

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3211>

## Interpretación nihilista: una mirada posmoderna a la ontología hermenéutica

### Nihilistic Interpretation: A Postmodern View of Hermeneutic Ontology

Jaime José Quintuña Riera  
Universidad del Azuay  
Ecuador  
[jquintuna@uazuay.edu.ec](mailto:jquintuna@uazuay.edu.ec)

Recibido: 09 - 10 - 2024.

Aceptado: 20 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: Quintuña Riera, J. J. (2026). Interpretación nihilista: una mirada posmoderna a la ontología hermenéutica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 425-454. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3211>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Resumen

La presente investigación se sitúa a mitad de camino entre la hermenéutica filosófica y el pensamiento posmoderno. Con Gadamer, analizo el fenómeno de las interpretaciones para buscar en el lenguaje la experiencia del mundo contemporáneo. También discuto las perspectivas posmodernas de Lyotard sobre el fin de los grandes relatos y añado al debate la reflexión de Vattimo desde el pensamiento ontológico débil. Tomo a estos autores como base para la crítica de la hermenéutica filosófica desde el pensamiento posmoderno, que al final traza una suerte de puente hacia una ética interpretativa, necesaria en nuestros tiempos.

*Palabras clave:* crítica; ética; evento; interpretación; nihilismo; posmodernidad; ontología hermenéutica; lenguaje; sentido; autenticidad.

### Abstract

This research lies halfway between philosophical hermeneutics and postmodern thought. With Gadamer, I analyze the phenomenon of interpretations to search for the experience of the contemporary world through language. I also delve into the postmodern perspective of Lyotard on the end of grand narratives and I add to the debate Vattimo's reflections from the perspective of weak ontological thought. I take these authors as a basis for the critique of philosophical hermeneutics from postmodern thought, which ultimately leads to a kind of bridge towards an interpretative ethics, necessary in our times.

*Keywords:* critique; ethics; event; interpretation; nihilism; postmodernity; hermeneutic ontology; language; sense; authenticity.

## 1. El lenguaje como posibilidad hermenéutica

La hermenéutica contemporánea despliega sus fundamentos con la destacada figura de Hans-Georg Gadamer y su premisa fundamental: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 2005a, p. 596). Gadamer explora a profundidad la relación intrínseca entre el lenguaje y la realidad al develar la pregunta por el ser de Martín Heidegger, según la cual “el lenguaje es la casa del ser” (Heidegger, 1971, p. 4). Esta íntima relación entre el lenguaje y el ser expresa el carácter ontológico que adquiere la hermenéutica filosófica dentro del marco de referencia nihilista, asumido con seriedad por Gianni Vattimo.

Gadamer funda la hermenéutica contemporánea en la tradición y encuentra una importancia trascendental en los prejuicios, considerados no como obstáculos, sino como precompresión intrínseca del lenguaje. En este sentido, “si prejuicio no significa falso juicio sino situación hermenéutica, habrá que rehabilitar el concepto y aceptar que existen prejuicios legítimos” (Serrano Ribeiro, 2016, p. 179). Esta posibilidad de la comprensión histórica se desarrolla dentro del círculo hermenéutico, planteamiento de la analítica existencial de Heidegger, como acceso que nos es dado para tener una experiencia de comprensión del mundo por la disposición de una precompresión a través del lenguaje: la interpretación es el desarrollo de la comprensión, es decir, el desarrollo de las expectativas, pretensiones, precogniciones o esperanzas que siempre tenemos sobre la cosa, en el encuentro con la misma cosa (Heidegger, 1971). En sentido gadameriano, las cosas son reveladas cuando hablamos de ellas, y en sentido heideggeriano-vattimiano, debemos aproximarnos a este horizonte desde una vocación nihilista, por la cual ya no hay un fundamento objetivo, ni un método gnoseológico, sino un continuo desvelamiento interpretativo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Franca d’Agostini (2000) encuentra dos instancias que explican el círculo hermenéutico: primero, dado que la interpretación no se puede contener en una instancia metodológica, es decir, no se puede apelar únicamente a la conciencia del ser humano, su constitución ontológica tiene un sentido último en su ser en cuanto al interrogarse; en segundo lugar, porque la hermenéutica debe tomar distancia del saber científico en cuanto trátase de volver una y otra vez a lo precomprendido para poder relacionarlo con la comprensión. Cuando Heidegger y Gadamer consideran que la ciencia no piensa, por los

El diálogo interpretativo con la tradición es constitutivo de la hermenéutica contemporánea, experiencia que “la hermenéutica parece reencontrar una, aunque sea paradójica filosofía de la historia porque el sentido de esta filosofía de la historia no es otro que el largo fin de la filosofía de la historia” (Vattimo, 1991, p. 70). El contexto europeo está marcado por dos guerras mundiales; sin embargo, en la atmósfera intelectual de la secularización filosófica se despliegan nuevos conceptos e incorporan elementos clave para su comprensión, como la lectura heideggeriana del lenguaje: el Dasein está ahí verdaderamente de manera diferente en cuanto a los entes intramundanos, en tanto se constituye como la totalidad histórica en un continuo devenir, de modo que la historia se torna una diversidad de posibilidades de realización y su desvanecimiento, que tejen la existencia (Vattimo, 1992).

La metafísica se ha consolidado, a través de la historia, en una aberración estructural de ideas platónicas, agustinianas, hegelomarxistas, que nos permiten esta doble lectura heideggeriana. Por un lado, acontece en el lenguaje la puesta en evidencia de las incoherencias de la metafísica y la onto-teología; por otro lado, el lenguaje nos devuelve a una existencia más humana en sentido ontológico, libre de la carga de las dominaciones e imposiciones violentas. Es así que el Dasein, con su analítica existencial, nos permite acceder por medio del lenguaje a una nueva época, a la que hemos sido arrojados en el presente, donde se proyecta la comprensión interpretativa del Ser como evento, contrario al estatus esencialista de la tradición metafísica. Así, en el existencialismo heideggeriano, la esencia de ser humano sería su existencia, y la hermenéutica reconoce este momento histórico finito al que hemos sido arrojados porque comprende e interpreta los significados del mundo en cuanto experiencias constitutivas de nuestra existencia.

