más allá de la interpretación*, que representa otro nódulo importante de la reflexión de Vattimo sobre estos temas. Lo indica bien el ambicioso subtítulo, *// significato dell'ermeneutica per la filosofia*⁴: se trata, de hecho, de un equilibrio de la

³ Corriero, 2007, segunda parte (con referencias también a M. Cacciari y E. Severino).

⁴ Subtítulo presente en la edición italiana.

hermenéutica filosófica que también propone una refundación "más radical". Vattimo parte de una crítica más profunda de lo que en los años ochenta se recogió bajo la etiqueta de hermenéutica: temas, autores, procedimientos y palabras clave que han alargado la amplitud hasta casi tomar un papel crítico en el debate filosófico. En resumen, de acuerdo con Vattimo, la hermenéutica filosófica corre el riesgo de convertirse en un par de lentes neutras a través de las cuales se pierda su inspiración original.

Más allá de la interpretación es, por tanto, un libro proyectual, pero también un ejercicio de autocritica con respecto al debate de la década anterior, de la cual Vattimo ha sido el protagonista, no sólo en Italia. Las fortunas de la hermenéutica filosófica a menudo han coincidido – reconoce Vattimo – con su transformación en una vasta e indistinta *koiné* de autores continentales. Para Vattimo es una deriva alarmante precisamente porque la hermenéutica como *koiné* (en lugar de como tradición filosófica de confines estrechos y definidos) renuncia a ser una mirada concentrada en el presente, o sea pierde aquello que Vattimo mismo había identificado como lo esencial de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger.

Vattimo no considera por esto que la hermenéutica filosófica de los años ochenta deba dejarse de lado. Al contrario, dar un paso "más allá de la interpretación" significa revitalizar su inspiración perdida de corte nihilista (Vattimo, 1995, cap. 1). La continuidad con *El fin de la modernidad* es evidente incluso en el uso de la noción de "vocación nihilista", que utiliza numerosas veces en ambos textos. Pero en el volumen de 1994 hay una novedad importante. Por una parte, la hermenéutica se confirma como una lectura de la actualidad a partir de la historia, es decir, a partir de un horizonte de eventos (pasados) que dan sentido al presente. Por otra, sin embargo, a esto se agrega una mayor sensibilidad en las confrontaciones del futuro: el pasado ofrece herramientas para pensar el presente pero, al mismo tiempo, permite a la filosofía proyectar una acción dirigida al mañana. En otras palabras, la filosofía es un proyecto sobre el mundo orientado a su transformación.

Esta teorización del futuro, como lugar en el que la acción se proyecta, se volverá cada vez más central en la reflexión de Vattimo y habría requerido un profundo replanteamiento de Nietzsche y el nihilismo. En *Más allá de la interpretación* el problema de la hermenéutica es el riesgo de devenir una simple descripción del fin de la filosofía, en competencia con todas las retóricas de la crisis que, fuera o dentro de los límites de la

reflexión filosófica, proponen descripciones análogas. Por el contrario, la elección que Vattimo pretende relanzar es el abandono de un punto de vista "panorámico" (por tanto, objetivante y descriptivo) sobre la historia de la filosofía occidental. En esta decisión, el nihilismo nietzscheano juega un papel determinante: Nietzsche es obviamente un filósofo de la crisis; pero para Vattimo es, sobre todo, un pensador del futuro más que del pasado, según una línea interna a su reflexión, que va de las *Consideraciones intempestivas* a *La Gaya ciencia* y al *Zaratustra*. Precisamente en la segunda *intempestiva* - por ejemplo, en la distinción entre las tres formas de historia, monumental, anticuaria, y crítica - Vattimo encuentra el punto de partida para una consideración del "fin de la modernidad" que estimule a la filosofía y no se limite a la contemplación de las ruinas de esa tradición. En Nietzsche, como en Vattimo, la historia crítica, aquella que interesa a la vida, es precisamente una historia que quebranta los límites de lo que está dado, para abrir al hombre a la acción. Dentro de este esquema, Vattimo encuentra todas las razones para leer la categoría de nihilismo no como un *impasse* en el cual la modernidad se desmorona y se derrumba sobre sí misma: la modernidad repensada en sentido nihilista puede convertirse en un nuevo punto de partida a través del cual operar activamente sobre la tradición.

