

ENTREVISTA A VÍCTOR SAMUEL RIVERA

Victor Samuel Rivera (Universidad Nacional Federico Villareal-Lima)

Dada la pluralidad de la verdad y de los modos del ser, ¿cómo distinguir la hermenéutica del consensualismo y del relativismo?

Voy a contestar este cuestionario siguiendo algunas pautas generales, que es conveniente formular ahora, al comenzar, dado que habrán de atravesar transversalmente el conjunto de todo lo que sigue. La primera es que no es mi intención responder en términos de las ideas de Gianni Vattimo necesariamente, sino en consonancia con la forma peculiar de entender la filosofía que creo se desprende de su obra. La segunda, que se sigue de la anterior, es que no voy a contestar sobre el pensamiento de Vattimo en calidad de “especialista”, sino más bien en cuanto me reconozco receptor de una gama de mensajes que salen de sus libros. La tercera es una súplica filosófica de caridad: voy a remitir en las notas a la obra de Vattimo, así como a otras fuentes, en calidad de orientadores, no para mí, ni para el lector especializado, sino para el lector poco familiarizado, sea en la hermenéutica, sea en la filosofía de Vattimo, sea en los problemas técnicos que aparecerán esbozados acá.

Antes de contestar la primera pregunta es inevitable formularse por qué es importante dejar en claro que la hermenéutica en general *no es* una teoría relativista o consensualista. El tema entero gira en torno a la naturaleza de la verdad. Creo que la idea de verdad es un núcleo articulador de sentido de la obra de Vattimo, de tal manera que incluso puede decirse de ella que es primordialmente una filosofía de la verdad. Es necesario acotar que Vattimo y la hermenéutica tal y como él la concibe no ofrece una *teoría* de la verdad¹. Pero esto es bastante congruente con la concepción más genérica de la verdad que es propia de la hermenéutica². Lo que hace es desplazar su área, de la teoría a la experiencia, y más específicamente, del conocimiento de lo universal hacia la experiencia histórica concreta. Esto quiere decir: la verdad debe ser referida, antes que a la objetividad de la teoría, al ámbito de la atención del hombre, a aquello donde el hombre reconoce y hace posible el sentido³. Ahora bien: si el punto de partida es distinguir la hermenéutica respecto del relativismo y el

¹ Sobre el concepto de “Verdad” en la hermenéutica, cf. BEUCHOT, M., “Verdad”, en BEUCHOT, M, ARENAS-DOLZ, F., (dirs.), *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*, Pamplona, Verbo Divino, 2006, p.p. 449 y ss.

² Cf. por ejemplo la meditación de Hans-Georg GADAMER en *¿Qué es la verdad?* en GADAMER, H-G., *Verdad y Método II*, cap. 4, p.p. 51-70.

³ Para una primera aproximación desde Vattimo, cf. VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986.

consensualismo esto se debe a dos motivos. El primero es la concepción del saber propio de la hermenéutica, cuya agenda parte de diferenciarse de las pretensiones de verdad exclusiva o hegemónica de las ciencias naturales y sus exigencias en términos de objetividad y validez. El segundo son las actitudes polémicas de Vattimo frente al tema, que hacen sospechar que la ausencia de esta teoría resulta lesiva para los intereses sociales ligados espontáneamente con la idea de la verdad. Es conveniente anotar que estos intereses son particularmente significativos en momentos en que la filosofía se ve enfrentada a problemas humanos insoslayables. Pienso en el reconocimiento en sociedades multiculturales, la migración masiva, el agotamiento global de recursos como el agua o en la catástrofe climática mundial. Estamos ante problemas que son evidencias históricas y que de alguna manera constituyen el sentido mismo de la interrogación filosófica como un interés de la humanidad. Desprovistas de algún sentido de la verdad, estas realidades se vuelven infranqueables al pensamiento filosófico.

Con un incesante cuestionamiento de la idea de verdad, los textos del profesor de Turín deben situarse primero desde este énfasis contra la verdad, que en opinión mía debe entenderse precisando su motivo, que está enmarcado en un horizonte filosófico más vasto, en lo que en Vattimo, siguiendo a Heidegger y a Nietzsche, se denomina la “historia de la metafísica”, pero también “nihilismo”⁴. La verdad que es rechazada lo es en tanto se la dictamina desde el fin de la historia y del nihilismo consumado, en tanto se vincula con esta historia y le pertenece. En este sentido, Vattimo propone una concepción de la racionalidad: la (su) hermenéutica que, frente a esta historia, aparece como “nihilista”. Espero proceder ahora a esclarecer el sentido de todo lo anterior. Quedará como tarea pendiente explicar al final qué clase de noción de verdad corresponde de modo más coherente tanto a la crítica de Vattimo como a los intereses humanos que nos exigen una respuesta en términos de “verdad”. Pero eso lo trataremos en el acápite referido a la religión.

Comencemos con el rechazo de Vattimo de la idea de “verdad” en relación con la “historia de la metafísica”. En principio, el rechazo de la verdad responde a una actitud ontológica, que se sitúa en nuestra experiencia histórica: el mundo tecnológico (*Gestell*)⁵. Este contexto configura la localización de la hermenéutica tal y como Vattimo la lleva a la práctica, que califica como

⁴ Cf. VOLPI, F., “El nihilismo en Italia” en *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2004, cap. XVII, p.p. 156-158.

⁵ Para una definición exhaustiva del propio Vattimo, cf. VATTIMO, G., “Hacia una ontología del declinar”, en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1990 p.p. 60-65.

“hermenéutica nihilista”⁶. “Nihilista” se opone a los usos de la hermenéutica surgidos de Hans-Georg Gadamer que tuvieron lugar en el neokantismo y el liberalismo, como en Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, que deben identificarse como sus interlocutores. “Nihilismo” es un término que puede producir temores justificados, pues tomado en su generalidad y de manera afirmativa (“hermenéutica nihilista”) acentúa la crítica de la concepción moderna de la verdad, pero indica muy poco sobre qué idea de verdad maneja. Aquí, en sentido técnico, “verdad” tiene dos referentes. Uno es la concepción de la verdad propia del objetivismo, el científicismo y el positivismo; el otro es la idea de verdad como operación de dominio metafísico, esto es, la verdad propia de la epistemología moderna. Un rasgo central en Vattimo es que considera que hay un compromiso de la “verdad” del científicismo y la metafísica del dominio con el programa normativo de la Ilustración; así, el científicismo y las filosofías ilustradas de la historia, la política o la ética son parte de un diagnóstico único, que podemos resumir en el proyecto kantiano de la unidad de la razón. Vattimo ha recogido esta idea de Heidegger, que lo diferencia de Apel y Habermas⁷. ¿Por qué es “nihilista” aquí la hermenéutica de Vattimo? Porque rechaza la concepción moderna de la verdad que se refleja tanto en el positivismo científicista como en el programa normativo de la Ilustración, esto en la medida en que ambos son la consecuencia de la “historia de la metafísica”. Este doble rechazo, sin embargo, presupone que hay un horizonte de verdad que sería propio de la hermenéutica como pensar *desde* el nihilismo.

Alejándonos algo de Vattimo, hay una concepción nihilista de la verdad que deseamos rescatar. La “hermenéutica nihilista” procede de un diagnóstico de la metafísica moderna según el cual la verdad tanto del científicismo como de la Ilustración carecen de fundamento. Frente a esto, la realidad de la actitud nihilista tiene su “verdad” de manera diferente. Se reconoce en la facticidad. En lo que el mundo moderno significa para quienes lo habitan: el nihilismo. Una manera sencilla de acercarnos a esta concepción nihilista de la verdad es a través de lo que Gadamer designaba como “historia efectual”⁸. Uno tiene la evidencia de ciertas realidades (sociales), pero comprender estas realidades es ubicarlas como efectos (históricos) en el tiempo. La verdad es entendida así como un fenómeno histórico al cual nos aproximamos por sus efectos y cuyo

⁶ Cf. particularmente “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?”, en *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p.p. 215 y ss.

⁷ Cf. BERCIANO, M., *Debate en torno de la posmodernidad*, Síntesis, Madrid, 1998, p.p. 110 y ss.

⁸ Cf. GADAMER, H-G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1993, Parte II, cap. 9, 4, especialmente p.p. 370-377.

pensamiento es la comprensión de la procedencia de esos mismos efectos. En la hermenéutica en general, la verdad se relaciona con el hombre a partir de la experiencia de realidades manifiestas histórico-sociales (la “historia efectual”). Estas realidades manifiestas son inelegibles e irrenunciables. Apenas si son un diálogo. Son primera y principalmente una imposición. La experiencia de un *schock*⁹. Esto es especialmente esclarecedor para el sentido nihilista de la hermenéutica, de su actualidad y de su íntima capacidad de atención a la realidad que efectivamente vivimos.

Lo “nihilista” es anterior al pensamiento, es una imposición. Otra manera de decirlo es la clásica aristotélica: el nihilismo es primero en el orden de las cosas. En este caso hablamos de la experiencia que da origen y significado a una “hermenéutica nihilista”: la experiencia histórico-social de lo que comprendemos es el resultado de la “puesta en obra” de la metafísica y cuyos efectos corresponden, voy a decirlo así ahora, con una experiencia espantosa del mal. Es un mal de proporciones extraordinarias¹⁰. Un temor razonable a enfrentar esta verdad del entorno del mundo actual justifica su omisión. El temor tiene derecho al alegato, pues es un modo de defenderse de lo que significa: la experiencia de una amenaza. El propio Vattimo reprocha esta posición dentro de la hermenéutica como “actitud apocalíptica” o “arcaísmo”¹¹. En realidad Vattimo dirige esta observación a lo que entiendo son las interpretaciones reaccionarias de la modernidad política, cuya versión extrema implicaría el pensamiento (y la práctica) del *retorno*¹². Los arcaístas no verían bienes en la historia moderna, sino sólo males, con una no tan simulada ansiedad por el pasado *mejor*¹³. Por un giro retórico, parece referirse a la teología política al estilo del Conde Joseph de Maistre¹⁴. Según Vattimo, el

⁹ Cf. para esto VATTIMO, G., “El arte de la oscilación”, en *La sociedad transparente*, (trad. Teresa Oñate), Paidós, Barcelona, 1990, p.p. 136 y ss.