En *Verdad y método*, Gadamer destaca el carácter interpretativo de la verdad; en otras palabras, el proceso de comprensión lingüístico es un proceso en el cual se proyecta nuestra existencia. La comprensión va más allá de los límites del lenguaje para encontrar su inagotabilidad en las convergencias, pero también en las divergencias: accedemos, así, a este evento al sumergirnos dentro del acontecer; pasamos de ser unos meros espectadores de lo que ocurre a ser en verdad parte de ese acontecer.

---

procedimientos metodológicos controlados que la caracterizan, se están refiriendo a “la comprensión” propia de la hermenéutica en oposición a “la explicación” propia de la ciencia.

Cuando nos disponemos a revelar el modo de ser de las cosas, el lenguaje se presta para aquello, es decir, se manifiesta una auténtica dinámica de integración interpretativa (Gadamer, 2001). Debido a que nuestras perspectivas cambian en el transcurso del tiempo, entramos en el juego interpretativo sabiendo que somos jugadores y salimos modificados; para que emerja algo nuevo, el vínculo con la tradición debe estar presente.

El lenguaje es posibilidad hermenéutica, porque este viene antes de la verdad, idea heideggeriana asumida por Vattimo con el rigor del caso, para buscar la salida de la metafísica occidental: “El ser se carga de una connotación del todo extraña a la tradición metafísica, y precisamente esto intenta expresar la fórmula ‘ontología del declinar’” (Vattimo, 1992, p. 58). Comprender la metafísica por medio del despliegue de las interpretaciones humanas es una manera de superarla y salir de ella; así, damos cuenta de que la fundamentación hermenéutica subyace en nuestra existencia, lo que significa que los entes despliegan su estar ahí en el horizonte de un proyecto, diferente de la constitución trascendental kantiana. En el arrojamiento histórico finito se expande la comprensión de una época: es precisamente entre el nacimiento y la muerte donde podemos dar cuenta de los límites del lenguaje, la cultura, la sociedad (Vattimo, 1992).

La vocación de la hermenéutica gadameriana se sustenta en poner en crisis la noción de “fundamentación”; en *Verdad y método* damos cuenta al tomar nota de su influencia (Vattimo, 1992); asienta las bases de la comprensión y la interpretación, categorías propiamente humanas que se relacionan: “la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión” (Gadamer, 2005a, p. 378). Esta operación del ser humano da cuenta de la finitud de la existencia, una existencia que se nos da, como salida, a través del lenguaje, en “la tesis fundamental de Gadamer, según la cual el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Vattimo, 1987, p. 116). Podemos afirmar, en otras palabras, que la comunicación profunda revela nuestra relación con el mundo en forma de desvelamiento de las vivencias más genuinas, como también las más ajenas a la existencia.

En efecto, la labor de la hermenéutica va más allá de una inocua reflexión sobre el lenguaje, o un sentido paralelo del análisis del lenguaje de la filosofía analítica. Gadamer, interpretado por Vattimo, señala que: “no es que dispongamos del lenguaje, sino más bien que el lenguaje dispone al individuo, es una auténtica experiencia entre mundo mediada

por el lenguaje que nos constituye en la realización de nuestra historia" (Vattimo, 1987, p. 117). El proceso de comprensión es eminentemente lingüístico, porque podemos encontrar en esta comprensión el sentido y el significado cuando nos relacionamos con el mundo.

A nuestro juicio, Gadamer, al urbanizar la provincia heideggeriana, confirma una nueva hermenéutica; en la segunda parte de su obra *Verdad y método*, publicada quince años después, Gadamer señala que "la comprensión tiene que tener un carácter lingüístico" (Gadamer, 2005b, p. 181); el lenguaje adquiere la importancia en las conversaciones como un eje que dinamiza nuestras relaciones, tanto respecto a los textos escritos como en el caso del *logos* vivo. El lenguaje como medio universal es razón en sentido propio: este *logos* habita en la experiencia común de pertenecer a alguien, es un entramado de la tradición en un continuo desvelarse hacia un *ethos* (Vattimo, 1987). En nuestra investigación se puede afirmar que "el lenguaje" es, por antonomasia, el instrumento de control metafísico de la tradición, pero por otro lado sostenemos la idea de "el lenguaje" como evento de liberación en donde se reconoce lo diferente, lo plural, en donde yace el anhelo ontológico que hace posible el continuo desvelamiento de la verdad.

## 2. El diálogo hermenéutico

Este carácter dialógico de la hermenéutica presta atención a los diferentes existenciales, rasgo particular de la urbanización de la provincia heideggeriana llevada a cabo por Gadamer, con el evento del Ser que acontece; la inspiración ontológica sustenta la diferencia en el diálogo. Sin embargo, no se pueden evitar los malentendidos con la era de la comunicación: el aviso schlaiermarkiano de que "la idea nacida de la intención más santa se preste para malas interpretaciones" (Vattimo, 1991, p. 146) sigue vigente. La hermenéutica no puede adecuarse a lo múltiple de las interpretaciones, antes debe asumir un diálogo fundamental que tome en cuenta valores como el respeto o la empatía. En este sentido, la hermenéutica se distancia tanto de la metafísica de la presencia como de la fundamentación científica. Distancia que no debe traducirse en una oposición, sino en complementar la ciencia con la historicidad. La pretensión de la ciencia es objetivar la experiencia para extraer respuestas objetivas, dejando de lado el sentido histórico que subyace en su expresión (Gadamer, 2005a). La ciencia como dominio de la naturaleza observa, formula hipótesis y verifica; sin embargo, el científico no deja de ser un ser humano, un *Dasein* que está presente en

los momentos históricos. En él subyace la experiencia del lenguaje, del mundo.

Por otro lado, Vattimo (1987) afirma que, si bien la hermenéutica sigue un proceso distinto al ritmo de la ciencia, la labor de la primera devela el conocimiento interno de la persona, mientras que la ciencia trabaja en la demostración lógica propia del rigor que caracteriza su construcción. Empero, no deben ignorar su participación en el diálogo crítico: Vattimo nos desafía para que esta nueva *koiné* o “lengua común” expresada por la hermenéutica se distinga de la epistemología y que, a más de ahondar en la comprensión de la realidad, asuma salidas éticas a los problemas más hondos de la humanidad —entre otros: la marginación, la indiferencia, la manipulación entre seres humanos—.

