

Dialéctica, diferencia y pensamiento débil

GIANNI VATTIMO

La relación que el pensamiento débil --cuyos rasgos trata de esclarecer este escrito - guarda con la dialéctica y la diferencia, no es sólo ni fundamentalmente de «superación»; más bien habría que definirla mediante el término heideggeriano *Verwindung*, palabra a su vez sólo comprensible en el seno de una visión «débil» de lo que significa pensar. En cualquier caso, la ilación entre los tres términos no debe concebirse como un itinerario, como un paso «desde» ... «hacia»: el pensamiento débil no ha dejado sencillamente tras de sí a la dialéctica y al pensamiento de la diferencia, sino que éstos representan para él un pasado en el sentido del *Gewesenes* heideggeriano, que tanto tiene que ver con la proyección hacia el futuro y con el destino.

Con lo que queda dicho también que el partir de la dialéctica y de la diferencia no constituye una decisión teórica que deba o puede justificarse plenamente. Estos dos vocablos, y lo que significan específicamente en nuestra situación, son «datos» del destino, concebido como proyección: se configuran como dos puntos de referencia que encontramos una y otra vez, y siempre, cuando nos ponemos a pensar aquí y ahora. Tal vez pertenezca principalmente al pensamiento «fuerte» -al de la vigencia

deductiva- el temor a dejar escapar el «movimiento» inicial, aquel que determina la suerte de todos los pasos sucesivos. Pero es verdad que la cuestión no puede obviarse ni siquiera desde la perspectiva de una visión débil del pensamiento. Al contrario, ésta surge precisamente cuando se supone que, frente a un planteamiento férreamente metafísico del problema del inicio (partir de los primeros principios del ser), o frente a un bosquejo metafísico-historicista (del tipo de Hegel: el ser no goza de primeros principios, sino que constituye un proceso providencial; pensar significa elevarse a la altura de los tiempos), frente a estos dos programas, repito, existe una tercera posibilidad: un procedimiento de corte «empirista», pero desprovisto de cualquier intento de iniciarse con una cierta experiencia pura o purificada de todo condicionamiento histórico-cultural. La experiencia de la que debemos arrancar, y a la que hemos de permanecer fieles, es la de lo que cabría calificar como cotidiano; experiencia que se presenta siempre cualificada desde el punto de vista histórico y preñada de contenido cultural. No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o «epojé» que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. Las condiciones de posibilidad de la experiencia se encuentran siempre cualificadas o, como dice Heidegger, el Ser-ahí es un proyecto arrojado, arrojado *una y otra vez*. En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundarrienteación hermenéutica. También la lógica que dirige nuestro pensamiento - puesto que existe una lógica, y el desarrollo de nuestro razonar no es arbitrario - se

encuentra inscrita en la situación; está trenzada con procedimientos de control que se originan en cada caso, de la misma manera *no-pura* como se forjan las condiciones histórico-culturales de la experiencia. Quizá habría que pensar en un modelo que, necesariamente, se encuentra siempre operante en la actividad filosófica, incluso cuando ésta se interpreta de una manera distinta. Me refiero a aquella pauta que dirige la crítica literaria y artística: las reflexiones y las valoraciones críticas tienen siempre como punto de partida un conjunto de cánones, que son el resultado histórico de la historia del arte y del gusto.

Supongamos que alguien se pone a filosofar, de esta manera no-pura, aquí y ahora. Es decir, hoy y en Italia, y en relación a lo que constituye el ambiente filosófico italiano y a sus conexiones con la filosofía europeo-continental todavía predominante. Pues bien, ese presunto filósofo se encontrará, necesariamente, con un concepto que lo invade casi todo, a pesar de los rasgos problemáticos que lo definen: el concepto de dialéctica. Con él debemos, por tanto, empezar nuestro análisis. Con el fin de entendemos, resultará útil (y correcto desde el punto de vista hermenéutico) referirse a una obra que pueda servir como paradigma de la presencia de la dialéctica en el pensamiento contemporáneo; también en este caso la elección se encuentra inscrita en el seno de las cosas mismas, de la situación, y la obra no puede ser sino la *Crítica de la razón dialéctica*, de Sartre². En ella, la dialéctica se encuentra caracterizada por su relación a dos nociones principales: la de totalidad y la de reapropiación. Sartre recorre de nuevo los caminos de la dialéctica ya transitados por Hegel: la verdad es el todo, y la formación auténtica del hombre consiste en adoptar la perspectiva propia de ese todo.

Para intentar comprender lo que significa que la ver-

2 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960.

dad es el todo no' vamos a reconstruir a Hegel, sino que dirigiremos nuestra mirada a algo más cercano a nosotros: a la práctica de la crítica de la ideología, tan difundida en el pensamiento contemporáneo. En contra de lo que frecuentemente se cree, esta censura no se desarrolla fundamentalmente como un trabajo de manifestación de lo que estaba oculto (así la entenderían quienes la asimilan a una hermenéutica del tipo de la «escuela de la sospecha»); al contrario, se despliega más bien como un esfuerzo por recomponer la realidad desde un punto de vista no parcial, y capaz, por tanto, de captar la totalidad como tal. La ideología no es sólo el pensamiento falso, que expresa de forma (inconscientemente) enmascarada la verdad que late en el fondo; la ideología disfraza la verdad por ser un pensamiento parcial. Por eso, reconstruir la totalidad equivale también a volver a apropiársela: sólo cuando el panorama ha sido desplegado totalmente podemos decir, con verdad, que disponemos de él.