¹⁰ Para la posición de Vattimo, cf. su polémica con Paolo Flores d’Arcais “Desencanto y desilusión”, incluida en *Ética de la interpretación*, cap. 9, p.p. 185 y ss.

¹¹ Cf. *La sociedad transparente*, pp. 115 y ss. Esto puede encontrarse en el artículo de Gianni Vattimo “Hacer justicia del derecho” en VATTIMO, G., *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004, p.p. 162-165.

¹² El tema de la posición “apocalíptica” está desarrollado especialmente en VATTIMO, G., *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, p.p. 40-41, 55, 102 y ss., 123. Para el asunto del “arcaísmo” y el “retorno” cf. *La sociedad transparente*, p.p. 123-125.

¹³ En general cf. MEYER, H., *La tecnificación del mundo, origen, esencia y peligros*, Gredos, Madrid, 1966.

¹⁴ “No hay más que violencia en el universo; pero estamos mimados por la filosofía moderna, que ha dicho que todo está bien, mientras que el mal ha manchado todo”. Conde Joseph de MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, Barcelona, 1990, p. 36. Subrayado en el original.

arcaísmo enfatiza la experiencia del mal, ignorando las posibilidades de “emancipación”-“liberación”, que entendemos debe hallarse en la realización de la modernidad en sus efectos “buenos”. No los neguemos. Los polos de la Tierra se están deshelando. La facticidad de nuestra pertenencia más básica a la actualidad espantosa, ¿no nos obliga a reconsiderar los reproches de arcaísmo del turinés?

Si el arcaísmo está justificado, es porque es parte de la verdad del presente, en un sentido tal vez hoy mucho más impactante que durante el recorrido del pensamiento de Vattimo entre 1970 y 2007. Los efectos devastadores del cambio climático son en realidad muy recientes, del último lustro; la crisis económica mundial, la caída del neoliberalismo y la ruina geopolítica de los Estados Unidos y la Unión Europea son cosa de ayer, pero son efectos también de la modernidad, lo cual se entiende en el carácter global (total) de sus consecuencias. El mundo tecnológico está lleno de violencia. Es cuestión de hacer memoria de los últimos 100 años de la existencia humana sobre la Tierra. ¿Qué efectos de la metafísica, entonces? Nihilismo. Con el nihilismo no se trata sólo ni principalmente de un mal moral, sino de un mal esencial del entorno mundo que, por ser inevitable, está instalado en el Ser en calidad de su verdad. Es nuestro mal mismo puesto en obra. Una hermenéutica del mundo tal cual lo encontramos, globalizado, en pleno proceso de destrucción ontológica, es nihilista por su procedencia, por aquello que la ha gestado. No es nihilista porque niegue la verdad, sino porque asume la verdad del mal efectivamente acontecido y atiende a su sentido esencial. Lo reconoce como una exigencia de sentido. En esto difiero de Vattimo en más de un aspecto, pero contesto a cambio un reproche frecuente que se hace a la hermenéutica nihilista que es la respuesta básica a esta primera pregunta. Es “nihilista” no por ser relativista ni consensualista, sino porque su punto de partida es un mal radical irrenunciable. ¿Cómo podría ser esta hermenéutica “relativista”? Los efectos no son relativos en ningún sentido razonable; su verdad, luego, tampoco. Comprender esto en términos de “relativismo” o “consenso” parece una broma de mal gusto.

Vattimo, siguiendo a Heidegger y a Nietzsche, extiende la eficacia del nihilismo desde el origen de la metafísica, esto es, desde Platón¹⁵. A partir de la actualidad de los efectos, no se requiere de un esfuerzo muy grande para distanciarse de esta postura de Nietzsche-Heidegger. ¿Qué culpa tiene Platón del fin del mundo? No se es excesivamente desleal si se establece un límite a la pregunta por la verdad de la hermenéutica nihilista a los efectos de la civilización tecnológica. Aceptar que sólo la metafísica moderna está ligada de

¹⁵ Cf. “Hacia una ontología del declinar”, p.p. 45-66.

manera esencial a la verdad del mundo tecnológico es un punto de partida que atiende al sentido mismo de la interrogación, esto es, nuestro mundo “moderno” (nuevo, pues nunca antes así), poseído por el mal espantoso. Creo que se comprende mejor las cosas si recordamos lo que en la *Lezione di congedo* llama Vattimo el “antimodernismo de la Selva Negra”. Esto es: la verdad se define en un horizonte crítico respecto del mundo moderno y, más en particular, de lo que este mundo significa en términos de la experiencia humana. En resumen: la “verdad” criticada desde la hermenéutica nihilista no es la verdad en general, ni tampoco la verdad como interés de la filosofía, sino la verdad de la modernidad, cuya posibilidad más propia (de alguna manera debe decirse esto) se realiza en la imposición del mundo tecnológico. Esta desconfianza ante el mundo moderno no significa una renuncia a la verdad, sino su interpretación desde el ámbito más amplio de la concepción del pensamiento como ontología¹⁶. Escribe Vattimo en uno de sus libros más representativos y logrados que la ontología consiste en “atribuir al devenir el carácter de ser”¹⁷. Esta frase tal vez estaría mejor reformulada así: “atribuir al advenir (al llegar al ser de algo) el carácter de ser”. Y eso incluye, sin duda, la realidad (la verdad) del mal.

Dado el retorno de lo sagrado, lo divino plural y el dios desconocido, ¿dónde sitúa usted el cristianismo y su relación con lo otro?

Considero que el tema de la religión forma un continuo con el problema general de la verdad, lo que me permite considerar esta pregunta como la continuación de la anterior. Vamos a tratar de la religión y el cristianismo en torno a la idea de verdad y, más aún, de la verdad más fundamental, que es el nihilismo. Trataremos de la religión aquí, pues, no en general (en abstracto), sino en tanto es parte de la experiencia del presente vivida históricamente. Es la religión del nihilismo: en el fin de la metafísica, entendida ésta como la filosofía de la subjetividad moderna y sus efectos. Un punto de partida fáctico, que surge de la descripción de la actualidad del mundo nihilista, sugiere la tentación de diagnosticar que, si la religión por antonomasia, el cristianismo, supervive en el proceso del nihilismo, debía ser ella misma también nihilista¹⁸.

¹⁶ Puede consultarse (discrepancias aparte) ESCUDERO PÉREZ, A., “Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios”, en *Endoxa*. Series Filosóficas, Madrid, 2005, # 20, especialmente p.p. 155-172.

¹⁷ Cf. VATTIMO, G., “Nietzsche y el más allá del sujeto”, en *Más allá del sujeto*, p. 43.

¹⁸ Cf. VATTIMO, G., “La edad de la interpretación”, en RORTY, R. VATTIMO, G., ZABALA, S. (comp.), *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona, 2006, especialmente p.p. 71, 74-75, 76.

Hay un sentido en que esto es inevitable, pues el nihilismo constituye el entorno de sentido de todas las prácticas e instituciones humanas situadas en su seno. El nihilismo es inevitable e irrenunciable. Pero es discutible que de eso se deduzca que la religión cristiana u otra ninguna deba incorporarse ella misma a la impronta nihilista, que es la apuesta esencial de Vattimo a lo largo de la última década¹⁹. La postura de Vattimo es particularmente elocuente desde la redacción de *Crear que se cree* hasta el presente, en particular en un reciente volumen con John Caputo²⁰. La religión del mundo nihilista debe ser nihilista. En lo sucesivo vamos a tratar de discrepar de esta posición dentro del mismo esquema que hemos trazado de una hermenéutica nihilista.

Si no hemos estado muy extraviados en nuestra respuesta anterior, la experiencia de nuestra contemporaneidad es la del mundo tecnológico a través de sus efectos. Es desde estos efectos que deberíamos pensar en el “nihilismo”: como un *faktum*; incluso *el faktum* de la razón posmoderna. Vattimo va adherido a la corriente posmoderna de la filosofía que nos indica “el fin de los metarrelatos”, el fin de los fundamentos. Estas expresiones surgen de una experiencia histórica que se caracteriza porque es mundial, global, total. Pero si el mal es global, en principio no podemos señalar una frontera por dónde escapar. A la misma vez, la condición posmoderna nos ha quitado las ilusiones que justifiquen este mal, el mal espantoso (ilusiones modernas del estilo “historia de la libertad”). No hay dónde ir ni qué esperar, entonces. Después de pasar el umbral de la modernidad, nos descubrimos en un horizonte sin esperanza. Recordemos ahora el nihilismo: es la experiencia histórica inevitable e irrenunciable de *esto*. Como es inevitable, no es óntico, sino “ontológico”. Entonces es la experiencia ontológica de la desesperanza²¹. Como vemos, esta definición del nihilismo es compatible con las características del mundo tecnológico: ambos se instalan como una totalidad de la que no podemos salir. Ahora bien, en referencia al cristianismo, Vattimo afirma que su propio sentido social y moral se halla en gran medida cumplido en este mundo tecnológico mismo. Este mundo nihilista cumple ilusiones para las que la religión cristiana daba antes esperanza, *porque antes estas esperanzas no se podían realizar* (no en este mundo)²². Vattimo piensa en experiencias como el bienestar material

¹⁹ Como introducción sobre Vattimo y la religión sugerimos ROLDÁN, A., *La kenosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad*, en *Kairós*, # 35, p.p. 121-139.

²⁰ VATTIMO, G. y CAPUTO, J., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

²¹ Comparto (exagerado por la religión) el diagnóstico de Franco VOLPI, *El nihilismo*, p.p. 169 y ss.

