
NIHILISMO «TRÁGICO» Y NIHILISMO «GAYO» EN GIANNI VATTIMO Y RICHARD RORTY¹

Bernadetta Pasolini

Introducción

El tema propuesto en el título del presente artículo se origina en la expresión utilizada por Augusto Del Noce en una carta dirigida a Rodolfo Quadrelli² en el año 1984. Por entonces, el filósofo turinés expresaba ya su profunda preocupación por el avanzar del nihilismo sobre la escena mundial y confiaba su temor, sobre todo, a la versión «gaya», que, precisamente, en aquellos años encontraba en Richard Rorty un eficaz exponente.

Que el nihilismo de Nietzsche en adelante fuera generalmente acompañado por un sentido trágico de la existencia era ya notable, como lo eran también sus consecuencias, ya sea a nivel filosófico como de mentalidad. Igualmente notable era el hecho de que entre los ilustres herederos del pensamiento nietzschiano se ubicara otro turinés, Gianni Vattimo, quien había recuperado el sentido «positivo» de la profecía nihilística del antiguo maestro proponiendo una especie de debilitamiento de la actividad especulativa.

Sin embargo, decididamente más insólito es el acercamiento del adjetivo «gayo» al término nihilista, por no hablar después de la asociación

de un filósofo norteamericano a esta concepción filosófica. A primera vista, Rorty se muestra como un filósofo «gayo» de estilo mordaz y, al mismo tiempo, brioso, agradable a la lectura, de tono confidencial y, por ende, «humano». En sus obras, los términos clásicos del nihilismo (los de Nietzsche y de Heidegger) se encuentran prácticamente ausentes debido a su diferente origen cultural, que lo ha visto pasar de un primer interés por la filosofía de la ciencia a un pragmatismo, y arribar, luego, al amplio, pero poco definido, ámbito de la hermenéutica. No obstante, en su obra más famosa, *La filosofía e lo specchio della natura* (1979), se inserta Heidegger en la trilogía que mayormente ha contribuido al desarrollo del pensamiento humano del siglo XX.

La estima por el filósofo Del Noce y por sus agudos juicios sobre nuestro presente histórico habría sido de por sí motivo suficiente para profundizar en el análisis de estas dos variantes del nihilismo; sin embargo, el interés se ha reavivado posteriormente frente al descubrimiento de una larga amistad entre Rorty y Vattimo, quienes, a pesar de inscribirse en tradiciones radicalmente diferentes y ubicarse en áreas geográficamente lejanas, han iniciado recientemente un diálogo sistemático y muy fructífero sobre el plano filosófico. La amistad instaurada entre estos dos filósofos a partir del final de los años ochenta resulta sorprendente y curiosa.

Se añade a lo anterior el hecho de que ambos filósofos han alcanzado la fama a nivel mundial. Si el norteamericano puede ser considerado una suerte de gurú omnisciente de la filosofía, o «postfilosofía» de nuestros días, también Vattimo, exponiendo sus propias consideraciones en términos decididamente más especializados, ha sido el punto de referencia de la filosofía italiana de los últimos veinte años, además de ser el representante más conocido de la filosofía italiana, citado, invitado y publicado en el exterior.

En el ámbito de las relaciones entre los dos filósofos, Rorty ha definido a Vattimo como «un filósofo irónico», esto resuena no solo como un elogio por parte de su colega norteamericano, sino como una muestra de estima entre personas comprometidas en la misma área social y política. Para Rorty, en efecto, la ironía, que se relaciona con la solidaridad, con la denuncia de las injusticias sociales y con la esperanza de que los recursos mundiales sean distribuidos de modo más equitativo, es la actitud filosófica por excelencia; mientras que para Vattimo, la ironía surge de la aceptación del nihilismo, que caracteriza nuestra época, y pasa hasta la piedad o la caridad. El «pensamiento débil» del intelectual de Turín representa una serena aceptación del ocaso de la metafísica occidental, que se cumple con la obra de Nietzsche y de Heidegger, así como una conciente toma de posición social y política contra las posiciones «fuertes», desencadenantes de ideología y, por eso, de violencia.

Sobre la base de este reconocimiento recíproco de los dos filósofos se ha partido para un examen más cuidadoso de los escritos de ambos, con el fin de distinguir con exactitud los elementos consonantes en sus respectivos escritos. Entre los dos filósofos, en distintas maneras, parecen decir que el nihilismo es el destino de nuestra época. La presente investigación, a partir de las respectivas tradiciones de donde proceden los dos filósofos en mención, busca responder a la pregunta de si el nihilismo es realmente un destino o si es tan solo una opción. En el segundo caso, se trataría de indicar también una posible alternativa. En Europa, actualmente, la filosofía analítica ha vuelto a ponerse de moda y parece constituir la alternativa al nihilismo. Sin embargo, Rorty proviene precisamente de esta tradición y ha desenmascarado todas las pretensiones y las aporías. Entonces, podría la hermenéutica constituir una alternativa, pero Vattimo viene de allí y nos ha enseñado a conducir la hermenéutica hasta el fondo, es decir, hasta sus resultados nihilísticos.

Entonces, es aquí donde se vuelve interesante analizar y comparar estas dos contribuciones, a fin de clarificar la época en la que vivimos.

1. Analíticos y continentales

No resulta inútil comenzar con el análisis de las tradiciones culturales que, sobretudo, en los años setenta se han contrapuesto y han sido codificadas como claves de lectura de todo el contexto filosófico mundial: la notable contraposición entre analíticos y continentales. Vienen presentados aquí los términos de la cuestión en su desarrollo histórico y en la etapa actual, pero haciendo referencia constante al tema más específico de nuestro trabajo.

El aspecto más característico y evidente de la dicotomía «analíticos»-«continentales» es la asimetría entre los dos términos. Una corriente o una escuela filosófica, la filosofía analítica, viene contrapuesta a una determinación territorial («continental», antes de indicar un estilo teórico o una propuesta filosófica, significa, banalmente, del «continente europeo»). Todavía esta pareja conceptual explica bien y sintéticamente un hecho indiscutible: por un lado, la dominación incontrastada de la filosofía analítica de los países anglosajones en casi los treinta años sucesivos a la Segunda Guerra Mundial (1950-1980); por otro, el uso de un término de carácter geográfico-cultural indica que el problema no es únicamente teórico, sino que pone en juego cuestiones de «pertenencia», o sea, de lengua, nacionalidad, contexto cultural; en síntesis, involucra aquello que ha sido llamado *ethos*.

El primer uso de los dos adjetivos en el sentido actual se debe al Convenio de Cerisy-la-Salle de 1958; en él, J. Wahl, introduciendo el convenio, dijo que la «filosofía que se disputa sobre la tierra, es decir, mundial, podría ser repartida en tres grandes corrientes: la filosofía analítica, la filosofía

continental y el marxismo». Además, precisó que por «filosofía analítica» entendía el neopositivismo o positivismo lógico; mientras que el término «filosofía continental» comprendía los espiritualismos, las fenomenologías y los existencialismos entonces activos en Alemania y Francia. Es notable que por filosofía analítica se entienda generalmente una entidad global y relativamente homogénea, así como se ha difundido la tendencia a identificar «continental» con todo aquello que no es «analítico».

Un modo simpático de describir esta oposición ha sido usado por D. Denté, quien ha comparado la situación con las batallas de los pioneros norteamericanos contra los indios: los pioneros formaban un cerco con los carruajes para protegerse; algunas veces los indios los atacaban de verdad, pero otras, simplemente, algún indio atravesaba el campo enemigo. Del mismo modo, observaba Dennett, de cuando en cuando algún filósofo analítico atraviesa el campo continental, y viceversa. Más allá de la imagen cómica, puede ser de verdad interesante, por ejemplo, entender qué proponen Apel y Rorty al inicio y al final de los años setenta, respectivamente; y atravesar, por así decir, el campo enemigo; esto también nos permitirá acercarnos al tema más específico de nuestro trabajo.

Rorty, por ejemplo, ha admitido abiertamente que su tendencia al «sincretismo» tiene origen en una facilidad personal de *aburrirse*. Se trataría, en su caso, de una forma de libertinismo teórico capaz de justificar una especie de turismo intelectual. En realidad, tanto él como Apel deseaban definir un sentido global de «filosofía» que pudiera satisfacer lo que quedaba irresuelto en ambas tradiciones. Apel buscaba definir la transformación de la filosofía a partir de Heidegger y Wittgenstein; Rorty también apuntaba al mismo objetivo, pero partiendo del largo proceso de reforma del neopositivismo. Los puntos de partida eran opuestos: la actitud postteórica de la hermenéutica,

para Apel; el teoricismos analítico, para Rorty. Sin embargo, ambos autores, no por casualidad, utilizaban el importante aporte del pragmatismo y se encontraban, finalmente, unidos en un conjunto de posiciones muy difundidas en el periodo comprendido entre los años setenta y ochenta, es decir, un común fondo pragmático, una especie de pragmatización de la filosofía.