2. Argumentar a partir de la historia

Aquí la cuestión de Vattimo se vuelve delicada y no es casual que su elección de rechazar la hermenéutica en clave nihilista haya sido criticada con frecuencia. Pero si se lee este nódulo *a posteriori*, es decir, considerando el modo en que Vattimo la habría usado posteriormente, hasta los trabajos más recientes, su decisión puede ser comprendida en todo su alcance. El punto está bien claro en las páginas de *Más allá de la interpretación*: Vattimo habla de la comprensión histórica como de un acto hermenéutico que tiene la pretensión de racionalidad; de hecho, la misma hermenéutica filosófica «"prueba" la propia validez» como teoría solamente «refiriéndose a un proceso histórico» (Vattimo, 1995: 157). Hasta aquí no hay nada nuevo respecto a la línea ya trazada en *El fin de la modernidad*. Pero Vattimo aclara inmediatamente que la validez de la hermenéutica depende de «una reconstrucción [de la historia] que muestra cómo la "elección" por la hermenéutica - contra, por ejemplo, el positivismo - es preferible o está más justificada» (Vattimo, 1995: 157). En otros términos, colocar la filosofía bajo el signo del nihilismo

significa "meter mano" a la historia, de acuerdo con la intención ya expresada por Nietzsche. Pero en Vattimo hay algo más, porque para él «la reconstrucción interpretativa de la historia» tiene la pretensión de ser «una actividad racional – es decir, en la cual, se puede argumentar y no sólo intuir, *fühlen, Einfühlen* etc.» (Vattimo, 1995: 158). Así que meter mano a la historia no significa, de hecho, "contarse historias" para justificar teorías: eso no tiene nada que ver con la tentativa de reconstruir una historia con el objetivo de "hacerla ir al final" en modo conveniente a la teoría que se pretende sostener, como si se tratara de una profecía auto-cumplida. La insistencia de Vattimo en la reconstrucción "racional" y "argumentada" apunta a otra cosa. Se podría representarla así, incluso sobre la base de la historia crítica nietzscheana: el pasado es un conjunto de continuidad y discontinuidad, en gran parte alternativas entre sí, de acciones y consecuencias contradictorias, pero también de casualidad e imprevistos. La enfermedad histórica denunciada por Nietzsche consiste entonces en la ilusión de reconstruir la historia en su totalidad, como si fuera posible dibujar un mapa que corresponda punto a punto con el pasado. Esto es imposible, no sólo debido a las limitaciones asociadas con la pretensión de un conocimiento total, sino - más radicalmente - porque conocer la historia como un todo significaría dar un sentido unitario a lo que no se puede reconducir a una única cadena de causas y efectos. Secundar la pretensión de conocer la historia - como si se tratara de abrazar un objeto con la mirada - implica que se haga de la historia una especie de "teoría de la multiplicidad": una mirada pura *from nowhere* que contempla las infinitas conexiones de los eventos. Por el contrario, reconstruir el pasado impone elecciones selectivas y, al mismo tiempo, obliga a encontrar buenas razones que las sostengan.

Por eso, cuando se dice que la hermenéutica filosófica se funda en una determinada comprensión de la historia, para Vattimo significa exactamente esto: la hermenéutica no es el resultado de "la historia en general", sino que nace dentro de una conexión específica de eventos de los cuales proporciona, al mismo tiempo, una razón. Se trata obviamente de una fundación circular, en el sentido del círculo del que hablan todos los autores clásicos de la hermenéutica filosófica y, por último, precisamente Heidegger. Pero la apelación a las buenas razones que lo respaldan tiene la intención de contrarrestar la sospecha de una arbitrariedad incontrolable. Ya que se coloca en la historia – como cualquier teoría filosófica – la hermenéutica no pueden pretender representar, de una vez por todas, el curso histórico, elevándose a sí misma a conclusión absoluta de aquel recorrido: la comprensión histórica, como recuerda Gadamer, nunca puede resolverse en

autotransparencia. Por otro lado, todavía debe mantener la pretensión de ser una teoría – y no una narración privada de razonabilidad – por lo que articula sus propias razones dentro de la contingencia histórica en la que se encuentra.