Vattimo es consciente de que tanto la ciencia como la hermenéutica tienen una raíz común en la disolución de la metafísica; según Franca D’Agostini (2000), el objetivo de la hermenéutica no es, por tanto, enfrentarse a la ciencia, sino recordar a esta sus raíces nihilistas, impidiendo que una excesiva confianza en la definitividad de sus propios resultados la conduzca a posiciones peligrosamente decisionistas. El puente entre la hermenéutica y la ciencia es el lenguaje. En la actualidad, con la agudización del problema ecológico, no permite cálculos económicos: la existencia humana exige medidas urgentes; la ciencia y la filosofía deben colaborar de inmediato frente a los peligros del grave problema ambiental, de incalculables consecuencias a corto y mediano plazo.

La filosofía hermenéutica propone el diálogo entre los interlocutores, evitando caer en la imposición de los prejuicios. Gadamer (2005a) afirma que un auténtico diálogo es posible cuando los interlocutores no llevan las conversaciones en la dirección que ellos desearían, sino que se dejan orientar por el intercambio de prejuicios y puntos de vista dentro del marco de la tradición. De ahí que la hermenéutica filosófica amplíe las perspectivas. Nuestra finitud está cargada de precogniciones culturales, educativas, políticas, estereotipos, que de suyo están condicionados por un *a priori*. El lenguaje es, por tanto, el eje para operar un diálogo; si perdemos esta capacidad, perdemos la experiencia interpretativa de comprensión de nuestra existencia.

Ahora bien, el reto de la hermenéutica filosófica como referente teórico y metodológico del pensamiento contemporáneo se encuentra en el universo de las posibilidades, y estas nunca se encuentran al final de la palabra, en la medida en que interpretar significa abrir nuevos horizontes (Gadamer, 2005a). Si la hermenéutica es una posibilidad

abierta con la historia, es decir, con la tradición, es a su vez dialógica para poder pensar el sentido de la verdad. La hermenéutica se convierte así en una suerte de perspectiva reveladora de los estados del mundo, comprometida con una constante reflexión crítica ante el estado planetario de la praxis que vivimos.

Al respecto, Vattimo se sitúa en la comprensión epocal de los instrumentos tecnológicos más allá del dominio técnico. En este sentido:

[...] la filosofía heideggeriana es bastante ilustrativa con la figura de un in-mundo sobredeterminado por el consumismo nacido de un capitalismo en tiempos de la metafísica-ciencia-técnica cumplidas a cabalidad, en el que se puede afirmar que “del ser ya no queda nada”. Con notoriedad, nos puede dar cuenta de ello el *Ge-stell*, (re-poner, re-colocar, re-ajustar, etc.), resultado de “la imposición del mundo técnico” que se expresa en el sometimiento de la naturaleza, que nos ha sumergido en un estado de yectivo del pensamiento metafísico. En el mundo del *Ge-stell* todo está recolocado, reinstalado, re-expuesto y re-cambiado, implicando incluso a los seres humanos, enajenados, pero ante todo sobre-expuestos a trascenderse a sí mismos, al margen de los grandes templos de consumo construidos por y para extender su tan diezmada libertad (González Arribas, 2016, p. 26).

Al ahondar en el paso de la técnica como *poiesis* y develamiento a la técnica como *Ge-stell*, Vattimo enfatiza que la naturaleza está continuamente provocada, es decir, llegamos a un momento cumbre en la historia de la civilización en donde el ser humano entra en una sinergia vertiginosa. La técnica ha llegado a un punto en que la constitución del ser humano se ha convertido en un proceso de transformación complejo: por un lado tenemos que la relación con el mundo está mediada por las tecnologías, con énfasis en la comunicación; en el otro frente, esta disposición tecnológica constituye un gestor para una reconfiguración en sentido profundo de la condición del ser humano (dependencia de la red, pérdida de la privacidad, control del conocimiento, etc.). Expresiones de una enorme sintomatología social y espiritual: disparidad geopolítica en el acceso a la tecnología, la desolación que se puede constatar con el cambio climático y la destrucción de hábitats

hasta el extremo de la extinción masiva, las inteligencias artificiales amenazantes con ponerse al mando de la humanidad. Resurge, de otro lado, esta suerte de valoración ontológica del lenguaje como una entidad inmanente e interpretativa del ser humano: nos da esa posibilidad de una fundamentación hermenéutica en pos de una superación y recuperación de la enfermedad histórica, y de las neurosis que esta creó. Neurosis que Vattimo (1987) destaca como una especie de inmovilidad en la praxis relacional e interpretativa, porque coexiste en nosotros una suerte de fijación, una simulación impersonal: en otras palabras, el encuentro telemático contiene una percepción imaginativa, las pantallas crean una realidad que nos gobierna al punto de reducir el ángulo del mundo, generando un microclima, una microrealidad basada en el dominio de la información.

### 3. El nihilismo como interpretación entre la hermenéutica y la posmodernidad

Encontramos en la hermenéutica filosófica una vigencia que perdura hasta nuestros días. Vattimo nos muestra en su obra *El fin de la modernidad* el hilo conductor entre la hermenéutica filosófica y su huella en el pensamiento contemporáneo cuando establece una relación esencial entre el *Andenken* —que se traduce como “rememoración”— y la *Verwindung* —que no tiene una sola traducción, pero podríamos aproximarla a una “superación creativa”—. Son precisamente la rememoración y la superación las que fundamentan la orientación de la hermenéutica filosófica, en la medida en que no se trata sola y simplemente de una mera técnica de interpretación o de un modo particular de hacer filosofía: más bien expresa el sentido profundo que el hombre encuentra en el ser como transmisión de las aperturas históricas finitas y de su destino (Vattimo, 1987).

Una de las claves que sostiene nuestra investigación se encuentra en “la diferencia” que representa la pregunta heideggeriana por el ser, intuición que yace en el *ontos-on*, anterior a la metafísica.