²² Cf. VATTIMO, G., “Prólogo para la edición española”, en *La sociedad transparente*, p. 69.

real o deseado de las sociedades avanzadas y en la ideología de los derechos universales y la democracia, que serían los efectos “buenos” del nihilismo. En lugar de rezar cuando tenemos un resfriado, tomamos una pastilla. Si el resfriado persiste, el consejo es “consulte a su médico” y (ya) no, por ejemplo, “vaya al sacerdote”. Si no podemos pagar la pastilla, reclamamos nuestros derechos. Pero, ¿no es evidente que estamos pensando aquí el mundo tecnológico *tecnológicamente*? De hecho, el ejemplo de la pastilla procede de la *Atlantis Nova* de Francis Bacon.

Volvamos a la religión. Si antes del nihilismo fue (actuaba como) “fundamento” de nuestras esperanzas de bienestar y justicia, es evidente que la historia de la realización de estos bienes es también la historia del fin de la religión, al menos como forma de relacionarse con lo sobrenatural. Lo sobrenatural se habría vuelto innecesario. Es la naturalización de la religión o su “secularización”²³. Su logro paulatino en la historia moderna pasa a ser también la historia del sinsentido de la religión; la secularización de la religión significa su trasvase desde el mundo de lo numinoso al de la técnica. En principio, en un mundo global esta afirmación debería ser cierta para cualquier religión, pero lo es especialmente de la religión cristiana y aun del catolicismo por un motivo peculiar, que el propio Vattimo ha señalado: hay una conexión de paralelismo histórico entre tecnología, nihilismo y cristianismo²⁴. Desde el punto de vista de *sus efectos* la historia de uno es indiscernible de la de los otros. De esto Vattimo concluye que la historia de la metafísica como nihilismo es también la historia del cristianismo²⁵. En efecto. Esto es cierto en la medida en que la realidad efectual del mundo tecnológico acaece como un sentido histórico desde y en función del cristianismo. La técnica es un cristianismo nihilista, cuyo énfasis en la institucionalidad religiosa va, no a lo sobrenatural o lo divino, sino a la corrección moral, que es también una tecnología.

La identidad entre el cristianismo secularizado y nihilismo se da a través del mundo tecnológico. Esto se debe a que la religión es parte de la historia efectual de la tecnología. Dijo Dios a los primeros padres: “Id y dominad la Tierra”, *Crescite et replete terram, et subiicite eam* (Gen I, 28). Bacon comprendió esta frase como el mandato cristiano de fundar una ontología del dominio planetario, cuya consecuencia sería, justamente, el

²³ Cf. VATTIMO, G., *Creer que se cree*, pp. 41 y ss.

²⁴ VATTIMO, G., “Historia de la salvación, historia de la interpretación”, en VV.AA., *Más allá del pensamiento débil*, Oviedo, Ediciones Nóbél, 1996, p.p. 73-74. También en VATTIMO, G., *Creer que se cree*, p.p. 72 y ss.

²⁵ Cf. por ejemplo VATTIMO, G., “Historia de la salvación, historia de la interpretación”, p.p. 65-79. Cf. acápite final de “El mito reencontrado”, en *La sociedad transparente*, p.p. 128-132.

nihilismo. Cuando el relato llegó a la Ilustración y la Revolución Francesa Dios ya había renunciado a su naturaleza divina (eso es: salvadora) para ser una función de la historia de la humanidad, que es ahora la misma que la del nihilismo cumplido. Pero estamos ante una manera unilateral de ver las cosas. En realidad esto sólo sucede cuando la religión se piensa a sí misma incapaz y separada del elemento que la funda, que es la experiencia de lo divino o lo santo (en el sentido de Rudolph Otto)²⁶. El factor que permite que las expectativas de la religión coincidan con las del mundo fundado por la ciencia moderna es la ausencia efectiva (histórico-social) de la santidad²⁷. ¿Y cómo sucede esto? No pasa cuando ha desaparecido socialmente (o sea, si las iglesias están vacías), ni cuando ha dejado de ser una realidad social hegemónica (cuando convive con el indiferentismo y otras religiones), sino cuando actúa su verdad en expectativas de cumplimiento análogas a las de Bacon. Sucede cuando la religión se ha secularizado como práctica social. Entonces el cristianismo deviene una religión nihilista, pero a la vez ya ni siquiera es algo importante: cualquier bien que actúe lo realizan mejor la democracia, la medicina o la economía (o la bomba atómica).

Vamos ahora a otro ángulo de nuestro tema. En la medida en que el fenómeno de la secularización ha alcanzado las prácticas religiosas en la historia social del Occidente Vattimo tiene razón. Pero ya sabemos que hay un sentido en que los efectos de la modernidad no son la emancipación ni el bienestar, sus “bienes”, sino la instalación ontológica del mal. Vale una alusión a la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger y la interpretación que el propio Vattimo hace de ella. Un buen día la institución y las prácticas del cristianismo, pero más aún, del catolicismo, se han hecho indiscernibles del “humanismo”: cristianismo tecnológico. Del mismo mundo de la “emancipación”-“liberación” que el cristianismo institucional secularizado practica se ha elevado un mal que es idéntico en su proyecto, en su esencia, con las historias de salvación seculares de las que la *Atlantis Nova* de Bacon o la *Historia universal en clave cosmopolita* de Kant son una especie. La historia de la libertad, que es la secularización del cristianismo, es también la historia del mundo tecnológico. Se trata del aprendizaje de las primeras letras del ensayo de Heidegger *La época de la imagen del mundo* (1938) y cuya herencia es fundamental para comprender a Vattimo en general, al margen de las

²⁶ Cf. OTTO, R., *Le Sacré, l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1949, p.p. 46 y ss.

²⁷ Cf. ORTIZ-OSÉS, A., “Posmodernidad y nihilismo: sentido y daimon (El Apocalipsis de Heidegger)”, en VV.AA., *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*, Bilbao, Universidad de Deusto, especialmente p.p. 80-85.

discrepancias respecto del “arcaísmo” que pueda diferenciarnos de él²⁸. Dos consecuencias nos interesa resaltar de esto. De un lado, si el “paralelismo histórico” entre cristianismo y tecnología es verdadero (y lo es), el cristianismo participa de la responsabilidad de este mal. Como es un mal global, su responsabilidad se extiende al horizonte del mundo sin esperanza, aunque en calidad de su pecado, su pecado original. En segundo lugar, paradójicamente, este mal se ve en su radicalidad espantosa sólo desde una perspectiva religiosa. Por las mismas razones que asocian al cristianismo con el nihilismo, también es verdad que es posible ver el sobrepasamiento de los efectos del nihilismo desde el cristianismo. En gran medida esto se debe a la interpretación religiosa de la magnitud del mal, que en este caso es correlativa al impulso ontológico que dio origen al mundo tecnológico.

No requiere prueba que el cristianismo carece en la actualidad de la hegemonía religiosa. La actualidad del cristianismo es, en realidad, su miseria: ser “una secta fundamentalista más” en un mundo desesperanzado. Pero es sobre sus restos en tanto hermenéutica de la actualidad que es posible el impulso religioso de salvación del inmenso mal. Esto se debe a lo siguiente: el mundo tecnológico no puede curarnos (“cuidarnos”) del mal inmenso. De la razón instalada en la metafísica de la subjetividad sólo podemos esperar una consumación indefinida de su “proyecto inacabado”. Ni siquiera la hermenéutica como un pensamiento puede sacarnos. Frente a esto, la experiencia religiosa es la única actitud humana que sobrepasa en sus posibilidades las auténticas expectativas del fin del mundo moderno, que es el fin final de la existencia de la Tierra²⁹. Sólo la religión puede hacernos pensar que en el mundo sin esperanza hay esperanza. Es en la religión, por tanto, donde, en proporción al carácter espantoso del mal ontológico, se halla también toda posibilidad de “salvación”³⁰. Esta religión no tiene que ser la religión católica. Esto porque la religión del mundo nihilista tiene su horizonte de sentido en la historia del cristianismo, que es también la historia del fin presente de su hegemonía. Pero podría serlo, esto si la institución social que es la Iglesia acepta la radicalidad del mal como punto de partida de su propio actuar histórico. Pero no está sola en este llamado. El alcance del llamado es

²⁸ Cf. la posición de Vattimo en “Secularización contra pensamiento trágico”, en *Creer que se cree*, p.p. 100 y ss. Cf. *La sociedad transparente*, p.p. 224-225.

²⁹ Comparto en gran medida perspectivas análogas en DOTOLO, Carmelo, “Hermenéutica del cristianismo y responsabilidad filosófica”, en ZABALA, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Anthropos, Barcelona, 2009 p.p. 398-418.

³⁰ Coincido en términos general con FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., “La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos”, en VV.AA., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 2003, especialmente p.p. 92-93.

genuinamente universal. Esto es así porque el mal tiene la misma geografía que el cristianismo cumplido en la tecnología: es global.

La respuesta en torno de la religión tiene su horizonte en la verdad del nihilismo. Pero podríamos estar tentados de pensar en términos morales. Y de acuerdo a la *Carta sobre el humanismo* y el propio Vattimo, estos términos no pueden ser sino más nihilismo. Necesitamos comprender el sentido específico en que la religión sobrepasa las expectativas del mal. Esto se explica con una concepción de la verdad que Vattimo ha recogido de *Verdad y Método* de Gadamer y que se hizo conocida en un ensayo de la década de los años ochenta. Es la concepción de “la verdad como monumento”³¹. Esta idea es correlativa al diagnóstico negativo de la verdad en la historia de la metafísica que vimos en la pregunta anterior y la complementa. ¿Qué nos queda después de aceptar la concepción nihilista de la hermenéutica? Sólo un pesimismo incomprensible podría condenarnos al mero soportar del mal, al mero “contener al Anticristo”³². Aun si el mal aparece inevitable e irrenunciable, el mero vivir implica ya un anticipo del triunfo sobre el temor. Se requiere de una hermenéutica que haga de la experiencia del mal también esperanza, que es también una hermenéutica de la verdad como expectativa: una verdad atenta al futuro que el mundo tecnológico nos ha negado. La definimos como una expectativa que se anticipa a los tiempos no modernos de más allá del horizonte del mal y a partir de la experiencia del mal espantoso. En realidad eso es imposible desde nuestro obrar, pues está hollado por la tecnología, pero puede serlo sobre otro obrar: el de los divinos, pero también el de los (hombres) pasados. Esto es justamente lo que ocurre con la “verdad como monumento”.