Lo central en Sartre, y en la dialéctica de nuestro siglo -que toma nota de la lección dada por Marx y de su crítica al carácter idealista de las teorías hegelianas-, es la conciencia de que la relación entre la totalidad y la reapropiación resulta más que problemática. La *Crítica de la razón dialéctica* es una crítica, en el sentido kantiano del término: pretende esclarecer qué condiciones hacen posible, en concreto, establecer un punto de vista total, no ideológico. De todos es sabido cómo resuelve Sartre el problema, aunque su solución no se considere plenamente satisfactoria: un saber que efectivamente sea total, y que se haya hecho propio, sólo es posible en la conciencia del grupo-en-fusión, del grupo revolucionario en acción, para el que teoría y praxis forman una unidad y en el que la perspectiva propia de cada individuo coincide plenamente con la de todos los demás. Pero no sólo resulta interesante esta solución y los problemas que, en cualquier

caso, lleva consigo (como sería el de la tendencia a volver a caer en la alienación de lo práctico-inerte, una vez pasados los momentos «cálidos» de la revolución); lo más importante del análisis de Sartre es el hecho de haber esclarecido, de una vez para siempre -o, al menos, así nos lo parece-, el carácter mitológico de las otras posibles respuestas al problema de la dialéctica. Y antes que ninguna otra, la de Luckács; pues éste, siguiendo a Marx, atribuía al proletariado. expropiado -y precisamente en cuanto expropiado-- la capacidad de una visión totalizadora, para después, apelando a Lenin, garantizar esta visión mediante la identificación de la conciencia de clase con la vanguardia del proletariado (es decir, del partido y de la burocracia que lo acompaña). Podría decirse que Sartre ha intentado desentrañar, hasta sus últimos entresijos, el problema de cómo cada uno de nosotros puede transformarse en el espíritu absoluto hegeliano; y justamente por eso su pretensión tenía que fracasar. Pero en el fracaso de la crítica sartriana puede descubrirse también una neta adquisición positiva para el pensamiento: la verificación del nexo que liga al ideal del saber absoluto y «reapropiado» con la estructura de dominio que ese saber, precisamente él, debería echar por tierra. El retorno de lo práctico-inerte, tras los momentos cálidos de la revolución, significa sólo que el saber totalizador y «reapropiado» no puede subsistir más que como una nueva forma de propiedad (entendiendo este vocablo también, y sobre todo, en su acepción lingüística: como el dominio del sentido propio sobre el metafórico ...). No estamos simplemente ante la transcripción de la experiencia histórica de las revoluciones de nuestro siglo; esa experiencia sería, todo lo más, una verificación -y no una consecuencia- de la debilidad y de la inconsistencia intrínsecas, perceptibles sobre todo desde un punto de vista teórico, del ideal de la «reapropiación»,

Consideremos ahora otro gran ejemplo de pensamiento dialéctico: el de Walter Benjamin y, particularmente, el de sus *Tesis de filosofía de la historia*³. En ellas, apelando de forma explícita a la segunda *Consideración inactual* de Nietzsche, Benjamin critica la imagen del tiempo histórico como un proceso homogéneo; ésta sobre la que se fundamenta la fe en el progreso, así como la esperanza en que «necesariamente» llegará la revolución. La idea de un fluir progresivo del tiempo y, en el fondo, la idea de que existe algo así como *la historia*, es una manifestación de la cultura de los dominadores: la historia, concebida como línea unitaria, es realmente sólo la historia de lo que ha vencido; se constituye a costa de la exclusión, primero en la práctica y luego en la memoria, de una multitud de posibilidades, de valores, de imágenes. Y el desprecio por esta eliminación, más que el deseo de asegurar un destino mejor a quienes vendrán después, es lo que verdaderamente excita, al decir de Benjamín, la decisión de dar inicio a la revolución. En consecuencia, ésta pretende llevar a término una especie de redención que haga justicia --es decir, que vuelva a dar la palabra a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores. Desde este punto de vista, la revolución habría de recuperar *todo* el pasado; más aún, justamente en eso parecería residir su auténtico derecho, su superioridad respecto a la cultura de las clases dominantes.

Con todo, Benjamin opone a su propia tesis una preocupación «constructiva»: el materialismo histórico no puede «malgastar las propias fuerzas con la meretriz 'había una vez', en el burdel del historicismo» (Tesis 16)*.

³ Las *Tesis* han sido traducidas al italiano en el volumen *Angelli! Nouus*, coordinado por R. Solmi, Turin, Einaudi, 1962.

* Aun en los casos en que existe edición en castellano, hemos preferido traducir las citas de las obras no italianas a partir de la versión ofrecida por el au-

No todo el pasado, en cuanto tal, ha de ser recuperado; el rescate sólo tendrá lugar cuando la cuestión se enfoque desde una perspectiva que ofrezca una construcción alternativa a la del historicismo burgués: «el Mesías no viene solo como redentor, sino también como vencedor del Anticristo» (Tesis 6). Pero, llegados a este punto, el auténtico derecho de la revolución ya no encuentra su fundamento en la capacidad de redimir todo aquello que ha sido excluido; es, ahora, el derecho de una nueva fuerza, que se actualiza a través de nuevos actos de exclusión.