Aquí el discurso de Vattimo tienta cuestiones que se podrían definir como de naturaleza epistemológica y que están bien presentes en otros autores de la *koiné* hermenéutica del siglo XX. Esto es lo que Paul Ricoeur discute al abordar la distinción entre la historia y la narración, desde *Tiempo y narración* (1983-'85) y después, con mayor radicalidad, en *La memoria, la historia, el olvido* (Ricoeur, 2003, segunda parte, cap. 3). Para Ricoeur, el trabajo historiográfico no consiste solamente en la investigación de campo o de archivo. El pasaje decisivo consiste en la "escritura de la historia", es decir, en la fase a través de la cual eventos, episodios, casualidad y contingencias se reúnen en una historia dotada de sentido. En esto, el historiador realiza una operación jugada sobre el binomio figura-fondo: determinados momentos se ponen de relieve y se relacionan entre sí, mientras que otros se colocan fuera de foco porque se juzgan irrelevantes. Es un trabajo de fundación de la ciencia histórica similar a aquello que Vattimo aclara para la hermenéutica filosófica. Con un elemento más, que es útil evidenciar: no se trata solamente de seleccionar, sino también de integrar los elementos seleccionados -es decir, conectarlos precisamente. Esta operación de integración es de tipo *narrativo*, es decir, funciona en analogía con lo que se hace cuando se narra una historia (o se escribe una novela, se pone en escena un drama, se compone la trama de una película). La referencia a la narración es importante: según Ricoeur, de hecho, hay un rasgo común entre la historia y la narrativa de ficción que consiste precisamente en este «dinamismo integrador que de una variedad de eventos recaba una historia, una y completa» (Ricoeur, 2004, segunda parte, cap. 3). Esto no significa, sin embargo, reconducir la historia a la ficción o viceversa, sino encontrar en otra parte el principio de su diferencia. En la perspectiva de Ricoeur, tal principio está en una teoría de la referencia: la historia y la narrativa de ficción llevan consigo la pretensión de referirse a un mundo, pero - usando un juego de palabras - son diferentes los mundos a los que se refieren.

Para Ricoeur, la diferencia entre una referencia que se desarrolla en dirección del mundo real y otra que, sin embargo, articula mundos imaginarios sigue siendo, en suma, insuperable. Para decirlo en términos muy esquemáticos, en *Tiempo y narración* la narrativización de la experiencia del mundo no produce nunca efectos de fabulización de

la realidad, porque esto iría contra las mismas premisas de su hermenéutica. Pero ésta no es la última palabra de *Tiempo y narración* sobre la cuestión, ya que es como si en la reflexión de Ricoeur sobre la narración siempre estuviera en la obra una doble estrategia, que por una parte reafirma la neta distinción entre los dos mundos, pero por otra descubre su más profunda complicidad. Desde un punto de vista estructural, operando como un dinamismo integrador de casos diversos, cualquier tipo de narración es un proceso de «síntesis de lo heterogéneo». Los diferentes fragmentos de la experiencia temporal de un sujeto (o de más sujetos que interactúan) se reconducen a una estructura integrada que desvela sus conexiones, respecto a la diáspora que éstos ofrecerían espontáneamente. Ahora, la diferencia fundamental (pero también la única) entre la narrativa histórica y la narrativa de ficción se encuentra en el hecho de que la segunda puede permitirse una libertad que a la primera no le está garantizada: aquella de poder/deber parar el proceso de integración de los resultados parciales, en el sentido de que toda narrativa de ficción es un mundo en sí mismo concluido que tendencialmente no se comunica con las otras narraciones de ficción, es decir, no tiene la pretensión de pertenecer a la misma estructura integrada de experiencias, subyacente en otras historias. Si la inscripción de la experiencia temporal dentro de un horizonte superior al sujeto funciona del mismo modo en los dos tipos de narraciones, para *Tiempo y narración* es, sin embargo, obvio que la temporalidad de una narrativa de ficción comienza y termina (tendencialmente) con el inicio y el fin de aquella narración específica; por el contrario, el horizonte temporal de un determinado evento histórico es exactamente el mismo en el que se colocan todos los otros eventos históricos. El mundo temporal de Clarissa Dalloway no es el mismo mundo temporal de Zeno Cosini, mientras que obviamente el mundo al que pertenece Julio César es el mismo al que pertenece Napoleón (Ricoeur, 2009, sec. II, cap. 5).