Es necesario dramatizar la idea del monumento y recuperarla o enfatizarla más. No digo esto en calidad de opinión. *De nobis ipsis silemus*, hizo Kant cita de Bacon para abrir su *Crítica de la razón pura*. Estamos ante la perspectiva restante del diagnóstico del presente y la pregunta por el sentido de la religión en el mundo del nihilismo. La verdad es un drama. Tal y como se origina en sus referentes en Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y luego en Gianni Vattimo, la verdad en la tradición hermenéutica se comprende mejor la metáfora de la expectación de una obra de teatro, de la cual los ritos salvíficos y religiosos son una especie. Buena parte de *El origen de la obra de arte* de Heidegger, texto capital en el pensamiento de Vattimo, está orientado de esa manera. La “verdad” en la hermenéutica es un concepto dramático que se relaciona con la idea de la salvación, con experiencias en las que el elemento determinante es el actuar y la actuación, que es a la misma vez acontecimiento

³¹ Cf. “Del ser como futuro a la verdad como monumento”, en *Ética de la interpretación*, p.p. 165 y ss.

³² Cf. II Tess, cap. 2, 28.

fundamental: la obra del acto fundante, que hace lugar, que abre paso para que *sea*. En la actuación de una obra teatral o una procesión religiosa se retro-trae algo clásico (el texto, la experiencia de lo santo) para “actualizarlo”, para que sea de nuevo, para que vuelva, para que se dé su *retorno* en el sentido en que pensamos que “ha vuelto una ópera” porque se la ha montado en el teatro “de nuevo”³³. Entendemos ese volver como un acontecer, que celebramos como nuevo, no como “de nuevo”, sino como único, el de esa fecha, porque la reposición de la obra es también un sentido en sí misma. “Actuar” pasa a significar la verdad cuando es presencia grande, presencia que arrastra y que deja ser a lo que debe ser. Esta presencia es ontológica. Es la presencia esperada. Esto debe ser tomado en un doble registro: de un lado, se trata de llevar a cabo una práctica, de realizar actos con sentido, pero también de representar un rol en una historia, actos que pueden contarse después como “únicos” y, por lo tanto, fundantes. Gadamer ha subrayado en *Verdad y Método* detalles de argumentación de esta manera de entender la verdad en la hermenéutica que aquí, dado que estoy contestando un cuestionario, me he permitido simplificar. Acción y narración en el retro-traerse del evento. ¿Por qué re-dramatizar? Porque en el mundo del nihilismo, junto al mal espantoso, ha desaparecido la experiencia del drama y con ella, el asomo de la verdad. ¿Es que hay una historia que (no) actúa la religión? Sí. Hoy se halla en el mal. La religión es monumento que instala una verdad sólo si se dramatiza. Su escenario es el mundo tecnológico y el mal espantoso de sus efectos. El monumento será dramático en los ritos religiosos cuando éstos adquieran su lazo con el mal del que nos deben salvar.

En un mundo tradicional, premoderno, la religión opera la salvación en los ritos y los ritos constituyen, si no la verdad *tout court*, si un ámbito de verdad, el ámbito donde acontece la verdad de la salvación. En él los agentes humanos y no humanos participan del acaecer del evento; son hechos participar del drama del que hoy son los ausentes³⁴. En la era del nihilismo la religión (cualquier religión) debe poder operar sus ritos a la vista y en proporción al mal espantoso. Es en el pensamiento de la procedencia que esos ritos traigan, del origen de esa operación que será posible –tal vez– sobrevivir al nihilismo. La “religión” aquí es una expresión para designar la novedad sobrenatural, pero en proporción al mal fáctico del mundo. Ésta ya es una nueva novedad que hablará desde el pasado. Esto se debe a que el futuro, en la desesperanza, ha dejado de existir³⁵. Actuar desde el pasado, que es lo que hacen los ritos, es sobre-existir

³³ Cf. GADAMER, H-G., *Verdad y Método*, parte II, cap. 4, 2, pp. 154 y ss.

³⁴ Sobre los ritos cf. Comte Joseph DE MAISTRE, *Éclaircissement sur les sacrifices* en Joseph de Maistre, *Oeuvres, suivies d'un Dictionnaire*, Paris, 2007, p.p. 787-839.

³⁵ Cf. VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, p.p.73-77.

al presente. Desde una visión humana, si el catolicismo institucional desea decir algo al hombre del nihilismo debe comprenderse a sí mismo desde la perspectiva del mal acontecido, poner en obra la verdad de la religión aceptando que el medio en el que es posible salvarse implica asumir el mal ontológico que ha devenido la experiencia global de responsabilidad sobre la Tierra. Otras religiones cuyo obrar alcanzara la salvación deberían poder instalarse ellas mismas en el horizonte de sobrepasar la experiencia del mal. También está la opción del mero conformismo con la destrucción planetaria, que es el auténtico reto del testigo mudo de todo esto: el laicismo³⁶.

Dada la crisis de legitimidad de los grandes relatos, ¿cómo se concibe la posmodernidad hermenéutica en cuanto filosofía de la historia?

El lunes 28 de junio de 2010 Hugo Chávez, Presidente de Venezuela, ocupó la plana principal de la sección internacional de los diarios. Venía de reunirse en Caracas con Bashar al-Assad, el Presidente de Siria; el jefe oriental le había propuesto el puesto de Secretario General para la coalición internacional del “Eje del Mal”. Era una broma. Pero, como vamos a ver, es también una ironía filosófica. Una genealogía de la expresión “Eje del Mal” nos remite a una entera lección de filosofía posmoderna de la historia: la filosofía de la historia donde no hay más la idea de “la Historia”³⁷. Ésta es una forma más bien recurrente de caracterizar a la hermenéutica de Vattimo: una filosofía “hegeliana” de las instituciones y prácticas humanas en la que el Espíritu Absoluto ha abandonado el escenario³⁸. Pero hay una experiencia reciente que concede un lugar a su contraria y que está en la genealogía del “Eje del Mal”, precisamente. La hermenéutica como filosofía de la historia frente a la Historia universal que determina el carácter de “mal” del “Eje del Mal”. Estamos ante una paradoja cuyo punto de partida es la facticidad. Ésta es una observación metodológica sencilla, pero indispensable³⁹. La genealogía que haremos se remite a la facticidad, parte de ella y la hace sentido. Esto se debe a una herencia heideggeriana: la misma pregunta por el sentido tiene su lugar en la facticidad. Es la facticidad misma la fuente para ver ahora la concepción

³⁶ Conclusión contraria a la de Vattimo, por ejemplo en “Cristianismo y conflictos culturales en Europa”, en VATTIMO, G., *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p.p. 119-130.

³⁷ Lugar común que puede retrotraerse a VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2000, cap. I.

³⁸ Cf. por ejemplo VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, especialmente p.p. 81-82.

³⁹ Como una introducción a la cuestión de la facticidad en la hermenéutica cf. CONILL SANCHO, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, especialmente p.p. 101-106.

hermenéutica de la historia como la más sólida, como la argumentativamente más razonable y preferible frente a cualquier posición que desee rescatar algún pensamiento sobre la historia después del fin de la Historia.

Vamos ahora al “Eje del Mal”. Se trata de una frase que acuñó Georges Bush a inicios de 2003 para justificar el intervencionismo militar de las “democracias” contra Irak. Se trataba de una retórica de la violencia, pero no de cualquier violencia, sino de una violencia metafísica: desde la globalidad (buena) contra la excepción (mala). Bush quiso indicar que su referente representaba un extremo hermenéutico para la política internacional (global), el “mal” *versus* “el bien”⁴⁰. Es natural creer que se trataba de mera retórica. Pero los lenguajes públicos no son mera retórica. En una concepción hermenéutica de la racionalidad, la comprensión del lenguaje público no puede diferenciarse de su efectividad histórico-social. Esto debe interpretarse de esta manera: reconocemos un lenguaje público porque abre un horizonte de significado *social*, que son sus consecuencias. Éste es reconocible porque sitúa la propia comprensión de los interlocutores como parte de una experiencia histórica ésta o aquella⁴¹. El significado de la experiencia es debatible, es un diálogo, pero todo diálogo es *acerca de* la instancia no debatible de ciertos presupuestos que son, en última instancia, factuales: los osos polares quedan varados en Europa; el sistema de libre mercado se ha arruinado. Estamos ante “consensos” sin diálogo, que “se imponen”⁴². Una manera heideggeriana de decirlo es que pertenecen al Ser o que los mensajes hablan en sus portadores⁴³. Respecto de su verdad, los mensajes sociales son ónticos, pero sus presupuestos factuales deben considerarse “ontológicos”. Esto es especialmente cierto cuando es referido a las discontinuidades radicales de la experiencia social. En una perspectiva hermenéutica las discontinuidades deben entenderse más como la apertura de historias no contadas aún antes que como fracturas dentro de un proceso más grande. En ambos casos algo continúa, pero de manera típica la discontinuidad (histórica) aparece como “nueva”⁴⁴. A esto lo vamos a

⁴⁰ Cf. como referencia general el artículo publicado en La Stampa del 15 de febrero de 2003, y reimpresso en 2006 en VATTIMO, G., “De la utopía a la parodia. El debate sobre la guerra de Iraq” en *Ecce Comu*, Ciencias Sociales, La Habana, 2006, p.p. 23-25. Más recientemente VATTIMO, G. *Addio à la verità*, Meltelmi Editore, Roma, 2009, p.p. 18 y ss.

⁴¹ Como creo insinúa el propio Vattimo en el caso de Bush, cf. *Ecce Comu*, p. 38.

⁴² Como espacio de discusión de las inevitables generalidades a las que hago referencia aquí cf. DE LA HIGUERA, J. “Hermenéutica del sentido, hermenéutica del poder”, en VV.AA., *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, p.p. 327 y ss.