Heidegger puso un acento especial, parecido a Nietzsche en este punto, en el comienzo más temprano del pensamiento griego. Anaximandro, Heráclito y Parménides eran para él no sólo etapas previas del preguntar metafísico, sino testigos del carácter abierto del comienzo, en el que la *aletheia* aún no designaba

para nada lo correcto de una proposición, y ni siquiera se refería al mero ser manifiesto de lo ente (Gadamer, 2002, p. 83).

Esta interpretación pretende ser coherente —es decir, no como una mera apología de la posmodernidad, ni de como la destrucción del pensamiento moderno, peor aún una aberración nietzscheana contra el Sócrates-Platón—; debemos tomar en cuenta que el pensamiento filosófico obedece a un contexto con sus límites y posibilidades. Esto no significa resignación. “La hermenéutica” es crítica porque ha encontrado en las huellas dejadas por la historia una pretensión de cambio y superación en el rumbo, haciendo las preguntas correctas.

En el afán de indagar en preguntas hermenéuticas que surgen en nuestro ambiente de posmodernidad tardía, se pueden sugerir unas cuantas: ¿qué rumbo deben tomar nuestras interpretaciones para develar la verdad, en el sentido de *aletheia* griega, en medio del contexto de incoherencias que vivimos?; ¿en qué medida podemos encontrar sentido al sinsentido posmoderno?; ¿es realmente posible crear un diálogo de entendimiento entre seres humanos?; ¿en qué medida la lucha por nuestras libertades debe retomar un camino de resistencia y rebeldía frente al sistema capitalista dominante? A este propósito, en *Más allá del sujeto*, Vattimo afirma que “debemos, pues, reflexionar continuamente como en una suerte de ejercicio terapéutico sobre el nexo fundamentación-desfundamentación que se anuncia en *Sein und Zeit* y que recorre todo el sucesivo de las obras heideggerianas” (Vattimo, 1992, p. 56). Nuestro envío-destino toma un giro de ciento ochenta grados para proyectar una mirada hacia nuestra existencia: comprender este acontecimiento, paradójicamente, es no perder de vista la historia desde el fin de la historia para pensar el *Andenken* como rememoración, como envío del ser, posibilidad que encontramos en el *Dasein*.

El pensamiento vattimiano tiene ese sentido esperanzador: la ontología hermenéutica, desde la mirada posmoderna, va más allá de una simple reflexión para convertirse en una práctica orientadora de las decisiones existenciales cuando se formulan las preguntas adecuadas. “Antes de Heidegger como ya habíamos observado, Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche desvalorización de los valores supremos y fabulación del mundo: no hay hechos, solo interpretaciones; y esto es también una interpretación” (Vattimo, 1995, p. 50). Vattimo pone en

evidencia la estrecha relación que existe en este programa hermenéutico, primero, en Heidegger, con el fin de la metafísica y el olvido del ser, para luego buscar un anclaje principal en Nietzsche con el anuncio de la muerte de Dios. El pensamiento nietzscheano es radical respecto de toda forma de “verdad”, aún más la que se encuentra imbricada con los últimos acontecimientos de la técnica, el último eslabón perdido de la metafísica, que proclama el triunfalismo exitoso del subjetivismo. Con ello se desvanece toda noción del mundo verdadero devenido fábula: el Heidegger nietzscheano toma nota de esta idea en el reconocimiento de la conclusión nihilista que acaece en occidental —podemos decir de otra manera: en que el mundo verdadero deviene en el mundo de la tecnología— porque hemos tratado durante más de veinte siglos al ser como un objeto más: un manojito de nuestros antojos, voluntades e intereses, al cual corresponde la verdad elaborada por la metafísica de la tradición occidental (Vattimo, 2010).

Heidegger diagnostica el mal que le acaece a Occidente nombrando a la metafísica occidental como el lugar del ocaso o del olvido del ser. El destino al que hemos sido arrojados no tiene otro camino sino el de la interpretación: “*An-denken*, rememoración, no es así sólo el nombre del pensamiento que, en la época del fin de la metafísica, busca alguna vía para salir del olvido del ser, pues todo pensamiento, en cuanto autotransmisión de una posibilidad heredada-elegida en la decisión anticipatoria de la muerte es *Andenken*” (Vattimo, 1991, p. 173). El acontecimiento histórico que tiene lugar en Occidente, guardado en nuestra memoria histórica, no se puede olvidar: irónicamente, aun cuando olvidamos la pregunta por el ser, creamos una suerte de historia que permanece en nuestra memoria como olvido. Cuando Vattimo afirma, en sentido nietzscheano, que debemos curarnos de las “neurosis” se refiere a que la memoria como tal es siempre rememoración de los acontecimientos; de ahí que recuperarnos de las neurosis sería recordar con una mayor lucidez y sobriedad la violenta imposición generada por el pensamiento metafísico.

Es preciso interpretar la relación que existe entre el nihilismo nietzscheano y el nihilismo ontológico heideggeriano. Ya no existe un propósito central que mueva la existencia porque estamos eyectados hacia nuestra finitud-muerte, y con ello erradicamos la inmutabilidad para posibilitar una existencia más auténtica y aceptar que con el nihilismo nos movemos desde esa centralidad, inexcusablemente, hacia la X (Vattimo, 1992). El Dasein o ser-ahí del ser humano tiene

su residencia habitual en el mundo, precisamente como “ser en el mundo”, y lo encuentra cargado de sentido, de lenguaje. En *Ser y tiempo*, Heidegger lleva a cabo una profunda comprensión del ser humano: nuestra existencia en el mundo habla por sí sola; el sentido oculto y auténtico de nuestra existencia se devela desde la extrañeza, el enigma y la grandiosidad, a su vez que se contiene en el “ahí” del hombre, por el cual siempre nos estamos proyectando en el mundo.