La sensibilidad por temas de naturaleza epistemológica es menos evidente en Vattimo: el problema de Ricoeur es el estatuto de la narración, en las dos versiones de la ficción y de la historiografía; aquél de Vattimo es, en cambio, la forma argumentativa de la hermenéutica, en sus pretensiones de reconstruir una historia. Sin embargo, la confrontación entre las dos posiciones no es impropia y ayuda a poner de manifiesto la cuestión en todas sus implicaciones. Para ambos, la pregunta es: ¿bajo qué condiciones puede una determinada reconstrucción del pasado decirse verdadera o falsa? En ambos casos, la respuesta reafirma neta – e incuestionablemente – la diferencia entre la historia y la ficción. La historia se narra: no se demuestra como un teorema, ni se prueba como un

experimento. Y éste es un punto firme. Sin embargo, en su propio estatuto, la narración de la historia tiene recursos capaces de sostener demostraciones o soportar pruebas, si bien en un sentido diferente respecto a las matemáticas o a la física. Éstas son declaraciones básicas – y tal vez triviales – pero merecen una explicación. La veracidad de la narración de un evento histórico se basa en su capacidad de insertarse dentro de una continuidad, constituida por otros eventos y otras narraciones. Éste es el criterio de credibilidad que, de diferentes formas, ponen en tela de juicio Vattimo y Ricoeur: una narración histórica es creíble si y sólo si se sitúa *en el contexto* de lo que la precede y la sigue. La misma naturaleza de la historiografía como ciencia es determinante en este sentido: los historiadores trabajan dentro de comunidad y con protocolos que no son ni más ni menos científicos que los de las ciencias exactas. Simplemente son otros. Cuando los historiadores discuten o ponen a prueba hipótesis, las verifican o las falsifican en base a criterios que se podrían definir como de "adecuación contextual": entre las versiones de un acontecimiento (pocas o numerosas) que respetan los datos disponibles, se debate en torno a cuál se demuestra más adecuada para conectar diferentes momentos del pasado y – plausiblemente – para incluir el mayor número.

Vattimo lo afirma muy claramente: "La hermenéutica no piensa que el sentido de la historia sea un" hecho "que se trata de reconocer" o de encontrar en algún lugar. Lo cual no significa que en la historia no haya hechos, sino que los hechos no hacen la historia, es decir, no hablan hasta que un historiador no lo ordena – del mismo modo que un científico ordena los datos que recopila de sus experimentos. El acto que pone en orden los hechos de la historia es la construcción de un hilo conductor que debe ser sostenido (o refutado) en modo tan convincente como debe serlo una teoría científica. Pero *Más allá de la interpretación*, da un paso más, que va más allá de la epistemología ricoeuriana. Mientras que para Ricoeur el objetivo es la fundación de la ciencia histórica, para Vattimo se trata precisamente de encontrar un fundamento para la hermenéutica filosófica. El paso más allá de las cuestiones de epistemología de la historia consiste, por tanto, en la aplicación de aquellos mismos criterios también a la filosofía.

La crítica de Vattimo a la *koiné* hermenéutica se funda aquí. La *koiné* hermenéutica parece pretender que su propia validez sea trans-histórica: como queriendo decir que la hermenéutica es la teoría definitiva que consagra la pluralidad de las interpretaciones y, por tanto, potencialmente, del conflicto entre los puntos de vista entre los cuales es

imposible discriminar. Por el contrario, la hermenéutica nihilista que Vattimo sostiene afirma algo sensiblemente diferente, que se puede resumir así: la hermenéutica es una teoría de la verdad (o falsedad) de las interpretaciones que opera en términos históricos, o sea deriva de una evaluación contextual de las pretensiones de verdad. La primera posición - la que Vattimo propone superar - consiste en la tesis según la cual la verdad es esencialmente interpretación: una tesis que *Más allá de la interpretación* refiere a la «generalización, en la mayor parte del pensamiento contemporáneo, de la temática kantiana de la función trascendental de la razón, con el decisivo añadido del "descubrimiento" existencialista de la finitud del ser-ahí» (Vattimo, 1995, p. 46). La segunda posición – que abraza Vattimo – cuestiona, sin embargo, la «"esencia" interpretativa de la verdad» y se pregunta si ésta no sea auto-contradictoria: «Si estos argumentos no quieren presentarse como descubrimiento metafísico de la verdadera estructura objetiva de la existencia humana, ¿cómo intentarán argumentar su propia validez?», se pregunta Vattimo. La respuesta va en la dirección indicada: «Lo que el pensador hermenéutico ofrece como "prueba" de la propia teoría es una historia, [...] y quizá también, además, en el sentido de una "fábula" o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta que la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos» (Vattimo, 1994: 46).