⁴³ Para una introducción al tema de Heidegger y el lenguaje remito a BERCIANO, M., *Debate en torno de la posmodernidad*, especialmente p.p. 149-162.

⁴⁴ Cf. KOSELLECK, R. “Histórica y hermenéutica”, en *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p.p. 82 y ss.

denominar el *novum*. El *novum* es una verdad en la política, en la política tomada como una continuidad de eventos discontinuos.

En tanto referida a mensajes históricos, a la comprensión de expresiones como “Eje del Mal” le corresponde lo que podríamos llamar un “compromiso de traducción” de acuerdo a lo que sugiere la tradición filosófica que las ha gestado. Un segmento exitoso del lenguaje público es una verdad-monumento filosófico. De este modo, un lenguaje público pasa a la escucha del filósofo como *el lenguaje que se ha impuesto socialmente* (que ha llegado a ser real en la experiencia social), pero que en la reflexión *se impone desde la historia de la filosofía* o –si se me permite usar del lenguaje estándar de la tradición de Vattimo–, desde la historia de la metafísica. Pues bien. La retórica del “Eje del Mal” viene de la mano con una realidad efectiva que se relaciona con la comprensión social del sentido de la historia y sus exigencias normativas. Vamos a ver, examinando con Vattimo, que la genealogía del “Eje del Mal” es criterio de la puesta en marcha de una apertura de sentido nueva para la filosofía de la historia: que, en tanto que nueva, es parte de un compromiso de traducción que vamos a llamar “inaugural”: la inauguración de una historia que es filosóficamente *nueva*.

La genealogía de “Eje del Mal” aparece como una tensión conceptual entre dos enfoques sobre el concepto de la historia que han pugnado por la hegemonía del pensamiento político en los últimos años⁴⁵. Uno se asocia al liberalismo, que en nuestro esquema es la traducción social del nihilismo; el otro es el que permite gestar la hermenéutica nihilista y que vamos a llamar “historia eventual”. El primero de los enfoques corresponde a la concepción tradicional de la historia como lugar de la emancipación humana. Se trata de la conocida idea de la historia como un “metarrelato”, en este caso, el liberal. Recordemos su definición: un metarrelato es una concepción de la historia que establece el sentido de la interpretación del acontecer dentro de una narración *total* que integra y reconcilia las discontinuidades de la práctica humana como los costos marginales de una teleología. El enfoque liberal de la historia aparece de esta manera, como la narración *total* de la libertad, la democracia y los derechos. Al enfoque contrario lo hemos denominado “historia eventual” apelando a la noción de “evento” (*Ereignis*), que es centro y eje de la filosofía de la historia que surge de la recepción de Heidegger por parte de Vattimo⁴⁶. Con una simplificación, inevitable en este contexto, vamos a definir “evento” como la instalación de un hecho como “verdad” histórico-social: esto ocurre, impacta, y no podemos hacer de cuenta en lo sucesivo que no aconteció.

⁴⁵ Como concepto, Vattimo trata este tema desde la década de 1980. Remitimos a su “Posmodernidad y fin de la historia”, en *Ética de la interpretación*, p.p. 15 y ss.

⁴⁶ Cf. *Ética de la interpretación*, pp. 215-224.

“Evento” es fundamentalmente un acontecer que es histórico, pero no en relación a la historia *total* de los liberales, sino a lo que Vattimo llama en la *Lezione di congedo* “un envío específico”. Hay una tensión conceptual entre historia total e historia eventual. Pero esta tensión no se da en el nivel de la teoría sobre la historia, sino en la experiencia histórico-social del pensamiento del acontecer social efectivo, esto es, en el plano “ontológico”.

La tensión conceptual que tratamos puede resolverse en función de la postura del intérprete ante el *novum*. El *novum* es el nudo de la cuestión. En el enfoque liberal un metarrelato resuelve la novedad desde una perspectiva “interna”. Algunos países no son exitosos en términos de la economía de mercado: lo serán cuando hayan abrazado la democracia, o hayan intensificado su agenda de derechos, o hayan aumentado la “inclusión”. Como un hecho factual, en la solución interna se apela al metarrelato de la emancipación como irrenunciable en el mismo sentido en que lo es la globalización⁴⁷. Esto se debe a que se establece un paralelismo histórico entre dos “procesos”; si ambos se identifican como el mismo, va de suyo que las características de ambos pueden cruzarse en un horizonte de sentido único. Ahora bien: la emancipación, como todos los demás metarrelatos, corresponde con una lectura moral de la historia: la modernidad política entendida como emancipación incluiría unas ciertas creencias normativas últimas propias del liberalismo⁴⁸. Podemos suponer que se trata de creencias que tienen una fundamentación racional última de algún tipo, como en los neokantianos interlocutores de Vattimo⁴⁹. Pero para efectos de la hermenéutica nihilista y no nihilista la fuerza normativa de la globalidad es un asunto de facticidad: procede, no de la epistemología, sino del carácter irrenunciable de la experiencia histórica misma de las sociedades liberales. Cualquier lector educado de las secciones internacionales de los noticieros globales puede certificar este aserto que, lejos de ser una descripción teórica, es en realidad una constatación del lenguaje de la facticidad, así como su “compromiso de traducción” en conceptos. Ésta primera corresponde con lo que desde la década de 1990 se llamó el “pensamiento único” a partir de un ensayo de Ignacio Ramonet. En ese escenario el *novum* es y no puede ser otra cosa que una desobediencia respecto del “pensamiento único” irrenunciable: el

⁴⁷ Podría apelarse a muchas fuentes para esta argumentación. Ésta que agrego es meramente referencial: Albercht Wellmer, “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, en PICÓ, J. (Comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1992 p.p. 102-140.

⁴⁸ Cf. VATTIMO, G., “Fundamentalismo democrático e dialettica del pensiero” en Academia de la Latinidad, *Democracia profunda, reinenciones nacionales y subjetividades emergentes*, Río de Janeiro, Editora Universitaria Candido Mendes, 2007, p.p. 405-406. Cf. *Ética de la interpretación*, p.p. 210-214, *Ecce Comu*, p.p. 77-80.

⁴⁹ Cf. VATTIMO, G., *Ecce Comu*, p.p. 76-77.

saber que ha hecho posible la globalidad. Y si hay alguien que se afirma en el *novum*, entonces éste a la vez miente (pues niega el saber irrenunciable) pero, lo que es más terrible, es inmoral (atenta contra la universalidad del compromiso moral de la experiencia histórica planetaria): debe ser eliminado.

La segunda manera de resolver la tensión conceptual y abordar el *novum* es la que vamos a llamar “externa”⁵⁰. El núcleo es la idea de que si el *novum* es posible, su presencia instala una realidad que, por haber logrado imponerse, es “verdad”. Si creemos la historia de la emancipación, pero observamos que esta verdad no corresponde con las claves morales de esta historia, lo consideramos un envío propio, con el que habrá que negociar pero, ante todo, habrá que aceptar. Se trata de un problema, no de moralidad, sino de geografía. “Interno” y “externo” son definiciones de espacio. Creo que si se aplica esta distinción a la vigencia de los metarrelatos se hace posible explicar los dos extremos de la tensión del “mal” del “Eje del Mal”. De un lado, las demandas de universalidad y necesidad de las instituciones y creencias liberales en tanto se aplican a la geografía del dominio liberal. De otro, es posible comprender a la par la legitimidad de lo nuevo, la legitimidad de los rivales factuales de la globalidad como lo que son, sus enemigos. No importa si los agentes del *novum* se hallan en La Habana, Caracas, Teherán, Moscú, Pekín o Roma (o en el Cielo). En el enfoque externo el “mal” es más bien el límite fáctico de las demandas de los metarrelatos. Es el límite a partir del cual ya no es posible instalar el metarrelato ilustrado en términos histórico-sociales. Es el acontecimiento de una frontera. La globalización tecnológica e incluso económica son inevitables e irrenunciables, pero tienen una geografía diferente a la de la vigencia del programa normativo ilustrado. Mientras que en la primera habría en efecto una experiencia universal del ser humano, la segunda tiene de hecho un límite: un ámbito de pertenencia efectiva (histórico-social) respecto del relato moderno de la emancipación como idéntico con el programa del Occidente⁵¹.

¿Es posible la experiencia del límite? Cuando Bush estableció en 2003 la diferencia entre el ámbito del bien y del mal como hermenéutica de la política global quedó claro desde la “traducción” filosófica que cualquier disidencia en la interpretación más general de las instituciones y creencias liberales era inmoral; esto es, presupone la imposibilidad de aceptar el límite. Pero esta imposibilidad se puede retraer en último término a una visión de la eficacia histórica del pensamiento, esto es, a la posibilidad factual de una

⁵⁰ VATTIMO, G., *Ecce Comu.*; VATTIMO, G. *Nihilismo y emancipación.*

⁵¹ Para la distinción en dos niveles cf. APEL, K-O., “La globalización y la necesidad de una ética universal”, en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* (Buenos Aires), Año I, N° 1, 1999, p.p. 7-8.

imposición ilimitada. Esta posibilidad aterradora puede comprenderse dentro de los parámetros de la propia historia eventual. Pero la posibilidad de la imposición ilimitada tiene su realización en las mismas consecuencias que hoy nos permiten pensar en su límite. En 2003 había una *chance* efectiva de que el metarrelato de la emancipación (liberal) fuera la auténtica y única ruta de la historia humana: si el Occidente se imponía de hecho frente a cualquier disidencia. Entonces las anomalías incomodarían poco. Pero simplemente el devenir de la experiencia de la globalidad misma nos sugiere pensar las cosas desde la historia eventual y no desde la de Bush. Luego, toda insurgencia posible en términos institucionales o de creencias socialmente eficaces contra la globalidad aparece son un *novum* y es el *novum* y no la solución de discontinuidades en un metarrelato la experiencia presente de lo histórico. El *novum* genera la experiencia histórico-social de lo que alguna vez llamó Vattimo, en la década de los años ochenta, el “temor a las consecuencias nihilistas y reaccionarias” de la hermenéutica⁵². Desde la emancipación (pero su ser es la no-emancipación en la historia efectiva planetaria) el *novum* deviene la ironía del mal, que asoma *desde fuera*.