Las dificultades que encuentran los intérpretes para ponerse de acuerdo acerca del sentido de este breve escrito de Benjamin reflejan probablemente, de forma paradigmática, problemas que pertenecen a todo el conjunto de la dialéctica. De manera más concreta, puede decirse que tales aporías, presentes en todo el pensamiento dialéctico materialista del siglo xx, se manifiestan a través del auténtico *pathos micro/ógico* que atraviesa las *Tesis* de Benjamin. El ángel del cuadro de Klee, del que habla Benjamin en la tesis número 9, experimenta una gran piedad por las ruinas que la historia acumula a sus pies, por todo aquello que podía existir y no ha existido o ya no existe, por todo lo que no ha originado verdaderas *Wirkungen*, auténticos efectos históricos. Y todo ello, a 10\ que parece, no porque estos despojos contengan un gran valor con vistas a nuevas construcciones, sino más que nada por tratarse de huellas de algo que ha vivido. Sólo desde el punto de vista del derecho elemental de los vivientes puede afirmarse, con Adorno, que la falsedad es el todo.

tor del respectivo artículo. La razón es sencilla: la mayoría de las veces -y en bastantes de ellas los autores lo reconocen de forma expresa- esos pasajes son susceptibles de distintas interpretaciones; por consiguiente, «ligamos» a la versión castellana equivaldría, en ocasiones, a traicionar el sentido y la intención de los que han escrito este libro. (*N del T.*)

El *pathos micro/ógico* de Benjamín, que **deja también on** voz en muchas páginas de Adorno, constituye el ejemplo más significativo y apremiante de la actual crisis del pensamiento dialéctico (con todo, a este respecto conviene no olvidar que ya Kierkegaard había fundamentado su antihegelianismo en los derechos de las realidades singulares). La importancia y el atractivo fascinante de pensadores como Benjamin, Adorno o Bloch no radica sólo en el hecho de haber replanteado la dialéctica incorporando a ella las exigencias críticas de la micrología, sino en mantener la vigencia de esos derechos, incluso en contra de la dialéctica y de la coherencia y unidad del propio pensamiento. Los que acabamos de citar no son pensadores de la dialéctica, sino de su disolución.

Lo que propongo aquí, mediante estas referencias «ernblernaticas» a Sartre y a Benjamin, es un esquema bastante simple: el pensamiento dialéctico de nuestro siglo, habiendo percibido las razones de la inversión del idealismo llevada a cabo por Marx, se presenta como pensamiento de la totalidad y como pensamiento de la «reapropiación», reivindicando, en cuanto materialismo, el rescate de todo aquello que la cultura de los dominadores ha eliminado. Pero «la parte maldita», aquello que la cultura de las clases dominantes ha descartado, no se deja tan fácilmente reintroducir en un proyecto totalizador, ya que los excluidos se han dado cuenta de que la misma noción de totalidad es un concepto dictatorial, propio de quienes los sojuzgan. Todo esto hace que, en la inversión materialista de la dialéctica hegeliana, se encuentre siempre una tendencia que cabría denominar «disolvente», y que reviste una expresión particular en la dialéctica negativa de Adorno, en la mezcla de materialismo y teología de Benjamin, y en las utopías de Bloch.

Justamente en esta tendencia disolvente, y en los interrogantes que refleja y plantea, se inserta el pensamiento

de la diferencia. (Insertarse quiere decir aquí lo siguiente: cualquier pensamiento que, sin negar las propias características personales, se esfuerce por dejarse guiar por la «cosa misma», se topará -y precisamente en relación a este problema de la propensión micrológica y disolvente de la dialéctica- con los temas propios de la diferencia.) y no se trata de una «inserción: casual, pues son muchos los lazos que ligan -también desde el punto de vista de la historia efectiva- a los marxistas críticos como Benjamin, Adorno, Bloch y el joven Lukács, por no hablar de Sartre, con el existencialismo, del que también proviene el pensamiento de la diferencia. Este último encuentra su expresión más radical en Heidegger. Por tanto, la tesis que proponemos debe completarse de la siguiente forma: en el desarrollo del pensamiento dialéctico de nuestro siglo aparece una tendencia disolvente que el esquema dialéctico ya no consigue controlar, y que puede observarse en la micrológica de Benjamin, en la «negatividad» de Adorno y en las utopías de Bloch. Esta inclinación goza de relevancia en cuanto manifiesta que el acercamiento dialéctico al problema de la alienación y de la «reapropiación» se encuentra ligado por una profunda complicidad a la misma alienación que debería combatir: tanto la idea de alienación cuanto la de «reapropiación», claves de cualquier pensamiento dialéctico, siguen siendo nociones metafísicas no criticadas. A esta toma de conciencia contribuyó de un modo determinante Nietzsche con su análisis de la subjetividad metafísica en términos de dominio y con el anuncio de que Dios había muerto; es decir, al hacer ver que las estructuras más sólidas de la metafísica -*at'chai, Grande*, evidencias primeras y fines últimos- eran sólo los medios con que el pensamiento se tranquilizaba, en épocas en las que la técnica y la organización social todavía no nos habían capacitado, al contrario de lo que ocurre hoy, para vivir en un horizonte más abierto,

menos garantizado «rñégicamente». Los conceptos rectores de la metafísica - la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto centrado en sí mismo y eventualmente capaz de hacerse con ese sentido- se muestran ahora como instrumentos de aleccionamiento y de consolación, ya no necesarios en el marco de las capacidades que la técnica hoy nos proporciona. Incluso el descubrimiento de que la metafísica es superflua (lo que Marcuse llamaría la represión adicional) seguiría expuesto al riesgo de transformarse en una nueva metafísica -humanista, naturalista, vitalista-, si se limitara a sustituir el ser «verdadero» por aquel que la crítica, de Nietzsche o de Marcuse, ha demostrado falso.