3. Pertener a una historia, actuar en la historia

Vattimo piensa, en suma, en la posibilidad de una narración histórica que argumente a favor de una posición teórica. La narración y la argumentación son dos registros del discurso que no son necesariamente coincidentes, más bien, en muchos sentidos configuran formas y objetivos distintos⁵. Pero es evidente que toda narración, si no tiene sólo la finalidad estética de satisfacer el gusto del oyente / lector, se plantea como objetivo convencer acerca de la sensatez de los propios contenidos. Con mayor razón esto sucede cuando la narración no es ficticia sino histórica: narrar significa entonces, al mismo tiempo, mostrar razones para sostener una determinada configuración de los eventos a los que se refiere.

⁵ V. el cuadro muy detallado que ha proporcionado Ferry, 2004, y sobre los mismos temas Lingua, 2012,

Desde este punto de vista, la posición Vattimo respecto a la narración implica una constelación de nociones que se pueden sintetizar así: la hermenéutica reivindica *razones* en virtud de las cuales *argumenta* tener tras de sí una *historia* a la cual *pertenece* y que, por tanto, la *funda*. Reitera ahora Vattimo: «La hermenéutica como teoría sólo puede legitimarse coherentemente mostrando que ella misma, a su vez, no es otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que proviene del pasado, o, en cualquier caso, de "otra parte", a la que, en alguna medida, ella misma desde siempre pertenece» (Vattimo, 1995: 155). *Argumentación y pertenencia* son las dos claves a través de las cuales la hermenéutica avanza sus propias pretensiones de preferibilidad. En esencia, se ha dicho que la hermenéutica no es una descripción *from nowhere* de la naturaleza interpretativa de la verdad, sino que se presenta como el resultado de una historia (el fin de la modernidad y de la ilusión de la objetividad). Por lo tanto, la hermenéutica se piensa a sí misma y al mundo a partir de una determinada conexión histórica a la cual *sostiene pertenecer*. Entre las diversas historias de la modernidad, sin embargo, hay una competencia que la hermenéutica no disuelve - es justo repetirlo - en base a referencias objetivas que la convierten en la única descripción posible de lo moderno. En cambio, se limita a ofrecer *argumentos* en apoyo de su propia narración de lo moderno, es decir, de su propio modo de reconstruirlo.

¿Se trata nuevamente de una fundación circular? Naturalmente, sí, pero mirándola desde la perspectiva correcta se comprende el sentido. La hermenéutica filosófica sostiene la propia pertenencia a una historia, más que a otra. Y sobre la base de esta pertenencia, discute cuestiones de naturaleza filosófica, moral, estética, política, etc. Pero la fundación circular no es un límite, sino que es *literalmente* todo aquello que la hermenéutica filosófica puede hacer si se aplica a sí misma el principio de la universalidad de la interpretación. No por casualidad, éste es el viejo problema de la fundación de las ciencias históricas, que Wilhelm Dilthey planteaba y que Hans-Georg Gadamer situaba en el corazón de la hermenéutica contemporánea. Pero con Vattimo toma un giro inesperado y trae el discurso al corazón de las cuestiones políticas.

Desde *Creer que se cree* (1996) en adelante, en efecto, Gianni Vattimo parece adquirir una nueva conciencia de la circularidad entre argumentación y pertenencia histórica. El volumen de 1996 es substancialmente la reivindicación del vínculo entre la hermenéutica filosófica y la tradición religiosa, que en el caso de Vattimo se declina en el sentido de la

pertenencia al cristianismo y al catolicismo en particular. No se trata para nada de una adhesión confesional, sino más bien del reconocimiento de que la "historia de la interpretación" nace en un contexto religioso signado por la secularización del cristianismo. La relación entre Vattimo y el catolicismo pone en cuestión muchas referencias y otras tantas preguntas: por ejemplo, sería justo preguntarse si la hermenéutica filosófica no pueda estar vinculada más estrechamente con otras confesiones cristianas (*in primis* la tradición reformada, por la centralidad de la libre interpretación de las Escrituras), o incluso con la matriz hebraica, que otros autores hermenéuticos reivindican con fuerza. Pero el verdadero punto no es concordar o disentir con la conexión con una específica confesión religiosa. Más bien es fundamental entender el aspecto formal de la cuestión: la hermenéutica está situada *concretamente* en una continuidad histórica, que debe tomar un aspecto concreto y reconocible – que, en el caso de Vattimo, es aquél de la experiencia religiosa cristiano-católica – con esto no se excluye, sin embargo, que otras situaciones específicas (religiosas o no religiosas) sean posibles.