En *Philosophy in America Today* (1981), compilado en *Consequences of Pragmatism*, la distinción entre las dos aclaraciones obtiene suceso. En dicho texto, Rorty ilustraba una situación real, es decir, que en las universidades estadounidenses la «filosofía» en el sentido propio de la palabra era la filosofía analítica, mientras que autores como Heidegger, Nietzsche, Foucault, Deleuze, eran estudiados solo en los departamentos de literatura, cine y arte. En otra vertiente, en las universidades europeas, valía el juicio de Adorno, que definía la filosofía analítica como «una técnica de especialistas sin concepto». Ya Apel en los años sesenta notaba que los herederos de Wittgenstein y de Heidegger pugnaban por la escena de la filosofía mundial; ambos bandos se ignoraban recíprocamente, y si tomaban contacto, era para acusarse de no ser «verdaderos» filósofos.

La posición de Rorty quería denunciar el hecho de que la filosofía analítica se proponía como la única filosofía; así, se llegó a reducir el riguroso análisis del lenguaje al puro ejercicio de una habilidad argumentativa. Su posición «antifilosófica» se relaciona con el segundo Wittgenstein, con el pragmatismo americano y, más explícitamente, con el texto heideggeriano. Enviando a los próximos párrafos el examen más cuidado de la contribución de Rorty, podemos reconducirlo sintéticamente a la afirmación que, para él, hacer filosofía no consiste en el «adquirir verdad», científica o ética, sino en una «gran conversión» entre espíritus libres que inventan hipótesis éticas y lingüísticas, con valor estético y amical. La dupla analíticos-continentales,

precisamente la referencia a Heidegger, permite focalizar un paso decisivo en la constitución de las dos aclaraciones. En los años treinta, en el ensayo *Oltrepassamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, Carnal propuso una lectura destructiva de *¿Che cos' è la metafisica?* de Heidegger: había tocado la cuestión de fondo, el uso de la lógica en la filosofía, y, particularmente, la tendencia fundamental de la filosofía continental a avanzar hacia los límites del lenguaje y de la lógica. Del lado opuesto, se ubicaba la tendencia fundamental de la filosofía analítica a dar por consolidada algunas reglas lógicas y sintácticas, y a reglamentar el uso del lenguaje natural a partir de lenguajes ideales. El mismo Rorty, en una reciente intervención sobre su maestro Quine, afirmaba que «es típico de los analíticos no lograr ver el interés por Heidegger, mientras que los continentales piensan (como yo) que de él hay mucho por aprender».³

Tras la cuestión de la lógica reside otra cuestión básica, que el mismo Rorty ha contribuido a componer en su *La filosofía e lo specchio della natura*: una comparación entre las concepciones cartesiano-kantiana y romántico-histórica-hegeliana del conocimiento.

Por esto, aparte de los escritos de Heidegger, la obra clave de la caracterización de la corriente continental es *Verità e metodo* (1960), de H. G. Gadamer. En el texto señalado se define a la hermenéutica filosófica a partir del «tacto» (gentileza cultural, es decir, capacidad de callar ciertas cosas y decir otras), gusto (capacidad de discriminar y de criticar, pero sin recorrer los principios absolutos), genio (como un artista, no decisivo, pero dominado por los demonios de la inspiración), en resumen, cultura histórica. Han hecho referencia explícita a esta obra todos aquellos que se mueven en el ámbito hermenéutico, aquí usado como sinónimo de continental; y también aquellos, como Rorty, que provienen de la tradición analítica.

En otras palabras, aquello que estaba en juego, y aún lo está, es la normatividad racional en filosofía. Aquí no se trata solamente de lógica, sino de distintas concepciones de la filosofía del lenguaje, de una apertura que mira hacia el plano de los *textos* y de las prácticas de escritura. Como dirá todavía Rorty, la filosofía bien puede ser definida como «género» de escritura. No es cuestión, aún, de estilos filosóficos; uno de los aspectos más relevantes de la contraposición entre analíticos y continentales se refiere a la comparación entre filosofía y ciencia; entonces, se vuelve a entrar en una larga y rica tradición de controversias. En este tema, el punto central es la falta de autoconciencia filosófica por parte de la ciencia, y la sustancial carencia de consideración de la ciencia por parte de la filosofía. A tal propósito, el debate entre Habermas y Gadamer a mitad de los años sesenta resulta paradigmático, pues ha contribuido a clarificar la cuestión del sujeto hermenéutico, contestando la tradicional distinción entre sujeto y objeto, y ha vuelto a colocar la investigación científica en un contexto histórico-cultural determinado, inevitablemente condicionado por la presencia del «nosotros» dialogante. La oposición entre la «verdad filosófica» y el «método científico» ha desembocado a partir de la hermenéutica en un «antifundacionalismo», término genérico con el que se entiende la sociología de la ciencia, el postmodernismo, el culturalismo hermenéutico y el postestructuralismo. Las corrientes nombradas son famosas, sobretodo, en la versión norteamericana, pero los temas discutidos por ellos se pueden asumir como componentes esenciales de aquello que la filosofía norteamericana recibe de la filosofía europea.

En los primeros años de la década de los ochenta, la contraposición entre analíticos y continentales se agudizó por una parte, pero de otro lado emergió un cambio sustancial en el interior de la aclaración analítica. Algunos

analistas norteamericanos, entre los cuales figuraban los mismos Rorty y Putman, han hecho nacer un movimiento de crítica interna que ha desembocado en la publicación de *Post-Analytic Philosophy* (1985). A finales de los ochentas se han verificado desplazamientos de campo por parte continental, por ejemplo, E. Tugendhat.

En conclusión, el contexto descrito por Rorty al final de los años setenta se encuentra hoy en día relativamente cambiado y puede decirse que en los últimos veinte años su aplicación se ha vuelto más incierta y que necesita de muchas distinciones y excepciones. En su significado preciso, como divergencia de tradiciones filosóficas que no dialogan entre ellas y que se sirven de lugares y contextos de discusión diferentes (revistas, congresos, etc.), la distinción es, en gran medida, obsoleta: muchos estudiosos de hoy, especialmente los más jóvenes, analizan autores de ambas corrientes; y muchos pensadores, canónicamente definidos como «continentales», tales como Habermas y Apel, trabajan en diálogo continuo con los filósofos analíticos, y su trabajo ha dado origen a escuelas transversales.

El binomio analíticos-continentales no ha concluido aún su tarea, pues interesa estructuralmente la imagen de la filosofía sobre el plano cultural, y en esto la cuestión *territorial* y la *pertenencia* cumple un papel significativo. Frente a la amenaza del imperialismo intelectual y científico americano se ubica la lentitud académica de la cultura europea. La cuestión entre analíticos y continentales es, ante todo, una variación del tema de fondo sobre el se ubican los «filósofos verdaderos», o quien deba establecer la autenticidad. La distinción contribuye a echar luces sobre el hecho de que existan *filosofías para filósofos* y *filosofías para los no-filósofos*, en otros términos, no necesariamente solo los filósofos «para los filósofos» son los verdaderos «profesionales», y no solo los filósofos «para no-filósofos» son simples «divulgoadores».

La fortuna extrafilosófica de *metafilósofos* como Rorty y Vattimo se debe también a la esperanza muy difundida de que estos metafilósofos den luz sobre las relaciones entre la filosofía y las otras formas del saber. Efectivamente, si, por un lado, el siglo XX ha llevado a un desarrollo excepcional de la práctica filosófica; por otro, ha sacado a la luz el desequilibrio académico de la filosofía y ha favorecido el nacimiento de filósofos excéntricos (el filósofo *profesional libre*, que compite con los terapeutas psicoanalíticos; el filósofo *de café*, animador pseudosocrático de discusiones-espectáculos, etc.). En resumen, la apertura entre analíticos-continuales debe ser vista como una de las consecuencias del desequilibrio por el que pasa tanto la práctica filosófica como la posición cultural de la filosofía. Rorty, en una intervención reciente, auguraba que «en un siglo la diferencia entre filosofía analítica y continental no será considerada importante por los historiadores del pensamiento», ya que el historiador de la filosofía escogerá el vocabulario que le permita escribir mayor número de figuras del pasado, como si formara parte de una conversación única.

En este sentido, se ha afirmado que el augurio de Rorty se está concretizando ya mediante la difusión y el simultáneo endulzamiento de la hermenéutica, su transformarse en «clima global», según la definición de Vattimo, o en postfilosofía para no-filósofos, como dice Rorty. Al inicio del nuevo milenio, la hermenéutica, en cuanto disciplina filosófica en sentido estricto, parece haber cumplido su tiempo, como lo demuestran las afirmaciones recientes de estudios analíticos en países extraños a la cultura anglosajona, como Italia, Francia y Alemania. Sin embargo, el estudio analítico no parece estar en grado de afrontar y soportar las cuestiones del sentido y de la presencia del ser que habían constituido la instancia fundamental del existencialismo, antes, y de la hermenéutica filosófica, después. En este sentido, la derrota de la hermenéutica puede ser vista como el cumplimiento del destino vaticinado

por Vattimo y planteado por Rorty: la hermenéutica muere porque ha terminado su función corrosiva de todo fundacionalismo; la actual práctica de la analítica sería solo la confirmación de una filosofía que se concentra en problemas especializados que no tienen relación con las grandes preguntas que por siglos han caracterizado a la filosofía.