Dicho riesgo -que, en fin de cuentas, amenaza a todo el pensamiento dialéctico, sea utópico o negativo- sólo puede evitarse si a la crítica de la metafísica como ideología ligada a la inseguridad, y al dominio nacido de ella, se une el radical replanteamiento del sentido de! ser iniciado por Heidegger.

Aparentemente -y más que aparentemente, pero, en cualquier caso, en una primera aproximación-, el problema que Heidegger plantea en *Sein und Zeit* es análogo al suscitado por la crítica de la ideología. A saber: no podemos tomar como obvia la noción de ente; y esto, porque su presunta evidencia es ya el resultado de una serie de «posiciones», de sucesos o -al decir de Heideggerde aperturas histórico-culturales (y, en el sentido heideggeriano, predestinantes), las cuales, antes que la evidencia objetiva del ente, y de forma más radical, constituyen el sentido del ser. En consecuencia, parece que tanto el objetivo de Heidegger cuanto el de los críticos de la ideología es el de «hacer propias» las condiciones de posibilidad, aquello que se oculta tras lo obvio-objetivo y lo determina como tal. Pero la elaboración. de este problema conduce desde el principio a Heidegger a descubrir algo

distinto: no una estructura trascendental de tipo kantiano (o husserliano), ni tampoco una totalidad dialéctica como la de Hegel y Marx, que determinarían el sentido de los entes, sino la inconsistencia (antes en la «cosa misma» que en nuestra teoría) de uno de los rasgos que la tradición metafísica ha siempre atribuido al ser: es decir, la estabilidad en la presencia, la eternidad, la «entidad» o *ousia*. La estabilidad del ser en la presencia es lo que, ya desde *Sein «nd Zeit*, se revela principalmente como el fruto de una «confusión», de un «olvido», en cuanto deriva del intento de modelar al ser según el paradigma de los entes, como si aquél fuera sólo la índole más general de cuanto se ofrece en la presencia.

Decidirse a reflexionar sobre la diferencia entre el ser y los entes, lo que se ha llamado diferencia anta lógica, conduce en último término mucho más lejos de cuanto el propio Heidegger se esperaba. Antes que nada, esta diferencia significa que el ser *no es*, '«que son», es algo que puede predicarse de los entes; el ser, más bien acontece. Al decir «ser», lo distinguimos de los entes sólo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural, como el establecerse y el transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes se tornan accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. Ciertamente, no es *ontos on* el dato sensible en su inmediatez; pero tampoco lo es el trascendental, como quería el neokantismo que empapaba la filosofía con la que Heidegger medía sus fuerzas. El análisis del Ser-ahí, de su índole de arrojado, de ese carácter que 10 torna, en cada momento concreto, emotivamente «situado» y cualificado, conduce a Heidegger a temporalizar radicalmente el *a priori*. A estas alturas, del ser podemos decir tan sólo que es trans-misión, envío (hacia el futuro): *Ueber-lieferung* y *Ce-schick*. El mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias de lenguaje,

de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos (los otros junto a nosotros, como las otras culturas). El *a priori* que hace posible nuestra experiencia del mundo es *Ge-schick*, destino-envío, o *Ueberlieferung*, transmisión. El verdadero ser no es, sino que se envía (se pone en camino y se manda), se trans-mite. La diferencia entre ser y entes es también, y quizá de forma prioritaria, ese peculiar rasgo de aplazamiento que caracteriza al ser (y su misma problemática *mismidad*: estamos pensando en *Identitat und Differenz*). Alrededor de este aplazamiento se entretajan también la relación entre ser y lenguaje; nexo que se torna decisivo para Heidegger a partir de los años 30, y que lo auna, pero de nuevo en un plano de mayor radicalidad, a otras orientaciones filosóficas de nuestra centuria (en relación a las cuales, como es sabido, Apel ha hablado de «transformación semiótica del kantismo»). Lo más radical en Heidegger es que el descubrimiento del carácter lingüístico del acaecer del ser se refleja en la concepción del propio ser, que, de este modo, se ve despojado de los rasgos robustos que le atribuyera la tradición metafísica. El ser que puede acontecer no presenta los mismos trazos del ser metafísico, pero añadiendo a éstos la «eventualidad»; no: dicho ser se configura, se muestra al pensamiento, con caracteres radicalmente distintos.

Desde la perspectiva del pensamiento de la diferencia, cómo aparecen las dificultades y las tendencias disolutorias del pensamiento dialéctico? El pensamiento de la diferencia puede concebirse como el heredero que lleva hasta sus consecuencias últimas las exigencias disolventes, de la dialéctica. No se trata, con ello, de resolver los problemas de la dialéctica a través de una «asunción de la teología, al servicio del materialismo histórico»; ésta,

4 Cfr. K. O. Apel, *Comunidad y racionalidad*, 1973. Sobre Apel puede consultarse también mi escrito *Esí/i dell'irrazionalità*, incluido en mi *Al di là del Logge//o*, ya citado.

como se sabe, era la intención de Benjamin, que difería hacia un futuro utópico la reconciliación, la nueva apropiación y la recomposición de la totalidad; y lo mismo pretenden, aunque por caminos distintos, Bloch y Adorno. Se trata más bien de desarrollar al pie de la letra la sugerencia, tal vez puramente verbal, de Sartre: para éste, el sentido de la historia --o su equivalente, el sentido del ser-- será patrimonio de todos sólo cuando se logre *disolver* en todos ellos. No es posible volver a apropiarse de la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de *estabilidad-presencialidad*, de la *ousia* .. ¿Pero qué sería una nueva apropiación que nada tuviera ya que ver con el ser como estabilidad? El debilitamiento del (de la noción del) ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (en la que se incluye, sobre todo: carácter efímero, nacimiento-muerte, trans-misión descolorida, acumulación de rasgos «arqueológicos»), repercute profundamente en el modo de concebir el pensamiento del ser y el Ser-ahí que constituye su «sujeto». El pensamiento pretendería articular estas repercusiones, preparando así una nueva ontología.