Éste es el punto, expresado en el modo más claro: Vattimo elige una pertenencia religiosa (cristiano-católica) en virtud de la cual articular una narración de la historia en cuyo interior se dan razones en favor de la hermenéutica filosófica. El énfasis no está puesto en la pertenencia religiosa, sino en la elección. En otras palabras, la hermenéutica de Vattimo fácilmente podría haber preferido otra pertenencia: por ejemplo, política, o simplemente cultural o, a su vez, filosófica. Y entre las "diferentes genealogías", Vattimo elige una. El punto significativo del discurso de Vattimo después de *Más allá de la interpretación* es, en suma, la idea de que la hermenéutica se funda no en base a *cualquier conexión histórica*, sino a partir de su versión particular y específica, que se distingue de todas las otras.

¿Cuál es entonces el principio que consiente distinguir las diversas reconstrucciones históricas? La hermenéutica de Vattimo evoca una especie de *primado epistemológico*: una determinada historia de la modernidad es preferible en la medida en que es más "resistente" que las reconstrucciones alternativas que puedan serle opuestas. Su resistencia coincide con su inclusividad: porque la hermenéutica es capaz de dar razón de un número significativo de declaraciones históricas en las cuales hoy en día nos reconocemos, entonces se puede suponer que ésta encontrará en su camino menos ocasiones de falsificación, respecto a todos los otros modelos explicativos. A esta conclusión Vattimo llega después de *Creer que se cree*. Éste es el caso de *Vocación y*

responsabilidad del filósofo (2000), en particular de los tres capítulos centrales del volumen, donde la confrontación con la dimensión lógico-argumentativa del discurso filosófico es nuevamente central. Aquí la solución se reformula en términos aún más explícitos: «Prefiero la lógica que lleva mejor a la conciencia de la pluralidad de las lógicas, y a la conciencia de que estoy en una época, en un mundo en el cual se prevé la pluralidad de las lógicas. El discurso que abarca todo esto, y que consigue hallar un hilo conductor, incluyendo todo esto, *este es el discurso preferible*» (Vattimo, 2012a: 95).

Es la cuestión más delicada en torno a la que trabajan los desarrollos más recientes de la hermenéutica filosófica de Gianni Vattimo. Si, de hecho, la historicidad de la interpretación no puede ser un callejón sin salida de la argumentación, sino un recurso positivo, esto depende principalmente de las consecuencias extra teoréticas que se derivan: si no hay de su parte ningún argumento de naturaleza descriptiva, la hermenéutica no puede sino sostenerse sobre razones pragmáticas de sostenibilidad. A partir del año dos mil, el interés político originario de Vattimo reaparece ahora con toda su fuerza. Esta vez no lo hace (solamente) como un dato biográfico. Una especie de hilo rojo conecta libros como *El socialismo o sea, Europa* (2004), *Ecce comu* (2007) y *Comunismo hermenéutico* (2011): la reconstrucción a la cual la hermenéutica somete la historia es ya de por sí un acto pragmático; la lectura nihilista de la modernidad es *tout court* una "elección política". Es *Vocación y responsabilidad del filósofo* la que anticipa el camino. Se trata de la idea, implícitamente benjaminiana, según la que cualquier confrontación con la historia (y por lo tanto también aquello que la hermenéutica instituye en las confrontaciones con la modernidad) se produce bajo la enseña de una aporía insuperable: la escritura del pasado es necesariamente *escritura "partidista"*, es decir, deriva de una toma de posición *a favor* o *en contra* de una clase específica de sus actores concretos. Escribe Vattimo: «Yo no me he puesto a mí mismo, y el hecho de estar puesto por otros me transmite herencias que son mi única disponibilidad de cara al mundo, mi único patrimonio, al que debo atenerme» (Vattimo, 2012a: 72). Pero hacer cuentas con el pasado significa reconstruir la heredad y también «ver si no hay alguna *historia de los débiles* y relegados que haya que recuperar» (Vattimo, 2012a: 72).