2. Gianni Vattimo y la tradición continental

Gianni Vattimo nació en Turín, ciudad italiana donde estudió y se graduó en Filosofía. Además de ser un reconocido estudioso de Nietzsche y de Heidegger, fue discípulo de Payerson, en un primer momento, y de Gadamer, posteriormente. Desde 1964 enseña Filosofía Teorética en la Universidad de Turín, donde también ha sido Decano de la Facultad de Letras. Asimismo, es director de *Rivista di Estetica*, miembro de los comités científicos de varias revistas italianas y extranjeras; y socio de la Academia de las Ciencias de Turín. Ha enseñado durante algunos semestres en diversas universidades de Estados Unidos (Yale, California, Los Ángeles, Universidad de Nueva York, etc.) y ha dictado seminarios y conferencias en las grandes universidades de todo el mundo. Está comprometido en política, perteneció a Partido Radical, Alianza por Turín, El Olivo; agrupa, hoy en día, Democráticos de Izquierda, con los cuales ha sido elegido para el parlamento europeo. Las posiciones de Vattimo son muy difundidas y compartidas en la cultura filosófica y mundial, pero con ciertos matices y diferencias.

Las principales obras de Vattimo están dedicadas, precisamente, a aquellos que él considera que son los maestros todavía indiscutibles de la modernidad, es decir, Nietzsche y Heidegger. La lectura en clave hermenéutica del pensamiento de estos filósofos, que vuelve original, pero, al mismo

tiempo, discutible, ha ocupado toda la reflexión del filósofo turinés. Los fundamentos del trabajo hermenéutico le son familiares desde la época universitaria con la participación a los cursos dictados por Pareyson, seguramente, el más original de los hermenéuticos italianos, y quizá el más grande. Después, durante dos años, frecuentó las lecciones de Gadamer, de modo que profundizó el acercamiento hermenéutico y enriqueció su propia reflexión sobre temas nuevos. En su obra, Vattimo ha propuesto una interpretación de la ontología hermenéutica contemporánea subrayando los vínculos positivos con el nihilismo, entendido como debilitamiento de las categorías ontológicas transmitidas por la filosofía y criticadas por Nietzsche y Heidegger. El debilitamiento del ser y la noción guiada para entender los fragmentos de la existencia del hombre en el mundo de la modernidad es representada por Vattimo como el hilo conductor de cada posible emancipación. El mensaje que recorre sus obras es que no hay ninguna época histórica que no haya sido nihilista, que la historia de la metafísica occidental no es otra que un continuo intento de venganza de la voluntad de potencia (entendida como construcción del sentido de las cosas), en comparación de la imposibilidad (en verdad obligada por la determinación) del pasado. En Nietzsche, subraya Vattimo, nihilismo extremo y superación del nihilismo son momentos cercanos que casi coinciden. Nietzsche es un maestro de la modernidad porque no cierra la existencia humana en la jaula de la determinación. En este sentido, es decisiva la valoración de la obra de Nietzsche como filólogo, hasta se le debe el descubrimiento de que la realidad es fruto del lenguaje y de las metáforas poetizadas mediante las que el lenguaje nos ilusiona sobre el procedimiento eurístico de la verdad. También Heidegger ha sido releído por el filósofo turinés bajo criterios decididamente nihilistas; la defensa del valor revolucionario (aquí usado

como sinónimo de nihilista) de la reflexión heideggeriana ha conducido a Vattimo a defender al filósofo alemán de la acusación de complicidad con el nazismo. La tesis de Vattimo es que llevando hasta el fondo el pensamiento del maestro, «no se puede ser nazis», se termina por combatir cualquier dogmatismo.

No obstante, la contribución fundamental de Heidegger, como sostiene Vattimo, consiste en el haber demostrado al hombre moderno la imposibilidad de la metafísica y, entonces, en el haber indicado el nihilismo como destino propio de la época de la modernidad. La aceptación de tal destino es la cifra distintiva del postmodernismo, que lo diferencia de todo aquello que en cualquier modo permanece ligado a una nostalgia de la metafísica.

3. La tradición analítica de Richard Rorty

Richard Rorty (1931) se ha formado en un ambiente analítico. Inscrito en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago, ha tenido como maestros a R. Carnap, C. Hartshorne y R. McKeon. Su formación ha transcurrido en Chicago y en Yale, dos «bastiones de resistencia» a la difundida hegemonía de la filosofía analítica, como dirá su compañero de estudios R. Bernstein; esta circunstancia no excluye el peso de tal filosofía en la formación de Rorty, pero, desde el inicio, le ha permitido moverse en horizontes más vastos. Después, él mismo declarará reconocer a algunos de los principales exponentes «heterodoxos» de la filosofía analítica, Sellars, Quine y, en menor medida, Goodman. Otros autores que han influenciado sobre su pensamiento son Kuhn y Davidson, además de los maestros del pragmatismo norteamericano, James y Dewey.

Rorty enseñó filosofía en la Universidad de Princeton de 1961 a 1982; luego, pasó a la Universidad de Virginia, a la Facultad de Humanidades; actualmente, desde 1998, enseña en la Universidad de Stanford, en la Cátedra de Lingüística Comparada. Su recorrido profesional corresponde, a grosso modo, a su recorrido filosófico, o sea, al paso del campo analítico al continental, para el que las disciplinas humanísticas tienen el mismo valor que las definidas como científicas. Como ellos mismos ponen en relieve en su intervención de 1981, el ambiente académico de los filósofos norteamericanos era poco propenso a acoger las novedades provenientes del continente europeo, y la única posibilidad para ocuparse de ciertos autores era trabajando en los departamentos de *humanities*. En los años setenta-ochenta, a partir de su gran suceso, *La filosofía e lo specchio della natura*, Rorty ha arribado a una perspectiva radicalmente postanalítica y postfilosófica caracterizada por una recuperación de la tradición pragmatista americana, sobretudo Dewey, y por una confrontación creativa con el heideggerismo, el hegelismo, el nietzscheanismo, la hermenéutica, el deconstruccionismo, el postmodernismo, etc. En los mismos años, también ha acentuado sus intereses literarios y se ha confrontado no solo con filósofos, sino también con algunos escritores, como Proust, Nabokov, Orwell, etc.

La tradición analítica ha pasado a formar parte activa en la obra de Rorty, ya sea por el método de afrontar las cuestiones, por el estilo de expresión de las cuestiones mismas o por la peculiaridad de su acercamiento a la fuente hermenéutica. Rorty considera que el pensamiento analítico, tanto de matriz neopositivista como de lenguaje ordinario, aunque no había respetado la promesa de hacer de la filosofía una ciencia, tenía el mérito de atraer la atención sobre las dificultades etimológicas de la filosofía tradicional.

En este sentido, es de relevante importancia el prefacio que el mismo Rorty escribe sobre *La filosofía e lo specchio della natura*, donde señala, precisamente, haber aprendido de sus maestros analíticos que «un problema filosófico es un producto de la adopción inconciente de presupuestos incorporados en el vocabulario, en el cual el problema es formulado». Se podría traducir esta afirmación en términos heideggerianos hablando de «arrojo» del hombre, de «lingüística» del ser, de «prejuicios» y de «circularidad hermenéutica». La importancia de Heidegger es reclamada de modo explícito desde la introducción, junto con los otros dos filósofos, Wittgenstein e Dewey, y entre los más importantes de nuestro siglo. En Rorty, sobretodo desde su segunda obra, *Conseguenze del pragmatismo*, todavía prevalece el bagaje filosófico-crítico del pragmatismo americano, especialmente de James, el cual, respecto de Dewey, ha remarcado mejor el carácter instrumental del vocabulario y el abandono de la concepción de la verdad como correspondencia de la realidad.