Esta nueva ontología no sólo se construye desarrollando las reflexiones en torno a la diferencia, sino también rememorando la dialéctica. El nexo entre dialéctica y diferencia no tiene una única dirección: no existe una sola posibilidad de abandonar las ilusiones de la dialéctica por parte del pensamiento de la diferencia. Es probable que la *Verwindung*, transformación por la que la diferencia se torna pensamiento débil, sólo pueda concebirse si se acoge también la herencia de la dialéctica. Principalmente, esto se explica si tomamos al pie de la letra la sugerencia de Sartre en la *Question de méthode*, a la que antes aludía: ha de llegar «el momento en que la historia no tendrá más que un solo sentido, y tenderá a disolverse en los horn-

bres concretos que la realizarán en comuns+- Es verdad que Sartre no acentúa explícitamente el sentido «disolvente» de esta tesis, pero tampoco lo excluye; y tal vez sus reflexiones posteriores a la *Razón dialéctica*, sobre todo en la esfera ética, confirmen la interpretación que aquí propongo. Acaso también la transformación esteticista de la dialéctica llevada a cabo por Marcuse posea este significado disolvente, que hace posible la apropiación sin que el siervo se torne patrón, con lo que heredaría todo el instrumental quirúrgico de las categorías fuertes de la metafísica.

La herencia de la dialéctica, que hace al pensamiento de la diferencia decaer y transformarse (*Venuinden*) en pensamiento débil, aparece condensada en la noción de *Venuindung*. Esto es perfectamente razonable, ya que --como se sabe-- *Verwindung* es el término adoptado" por Heidegger en lugar de la *Ueberwindung*, de la superación característica de la dialéctica. La *Venuindung*, la «caída distorsionante», y el «ponerse de nuevo» (en el sentido de «reponerse de», «ponerse de nuevo ID», y también en el de «proyectarse hacia el futuro»)*, es la actitud que caracteriza al pensamiento ultrametafísico, en contraposición a la metafísica tradicional y, en consecuencia, también a la última gran tesis metafísica, la de la dialéctica de HegelMarx. Pero hay más: en la noción y en la «práctica» heideggerianas de la *Venuindung* se encuentra la herencia de la dialéctica (y, por tanto, de la metafísica) que perdura todavía en el pensamiento de la diferencia. El modo en que Heidegger rebasa la metafísica posee todas las apariencias de una superación dialéctica y, sin embargo, hay

5 Cfr. *Crítica de la razón dialéctica*, trad. italiana de P. Caruso, Milán, 11 Saggiatore, 1963, vol. 1, pág. 77.

6 Cfr. M. Heidegger, *Saggi e disami*, 1954; trad. italiana de G. Vattino, Milán, Mursia, 1976, pág. 45.

• Son tres de los significados que cabe atribuir al término italiano *rimel/mi*. (N. del T.)

que considerarlo de otro modo, justamente cuando se lo advierte como *Verwindung*; pero, también en cuanto tal, continúa todavía algo que es propio de la dialéctica. Por otra parte, esta relación de superación-distorsión se encontraba ya ejemplificada en el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un «suceso», puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe. Pero, entonces, ¿de qué se trata realmente? ¿Podría definirse como una tesis no metafísica, sino historicista, que, al levantar acta de que Dios ha muerto, confiere a ese suceso una carga de vigencia, de valor, de necesidad «lógica», en el sentido de que «todo lo real es racional»? ¿Es lícito hablar del nihilismo como de la verdad que ha de ser reconocida por todos? La noción heideggeriana de *Verwindung* representa el esfuerzo más radical para concebir el ser en los términos de un «levantar acta de presencia», que es siempre también, contemporáneamente, un «levantar acta de despido»; pues dicho ser ni es encontrado como una estructura estable, ni se registra y acepta como la necesidad lógica de un proceso. *Verwindung* es el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendido como *Ueberlieferung* y *Ge-schick*. En este sentido, el vocablo es sinónimo de *An-denken*, el otro término - más corriente - con el que Heidegger, en sus obras tardías, designa el pensamiento ultrametafísico, el pensamiento que rememora al ser, pero que, por esto mismo, jamás lo hace presente, sino que siempre lo recuerda como algo ya «ido»: es preciso «dejar marchar al ser como fundamento», afirma la conferencia de *Zeit und Sein* 7. Al ser no se accede por me-