Tenemos razones para creer que los ámbitos de interpretación de la experiencia son en realidad siempre limitados, pero no es el momento de desarrollar esas ideas aquí. Su carácter fáctico, referido a la facticidad de los acontecimientos humanos en tanto que globales nos llevan también a esta consecuencia: si acontece que no es posible la imposición ilimitada en términos de instituciones y creencias del Occidente liberal, estamos en la obligación conceptual de aceptar el límite. Esta experiencia reconocería el límite en la incapacidad de incorporar las experiencias históricas al modelo de instituciones, prácticas y creencias “normativas” de la Ilustración tomadas como una realidad. La historia eventual encuentra el límite fáctico de la geografía de la historia de Occidente más allá del cual “algo está aconteciendo”. Volvamos ahora al “Eje del Mal”. El contexto histórico-social, el significado ontológico del pensamiento único como realidad planetaria ha sido sobrepasado por el *novum*, que permite ver en la disidencia global una verdad del Ser. “Ocurrirá cada vez con mayor frecuencia que los *shock* al final provengan del exterior, de las iniciativas del terrorismo o de la revuelta de los pueblos “terceros” hartos de consumir solo migajas”⁵³.

⁵² Cf. *Ética de la interpretación*, p. 22.

⁵³ Cf. *Ecce Comu*, p.p. 48-49.

Dado que la tecnología digital telemática no es controlable unilateralmente: ¿cómo queda entonces la relación entre arte, técnica y nihilismo?

Voy a tomarme la licencia de tomar esta pregunta por el ángulo que seguramente no es el que los diseñadores del cuestionario han previsto, pero que encuentro yo más proporcionado para darle una cierta unidad narrativa al conjunto, que es lo que el lector debe haber adivinado ya que he venido haciendo. En lugar de intentar una respuesta sobre estética, vamos a hacer una breve acotación sobre ontología política. El punto de partida será la telemática. Hasta donde yo recuerdo, Vattimo se ha referido en sus títulos notables a la telemática una sola vez, en el primer ensayo del volumen *La sociedad transparente*, impreso en 1989⁵⁴. Vattimo quería acuñar un uso propio de “posmodernidad” para consolidar y prolongar la existencia de ese término en el vocabulario filosófico. Se trataba de “distorsionar” la expresión, esto es, darle un matiz diferente sin perder su significado fundamental original, que en ese momento se había puesto en cuestión. En general, se consideraba (con toda razón) que “posmodernidad” era una expresión que daba lugar a posibles discursos filosóficos moral y políticamente antimodernos⁵⁵. En la década de 1970 Jean-François Lyotard había definido la posmodernidad como el tiempo del fin de los metarrelatos o “los grandes relatos”, con lo que en realidad se quería indicar primera y fundamentalmente la concepción liberal de la historia⁵⁶. Es un hecho que a inicios de la década de 1990 el gran público de los autores prefería ya “tardomodernidad”, “modernidad tardía” o equivalentes (A. Wellmer, A. Giddens, J. Habermas) y luego “modernidad líquida” (Z. Bauman). Esto se origina en que el diseño original de la expresión de Lyotard tiene un fuerte ingrediente antiilustrado que procedía de Theodor Adorno⁵⁷. Es evidente que Vattimo no estaba de acuerdo con la supresión del uso social de “posmodernidad” porque debía creer que el elemento antiilustrado era indicativo de un proceso genuino (esto es: una verdad del Ser), que expresaba un elemento complementario del fin de la “historia de la metafísica”, la secularización o el nihilismo, que serían entre sí, si no idénticos, sí afectos a lo

⁵⁴ Cf. VATTIMO, G., “Posmoderno. ¿Una sociedad transparente?”, en *La sociedad transparente*, p. 78.

⁵⁵ Cf. por ejemplo, THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, cap. I.

⁵⁶ Cf. *La sociedad transparente*, pp. 78 y ss.

⁵⁷ Me permito remitir a mi RIVERA, V.S., “Ex Oriente salus! Política desde el margen”, en VV.AA., *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Biblos, Buenos Aires, 2009, especialmente p.p. 326-33.

que hemos llamado “paralelismo histórico”. En su esquema de la “historia de la metafísica”, la antiilustración debía ser paralela con la consumación del nihilismo. Vattimo es explícito en señalar esto en el libro de 1989⁵⁸. En otras palabras: el programa normativo liberal es nihilista. Para sostener esto el carácter antiilustrado de la modernidad debía matizarse con un elemento nuevo, que está ausente en Lyotard: que el fin de los metarrelatos tiene un elemento correlativo fáctico con una experiencia del presente: es la “telemática” o también “la sociedad de la comunicación”.

Hemos resumido el significado ontológico político de la telemática a través de una suerte de genealogía de la defensa de la posmodernidad en 1989. “Telemática” es una manera de denominar a las nuevas tecnologías de la comunicación (internet, correos electrónicos, Facebook, etc.)⁵⁹. Si bien Vattimo da pistas para interpretar este fenómeno de una manera ambivalente, es razonable guiarse por un principio de la exégesis de textos: interpretar la parte por el todo. En gran medida el texto trata sobre el concepto de “historia”, la historia del metarrelato liberal de la emancipación, la democracia y los derechos. Trata sobre las dificultades de incorporar el programa normativo de la Ilustración, la *Aufklärung*, con la realidad de la comunicación en el mundo tecnológico (*Gestell*)⁶⁰. La idea central es que si el mundo tecnológico y la historia liberal coinciden entonces los ideales liberales deben ser realidades fácticas. La sociedad de la comunicación debía ser también una sociedad emancipada, una sociedad de la comunicación fluida. ¿Cómo sería esta sociedad? Tendría dos características, que hay que leer entre líneas: 1. habría una comunicación racional sin opacidades (una “sociedad transparente”) y, por lo mismo, 2. Habría una sociedad global sin conflictos⁶¹. Pero sabemos que ambas características no son reales. La facticidad entra en conflicto con la concepción liberal del mundo histórico y, por lo mismo, lo deslegitima. Las características fácticas del mundo tecnológico revelan el carácter mítico o ideológico del liberalismo y su agenda de dominación. Pero hay una salida: esa salida es la ontología de la experiencia estética, es la idea del *shock*, del golpe que viene de fuera⁶². ¿Desde fuera de dónde? Desde fuera, ya lo sabemos, de la geografía liberal: allí donde nos acecha el evento. La estética se ha hecho la

⁵⁸ Cf. “El mito reencontrado”, en *La sociedad transparente*, p.p. 127-132.

⁵⁹ En general, sobre las nuevas tecnologías de la comunicación, cf. SARTORI, G., *Homo Videns*, La sociedad teledirigida, Taurus, Madrid, 1998.

⁶⁰ Cf. VATTIMO, G., “Ciencias humanas y comunicación” en *La sociedad transparente*, p.p. 104 y ss.

⁶¹ Id. p.p. 96 y ss.

⁶² Cf. VATTIMO, G., “El arte de la oscilación”, en *La sociedad transparente*, p.p. 136 y ss.

clave de la política posilustrada, la apertura, desde la globalidad de la tecnología y el límite del liberalismo, al *novum* que se asoma.

Dado que la ontología posmetafísica en la posmodernidad ha consignado la finitud del hombre y del ser, ¿cómo se transforman en ese contexto las clásicas preguntas kantianas?: ¿Qué cabe esperar? ¿Qué hacer? ¿Cuál es la tarea del pensar? O, en resumen, ¿Cómo dejar ser al ser?

Alguna vez Kant se preguntó qué podemos esperar o qué debemos hacer. Pensaba por la humanidad. Estas preguntas presuponían su respuesta en una certeza. Eran preguntas basadas en un horizonte de sentido que estaba basado en la certeza del conocer y presumían que esta certeza tenía una relación íntima con las posibilidades del actuar. Del actuar de la humanidad. Me pregunto qué puedo hacer o qué me es permitido esperar cuando los límites de mi saber determinan también el éxito y la esperanza. La *Crítica de la Razón Pura* de Kant, el gran libro sobre las posibilidades de la razón moderna, iba precedida de una cita de Bacon: que el pensar de los hombres no es opinión, sino su obrar (*sed opus esse cogitent*). El Segundo Prefacio de la *Crítica*, que es de 1787, intenta explicarle al lector la traducción en términos sociales e históricos de la intención de la obra. Diríamos ahora: su posible historia de los efectos en términos de prognosis. Se representa la empresa del saber como un proyecto cuya realidad se halla en un punto único del mundo histórico humano. Es el saber como poder, y el poder como revolución. “Revolución” era entonces un término que se usaba para los pequeños cambios importantes del entorno humano o bien para los grandes ciclos cósmicos. Kant se refiere a un cambio violento, que es de alcance cósmico, pero que lo realiza el hombre mismo a través del saber. El texto entero gira en torno a la idea de “revolución” como transformación del mundo político y social, un uso que los diccionarios del siglo XVIII aún no habían indicado y que Kant estaba inaugurando. Subyacía un subtexto sin el cual este Segundo Prefacio deja de hablarnos, aquél cuyo tema central es la obra de la filosofía y sus preguntas como revoluciones. ¿Qué puedo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?: es como decir, ¿cómo voy a revolucionar el mundo con el saber? Es una nota inquietante que el Segundo Prefacio fuera a la imprenta dos años antes de la Gran Revolución de 1789, que es propiamente el ingreso de la modernidad política. En ese momento el más imaginativo de los utopistas hubiera considerado una locura pronosticar la muerte violenta de los reyes cristianos de Francia.