El vínculo de Rorty con la hermenéutica, de todos modos, continúa siendo muy peculiar. Si en Europa la hermenéutica se relaciona al historicismo, a la teología, a la estética o, como en Vattimo, al nihilismo nietzschiano y heideggeriano, en Rorty el punto de partida es, en el peor de los casos, ya visible en T. Kuhn, con su teoría de los paradigmas mutantes y la distinción entre ciencia formal y revolucionaria. Obviamente, solo se trata de un punto de partida, ya que después el discurso se radicaliza con Rorty, hasta negar el valor de preguntas consideradas por Kuhn como importantes, como la posibilidad de que la ciencia sea productiva al basarse en valores, o hasta distinguir quién sea verdaderamente revolucionario en el campo filosófico. Desde el punto de vista de Kuhn, de hecho, Husserl y Russel serían «revolucionarios», en cambio, no lo son en la teoría antifundacionalista de

Rorty. Para este último, son verdaderamente revolucionarios Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger, en cuanto se niegan a institucionalizar su vocabulario o a considerar sus escritos conmensurables con la tradición: ellos «no construyen, es más, destruyen para el bien de su generación. Buscan dejar espacio para el sentido de maravilla que los filósofos a veces saben despertar: la idea que algo nuevo se dé bajo el sol, algo que no sea una cuidada representación de algo que ya existía, algo que por ahora no puede ser explicado, que a duras penas pueda ser descrito».⁴

Sin embargo, el paso decisivo de Rorty es la negación de estos «maestros», porque, precisamente, ellos en cualquier modo proponen todavía una visión completa, un diseño que escondería, en su misma forma, una pretensión dogmática, aunque de signo contrario respecto del fundacionalismo, pues se orienta hacia la nada. Para Rorty, el tiempo ya no es más de los héroes, ni siquiera de los héroes de la negación, ni nunca ha sido el tiempo de la revolución. Para él, los autores de la verdadera revolución son aquellos que conciben la filosofía como un pasatiempo, como la libre creación de asociaciones espontáneas, es decir, Derrida y Proust, más que Wittgenstein y Heidegger. De igual manera, las críticas hechas por Rorty a la concepción cartesiana-kantiana de la mente humana como reflejo de la realidad externa y dotada de estructuras cognitivas constitutivas se valen del trabajo ya desarrollado por algunos célebres colegas sistemáticos, como Sellars, Quine, Davidson, Putnam, etc. Esto no les impide remontar la filosofía analítica a la misma matriz cartesiana-kantiana, que se propone desenmascarar su estrecha familiaridad con el mundo analítico; sino todo lo contrario, le permite reconocer las pretensiones fundacionalistas, de tipo kantiano, también allí donde otros no las distinguirían. El ideal epistemológico del conocimiento, por ejemplo, entendida como representación cuidada de la

realidad, queda posible de procesos mentales especiales y comprensible mediante una teoría general de la representación, no es otra cosa que la versión actualizada de las imágenes de nuestra mente como espejo. Asimismo, la suposición de que exista o se pueda construir un vocabulario básico que permita medir de modo similar todos los discursos está abandonada; el uso de términos como «objetivo» o «cognitivo» debe entenderse, simplemente, como referido a normas de justificación más o menos arbitrarias que se relacionan con otras.

Lo que está en juego es el destino mismo de la filosofía y, en particular, de la filosofía de la ciencia, que termina por tener, en el discurso rortiano, la misma dignidad de la poesía y de la política. Sin embargo, filosofía y hermenéutica no se pueden concebir como competidoras, sino como insertas en una relación de ayuda recíproca, ya que también la epistemología puede ayudarnos a descubrir algo interesante sobre la cultura a la que «hemos sido empujados», y la hermenéutica nos permite reformular las aseveraciones científicas en modo menos técnico, más útil para la vida de todos los días.

4. Razones para una amistad

A continuación, nos introducimos en el análisis de algunos aspectos de contribución de los dos filósofos estudiados; al final se evidenciarán los acuerdos sustanciales, a pesar de los distintos matices internos, los que no pueden, por el mismo hecho de ser solo matices, resquebrajar el entretreído común de sus pensamientos, sino todo lo contrario, contribuyen a enriquecer la sinfonía hermenéutica tocada en el mundo. Sobre la hermenéutica, de hecho, es necesario partir por reconocer el terreno común sobre el que nuestros filósofos se mueven. Como sostiene Vattimo, la hermenéutica se

ha vuelto un «clima difundido, una sensibilidad generalizada, o una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a sacar cuentas». ⁵ Existen autores extremadamente distintos entre los que reconocen la utilidad de la hermenéutica, pero todos unidos por un cierto aire familiar, por una atmósfera común. Se trata, aquí, de un significado muy vago del término «hermenéutica», en el que resultan ser autores hermeneúticos Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Habermas, Rorty, Taylor, Derrida, Vattimo, Levinas y muchos otros. Los dos filósofos examinados en este ensayo son también hermeneúticos, pero en un sentido más estrecho y preciso: para ellos, la hermenéutica es «la» filosofía de la época actual, la única que «funciona bien» y que es «bella para pensar» en la actual contingencia histórica de la humanidad.

Por lo tanto, vale la pena comenzar nuestra confrontación desde la función que Rorty y Vattimo han atribuido a la hermenéutica en sus obras.

4.1. Rol de la hermenéutica y su relación con la epistemología

En lo que respecta al filósofo norteamericano, como ha sido señalado, su penetración al campo de la hermenéutica ha acontecido desde *La filosofía e lo specchio della natura*. Las razones que han inducido al filósofo analítico a preferir el acercamiento hermeneútico al analítico son expuestas extraordinariamente por él en la tercera parte la obra en mención, que extrae las consecuencias de la crítica a la concepción epistemológica del conocer y, entonces, de la filosofía como simple criada de la ciencia, en el sentido de que, a partir de esta, la filosofía asumiría el criterio positivista del «conocimiento cierto». Rorty se da cuenta de la carga revolucionaria de su propuesta y de la dificultad para los filósofos analíticos —¡pero no solo para ellos!— de

imaginar qué es la filosofía sin ligarla del conocimiento, entendido como representación cuidada de la realidad, o de renunciar a la búsqueda de un método necesario para obtener conocimientos ciertos, «objetivos». Esta concepción cartesiano-kantiana de la filosofía supone que exista o que se pueda construir un vocabulario básico que permita la confrontación de todos los discursos.

Para Rorty, la hermenéutica es el intento de desmontar esta concepción, que considera solo uno de los modos posibles del saber; epistemología y hermenéutica no compiten, sino que se ayudan recíprocamente. De hecho, «para la hermenéutica, que investiga en una cultura distinta, nada es más útil que una epistemología escrita dentro de aquella cultura que le permita determinar si los poseedores de dicha cultura han expresado alguna verdad interesante según los modelos normales de nuestro tiempo; la hermenéutica buscará traducir estas verdades sin hacerlas parecer estupideces». La hermenéutica no es otro modo de comprender o de explicar, es decir, de predecir; sino todo lo contrario, es otro modo de «hacer frente a» la situación en la que vivimos. Por ello, tenemos más necesidad de edificarnos que de saber. De hecho, no se trata de sustituir un sistema por otro, un método con otro, sino de plantear el trabajo filosófico ya no en términos de conocimiento (*knowledge*), sino en términos de edificación, la *Bildung* de Gadamer. Edificarse significa cambiar, reescribirnos a nosotros mismos, nuestras vidas, en un modo que resulten más interesantes, más bellas, más útiles las relaciones que vivimos. Se trata de descubrir un nuevo modo de expresarnos, pues en una educación es más importante el modo de decir las cosas que la posesión de verdad. La incomensurabilidad de las interpretaciones del mundo que cada uno da es uno de los presupuestos de la actitud hermenéutica propuesta por Rorty. No se trata de aplanar las

diferencias o de buscar improbables «terrenos comunes» con el adversario, sino «de ser hermeneúticos con nuestros opositores, de mostrar cómo ellos se muestran desde nuestro punto de vista, cómo las cosas extrañas que dicen se ligan con lo que no dicen y cómo se presenta lo que dicen, traducido en nuestro idioma». Se trata de considerar al filósofo como un «compañero de conversación» (término muy querido por Rorty) sabio, pues sabe participar y ama la conversación, tanto que busca evitar que degenera en investigación o en intercambio de opinión.

Entonces, la hermenéutica es la filosofía del presente histórico en el que vivimos, o más exactamente, es la postfilosofía, que finalmente libera la filosofía de aquella posición central y exclusiva que le ha sido confiada siempre; el discurso filosófico puede «funcionar» bien, mejor que otros en ciertas situaciones, pero no necesariamente. Según Rorty, la filosofía avanza, pero no en línea recta, sino que viene sobresaltando sobre distintos frentes. Cada iniciativa necesita de tiempo para consolidarse y, aun, de mayor tiempo para integrarse con otras iniciativas: «El progreso, a menudo, nace de alguno que ha sabido imaginar cómo estarían las cosas si una definición considerada de buen sentido viniera puesta de parte y se arrojara después todo bajo la mesa». '¿Que será de ella en el futuro?, esta es una pregunta sin sentido; de todos modos, mucho dependerá, más que de sus conocimientos, de la fuerza imaginativa que tendrán los filósofos. En su intervención por los cien años de Gadamer, Rorty profetizaba que «los filósofos del año 2100 leerán a Gadamer y Putnam, Kuhn y Heidegger, Davidson y Derrida, Habermas y Vattimo, uno junto al otro, y lo harán porque habrán sustituido el modelo cientificista con un modelo conversacional donde el éxito filosófico se mide en términos de horizontes fusionados y no de problemas resueltos o eliminados», de modo que la relación entre

predecesores y sucesores «sea concebida, como ha dicho Vattimo, en términos de *Verwindung* (superación entendida como reelaboración) y no de *Ueberwindung* (superación entendida como competición y dominio)».⁴

Para Vattimo, la hermenéutica también es la filosofía «de época» del mundo en el que vivimos. En un cierto sentido, es obvio que la hermenéutica sea, por decir así, inherente a su formación filosófica: de los años de las lecciones de Pareyson a aquellas de las lecturas de Heidegger que proliferaban en toda Europa. Mientras la actitud de Rorty hacia Heidegger permanece sustancialmente crítica (los términos heideggerianos por excelencia son casi ausentes en Rorty), la posición de Vattimo retoma en sentido radical la de Heidegger, específicamente en lo concerniente a la ontología. Heidegger, efectivamente, ha demostrado que la metafísica ha sido superada definitivamente; entonces, «del ser no queda nada más». De esto se consigue que cada experiencia de verdad y de interpretación se genere dentro un horizonte histórico-cultural determinado; como tal, dicha experiencia no tiene ni puede tener ninguna pretensión de universalidad. Asimismo, la afirmación de carácter interpretativo de la verdad resulta ser, a su vez, una interpretación y no una afirmación de principio; por eso, solo se puede hablar de «verdad de la hermenéutica» vinculándola a sus orígenes nihilistas, ubicados, para Vattimo, en Nietzsche.