7 Cfr. M. Heidegger, *Zur S(1cne des Denkes*, Tübingen. Niemeyer, 1969,

dio de la presencia, sino sólo por el recuerdo; la razón es que el ser no puede definirse nunca como aquello que está, sino sólo como aquello que se transmite: el ser es proyección, destino. Pero esto quiere también decir que, en cierto modo, el pensamiento ultrametafísico se ve obligado a manejar las nociones de la metafísica, rebajándolas, distorsionándolas, refiriéndose a ellas, volviendo a ponerlas en juego y a recibirlas como patrimonio propio. El trabajo de Heidegger, tras el cambio de rumbo de los años 30, constituye un esfuerzo colosal para pensar de nuevo, rememorar y modificar, rebajándola, la tradición metafísica. Puesto que no disponemos de un acceso precategorial o transcategorial al ser, que desmienta y desautorice las categorías objetivantes de la metafísica, no podemos sino aceptar estas categorías como «buenas», al menos en el sentido de que no tenemos otras; pero todo ello sin albergar el menor grado de nostalgia por otras categorías, que podrían ser más adecuadas y apropiadas para expresar al ser *como es* (ya que el ser, en realidad, *no es*). La *VerilJindung* consiste, precisamente, en excluir de estas categorías aquello que las constituía como metafísicas: la pretensión de acceder a un *ontos on*. Una vez eliminado este requerimiento, tales categorías adquieren sólo un «valor» de monumentos, herencia a la que se concede la *pie/as* debida a las huellas de 10 que en otro tiempo ha vivido. Tal vez *pie/as* sea otro- término, que, junto a *Andenken* y a *Venuindung*, sirva para caracterizar el pensamiento débil de la ultrametafísica.

Pietas es un vocablo que evoca, antes que nada, -la mortalidad, la finitud y la caducidad. ¿Qué es lo que significa, radicalmente, concebir al ser bajo el signo de la caducidad y de la mortalidad? El «programa» de una ontología débil sostiene que semejante transformación en el modo

págs. 5-6; trad. italiana *Temp« ed essere*, bajo la dirección de E. Mazzarella, Ndpoles. Cuida, 1980.

de pensar los rasgos fundamentales del ser --es decir, pues no se quiere ir más lejos, aquellos que lo caracterizan y lo describen-, semejante mutación, digo, tiene importantes consecuencias, de las que el pensamiento simplemente ha comenzado a tomar nota: se trata de las convulsiones que dan peso al anuncio de la muerte de Dios y que, según Nietzsche, caracterizarán los próximos siglos de nuestra historia. *El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad; el ser no es, sino que sucede*", quizás también en el sentido de que cae junto a, de que acompaña - como caducidad- a cualquiera de nuestras representaciones, Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros, de manera estable, resistiéndonos (*gegen-stand*), sino su a-caecer o suceder**, es decir, el deber su consistencia sólo a una apertura, que se configura como tal -como en el análisis existencial de *Sein und Zeit*****; en virtud de la decidida anticipación de la muerte. El acaecer -*Er-eignis*, con la multitud de significados que Heidegger otorga a este término- es aquello que deja subsistir los rasgos metafísicos del ser, al *tiempo* que los pervierte, haciendo explícita su constitutiva caducidad y mortalidad. Recordar el ser equivale a traer a la memoria esta caducidad; el pensamiento de la verdad no es un pensamiento que «fundamenta», tal como piensa la metafísica, incluso en su versión kantiana, sino, al contrario, es aquel pensamiento que, al poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, lleva a cabo una *desjunda*", *entación* o hundimiento***.

Por lo que se refiere al contenido -los rasgos del ser

• El término italiano *ac-cadere*, en la medida en que recuerda más que nuestras «suceden» o «acaecen» al original [latino *ad-cadere*, justifica el significado de «caer-juntamente-con», que Varrón le atribuye, (*N. del T J*)

•• Cfr. la precedente (*N. del T J*)

*** También en este caso, el vocablo italiano *sfondar*« recoge los dos sentidos que en castellano expresamos con «desfundamentan, y «hundirse». (*N. del T J*)

metafísico, pensados de nuevo y desfundamentados-, y por lo que atañe a la forma del pensamiento -una legitimación que no apela a la estructura del ser ni tampoco a una ley de la historia, sino a un «tomar nota», marcado por un deje de historicismo-, el pensamiento débil asume y continúa la herencia de la dialéctica y la conjuga con la de la diferencia.

Pero si es así, parece que el pensamiento que se esfuerza por pensar al ser en estos términos se encuentre también afectado por otra debilidad. A saber, la falta de un auténtico proyecto propio, el puro recorrer, como un parásito, aquello que ya ha sido pensado; y hacerlo, además, animado por un propósito sustancialmente edificante y . estético: el de revivir el pasado como tal, con el único fin de gozar de él en una especie de degustación «arqueológica», propia de un anticuario. Muchas de las corrientes actuales de pensamiento que propugnan la «deconstrucción» * podrían verse afectadas por esta acusación; denuncia, como es natural, tanto más convincente cuanto más se suponga y considere como *obvio* que la función del pensamiento es otra: una función de construcción, de funcionalidad histórica (y política), acerca de la cual pueden surgir muchas y legítimas dudas; al menos por lo que concierne de manera específica a la filosofía.

Como base de esta debilidad del pensamiento en relación a lo que existe - pensamiento que reduce su tarea a un gustoso tomar nota de las formas espirituales transmitidas-, parece que hay que situar el oscurecimiento de la verdad. Por otra parte, los nexos que unen al pensamiento débil con la hermenéutica parecen atestiguar que estas

* Neologismo introducido por J. Derrida en francés, y trasladado más tarde al lenguaje filosófico de los demás países. A pesar de no estar recogido por el *DRAE*, lo transcribiré a partir de ahora sin entrecomillar. En relación a su significado, cfr. el artículo de M. Ferraris «<Envejecimiento de la "escuela de la sospecha?">», en este mismo libro, (*N. del T J*

sospechas tienen un fundamento. Si el ser no es, sino que se transmite, el pensamiento del ser no puede ser otra cosa sino un volver a pensar lo que ya ha sido dicho y pensado; ese volver a pensar, que es el auténtico pensamiento -pues no cabe considerar como tal ni las mediaciones propias de la ciencia ni la organización que lleva a cabo la técnica-, no puede actuar con una lógica de la verificación y del rigor demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento, eminentemente estético, de la intuición.