La referencia a los débiles, cuyas historias olvidadas, de algún modo, requieren ser rescatadas, es decisiva en el plano filosófico-político. ¿Por qué una historia de los débiles, en vez de la de los ganadores? La respuesta está para Vattimo en el mismo principio

marxista de la fuerza representativa del proletariado, que da un contenido muy fuerte a la noción de "historia inclusiva". Son precisamente las historias de los vencidos las que tienen mayores posibilidades de definirse como "generalmente válidas" y, por tanto, para aspirar al grado máximo de credibilidad. Si aquélla de los vencedores es indudablemente una historia selectiva, orientada hacia la auto-legitimación, las historias de los vencidos no son necesariamente el opuesto simétrico. Y no lo son - al menos hasta que la suerte de la historia no se invierta, transformando a los vencidos en vencedores - por un motivo muy obvio: los vencidos de la historia son también aquéllos que han experimentado del modo más tangible las razones de los otros, que se han impuesto a ellos por la fuerza; por lo tanto, en una especie de inmunización por contacto en las confrontaciones de las razones absolutas, precisamente los vencidos parecen ser los más proclives a una reconstrucción inclusiva del pasado.

Comunismo hermenéutico es la conclusión esperada – y perfectamente coherente – de este recorrido. Es un punto de llegada deliberadamente provisional, pero el tema de la democracia bloqueada, que ocupa la primera mitad del volumen, es la confirmación sustancial. La línea que Vattimo sigue, junto con Santiago Zabala, consiste en la individuación de las presiones conservadoras que congelan el progresismo democrático: la mayor de las cuales es - en sentido marxista - la tendencia de las clases dominantes a mantener el *status quo*, es decir, el sistema capitalista que se presenta como narración final de la historia. La elección a favor de un modelo descriptivo de molde rígidamente marxiano no es asumida a la ligera y es también el aspecto más criticado de *Comunismo hermenéutico*. Sin embargo, la argumentación es consistente: de hecho, las democracias liberales han traicionado el ideal de liberación que las animaba; y esto ha sucedido precisamente en la medida en la cual han devenido la "narración de los vencedores", una narración que, como tal, es apologética tanto como lo fue la traducción política de la metafísica. La radical oposición a las teorías del fin de la historia, que *Comunismo hermenéutico* lleva adelante, se construyó en el nombre de la misma "pluralización" de las historias que animaba la "vocación nihilista de la hermenéutica", o sea la marca de la hermenéutica de Vattimo de *Más allá de la interpretación* en adelante. Esta historia no va bien - parece decir Vattimo a propósito de las democracias liberales - porque se autoproclama como la única posible; pero lo hace sin someterse al escrutinio de las "otras historias" que, una vez más, requieren ser por lo menos pensadas. Dar voz a las otras narraciones se traduce así, en los escritos más recientes de Vattimo, en un compromiso

político que la hermenéutica consigna a aquéllos que creen en la transformación de la modernidad occidental.

Bibliografía

Corriero E.C. (2007), *Nietzsche oltre l'abisso. Declinazioni italiane della "morte di Dio"*, Turin: Marco Valerio.

Ferry, J.-M. (2004), *Les Grammaires de l'intelligence*, París: Éditions du Cerf

Lingua, G. (2012a), *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa: ETS.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración*. Vol. I México, D.F.: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración*. Vol. III. México, D.F.: Siglo XXI.

Vattimo, G. (1989) *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, editorial Península. Traducción de Jorge Binagui.

Vattimo, G. (1995) *Más allá de la interpretación*, editorial Paidós. Traducción de Pedro Aragón Rincón.

Vattimo, G. (1987) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, editorial Gedisa, segunda edición. Traducción de Alberto L. Bixio.

Vattimo, G. (2012) *Vocación y responsabilidad del filósofo*, traducción de Antonio Martínez Rui.

Vattimo, G. (2011) *El socialismo o sea, Europa. Reinventar la democracia un nuevo instrumento de revolución*. Editorial Bellaterra. Traducción de

Vattimo, G. (2009) *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Editorial Paidós. Traducción de Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda.

Vattimo, G. y Paterlini, P. (2008). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Paidós. Traducción de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda.

Vattimo G. y Zabala, S. (2012b). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder. Traducción de Miguel Salazar.