La asunción del nihilismo implica también superación porque tiene su motor axiológico en la compleja y misteriosa idea nietzscheana del eterno retorno: la ilusión de estar atrapados en una mera e indistinta circularidad del tiempo. De ahí que la idea vattimiana del poder de decisión en medio del eterno retorno, como clave para quebrar el retorno de lo mismo en la búsqueda del retorno de lo diferente como singularidad del acontecimiento, nos permite elegir un destino. En esa existencia auténtica:

Dada la estructura circular del tiempo, cae la perspectiva rectilínea en la que era posible que el pasado fuese un peso irreversible sobre los hombros del presente y del futuro, con toda su fuerza determinista, pero la relación de recíproca determinación entre pasado y futuro se hace posible sólo desde el presente como momento de la decisión (Vattimo, 2002, p. 60).

Disponemos de este elemento determinante que es el poder de decisión, esta valiosa oportunidad de nuestra época posmoderna —o quizá ultraposmoderna— nos es dada en función interpretativa nihilista, que yace en el seno de nuestras emancipaciones, la salida a la muerte de Dios y el ocaso del Ser; con ello se nos confirma que somos nihilistas, pero no retornamos a la nada: antes bien, en esa decisión hemos inaugurado una nueva época que también dispone de sus propias reflexiones críticas.

#### **4. Aproximación al concepto de “posmodernidad”**

*La condición posmoderna* de Jean-François Lyotard, publicado en el 1979, es considerado uno de los ensayos más contundentes en el marco de la filosofía continental contemporánea. Irrumpe con una novedosa conceptualización de la relación entre la Modernidad, el saber y los procesos materiales de la sociedad, centrada en la teoría del “fin de los grandes relatos” de emancipación, progreso y desarrollo. Bajo los lentes lyotardianos, la Modernidad se convierte así en una época totalizadora, en

la medida en que su afán por homogeneizar la cultura deviene una crisis de los grandes relatos, como el cristianismo, la Ilustración o el marxismo, unidos por su visión monolítica del ser humano y su incapacidad de pensar lo diverso y múltiple de la cultura. Lyotard recibe la influencia de pensadores como Kant, Marx, Heidegger y Wittgenstein; durante los años cincuenta y sesenta militó en el marxismo, posteriormente se convirtió en el filósofo clave del pensamiento posmoderno: se separó del pensamiento totalizador característico de las perspectivas propiamente modernas (Hernández Cornejo, 2019).

En la emergente transformación de la ciencia en tecnociencia como resultado de un cambio de paradigma, encontramos la clave por donde se desliza el pensamiento de Lyotard: “Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada posmoderna” (Lyotard, 1989, p. 6). En esta fase de transición, el prefijo “pos” denota dos vertientes críticas: por un lado, expresa la comprensión de una especie de agotamiento del espíritu emancipador de la Modernidad; por el otro, señala la necesidad de una crítica a su vez emancipadora de los fundamentos de la misma Modernidad. En esta comprensión crítica del fin de la Modernidad entran en juego dos componentes que están presentes en nuestra cultura: el capitalismo como sistema que controla la economía global a costa de relativizar todos los valores locales, y sociedades marcadas por el sinsentido en contraposición al sentido hegemónico y unilateral de la Modernidad. La articulación de estos componentes es propicia para hacer de los saberes, según Lyotard, un conjunto plural y dinámico que se ha convertido en una fuerza de producción que termina por alinearse con los poderes, con el peligro de mercantilizar el conocimiento. Una sociedad tecnócrata como la autoprofecía que se cumple a cabalidad. Esta ya se puede vislumbrar en el horizonte de los años setenta, pero es con el paso de los decenios que ha ido cobrando fuerza, confirmándose la idea lyotardiana de la deslegitimación del saber, que llega a un punto dislocante con el auge de la técnica y las tecnologías emergentes, en contraste con un despliegue del capitalismo que nos ha permitido ser testigos directos de cómo el sistema extiende el campo de las tecnologías de manera inmensurable y con fines utilitaristas. Las tecnologías de la información, junto con los sistemas de robotización, son apenas dos ejemplos de cómo el avance de la inteligencia artificial consolida la idea de que hemos entrado

en la sociedad tecnócrata en donde la ciencia estaría al servicio de la tecnociencia.

Para Lyotard, la posmodernidad, en su intento de deslegitimación de la Modernidad, encuentra sus propias contradicciones, en el sentido de que el saber posmoderno cambiaría únicamente de depositario: pasa de una instancia metafísica a la educación superior puramente funcional a la producción de plusvalía, desde una subordinación a una ideología del poder dominante y con efectos devastadores en el pensamiento crítico, el cual no sería relevante según estas nuevas reglas.

La perspectiva de un vasto mercado de competencias operacionales está abierta. Los detentadores de este tipo de saber son y serán objeto de ofertas, y hasta de políticas de seducción. Desde ese punto de vista, lo que se anuncia no es el fin del saber, al contrario. La Enciclopedia de mañana son los bancos de datos. Estos exceden la capacidad de cada utilizador. Constituyen la “naturaleza” para el hombre postmoderno (Lyotard, 1989, p. 41).

Esta idea de “progreso” denota un cambio de paradigma ineludible, donde la ciencia y la tecnología se convierten en los referentes de la posmodernidad. Estas disciplinas exigen un saber en constante evolución, una posibilidad abierta para una reflexión argumentativa; con Lyotard surgen preguntas como “¿quién decide lo que conviene saber?”, “¿quién sabe lo que conviene decidir?” Las respuestas se despliegan en el suelo lyotardiano, disposiciones que se nos ofrecen en *La condición posmoderna*.

Consideramos oportuno aproximarnos a la perspectiva de Lyotard desde su conexión con el pensamiento nietzscheano, a partir del cual deslegitimar es otra forma de decir que las grandes estructuras fundantes de Occidente se diluyen en el espíritu absoluto hegeliano de la tradición de los valores occidentales. Tanto Nietzsche como Lyotard reconocen y nombran a la sospecha como esa condición que subyace en el descrédito de la cultura, puesto en evidencia desde un espíritu hermenéutico crítico; colocan, así, las bases para una época nueva llamada posmodernidad, confirmándose la idea nietzscheana de que “no hay hechos, solo interpretaciones”. En otras palabras, la posmodernidad llega a interpretar hechos para saber que no son convincentes: esos hechos pertenecen a los tiempos modernos y nuestra

condición posmoderna radica en ese salto emancipatorio de los grandes relatos.