La originalidad del pensamiento de Vattimo radica, precisamente, en el enganche de la hermenéutica a su «vocación nihilista». Se trata, a su aviso, de profundizar las raíces nihilistas de la hermenéutica, considerada la verdadera cifra de Occidente. El nihilismo es entendido como la condición específica de ausencia de fundamentos, característica básica del hombre moderno; en consecuencia, se da la caída de las certezas últimas y de las verdades estables, hecho anunciado de modo ejemplar por Nietzsche en el

fragmento *La gaia scienza* (1882), texto que aborda la temática de la «muerte de Dios». Vattimo interpreta este pasaje nietzschiano, en sentido literal, como «un verdadero anuncio, la toma de conciencia de un curso de eventos en el que estamos involucrados, que no describimos objetivamente, sino que interpretamos arriesgadamente y que se concluye con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario»: Dios ya no es necesario para organizar una vida ordenada y segura. Sobre estos presupuestos, Vattimo considera que el nihilismo no debe ser combatido como un enemigo, sino asumido como nuestra única posibilidad, pues es capaz de excavar de raíz las injusticias y la violencia presentes en la historia humana. De aquí nace la tesis según la cual «hoy no estamos incómodos porque somos nihilistas, sino porque somos poco nihilistas».⁹

Como se observa, es precisamente sobre este terreno que el antifundacionalismo de Rorty se encuentra con la tradición continental de Vattimo, aunque la referencia al nihilismo permanezca implícita en el filósofo norteamericano. En este último, como se ha visto, la necesidad del acercamiento entre hermenéutica y epistemología nace de la crítica a la pretensión de *commisurar* los discursos, de fijar las categorías y vocabularios comunes a cada saber. En cambio, en Rorty prevalece la afinidad con el pragmatismo, que lo lleva a remarcar el concepto de «contingencia» o la toma de conciencia de la relatividad histórica y etnocéntrica de cada juicio o acto nuestro. Se trata de una posición declinatoria en la confrontación del ser, de la ontología, a lo que se asocia el rechazo de la concepción del filósofo-vate presente en Nietzsche y Heidegger.

Vattimo acusa a su colega norteamericano de tomar muy a la ligera la hermenéutica identificándola con ciertas producciones literarias, por ejemplo, con las de Derrida, e divagando en un cierto «esteticismo».¹⁰

es decir, en la capacidad de imaginación y de creatividad. En ambos casos, sin embargo, queda detenido el reconocimiento de la función central de la hermenéutica en el mundo actual (postmoderno) como la única filosofía (o postfilosofía) capaz de interpretar de modo verdaderamente nuevo la modernidad y de abrir caminos nuevos a las reflexiones, pues es la única filosofía que no ha tenido nunca el problema de la verdad ni el de la no-verdad. En el fondo, ambos sancionan la rotura definitiva entre normatividad y descriptividad, división originada en los opuestos puntos de vista de Wittgenstein y Heidegger.

4.2. La concepción de la ética: caridad (*pietas*) y solidaridad

La reflexión ética de Vattimo se articula, directamente, en la premisa nihilista. De hecho, el filósofo turinés se pregunta si «En un mundo que se configura como conflicto entre interpretaciones, y nada más, es posible aún que las interpretaciones tengan pretensión de «fuerza», es decir, que sean capaces de desencadenar la violencia y la lucha entre los hombres?».¹² Según su juicio, si se acepta el nihilismo, o sea, si se reconoce la «disolución de la realidad en la Babel de las interpretaciones»,¹³ resultará más fácil argumentar contra los fundamentalismos que resurgen en cualquier parte del mundo de la modernidad. Si el filósofo reconoce su interpretación como tal, y aquí se confirma la ironía del filósofo turinés, no podrá adelantar pretensiones sobre otras interpretaciones. El nihilismo, por esto, le parece a Vattimo la filosofía más adecuada para disolver cualquier residuo de razones que justifiquen y alimenten la violencia sobre el terreno de la ética. Con este propósito, Vattimo se sitúa críticamente ante las confrontaciones de las redescripciones propuestas por Rorty, remarcando que las redescripciones

son propias de cualquier acto interpretativo y no solo de los actos con los que operamos aquí y ahora nuestras decisiones morales. Igualmente crítico es en las confrontaciones de las propuestas éticas de Habermas y del mismo Gadamer en cuanto habrían subrayado excesivamente el valor prioritario de la pertenencia a una comunidad social, siguiendo la senda de Hegel y de Heidegger.

De la postura nihilista de Vattimo emerge la exigencia de salvaguardar una cierta racionalidad de la hermenéutica, de diferenciarla de aquella atmósfera difundida aquí y allá en el mundo para poder traer todos los frutos de la emancipación, es otros términos, el nihilismo se presenta como posibilidad de emancipación. El reconocimiento de la herencia a la que pertenecemos parte de la revelación-aceptación (*Verwindung*) del mundo como conflicto de interpretaciones. La «fusión de los horizontes» de Gadamer se traduce en la fusión de las experiencias de los individuos en un horizonte común, pero se constituye en un proceso que no termina jamás, como la traducibilidad y la inconmensurabilidad de las culturas. El mundo en el que vivimos es multicultural, pluralista y tecnológicamente avanzado, que vuelve más difícil la afirmación de las ideologías; paradójicamente, sostiene Vattimo, si hoy Goebbels quisiera hablar por la radio, debería sacar cuentas con los *sponsor*, ver la publicidad, los gustos de los oyentes, etc. Del mismo modo, cada uno de nosotros debe sacar cuentas con los «proyectos» de los otros, arrojados como nosotros en este trance histórico cultural. La verdad podrá consistir en el diálogo entre proyectos, y esto, al menos, elimina el derecho de matar a los otros en nombre de una presunta verdad. En este diálogo se expresa también el punto de encuentro entre hermenéutica nihilista y tradición religiosa de Occidente, sobretudo como secularización de esta tradición. El «principio de caridad» de Davidson asume en Vattimo el significado de

pietas, es decir, se vuelve la cifra descriptiva de la relación con los otros y con todas las cosas del mundo. Todos somos «herederos y, por eso, familiares, hijos, hermanos, amigos de los cuales provienen las llamadas a las que queremos corresponder». Por ello, no debemos temer el intercambio de proyectos ni, según Vattimo, el uso de la técnica, ya que la tarea del hombre es la de transformar y manipular libremente el mundo en colaboración y diálogo con otros hombres.¹³

Si para Richard Rorty uno de los puntos de diferencia con el colega turinés es el no compartir su recuperación de la tradición religiosa de Occidente,¹⁴ la conclusión ética indicada por el filósofo norteamericano corresponde, de manera sustancial, a la indicada por el colega turinés.