La intuición, sin embargo, no es una invención del pensamiento débil; más aún, se encuentra estrechamente unida a una concepción metafísica de la evidencia, del valor veritativo que compete a la iluminación interior, de la aprehensión de los primeros principios. Objeto supremo del *nous*, de la inteligencia intuitiva, son, precisamente, los primeros principios. ¿Qué extraña especie de culto a la intuición podría tener un pensamiento que, tras las hue- . Has de Heidegger, concibe el ser como aquello que jamás puede darse en la presencia, *sino* que siempre es sólo objeto de recuerdo? Conviene leer, a la luz de expectativas «débiles», el escrito de Heidegger *Sobre la esencia de la verdad*. En él se señalan dos significados de lo verdadero: lo verdadero como conformidad entre la proposición y la cosa, y lo verdadero como libertad, es decir, como apertura de aquellos horizontes en los que cualquier adecuación se torna posible; entre estos dos sentidos, *sin* duda alguna, es justo privilegiar al segundo. *Sin* embargo, esto no le confiere el sentido metafísico de un acceso hasta el origen, que lleve consigo la desvalorización de todo procedimiento de verificación de las «verdades» concretas, que se presentan como conformes y verificables. y por eso es justo esperar +-como hacen, cada vez Con más frecuencia, las recientes interpretaciones de Heidegger - que el esclarecimiento de estos dos significados de la ver-

dad otorgue por fin la libertad a las realidades singulares verdaderas (verificadas, conformes, etc.) y manifieste su auténtica esencia: la de resultados de la realización de determinados procedimientos; procedimientos que, lejos de ser rechazados en nombre de un acceso más originario al ser, serán al fin reconocidos como los únicos caminos disponibles para llevar a cabo una experiencia de la verdad.

Ahora bien, la libertad que el escrito de Heidegger señala como esencia de la verdad, es probablemente también --o, quizá, exclusivamente- la libertad en el sentido literal de la palabra; esa que vivimos y ejercitamos como individuos que forman parte de una sociedad. Pero, si esto es así, la apelación a la libertad actúa, en este caso, como pura y simple destitución de las pretensiones «realistas» del criterio de la conformidad; o, dicho con otras palabras, como un modo distinto de formular la doctrina de los juegos lingüísticos de Wittgenstein: lo verdadero-conforme (verificado de acuerdo con las reglas de cada uno de los juegos) se sitúa en el horizonte abierto del diálogo entre individuos, grupos o épocas. Lo que abre el horizonte de la verdad, el ámbito que torna posibles la verificación o falsificación de proposiciones, es la *Ueberlieferung*, el *Ge-schick*. De esta manera, ciertamente, se respetan los procedimientos a través de los que lo verdadero se alcanza y se consolida en los distintos lenguajes de la razón, y se respeta también la naturaleza procesual de lo verdadero; pero ese acatamiento no se impone en nombre de no sé qué fundamentación ontológica de esos lenguajes (aunque sólo fuera la utilidad «vitab de este o aquel procedimiento, en una versión trivializada del pragmatismo), ni merced a la posibilidad de anclar esos procedimientos en una estructura normativa básica (como en el caso del «kantismo semiótico: de Apel), sino que sólo se establece en virtud de una *pietas* relativa a

aquello que hemos recibido en herencia. Las reglas de los juegos lingüísticos no se imponen gracias a su demostrada funcionalidad, aunque ésta se redujera a la tarea de asegurarnos ese bien que es la convivencia ordenada con los otros, o la organización del trabajo social, con el fin de defendernos de la naturaleza hostil; tampoco obligan en virtud de su capacidad de fundamentarse en cierta meta-regla de tipo trascendental, que represente el «modo natural de funcionar» la razón, sino que se afirman sólo a causa de un irreductible respeto por aquellos monumentos que nos hablan a la par de caducidad y de duración en la trans-misión. Por otra parte, este sentimiento no es sólo «uno»; así como es diversa la belleza que reconocen los distintos individuos, grupos y épocas -reconociéndose al mismo tiempo en ella, y constituyéndose, en consecuencia, como grupo-, también las *pietates* resultan históricamente diferentes; y su posible extensión a otros contenidos y a otras tradiciones -que es, por otra parte, aquello en lo que consiste el devenir de la verdad misma- se produce sólo como resultado de concretas operaciones de persuasión. De todo esto se ocupa la hermenéutica, que, en Heidegger, es sinónimo estricto de filosofía.

Si se quisiera resumir lo que piensa una ontología débil de la noción de verdad, podría comenzarse diciendo que:

a) Lo verdadero no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia. Es más bien resultado de un proceso de verificación, que lo produce cuando respeta ciertos procedimientos dados una y otra vez, de acuerdo con las circunstancias (es decir, con el proyecto de mundo que nos configura en cuanto ser-ahí). Con otras palabras: lo verdadero no posee una naturaleza metafísica

ológica, sino retórica.