Ahora bien, en el contexto posmoderno se pone en evidencia la pluralidad de las sociedades abiertas, que a su vez devienen una crisis de identidad: ya no tenemos referentes concretos que den un sentido homogéneo a la existencia. La idea nietzscheana continúa resonando en las interpretaciones, en el sistema de juegos lingüísticos que estructuran la epistemología posmoderna; su huella sigue presente en el debate, lo que convierte a la posmodernidad en una temporalidad que rompe con la línea de tiempo eterna. Es el presente en donde la existencia se halla a sí misma como en una suerte de diluirse: allí, cabal e irónicamente confluyen el pasado y el futuro (Ruiz de Samaniego, 2011). Las instancias posmodernas hunden sus raíces en la sospecha hermenéutica iniciada por Nietzsche —un significado coherente, indagado en sus postulados por el tamiz de la hermenéutica vattimiana y por la interpretación lyotardiana de Nietzsche—: “Vemos la condición posmoderna como una dificultad para enfrentar la pérdida de fundamento, condición que comienza cuando Nietzsche socava por completo los fundamentos argumentativos de la tradición, en términos filosóficos, y que se manifiesta hoy en las más variadas esferas de la cultura” (Dutra de Azeredo, 2012, p. 46).

Por tanto, es lícito presentar a Nietzsche como el primer pensador posmoderno, lo cual a nivel cronológico se justificaría por su característica inactualidad e intempestividad. Su sospecha “crítica” pone en jaque la Modernidad y la deja herida de muerte al develarnos que no hay verdad o, más bien, que esta ha sido construida en el sentido de una filosofía de la historia incoherente e incompatible con la vida, perpetuándose en la valoración trascendente de la idea, desde Sócrates. Afirmamos que lo posmoderno es una consecuencia antes que una necesidad: la crítica nietzscheana abre esa posibilidad de interpretar el mundo de varias maneras y salir del dominio de la interpretación exclusiva y trascendente de la metafísica para abrirse a los diferentes mundos posibles que pueden ser interpretados (Salazar, 2005).

Nietzsche vislumbra una concepción diferente a la que presentaba el mundo moderno, dominada por el nombrar las cosas, una acción propia del dominador o amo que luego se convierte en una verdad instucionalizada: “la verdad es un lamento por lo sido, incluso la añoranza por lo que nunca fue. Una estrategia para fijar los conocimientos de los usuarios del lenguaje. Es más un metalenguaje que se refiere a sí

mismo y poco tiene del mundo real y práctico de sus propios usuarios” (Rojas Quispe, 2021, p. 157). Estos síntomas, propios de la enfermedad moderna en tanto que exceso de conciencia histórica, son puestos en tela de juicio con un retorno a lo presocrático, donde un afán cosmológico está presente del lado de la vida en un resurgir en la batalla denominada por las fábulas; por lo tanto, debemos recurrir a ese lado dionisiaco de la relación del placer con la vida en donde no hay vida sin placer: la lucha por el placer ha de ser la lucha por la vida —“es la vida misma, esa potencia oscura e impulsiva, insaciablemente anhelosa de sí misma” (Nietzsche, 2006, p. 49)—. En la segunda consideración intempestiva, Nietzsche penetra en las entrañas de la Modernidad y, junto con Freud, toca las fibras más íntimas de la represión de los instintos, una propuesta que lleva a cabo y adquiere una connotación diferente en el pensamiento posmoderno, con la inversión de los valores y la afirmación de la vida. Según Dutra de Azeredo (2012), el problema de la Modernidad radica en una incongruencia al momento de plantear las cuestiones de valores e interpretación tanto en Kant como en Hegel, precipitando al ser humano a un estado de falta de jerarquía debido a la carencia de bases que siguió al periodo moderno, que abarca desde Descartes hasta Hegel. Lyotard describe esta fase como la condición posmoderna; esta situación lleva a un retorno, siguiendo en esto la propuesta de Nietzsche sobre los conceptos de “significado” y “valor”.

## 5. El pensamiento débil de Gianni Vattimo

Al indagar en el *pensiero debole* de Gianni Vattimo, nos encontramos con una articulación de la filosofía nietzscheano-heideggeriana, clave para la comprensión del pensamiento posmoderno. En efecto, tanto Vattimo como Lyotard son considerados las figuras más representativas que han contribuido al desarrollo de la filosofía posmoderna, aunque tengan trayectorias y antecedentes distintos. Gianni Vattimo, con un itinerario de estudios en la filosofía alemana, recibió las enseñanzas de Hans-Georg Gadamer —al concluir sus estudios filosóficos iniciales en Turín, obtuvo una beca para estudiar en Heidelberg y asistir a sus clases—. Esta cercanía fue sin duda un hecho trascendental para el joven estudiante, que luego llevó a cabo, durante diez años, la traducción de la obra más importante de su maestro, es decir *Verdad y método*. “Confiesa Vattimo que es la obra que más le formó debido a que tenía que profundizar en el significado de los términos e identificarse con aquello que traducía [;] le permitió observar los límites de la filosofía de

Gadamer e ir forjando su propio pensamiento” (Nontol Nontol, 2017, p. 6).

La propuesta vattimiana traza un puente que une el pensamiento posmoderno con la hermenéutica filosófica; el horizonte de esta unión es justamente el pensamiento débil como etapa sucesiva al imperio de la dialéctica y a los temblores de las filosofías de la diferencia y la deconstrucción. Una etapa que no implica una mera “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” (Vattimo y Rovatti, 1983, p. 18).

La *Verwindung* es una transformación que tiene lugar en el seno del acontecimiento del ser: “el ser no es, sino que acaece” (Vattimo, 1995, p. 25). Ahora bien, la complejidad del término no se da únicamente en cómo se pueda traducir *Verwindung* —del verbo alemán *verwinden*, “torcer”—; más bien es allí donde los conceptos que pueden obstruir la interpretación donde la filosofía vattimiana encuentra el declinar del ser. Las relaciones cargadas de significado son la respuesta frente a la eternidad como presencialidad, a la que estábamos acostumbrados durante más de veinte siglos. En efecto, desacostumbrarnos a esta presencialidad genera neurosis, pero termina teniendo un efecto curativo; en otras palabras, el culmen nihilista vattimiano va más allá del olvido del ser heideggeriano y se presenta como “superación”, característica del pensamiento débil para pensar en una posmetafísica sin dejar de lado, en este sentido, la superación de Nietzsche —se puede pensar en uno de los bellos pasajes de *Zaratustra*, que diría para nuestros tiempos: nosotros los posmodernos en ningún tiempo habíamos llegado tan lejos como cuando no sabíamos a donde partíamos—.