La hermenéutica nihilista tiene como punto de partida la incredulidad ante los metarrelatos⁶³. Si hay un *faktum* para ella éste es la desesperanza como horizonte del mundo. Uno ve adelante y no hay nada. El *faktum* más básico de la perspectiva de Kant respecto de la razón era que su nudo de significado, las ciencias naturales, eran reales y exitosas. El obrar y la esperanza recogían su sentido de la verdad incontestable de la *episteme*. El *faktum* que nos apropia y que es también incontestable es que la historia ha terminado, esto es, el descubrimiento de que la realidad de la ciencia no va acompañada de la esperanza en algo racional. La idea de una revolución completa del mundo histórico se ha producido ya en el mundo tecnológico y el nihilismo, pues es en el mundo del nihilismo, en el mundo en que de hecho radica nuestra experiencia, que se ha realizado la racionalidad tal y como Kant la entendía. En la historia de la metafísica esto se traduce en la completa disponibilidad del mundo entorno, pero también en el ocultamiento de que en toda comprensión de la realidad efectiva, histórica, humana, participan en general lo que podemos llamar “los agentes”. No sólo los dioses han huido (en la secularización). También se han ido los hombres, los hombres representativos, los portadores del cambio, los que actúan el *novum*. Nos encontramos con que el vacío del horizonte resultante se debe a que no podemos reconocer agentes de cambio y ante las preguntas por lo que hay que hacer, nuestra expectativa es ausente. Vemos al vacío, que era el lugar del *faktum* de Kant. Podemos consolarnos en este vacío como una certeza. Vattimo, recogiendo a Heidegger, ha reconocido en esta realización lo que desde *Sein und Zeit* debe entenderse como “la seguridad” (*Geborgenheit*). Es como si ya todo estuviera decidido, y eso nos da paz. Pero este horizonte no es definitivo. Nos aparece así porque definimos la expectativa a la manera de los metarrelatos modernos y, en ausencia de éstos, nos parece que no hay nada *absolutamente*. Hemos olvidado que la iniciativa del *novum* no depende de la prognosis de los filósofos, sino que es iniciativa de los agentes, y que los agentes (incluso los hombres) no están en el mundo de la seguridad. Vienen de *fuera*.

La “seguridad”, que Vattimo ha tomado del Heidegger de *Sein und Zeit*, es punto de referencia para la acción del pensar, del pensar como lugar de la verdad⁶⁴. La realidad del mundo tecnológico debía ser la seguridad. Pero nuestra experiencia del mundo del nihilismo está lejos de ser “segura”. Esto se debe a que toda seguridad está instalada en la desolación propia del fin de los metarrelatos y va acompañada, por tanto de sentimientos correlativos a la experiencia afectiva del final de las ilusiones. Es conocido que en Vattimo es

⁶³ Cf. VATTIMO, G., “Posmoderno”, en *La sociedad transparente*, especialmente p.p. 74-77.

⁶⁴ Sobre la *Geborgenheit* cf. VATTIMO, G., “El arte de la oscilación”, en *La Sociedad Transparente* especialmente p.p. 142 y ss.

muy relevante la noción de “estado de ánimo” (*Befindlichkeit*) de Heidegger; es sabido también que para Heidegger ésta es una condición necesaria de la experiencia humana⁶⁵. Vamos a detenernos un momento en esto. Como sabemos, junto con esta idea del “estado de ánimo” aparece en *Sein und Zeit* el análisis de ciertos sentimientos. La historiografía se ha centrado en la angustia, que es el sentimiento que nos hace posible la experiencia de la finitud, lo cual se observa en el parágrafo 40 de *Sein und Zeit*. Pero la idea de la *Befindlichkeit*, el tratamiento del “estado de ánimo” se halla bastante más atrás, en los §§ 29 y 30, para referirse no a la finitud, sino a la experiencia del otro o lo otro. Allí se experimenta el “encontrarse” como seguridad en oposición a cómo se encuentra uno cuando el sentimiento propio es el miedo, el espanto o el pavor. Estos sentimientos son mencionados en una gama que contrapone seguridad *versus* inseguridad. Uno está inseguro cuando aparece, cuando se hace lugar lo incierto frente a la certeza propia de “lo seguro”. Es fácil reconocer la descripción de la fenomenología de los sentimientos que me acabo de atrever a esbozar en el *Tratado de las pasiones* de Descartes⁶⁶. La temática es la misma en ambos autores: se trata de la experiencia de otro, que se manifiesta en tanto que no está bajo control. Ese otro es un desconocido, se hace presente incluso a pesar de mí y, que como tal desconocido e incontrolable, se instala ya desde siempre dentro de la seguridad, para arruinarla. Su presencia la destruye. Estamos ante una fenomenología donde el otro se define por estar fuera de control y que, por lo mismo, se toma por una amenaza. El miedo, el temor y el espanto son los sentimientos propios del advenir de algo “otro” que llega a ser en tanto desconocemos qué es. En un horizonte donde el saber ya no es más la certeza del actuar ni del esperar, la experiencia más fundamental del futuro es a la manera del temor, el pavor y el espanto.

¿Qué puedo esperar? ¿Qué debo hacer? ¿Qué hay que pensar? Nuestra inmediata relación con el otro es el miedo, el miedo que históricamente situado, en el nihilismo cumplido, embarga nuestra experiencia ontológica más fundamental. Pensar el temor es fundamental, pero no lo puede ser todo. Heidegger compuso la fenomenología de los sentimientos de amenaza marginando otros sentimientos porque estaba interesado en la experiencia del otro como un advenir desde la seguridad, donde no está. Pero existen respecto

⁶⁵ No es de mi interés aquí entrar en disputa con los especialistas en Heidegger, a quienes dejo la benevolencia de tolerar las inevitables simplificaciones que a continuación se siguen. Cf. VAYSSE, J.-M., *Le vocabulaire de Martin Heidegger*, Ellipses, Paris, 2000, p.p. 16-17.

⁶⁶ Habría que hacer una hermenéutica de los artículos LVIII y LIX de *Las Pasiones*, René Descartes, *Pasiones del Alma* (Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez), Tecnos, Madrid, 1997, p.p. 136-137.

del otro los sentimientos de la instalación, que Descartes trata bastante mejor a nuestro parecer, pues le hace justicia al referente de fondo de *Sein und Zeit*, a la complejidad del carácter histórico del “encontrarse”. En abstracto todo advenir es aterrador, pero la experiencia histórica no es abstracta. En principio, el otro que adviene como amenaza al final llega a sernos conocido. No siempre es controlable, pero cuando lo conocemos podemos entrar en diálogo con él. Si aceptamos el advenir, si “nos abrimos”, se decanta el diálogo, el diálogo con ese otro que podemos temer. El ámbito del temor es de la experiencia del conflicto, pero no todo temor termina en conflicto. Hay temores que acaban en la admiración, que es la emotividad que despierta el reconocimiento del otro cuando ya está instalado, cuando, de ser desconocido e incontrolable, pasa a ser “monumento”⁶⁷. Entonces “luce” lo que en el temor estaba –digamos– “oculto”. Descartes relaciona esto con el sentimiento de la esperanza. Un temor debilitado permite admirar, pero también puede esperanzarse. Esto ocurre porque no es posible apropiarse de lo que tememos, pero sí de aquello que admiramos. El otro deviene una experiencia propia, entonces lo admiro. Lo acepto allí. Es evidente que en un orden ontológico donde la seguridad se halla rodeada de la desesperanza del fin de la historia y el nihilismo muchos temores pueden convertirse en esperanzas nuevas. Ésta es la tarea de la filosofía: instalarse ella misma –como la religión– en la radicalidad del presente, atenta al asomarse del *novum*, aceptando la alteridad para apropiarse de ella y admirarla. Allí donde hay temor, allí, decimos, es posible también que, de la iniciativa de los agentes que no vemos, surja la admiración y la esperanza.

¿Qué ha significado la filosofía de Gianni Vattimo para usted y cómo ha llegado hasta ella?

De todas las preguntas del cuestionario ésta es sin duda la que lo hace a uno más vulnerable. Lo fuerza a asomarse al ámbito de la filosofía donde uno se siente más inseguro. Es el ámbito donde uno sale de lo que Heidegger llamaba –se me permita ser reiterativo– *Geborgenheit* (la “seguridad”). La seguridad es la experiencia donde nuestra relación con el ámbito nos significa un mero estar. Uno puede hacer filosofía subrayando el mero carácter de ir hacia alguna parte que tiene el pensamiento, su direccionalidad. Imagino un viaje en tren. Pienso en este ir en los trenes actuales de Europa, que son tan innecesariamente caros y llenos de lujo, esos trenes donde no hay ya experiencia de suciedad ni de desorden: un entorno sin antecedentes. Hasta el

⁶⁷ Remito a mi RIVERA, S.M., “La Reina Belicosa y Pacífica. Anámnesis de la teología política de Descartes”, en *Estudios Filosóficos*, Instituto superior de Filosofía de Valladolid, Vol. LIV, # 517, p.p. 475-504.

piso parece impecablemente intemporal. Las ventanas, los asientos, el presente de los trenes es semejante a su limpieza. Nada del ámbito nos habla de nada ni de nadie. Recuerdo aún mi pasaje de Aix-en-Provence para pasar a Niza en 2008. Tenía cita con Vattimo. Me encontraría con él en la estación de Menton. Era difícil creer que los baños del tren para Niza estuvieran dispuestos para los mismos servicios para los que uno se imagina están diseñados todos los baños. Pero reina a cambio la seguridad. Uno no tiene que preguntarse por nada. La experiencia allí es que la pregunta es imposible. Y si fuera posible, sería inútil. A veces los filósofos viajan en el pensamiento como los ocupantes de los coches de los trenes de Europa. Su tren es la tradición filosófica: un conjunto de lecturas en lugar de asientos, con una finalidad que es también “segura”: es ratificar su sitio. La llegada y el viaje se han fusionado. En este caso, la experiencia histórico-social (ontológica) que hace posible dar cuenta de su dirección, es afirmar que lo que se ve, lo que hay, es fáctica y normativamente irrenunciable pues, ¿quién podría desear que el tren TGV de Aix-en-Provence fuera –digamos– un poco más *sucio*? Pero entonces los filósofos seguros son no ya como unos viajeros, sino como unos funcionarios del tren, en el fondo completamente desechables. Mi experiencia como lector de Vattimo me ha significado hacerme la pregunta fundamental: ¿por qué la mayoría de los filósofos viajan su seguridad en trenes europeos?