En la concepción ética de Rorty confluyen muchas contribuciones, pero el eje está constituido por la tradición del pragmatismo americano, personificado por Dewey y James. En la reflexión rortiana, la aportación de James es decisiva para su nominalismo radical, mientras Dewey es acusado de ceder todavía a la seducción de las razones fuertes, por ejemplo, el concepto de «experiencia». No obstante, desde el punto de vista moral, es Dewey el maestro que reclama a la humanidad a construirse libremente, sin depender de las directivas de un fuente externa. El reverso político de una esperanza social liberal, basada en la solidaridad humana, también tiene sus raíces en Dewey, y se contrapone a otras posiciones, como la nietzschiana, que conciben al hombre como solitario. La alienación con los semejantes, la indiferencia hacia las necesidades de la propia comunidad, o *ethos*, son un peligro constante para los filósofos, según Rorty; por ello, la filosofía debe convertirse en un «género de escritura», y la atención a la política debe ser constante. No se trata de preparar revoluciones (Rorty es claro en el rechazo a asociar su posición a la marxista) ni de crear estados

governados por filósofos, a menos que «sean dotados de gran imaginación, capaces de crear o aconsejar en el mejor modo».¹⁷

El concepto central propuesto por Rorty en el ámbito de la moral es el de la solidaridad, término vilipendiado por las variadas interpretaciones filosóficas y por el lenguaje común. En una de sus obras más famosas, *La filosofía dopo la filosofía* (1989), el filósofo norteamericano ejemplifica qué entiende por «solidaridad», en el intento de vincular el significado usual de la palabra con presupuestos filosóficos de tipo fundacional, que ha menudo la circundan. Para Rorty, efectivamente, el punto de partida es la «contingencia» de nuestras interpretaciones, es decir, descripciones del mundo y de nosotros mismos. Entonces, también la solidaridad consistirá en una duda autoreflexiva capaz de empujarnos más allá de aquello que ya sabemos o presuponemos haber comprendido y asimilado. La actitud práctica que deriva de ella es una tensión consistente en alargar siempre más la esfera del «nosotros», un empuje a ir en busca de aquellos diferentes a nosotros, de volver siempre más variopinto el «nosotros» que decimos sin caer en un colectivismo de corte metafísico, como en Habermas, ni, por el contrario, en la justificación de la crueldad, como en Nietzsche. Estos obstáculos se evitan cuando no se censura la distinción entre vertiente pública y privada en nuestra vida, ni los «dilemas» derivados de las relaciones entre ellos. La solidaridad pertenece exclusivamente a la vertiente pública y no hay ninguna «razón» en preferir los intereses privados a los públicos; cuando lo hacemos, se trata de una decisión contingente que brota, a menudo, de motivaciones poco filosóficas. El reto que Rorty plantea consiste en sostener que un hombre pueda considerar una idea como «algo por lo que valga la pena morir, aun siendo perfectamente consciente de que aquella idea ha nacido en una circunstancia histórica contingente».¹⁸ El

ideal ético es personalizado por el liberal irónico, capaz de ensimismarse en la vida de los otros, en detalles que permiten sentir el sufrimiento del otro, hasta denunciar la injusticia de las condiciones socioeconómicas en las que viven la mayor parte de las personas.

4.3. Acuerdo sobre el valor-función del arte

La experiencia estética cumple una función importante, si no decisivo, en la reflexión de ambos filósofos, pero con características diferentes. Por un lado, para el filósofo turinés, como para Heidegger y Gadamer, el arte se relaciona con el terreno de la verdad, del ser; por otro, según Vattimo, la función del arte es también de tipo social y corresponde de manera sustancial a aquella reconocible por Rorty. De hecho, para el filósofo estadounidense, la literatura, y la obra de arte en general, se vincula con la ironía, con la actitud del liberal irónico, que busca liberarse de descripciones ya superadas y va en busca de nuevas descripciones de sí y del mundo. El arte, la literatura o la crítica literaria también tienen que ver con la solidaridad en cuanto responden a la tarea de denunciar el sufrimiento humano; por ello, se comprende el gran aprecio de Rorty por autores como Derrida, Proust, Nabokov, Orwell, Nietzsche, por la originalidad de su estilo, por la fascinación de sus descripciones del sufrimiento humano, también por su conciencia irónica.

Los presupuestos de la concepción estética de Rorty se sitúan en su crítica a las filosofías del lenguaje y, entonces, en último análisis, a la filosofía analítica. En el discurso de Rorty se advierten las influencias de Wittgenstein, Nietzsche, De Man, pero, sobre todo, de la «teoría ocasional» de Davidson, hacia quien Rorty mantiene una actitud de gran estima, aunque criticándolo. Según Rorty, muchas teorías del lenguaje

parten de la convicción de que el lenguaje es algo objetivo y, por lo tanto, recaen en el error de concebir la verdad como algo que hay que buscar y no que construir. Si quedarse adherido a la imagen del lenguaje como tercer elemento entre el yo y la realidad, como instrumento, significa utilizar un modelo sujeto-objeto que todavía nos deja sumergidos en cuestiones de escepticismo, relativismo y realismo. Para sacarnos a flote, Rorty sugiere que nos dirijamos a Davidson, quien no considera el lenguaje como un medio de expresión o de representación, ni siquiera busca hacer del lenguaje una especie de divinidad de la que los seres son simples emanaciones, como lo hace Heidegger. Una tal «apoteosis del lenguaje», como advertía Derrida, no es una versión sustitutiva de la apoteosis de la conciencia en el idealismo. Cada persona posee su «vocabulario decisivo» y es ocasional, cuando conversamos, el hecho de que lleguemos al mismo vocabulario: nuestras teorías ocasionales tienden a converger.

El asunto fundamental en Rorty es que la verdad puede residir solo en los enunciados, y estos no pueden ser externos al lenguaje: «el mundo no habla, solamente nosotros hablamos».¹⁹ Se trata, por eso, de una posición de nominalismo radical que extrae el signo del significado sosteniendo que no tiene ningún sentido plantear el problema del significado: el signo queda separado, autónomo, y el hombre «juega a construir el mundo» con él. En su ensayo sobre Heidegger, Rorty sostiene que la «afirmación que signo y significado no pueden coincidir nunca es, precisamente, lo que damos por cierto en aquel tipo de lenguaje que llamamos literatura. Pensar que signo y significado pueden coincidir es exactamente el error».²⁰ De esta afirmación de nominalismo radical deriva la tarea del filósofo, o mejor, del irónico liberal, el cual será el «poeta fuerte», pues tendrá que «crear el gusto con el que será juzgado. Sin embargo, para el irónico, el juez no es otro que él

mismo».²¹ Los primeros ejemplos de ironía son ofrecidos por los poetas románticos:

[...] al final del siglo XVIII —los poetas románticos— intuyeron e hicieron intuir que se podía hacer aparecer cualquier cosa, buena o mala, importante o secundaria, útil o inútil, dándole una nueva descripción. Afirmando que la imaginación y no la razón es la facultad humana fundamental, demostraron que el instrumento principal del cambio cultural no es la argumentación, sino el hablar en modo distinto. Es el cambio en los lenguajes y en las otras prácticas sociales lo que generará seres humanos como no han existido antes.²²

Resuena, en este punto, la siguiente afirmación de Dewey de que «la imaginación es el principal instrumento del bien, por eso, el arte es más moral que las diversas morales».²³

Esta visión de la historia intelectual concuerda con la definición nietzschiana de la verdad como «ejército móvil de metáforas». Si una metáfora toma un lugar familiar en el juego lingüístico, cesará de ser una metáfora y se volverá similar a la mayor parte de los enunciados de nuestro lenguaje. Entonces, debemos ir en busca de nuevas formas de vida que eliminen progresivamente las anteriores. Todo es solamente producto del tiempo y de la casualidad: como señala Freud, es necesario el coraje de «considerar la casualidad como digna de decidir nuestro destino». Efectivamente, «el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político tienen lugar cuando una fantasía privada, nacida en el inconsciente de alguien, coincide accidentalmente con una exigencia pública».²⁴

He aquí por qué, según Rorty, la sociedad liberal puede ser construida solo por aquellos que consideren que los poetas hayan fundado

y preservado nuestra sociedad. A su vez, quien piensa así puede ser poeta o no; puede ser simplemente un utopista liberal que, junto al poeta, representa la vanguardia de la cultura; de hecho, anticipa el futuro, construye las descripciones. Una cultura poetizada tiene como protagonista al «poeta fuerte», que es totalmente libre del lenguaje iluminístico y que se propone como objetivo la creación de lenguajes distintos y variopintos.²⁵ Clarificado este fin fundamental, se vuelve más comprensible la polémica entre Rorty y otros hermenéuticos, principalmente, Habermas y Foucault, a propósito de la función social del arte como originadas por el «nosotros». También para Rorty «nosotros somos el producto de una historia en progreso que nuestros predecesores no podían contar, sin embargo, nosotros sí podemos hacerlo»,²⁶ pero para ello es necesario abandonar la pretensión de universalidad que los colegas europeos conservan. En este sentido, Rorty subraya la dicotomía entre vida privada y vida pública, intereses personales e intereses públicos, y considera que solo conservando esta distinción, tomando conciencia, se consideran de verdad todos los factores y se produce algo de nuevo.