Estábamos acostumbrados a un curso unitario de la historia cargado de una excesiva memoria, una dialéctica que se identifica, en Hegel, con la adopción unificante de la verdad: he aquí el fracaso histórico del pensamiento moderno, heredero de la metafísica de la presencia y de las verdades eternas, una visión totalizadora que no toma en cuenta la finitud del ser humano en cuanto ente abocado a su misma finitud y muerte. Vattimo retoma los elementos fundamentales del materialismo histórico para incorporarlos en el pensamiento débil: “El ángel del cuadro de Klee, del cual 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 existe, por todo lo que ha originado verdades *Wirkungen*, auténticos efectos históricos” (Vattimo y

Rovatti, 1983, p. 24). Si las ruinas que hemos dejado han sido narradas y ocultadas a la vez por la fuerza poderosa que ha tenido la metafísica constitutiva de nuestra historia, el pensamiento débil de Vattimo cobra un alto precio por comprender el mundo o, más bien, su inautenticidad, debido a que la historia ha sido violentada e impuesta de manera beligerante; de ahí el lamento del ángel de Klee.

La filosofía del pensamiento débil precisa de unos elementos sustanciales. Un primer elemento es la pérdida de fundamentos que acompañan la experiencia de la muerte de Dios. En otras palabras, los valores absolutos se desvanecen con la pérdida de autoridad; quienes regentan el poder político o religioso pierden credibilidad. El pensamiento débil que propone Vattimo es un pensamiento de la secularización de la filosofía, en oposición a un pensamiento dogmático, imponente, monolítico, violento, tradicional, conservador en extremo, que ayuda a mantener los estados de conciencia y, junto con las instituciones modernas (naciones, Estados, Iglesia, etc.), enferma a la sociedad. Desde la perspectiva nietzscheana, los dogmas de la Modernidad se convierten en fármacos tranquilizadores de la conciencia. De ahí que esta posibilidad de pensar de manera débil, en oposición a un pensamiento fuerte, permite a las interpretaciones integrarse a nuevas perspectivas con sus microhistorias, en las que toman cierta notoriedad los débiles de la tierra, los que yacen en las periferias, los que se han liberado del dogmatismo cargado de conceptos metafísicos incoherentes. En consecuencia, la pérdida de referentes de los valores últimos se confirma en un mundo poscristiano; con ello, la experiencia del mundo secularizado —en el cual el énfasis ya no está en las verdades eternas, sino en su ocaso— permite algo nuevo: el énfasis se encuentra ahora en la multiplicidad de interpretaciones y de perspectivas desde las que se puede abordar la relación con las cosas.

Un segundo elemento clave del pensamiento débil de Vattimo lo encontramos en la reflexión sobre el mundo tecnológico, cuyo despliegue se puede entender en términos de organización de la sociedad en su conjunto, por el cual el proyecto metafísico occidental concluye en técnica. El logro alcanzado por la civilización ha dejado expuesto con mayor determinación el fin de la Modernidad, porque la solidez de la tradición se diluye en el acontecimiento mismo del ser. Heidegger reafirma el lugar de consumación del ser, evento que acaece, del cual no queda sino tomar registro. En palabras de D'Agostini:

Así, pues, la idea básica, la asunción del nihilismo, el decir sí al proceso que va cumpliéndose, nos pone frente a un nuevo paradigma de pensamiento en el que estamos llamados a operar. Se diga posmodernidad o de otra manera, ello no cuenta en realidad. Lo que cuenta es que no se pretenda detener el movimiento liberador de los valores reivindicando un “fundamento” del que debemos reapropiarnos (D’Agostini, 2018, p. 145).

La relación con el mundo de la tecnología es compleja, y en el sentido heideggeriano constituye una estructura anticipatoria válida para describir cómo el *Ge-stell* está reconfigurando las sociedades. Por lo tanto, la experiencia del mundo se entiende cada vez más cercana a una dinámica de integración y subyugación en cuanto montaje de los aparatos tecnológicos; de ahí que la interpretación vattimiana es mucho más profunda, y no solo en el sentido de dejar de mirar de manera negativa por una posición más amigable frente al mundo de lo tecnológico. Vattimo ve que “esta sociedad en la que tecnología alcanza su cima en la información es también, esencialmente, la sociedad de las ciencias humanas —en el doble sentido, objetivo y subjetivo, del genitivo—: la que conoce y construye, como su objeto adecuado, por las ciencias humanas; y la que expresa, en las ciencias, como su aspecto determinante” (Vattimo, 1990, p. 95). Es decir, en sentido heideggeriano, *la escucha del ser* —o sentido “objetivo” y “genitivo”— y, por otra parte, *el ser se escucha*, en el sentido subjetivo genitivo. En términos existenciales, la existencia humana *a priori* es receptiva, si hablamos del mundo al que hemos llegado, o más bien se ha objetivado la metafísica en su culmen. He aquí el paso de Vattimo: nuestra existencia recepta y reflexiona lo complejo, lo amplio que se da en el diálogo continuo entre los objetos y los sujetos, mensajes a los que debemos atender como escucha del ser sabiendo también que el ser se escucha en el diálogo.