b) Las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo

dentro de un determinado horizonte +-la apertura de la que habla *Vom Wesen der Wahrheit-*, constituido por el espacio de la libertad de las relaciones interpersonales, de las relaciones entre las culturas y las generaciones. En este espacio nadie parte de cero, sino que se encuentra ya ligado por ciertos lazos de fidelidad, de pertenencia, por determinados vínculos. El horizonte *retórico* de la verdad -que también podría llamarse hermenéutico - se establece de esta manera libre, pero «impura», análoga a la del sentido común del que habla Kant en la *Crítica del juicio*. Los vínculos, las relaciones, las distintas pertenencias constituyen la sustancia de la *pietas*: ésta no sólo esboza una lógica-retórica de la verdad «débil», *sino* que también pone las bases de una posible ética, en la que los valores supremos -los que actúan como bienes en sí, y no para otros- serían las formaciones simbólicas, los monumentos, las huellas de lo vivo; es decir, todo aquello que se ofrece y que estimula la interpretación: una ética de «bienes», antes que de «imperativos».

c) La verdad no es fruto de' interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender *directamente* lo verdadero, como ocurre cuando la interpretación se concibe como desciframiento, desenmascaramiento, etc., sino porque sólo en el proceso interpretativo -entendido principalmente en relación al sentido aristotélico de *bermeneia*, expresión, *formulación*-- se constituye la verdad.

d) A través de todo lo anterior, en virtud de la concepción «retórica» de la verdad, el ser -de acuerdo con la visión' heideggeriana del Occidente como la tierra del ocaso del ser--- experimenta profundamente su declive, vive hasta el final el sentimiento de su debilidad. Igual que en la ontología hermenéutica de Heidegger, el ser se torna ahora simple *Ueber-lieferung*, trans-misión, y se disuelve en los procedimientos, en la «retórica».

No cabe duda de que, si los rasgos constitutivos del ser y de la verdad son concebidos de esta forma, en términos de una ontología débil, el pensamiento - nos referimos al pensamiento filosófico, al pensamiento del ser- no podrá reivindicar ya esa posición de soberanía 'que la metafísica -acudiendo muchas veces al engaño ideológico- le había atribuido, en relación a la política y a la praxis social. Un pensamiento débil lo es, ante todo y principalmente, en virtud de sus contenidos ontológicos, del modo como concibe el ser y la verdad: en consecuencia, es también un pensamiento desprovisto de razones para reclamar a la superioridad que el saber metafísico exigía en relación a la praxis. Pero, llegados aquí, surge la pregunta: ¿implica esta concepción también una debilidad que lleve a aceptar lo que ya existe y el orden establecido y, por consiguiente, una incapacidad de crítica, tanto teórica Como práctica? O, con otras palabras: ¿hablar de debilidad del pensamiento equivale también a establecer teóricamente una disminución de la fuerza proyectiva del pensamiento *mismo*?

Hay que reconocer que el problema existe, aunque también convenga recordar que lo más importante no es establecer unas nuevas bases de la relación entre pensamiento y mundo, sino volver a proponer el problema del sentido del ser. Pero es cierto que un replanteamiento metafísico de dicho sentido, con todo lo que conlleva en el ámbito de nuestras gramáticas conceptuales, puede también dar origen a una nueva «*disposición*» de las relaciones entre filosofía y sociedad, de la que, por ahora, sabemos poco. Pero a la capacidad de proyectar el futuro -capacidad a la que, por otra parte, la experiencia post-moderna, tanto en las artes cuanto en la vida social, concede mucha menos importancia que la antigua mentalidad metafísica- el pensamiento de la *Verwindung* no renuncia en absoluto. El replanteamiento *an-denkend* de la

metafísica y de su mundo, y, consiguientemente, el de las estructuras de dominio y de aleccionamiento social que le correspondían, constituye un proyecto que puede perfectamente justificar un compromiso; de hecho, la misma de-construcción iniciada por Derrida no es una forma pura y simple de degustación estética, como a veces parece (aunque lo sea, efectivamente, en algunas de sus manifestaciones).

Una ontología débil, que concibe el ser como transmisión y monumento, tiende sin duda alguna a privilegiar el *canon* por encima de las excepciones, el patrimonio constituido y transmitido, por encima de las iluminaciones proféticas. Pero el patrimonio que se nos ha transmitido no constituye un conjunto unitario, sino más bien una densísima red de interferencias. Subsiste, por tanto, la posibilidad de que surja lo nuevo y, en consecuencia, de que se transformen los «paradigmas», si queremos utilizar la terminología de Kuhn. Ciertamente, esta posibilidad no puede fundamentarse en un mítico encuentro con lo externo, lo precategórico, la «naturaleza», las cosas en sí mismas; pero continúa vigente en cuanto el *Ge-schick* no es sólo transmisión de *Wirkungen*, de efectos que se han desplegado y ahora están presentes como constitutivos de nuestro proyecto del mundo, sino también de huellas, de elementos que no han llegado a transformarse en mundo: las ruinas acumuladas por la historia de los vencedores a los pies del ángel de Klee. La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia.

Identificar lo nuevo con lo otro, concebido como otra cultura -ya se trate de la cultura de distintas civilizaciones, o de diferentes juegos de lenguaje, o del mundo virtualmente contenido en las huellas de nuestra tradición

que no han llegado nunca a ser las dominadoras-, no significa experimentar la diferencia del ser como el darse de éste en un lugar diverso, en un fondo originario; pues esto equivaldría a considerado todavía como un ente. Significa más bien vivida como interferencias, como media voz, como *Gering*⁹. Equivale a acompañar al ser en su ocaso y a preparar así una humanidad ultrametafísica.

8 Me permito remitir al lector a mi trabajo «Difference and Imerference: on the Rcdution of Hermeneutics ro Amhropology», en *Res* (Harvard), núm. 4, otoño de 1982.

9 Cfr. *Saggi e diuorsi*, trad. citada, págs. 121-122.