Vattimo también observa críticamente la posición estética del colega norteamericano, acusándolo de esteticismo, es decir, en última instancia, de irracionalismo, debido a su concepción del acto hermenéutico como encuentro de un sistema de metáforas totalmente nuevo y a la arbitrariedad del deconstruccionismo. De esta manera, se priva a la experiencia estética de su alcance verídico, racional, argumentativo; para escapar a la metafísica se termina en el irracionalismo, que no es otra cosa que otra forma de metafísica. Sobre estos aspectos recorren las argumentaciones de su maestro Gadamer, quien ya en *Verità e metodo* había criticado la estética contemporánea de «conciencia estética», en otros términos, había criticado la concepción de la experiencia de lo bello y del arte separadamente de la experiencia de lo

verdadero.²⁷ Vattimo, desde *Poesía e ontología* (1968), continúa la dirección abierta por Gadamer desarrollando la idea de que las vanguardias del siglo XX eran, precisamente, una forma de rebelión de los artistas, un intento por salir del mundo aséptico de los museos o del lirismo poético, apreciado solamente por su sonoridad, las formas, la belleza estructural, sin ninguna relación con la vida real.²⁸

Los fundamentos de la recuperación del arte en ámbito veraz están, a su parecer, en las obras de Heidegger y, todavía antes, de Hegel: en efecto, ambos han colocado el arte entre los instrumentos cognositivos que el hombre posee. Se trata, obviamente, de «verdad hermenéutica», es decir, el encuentro con una alteridad que nos sacude, que nos empuja a cambiar, una verdad que asimilamos y, por eso, nos volvemos otros respecto de lo que éramos. Vattimo retoma particularmente la definición heideggeriana de la obra de arte como «una misa en virtud de la verdad». Desde su perspectiva, esto no significa que la obra de arte diga las verdades en modo agradable, en un modo que las haga más fáciles de asimilar; en cambio, significa que la verdad es la apertura al horizonte de una posible descripción del estado de las cosas; en otras palabras, la poesía, la obra de arte, nos revela, nos muestra la verdad del horizonte al que pertenecemos cuando decimos cada verdad.²⁹ El horizonte dentro del que nos inscribimos es cambiante, históricamente determinado, y se ubica dentro de un horizonte más grande que nos precede; por eso, la función del arte radica, más que en el describir objetivamente las cosas, en el volvernos más conscientes de nosotros mismos, de nuestro «arroyo».

En este sentido, Vattimo concuerda con su colega americano en asignar la primacía al lenguaje, ya que en eso «se inaugura», y no solo se revela, un nuevo mundo histórico: el mundo «acontece» en la palabra, antes

del enunciado nosotros no vemos la cosa. Esto se relaciona, especialmente, con la descripción de las obras de arte (por ejemplo, un cuadro): la descripción nos obliga a crear un vocabulario nuevo; así, nace la obra de arte misma. Por un lado, el privilegio que Heidegger, y con él Rorty, otorga a la poesía es redimensionado por Vattimo en cuanto considera que la propuesta de Heidegger de «reconducir todas las artes a la poesía» debe ser interpretada como la afirmación de que «en nuestra época se ha hecho posible buscar la verdad en los poetas, particularmente en aquellos que son sensibles al significado de la poesía de esta época».³⁰ Por otro, Vattimo lleva como ejemplo de «poeta de los poetas» a Hordelin, tomado como modelo por Heidegger porque reflexiona «sobre la condición y sobre el destino de la poesía en este tiempo de pobreza».³¹ En otras palabras, la filosofía puede encontrar en el arte una verdad sobre el sentido del ser para la historia, para el destino de nuestra época; y, precisamente, la poesía nos invita a mirar esta época como un tiempo en el que los dioses han escapado, es decir, como la época de la secularización, del vaciamiento de lo sagrado.

Respecto de la función social del arte, Vattimo considera que la estética hermenéutica se diferencia de las precedentes por la mayor atención dada a la existencia social del arte, y por comprender los aspectos más problemáticos, como, por ejemplo, la música rock. Esto es posible, en su opinión, solo si se recupera la inspiración nihilista de la hermenéutica, y el vínculo que liga la experiencia estética a la tradición religiosa. En este proceso de secularización, el límite entre lo que vale y lo que no vale en las nuevas expresiones artísticas «está señalado por su mayor o menor fidelidad al hilo conductor del nihilismo (reducción de la violencia, debilitamiento de las identidades fuertes, aceptación del otro hasta la caridad)».³²

Como se observa, en un análisis último, Vattimo se encuentra sustancialmente de acuerdo con su colega estadounidense en el atribuir al arte una función central en la construcción político-social del mundo, especialmente en la reducción de la violencia o de las ideologías. A diferencia del norteamericano, no excluye el regreso de un pensamiento religioso, que será, de todos modos, de naturaleza nueva, pues se encuentra íntimamente ligado a la experiencia estética.³³

4.4. Las dos caras del nihilismo

Relacionada con la hipótesis sugerida por Del Noce y señalada en la introducción al presente trabajo, es posible identificar en el término «nihilismo» la matriz cultural dentro la que han surgido y se han desarrollado las propuestas de ambos filósofos tomados en consideración.

Por «nihilismo trágico» se entiende aquel originado en la obra de Nietzsche, especialmente en el pasaje de *La gaia scienza* donde el filósofo alemán «anuncia» la muerte de Dios. El carácter trágico se expresa mediante una serie de preguntas que expresan el desconcierto y la turbación del hombre moderno frente al caer de toda posibilidad de certeza. En relación con Vattimo, ya hemos visto la relevancia asignada a la «vocación nihilista» de la hermenéutica y la consideración del nihilismo como «el destino de la época moderna». En todos los pasajes de su reflexión está presente el reclamo a tomar mayor conciencia de nuestro destino, conciencia que debe fungir de trampolín para la liberación de las ideologías y de la violencia, para una mayor autenticidad de la existencia humana.

Se trata de un destino históricamente determinado (y aquí Vattimo se engancha con el anuncio de la «muerte de Dios» de Nietzsche) del que

somos herederos: después Nietzsche y de Heidegger ya no es posible la metafísica y, en general, ya no son posibles las posiciones «fuertes» sobre la verdad. Nosotros, los occidentales, somos los herederos de aquel «olvido de la metafísica» que por siglos nos ha hecho hablar del ente, «del ser ya no hay nada», según la expresión heideggeriana. En una entrevista de 1993, Vattimo comenta a Heidegger, según el cual «se ha perdido el sentido global de lo que llamamos “es” y, por lo tanto, el ser ha sido reducido a la objetividad». Identificando el ser con lo que es objetivamente dado se concluye «que no se puede pensar más en nuestra existencia en términos de ser, pues nosotros no somos más un todo ya dado, sino que somos hechos de recuerdos del pasado, de existencia en el presente y, sobretodo, de proyección hacia el futuro, todo lo que desde el punto de vista del dato de la realidad verificada no son nada».³⁴

Tomar conciencia de esta tradición nos libera de la pretensión de verdad y de las afirmaciones «fuertes». Con este propósito, Vattimo utiliza el término «*Verwindun*», que, en virtud de la familia de significados a la que se remite (curación, aceptación, resignación, vaciamiento, distorsión, aligeramiento, etc.), alude al hecho de reponerse de una enfermedad (en este caso, la metafísica y el pasado), pero conscientes de que estamos destinados a llevar sus huellas.

Aceptar este destino nos vuelve capaces de manipular y replasmar el mundo en el que estamos, caracterizado por un altísimo desarrollo tecnológico. Si del ser ya no queda nada, lo que podemos decir son solo interpretaciones, construidas, a su vez, por otras interpretaciones. Precisamente, el vínculo con el pasado del que provenimos es lo que más nos debe iluminar y guiar en nuestras decisiones éticas, sociales y religiosas. Es notable que los desarrollos más recientes de la propuesta de Vattimo se abren al renacimiento de

un nuevo mito religioso, de una religión totalmente secularizada y fundada en la interpretación de esta tradición religiosa por parte del individuo y de la comunidad en un diálogo ininterrumpido y creativo.

En el caso de Rorty, seguramente por su formación analítica, resulta más difícil divisar el nexo con el nihilismo nietzschiano que lo empuja a poner siempre en términos positivos sus propuestas innovativas, incluso uno de los fundamentos de su reflexión, o sea, el nominalismo, es justificado a partir de la metáfora nietzschiana de la «verdad como ejército de metáforas móviles». Esta definición, precisamente, nos ofrece el punto de partida para clarificar y radicalizar su nominalismo. En distintos textos, Rorty subraya que solo existen los enunciados y el horizonte histórico de quien los pronuncia, y contrapone su posición a las posiciones «metafísicas» que conciben el ser como presencia.

Su nihilismo queda, por así decirlo, «entre líneas», algo obvio que todos sus interlocutores conocen bien, tanto que se volvería aburrido señalarlo. No por casualidad, Rorty define la época moderna como postfilosófica, postmetafísica, postmoderna, postreligiosa, etc. En resumen, una época donde, verdaderamente, «del ser no queda nada» y de la que al filósofo ni siquiera le interesa hablar.

Asimismo, al presentar su propuesta ética, contesta las objeciones de los metafísicos, según los cuales si no existe un primer vocabulario universal, no hay «razón» para no ser crueles hacia quien tiene vocabularios decisivos mucho más diversos que los nuestros. En sintonía con Vattimo, considera que la ausencia de fundamentos es una razón bastante fuerte para ser solidarios con nuestro prójimo. En su opinión, el liberalismo puede muy bien ligarse a la ironía y al estetismo, por lo tanto, al nihilismo.