Comencé a leer a Vattimo apenas estuvo disponible en Lima la versión castellana de *El pensamiento débil*, la compilación que Gianni Vattimo hiciera compartiendo la fama con Pier Aldo Rovatti⁶⁸. Con alguna excepción, el medio académico peruano de inicios de la década de 1990 le fue bastante hostil⁶⁹. Estas razones se agregaban a la posible traducción política de sus ideas en un contexto de peculiar violencia y anarquía social. Predominaban entonces en el Perú diversos tipos de filosofía fundacional, como la fenomenología husserliana, el positivismo y versiones algo (bastante) desactualizadas de la filosofía de la ciencia⁷⁰. Este contexto había dado acogedora recepción en los ambientes de lo que hoy llamaríamos “liberalismo de izquierda” a las obras de filosofía de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. Este ambiente en Lima, tan

⁶⁸ VATTIMO, G., y ROVATTI, P.A (eds.), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983. Hay traducción castellana: VATTIMO, G., y ROVATTI, P.A (eds.), *El pensamiento débil*, Barcelona, Cátedra, 1988.

⁶⁹ Digno de nota es el ensayo, en sentido contrario, de LÓPEZ SORIA, J. “Perspectivas posmodernas”, en VV. AA., *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia y convivencia social*, Cuzco, 1992, p.p. 87-110.

⁷⁰ En términos generales, para la filosofía del Perú en ese periodo cf. SOBREVILLA, D., *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su situación actual*, Carlos Matta editor, Lima, 1996.

auspicioso para las formas contemporáneas de filosofía ética y política inspiradas en la epistemología, permitiría poco después la difusión (algo tardía respecto de otros medios culturales) del liberalismo de John Rawls. En cierto sentido es comprensible que el auditorio peruano estuviera atento a la seguridad, a su propia seguridad: esta época era también el tiempo en que una guerra civil desangraba a mi país (1980-1992). Lima estaba asediada por la violencia terrorista y murieron horriblemente miles de seres humanos. Personalmente, hube de asistir al entierro de personas queridas. Mientras leía con avidez las entregas de Vattimo, una tras otra explosión, la guerrilla asolaba mi ciudad. Pero, ¿qué seguridad la del fundamento último? ¿No era la falta de seguridad la experiencia normal? ¿No era relevante abismarse hacia lo incierto si la dirección de la experiencia nos indicaba que era allí (y no en otra parte) donde se decidía el interés del filósofo? ¿Cómo podía ser el camino del filósofo la seguridad si era manifiesto en la vida ordinaria que lo más relevante, lo más fundamental, tenía su lugar fuera de toda seguridad posible? Las filosofías fundacionales y las epistemologías confirmaban en sus propias palabras el fracaso de la filosofía. O bien: que esas filosofías tenían su ver más propio allí donde no estaba pasando nada.

En medio de las bombas y los muertos, muchos filósofos, sobre todo los de las alas conservadoras de la filosofía académica, veían con suspicacia las ideas de Vattimo. ¿Fin de la modernidad?, ¿desilusión ante los metarrelatos? Quizás lo peor. ¿Desinterés por la epistemología? Para un filósofo peruano medio de inicios de la década de 1990 las cuestiones de epistemología constituían en general la base de la racionalidad práctica y política humanas. Era una filosofía que retaba las (ilusorias) seguridades que había heredado la academia de las reflexiones del temprano siglo XX, del que aún no habían salido⁷¹. Mientras se veía con indulgencia la necesidad de una “fundamentación última” para la racionalidad, Vattimo articulaba una ontología que partía, entre otros factores, del reconocimiento tanto teórico como social de que el discurso de la fundamentación había caducado⁷². Recuerdo mucho la aparición de uno de sus libros de laboratorio más difundidos entonces, *Filosofía 91'*, impreso en Colombia como *Hermenéutica y racionalidad*⁷³. La idea misma de la posmodernidad y la filosofía posmoderna se asociaba con el cuestionamiento del proyecto filosófico político de la Ilustración. Lo compré en el supermercado de mi vecindario. Era frecuente discutir prolongando en Lima las disputas sobre

⁷¹ Cf. GIUSTI, M., “La irrealidad nacional” en Boletín del Instituto Riva-Agüero, # 18, 1991, p.p. 91-105.

⁷² Cf. RIZO-PATRÓN, R-M., “Fundamentalismos y crisis de fundamentos” en Boletín del Instituto Riva-Agüero, # 18, 1991, p.p. 69-89.

⁷³ VATTIMO, G., *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994.

universalismo y validez en moral cuya agenda habían protagonizado en fechas cercanas Jean-François Lyotard y Jürgen Habermas, principalmente⁷⁴. Era joven aún, ya marcado por la idea del debilitamiento de la filosofía, ingresé a la Sociedad Peruana de Filosofía en 1992 con una disertación sobre ciertas aporías entre el escepticismo filosófico y la modernidad⁷⁵. Las acusaciones de relativismo fueron el núcleo del debate. “Pierde usted su tiempo” –espetó en su escritorio después mi antigua profesora de fenomenología–: “Esa filosofía de Vattimo es un puro relativismo; es una moda sin futuro”. Levantó con la mano derecha un volumen de Husserl y me dijo: “aquí tiene usted la filosofía del siglo XXI”. Hoy, 20 años después, veo cuál es el futuro con mis propios ojos.

Confieso que hacia mediados de la década de 1990 leía a Vattimo por un íntimo interés personal religioso. En América Latina la religión, incluso en sus variantes de apariencia más reaccionaria, es en realidad un motivador social en términos de justicia. Esta justicia no es sólo material, sino también ontológica, vinculada con la apertura a lo divino. Se trata de una confesión de lo que en mi experiencia personal considero parte del ámbito de mis inseguridades. No de las inseguridades que dificultan la integración humana, sino del ámbito que hace de la *Geborgenheit* el fascinante lugar para apropiarse de lo nuevo⁷⁶. De alguna manera, la interpretación del “evento” que he esbozado a través de Vattimo en la respuesta anterior localiza el lugar del otro, de lo nuevo en la historia, y aun de la presencia del Otro en la historia inscrito en el ámbito emocional (y ontológico) que le es más propio: el temor. *Initium Sapientiae timor Domini*. Algo remece la seguridad, y el temor manifiesta el acontecer, que es también un estremecerse. Sin este estremecimiento ante el advenir de lo otro en el evento no sería posible el pensamiento del acontecer, ni ese vuelco del miedo en el lenguaje que es la filosofía. El lenguaje del filósofo es así su ser no como comunicación, sino como comprensión (del temor) y anuncio (de lo que ha de venir). Cuando leía a Vattimo hacia 1990 sufrí una honda experiencia de que, tal vez por primera vez en mi vida, la comprensión me retiraba de la seguridad. Vattimo me estaba enseñando en sus obras que los trenes se ensucian, que se gastan, y más aún, que se estrellan; que los trenes europeos caros e impecables fallan también, que envejecen y mueren, y que

⁷⁴ Cf. SOBREVILLA, D., “Posmodernidad y racionalidad. El debate sobre la modernidad entre J. F. Lyotard y J. Habermas”, en Juan CAMACHO (ed.), *La racionalidad*, Lima, UNMSM, 1988, p.p. 145–173.

⁷⁵ Impreso después como RIVERA, V.S., “Los privados criterios de Montaigne y Descartes” en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VII, 1996, p.p. 162-170.

⁷⁶ Cf. VATTIMO, G., “El arte de la oscilación”, en *La Sociedad Transparente* especialmente pp. 143 y ss.

sólo cuando pasan cosas en los trenes, cuando uno comprende que los trenes tienen una autonomía respecto de su dirección, comprende recién que viaja.

La religión y la política son dos extremos de la experiencia humana de la novedad y la fundación del sentido en el tiempo, lugares donde el hombre aprende algo de sí mismo. Como vengo de anotar, Heidegger planteó las referencias de estos temas en *El origen de la obra de arte*, cuyo punto de referencia es un lienzo de Vincent Van Gogh. Algo tan grande, pero a la vez tan cercano a la insignificancia. ¿No es también un cuadro que se cuelga en la pared, algo que si está colgado es inerte, ya no se mueve por sí mismo, un ser de dos dimensiones que corre el riesgo final de instalarse siempre para decorar la sala de recibo? Es disponible, puede arrumbarse, pasarse al depósito del ático. Pero la experiencia del cuadro le da a uno la oportunidad de comprender que la vida humana no se desarrolla en la sala. Imagino que, al elegir un cuadro y no un rito religioso o una lucha política, Heidegger hizo una estrategia retórica para desdramatizar (y disimular) el carácter histórico de la verdad, el hecho de que la verdad no se funda en una sala, sino en un campo de batalla, que es a su vez lo que funda las coronas de los reyes cuyas dinastías son nuestro recuerdo. No es viajando en un tren impecable como veremos el acontecer de la verdad. Yo veo mi relación inspiradora con la obra de Vattimo como aquél bajo cuya lectura las cuestiones de la novedad y del fundar pasaron de los libros a tener lugar en mi vida. Hasta antes, la verdad no acontecía para mí en los conceptos, sino sólo y únicamente en los ritos. Hoy entiendo que los filósofos actúan en la obra del acontecer: son los anunciadores del evento; unos como Nietzsche, otros como de Maistre, como la tarde y la mañana de una sola jornada, la de la puesta en obra de la verdad. Regresábamos Vattimo y yo un día de ver la iglesia de la Gran Madre, la Mole de Turín. Habíamos pasado por la casa de Nietzsche. Caminábamos el tramo de su casa hasta mi hotel por la Vía Po, en la ruta de la estación de tren, justamente: “Hicimos esta ciudad con arquerías para que nuestros reyes no se mojaran, para el Rey y la Reina, para que los reyes caminaran sin mojarse nunca”. Esmerada e inútil seguridad. ¡Cuán mojados que estábamos!