Rorty distingue la línea de pensamiento que comparte con Vattimo: «[...] la batalla del siglo XIX entre religión y ciencia ha sido una batalla entre las instituciones por la supremacía cultural. Ha sido bueno para ambas que la ciencia haya sido la vencedora, desde el momento en que la verdad y el conocimiento son materia de cooperación social, y la ciencia nos da los medios para llevar adelante proyectos de cooperación social mejores que antes». Las diferencias del colega turinés «se reducen al hecho de que Vattimo considera sacro algo del pasado, mientras que mi idea de lo sacro puede residir solo en un futuro ideal, en la esperanza de que un día, en cualquier milenio, mis remotos descendientes vivirán en una civilización global donde el amor logrará ser la única ley».³⁵

En otras palabras, para Vattimo, se trata de la irrupción de la presencia del pasado la que nos lleva al nihilismo; para Rorty, en cambio, se trata de una esperanza, ultimadamente inconciente, aunque firmemente querida y representada por las imágenes de la utopía liberal. En ambos casos, tras los enunciados, está la nada.

La única experiencia «real», en el sentido de no-lingüística, necesaria a la experiencia pacífica, parece ser la del sufrimiento, que es común entre hombres y animales. El escritor y el irónico liberal son los que dan voz a este dolor universal, al que, para hacerlo «existir», lo vuelven «lingüístico».

Es interesante notar que Rorty precisa que su propuesta del liberal irónico difícilmente ayudaría en la educación de las jóvenes generaciones: «Si pienso que una cultura liberal, nominalística e historicista es posible y ausplicable, no puedo más que afirmar que debería ser una cultura con una retórica pública irónica. No logro imaginar una cultura que eduque a sus jóvenes de modo tal que los haga continuamente dudar sobre la educación que están recibiendo. La ironía parece ser algo intrínsecamente privado».³⁶

Algo «privado» que no se desea, o es más, algo que se teme de transmitir a los otros: se trata de una elección, contingente y personal, de la que ni siquiera se está seguro.

Vale señalar que la propuesta de Rorty, que Vattimo comparte, se apoya sobre la opción de descartar el ser, de no considerar la «presencialidad» y el carácter de acontecimiento. La elección del nihilismo es, exactamente, una elección, una de las posibles interpretaciones de nuestra condición de época.

5. Más allá del nihilismo

Lo que fascina de ambos autores, especialmente en Rorty, es la eficacia en la descripción de la experiencia de nuestra contingencia, de lo inadecuado de nuestras descripciones, definiciones e interpretaciones. Nuestro «decir el ser» es siempre inadecuado, temporal, histórico, etnocéntrico, etc. Este punto de partida, común a muchos, puede compartirse, pero podría conducir la reflexión a una solución opuesta a la expuesta por los dos filósofos: nuestras definiciones son inadecuadas porque el ser «se da» solamente en el tiempo y en el espacio, en los entes que de lo «dicen». Sin embargo, el ser existe. El hecho de no poder dar una definición exhaustiva o de poderlo describir solo al interior de una interpretación ya hecha no corta su presencia, por decir así, primaria y entera. La situación descrita por los dos filósofos, es decir, la condición de la época moderna, o postmoderna, puede ser descrita con la metáfora de una habitación en penumbra: el prevalecimiento de la oscuridad ya nos dice algo sobre la luz; algo se ve misteriosamente, «se da» indescifrable, pero inexorablemente provocativo, y no podemos sustraernos a su fascinación.

Aunque pueda parecer extraño, de esta opción, alternativa a la propuesta por Rorty y Vattimo, derivarían consecuencias análogas a las propugnadas por ellos mismos, sobretodo, se salvaría la actitud de «edificación» tan querida por el estadounidense: si el ser desborda nuestras descripciones y definiciones, qué podemos hacer si no buscar nuevas descripciones y definiciones de nosotros mismos y del mundo. Asimismo, la ironía también vendría salvaguardada, es más, potenciada, ya que cualquier definición nuestra, ya sea justa o injusta, será siempre inadecuada, faltará siempre algún factor. En este sentido, la aventura de la conversación tendrá una función prominente, pues es en el diálogo-encuentro con los otros hombres, interpretadores como yo, que el ser «se dirá» en modo más rico y fascinante.

Con el término «presencialidad» no se quiere dar a entender un «más allá» por completar o un «allá afuera» que incumbe: ya estamos en el ser, por eso, se trata del simple estar en la propia condición de arrojado, dejándonos provocar por la presencia, por la fascinación de las cosas en cuanto «están». Reconducir estas expresiones a otras palabras, más o menos importantes, es inútil, hasta dañino, ya que el ser es irreconducible a algo: puedo seguir solo la presencia que me habla, que me dice algo de eso. Me dice, sobretodo y sin equívocos, que «eso es». El juego humano de interpretaciones y definiciones queda ininterrumpido y, como ya subrayaba Rorty, también se puede decir que algunas descripciones son más bellas, que funcionan mejor, que son más interesantes, etc. o, incluso, que son más «exactas», pero cualquier definición no aprisiona a ningún ente, desde el hombre hasta una piedrecilla, porque es siempre inadecuada, o si se prefiere, «contingente».

El haber llamado la atención de nuestra época sobre esta experiencia de precariedad ontológica liberándola del estrechamiento de la epistemología para lanzarla a la aventura de una nueva «edificación» del mundo me parece

la contribución más interesante del filósofo norteamericano, al cual se aúna el reclamo de Vattimo de aceptar nuestra finitud y de valorizarla como un punto de partida precioso para liberarse de los lazos de las ideologías y de las violencias.

Es bien visto, aún, el horizonte nihilista en el que los dos insertan sus propias observaciones, queda más bien inadecuado, débil, incapaz de justificar la actitud positiva de esperanza, de solidaridad, de piedad que ellos propone, de la nada nace la nada, como decían los antiguos filósofos, ¡y junto con ellos generaciones enteras de campesinos! Solo si el ser es presencia que provoca y fascina de modo siempre nuevo e imprevisible, inagotable, podemos esperar a que haya algo nuevo bajo el sol.

Notas

¹Este texto fue originalmente escrito en italiano; su traducción al castellano, incluidas las citas textuales introducidas en él, estuvo a cargo de Igor Navarro Vilchez. Bajo esta aclaración, señalamos que tanto los títulos como las referencias bibliográficas de los textos citados son consignados de acuerdo con la versión original.

²Del Noce, Augusto. «Lettera a R. Quadrelli dell' 8/01/1984». *30 Giorni*, n.º 4, 1994.

³Rorty, Richard. «La verità non è mai un dogma. Ricordo di W. Quine». *La Stampa*, Turín, 17 de febrero de 2001.

⁴Rorty, R. *La filosofia e lo specchio della natura*. Milán: Bompiani Editore, 1986, p. 283.

⁵Vattimo, Gianni. *Oltre l'interpretazione*. Roma y Bari: Laterza, 1994, p. 3.

⁶Rorty, R. *La filosofia e lo specchio della natura*, p. 265.

⁷Rorty, R. «La verità non è mai un dogma. Ricordo di W. Quine».

⁸Rorty, R. «Filosofia e discussione pubblica». *Reset*, n.º 59, 1999.

⁹Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione*, p. 10.

¹⁰Vattimo, G. *Filosofia al presente*. Milán: Garzanti Editore, 1990.

¹¹Vattimo, G. «Ricostruzione della razionalità». En *Filosofia 91*. Bari: Laterza, 1991, p. 124.

¹²Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione*, p. 37.

¹³*Ibidem*, p. 51.

¹⁴*Ibidem*, p. 52.

¹⁵Vattimo, G. «Heidegger: Dio è morto? Parliamone». *La Stampa*, Turín, 5 de febrero de 2003.

¹⁶Rorty, R. «Siamo tutti figli di un Dio privato». *Corriere della Sera*, Milán, 23 de enero de 2002.

¹⁷Rorty, R. «La filosofia fra conversazione e politica». *Iride*, n.º 25, vol. 11, 1998, pp. 457-484.

¹⁸Rorty, R. *La filosofia dopo la filosofia*. Roma y Bari: Laterza, 1989, p. 218.

¹⁹*Ibidem*, p. 15.

²⁰Rorty, R. *Saggio su Heidegger in Scritti filosofici*. Roma y Bari: Laterza, 1994, p. 178.

²¹Rorty, R. *La filosofia dopo la filosofia*, p. 118.

²²*Ibidem*, p. 15.

²³*Ibidem*, p. 86.

²⁴*Ibidem*, p. 49.

²⁵*Ibidem*, p. 69.

²⁶*Ibidem*, p. 71.

²⁷Gadamer, Hans Georg. *Verità e metodo*. Milán: Bompiani Editore, 1983, p. 71.

²⁸Vattimo, G. «Intervista su *Poesia e ontologia*». *RAI Educational*, Milán, 20 de junio de 1996.

²⁹*Ibidem*.

³⁰*Ibidem*.

³¹Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione*, p. 87.

³²*Ibidem*, p. 91.

³³*Ibidem*, p. 92.

³⁴Vattimo, G. «Intervista su *Poesia e ontologia*».

³⁵Rorty, R. «Siamo tutti figli di un Dio privato».

³⁶Rorty, R. *La filosofia dopo la filosofia*, p. 107.