Al afirmar que la posmodernidad tiene en sí un movimiento liberador de la imposición violenta de la metafísica, en este movimiento encontramos un tercer elemento que da forma al *pensamiento débil*: el juego de las interpretaciones. Las interpretaciones otorgan un significado y un sentido a nuestra existencia en medio de un mundo posmoderno dominando por el exceso de información, el relativismo y lo aparente, alimentado por la sociedad del espectáculo. El propio Vattimo ha visto en los *mass media* esa *chance* de emancipación de la Modernidad; la otra

cara de la moneda lleva inscrita ese sentido minúsculo de un nuevo orden mundial donde prima la manipulación de la información bajo la sutileza que esconde este orden de la mercadotecnia, de las plataformas digitales. Al depositar ingenuamente nuestra confianza en la red, somos capaces de percibir, en sentido nietzscheano, que las relaciones sociales carecen de lo concreto y, en sentido heideggeriano, percibimos una falta de autenticidad. Nos situamos en este acostumbrado contexto del capitalismo:

[...] voraz que impera de forma global, el desenfrenado desarrollo tecnológico, con su contrapartida ecológica y deshumanizante, es la mejor prueba de hasta qué punto el racionalismo cultural que nos caracteriza es perversamente idealista y acaba dilapidando todo sentido, pues permaneciendo indiferente a sus excesos instrumentalistas y estratégicos se convierte en caldo de cultivo para que germinen las semillas de la violencia (Pérez Espigares, 2007, p. 82).

El espíritu crítico se vuelve necesario:

[...] esa situación-destino es aquella en la cual Nietzsche afirma que “el hombre rueda desde el centro hacia la X”, pero también la situación desde la cual Heidegger provocativamente declama que “del ser ya no hay nada”. Es la situación de la “muerte de Dios”, en la que “los valores supremos se devalúan”, pero, retornando de nuevo a Heidegger, es también allí donde el ser se consume, en cuanto se transforma completamente en el valor. Desaparición de los valores supremos, entonces, y a la vez disolverse del ser en el valor (D’Agostini, 2018, p. 142).

Del dominio moral, damos el salto a una ética renovada, puesta de manifiesto en la época de las interpretaciones; esto “equivale a acompañar al ser en su ocaso y preparar así a una humanidad ultrametafísica” (Vattimo y Rovatti, 1983, p. 42). Intentamos actualizar el pensamiento débil de Vattimo, y en consecuencia el pensamiento posmoderno, desde las perspectivas actuales; es oportuno meditar los efectos del abandono de las verdades absolutas cuando se pone en crisis los valores absolutos,

y aprovechar, por otro lado, esta oportunidad para crecer/crear en nuestro presente, no demasiado humano.

## 6. La posmodernidad: una aproximación desde Gianni Vattimo

Buscando la génesis del concepto de “posmodernidad”, Vattimo, impulsado por las fuerzas vitales de la existencia, nos plantea que posmodernidad sigue siendo un ámbito de debate; evitando reducirla a un concepto obsoleto o pasado de moda y relativo a un momento histórico, sostenemos que la interpretación seria de los interlocutores encuentra su momento de tensión dislocante entre el sentido de lo posmoderno y lo que en esta etapa se ha manifestado en cuanto tal. Según Vattimo, por medio de las interpretaciones del qué es o qué puede ser la posmodernidad, es posible encontrar múltiples razones que se contraponen al curso unitario de la historia construido por grupos dominantes. En *La sociedad transparente*, Vattimo evidencia que la historia se puede contar de varias maneras, con lo que rompe con la hegemonía eurocéntrica, ya que “el ideal europeo de humanidad se ha ido develando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre” (Vattimo, 1990, p. 77). La posmodernidad se comprende a sí misma en el cambio de época, en la apertura-oportunidad, como revelación de un nuevo modo de ser diverso y múltiple; esta des-fundamentación del fundamento es un acontecimiento del cual, además de tomar nota, se constata “una atmosfera intelectual debilitada”, paradójicamente donde se deslegitiman los grandes relatos de la Modernidad.

Este nuevo modo de estar en el mundo nos sitúa existencialmente para acceder al reconocimiento de la influencia de los contextos culturales en donde se desarrolla la pluralidad de perspectivas de los grupos y minorías que tienen algo que decir; adquiere protagonismo en estas sociedades contemporáneas y al mismo tiempo se diversifica en una sensibilidad con sus propias narraciones e interpretaciones. De esto se sigue que la posmodernidad se comprende como una época que se sostiene en una premisa innegable, como la “nueva Koiné de la filosofía y de la cultura de hoy” (Vattimo, 1991, p. 55). La ontología hermenéutica actual devela que la cultura no es una, sino múltiple, compleja, confusa, condicionada en gran medida por la aparición de los *mass media*; las tecnologías de la comunicación confirman la idea de que ya no se puede sostener un curso unitario de la historia: la absolutización se diluye en la multiplicación de la comunicación —que en la actualidad

se ha transformado en redes sociales—, y con ello en una multiplicidad de multiplicidades aún más complejas que “el mundo verdadero convertido en fábula” de Nietzsche.

Debemos tener en cuenta que esta multiplicidad de las culturas, o más bien subculturas posmodernas, genera tensión y por lo tanto conlleva grandes contradicciones que deben ser superadas. A estas se suma la contradicción implícita en la relación entre tecnología y comunicación: aunque ahora “la comunicación” sea inmediata, las distancias existenciales, los malentendidos, las interpretaciones excesivas llevadas al extremo de una disolución del diálogo, incluso en conflictos de gran envergadura, hacen que el individuo posmoderno esté subyugado al mundo de la (in)comunicación casi ilimitada. El pensamiento vattimiano busca encontrar el hilo conductor fino y “sutil” de la confusión que asecha al hombre posmoderno. Vattimo intenta no caer en una satanización de la tecnología que caracteriza la época posmoderna, consciente del efecto del debilitamiento del Ser, sino que aborda el problema de la libertad desde una interpretación crítica: “se trata de una libertad problemática, no sólo porque este efecto de los medios no está garantizado, es solamente una posibilidad que se ha de reconocer y cultivar (los medios pueden también ser, siempre, la voz del Gran Hermano; o de la banalidad estereotipada, del vacío de significado...)” (Vattimo, 1990, p. 19).

Las estrategias que se encuentran en los medios de comunicación nos permiten entender que, aunque la libertad humana sea un concepto enraizado en la dimensión histórico-hermenéutica, la manipulación de la información entra en la dinámica del eterno retorno nietzscheano camuflada como voluntad de elección. La elección se presenta como un mecanismo libertario propio de la posmodernidad, en la medida en que, en la época moderna, la elección siempre ha seguido un curso unitario, mientras que en nuestra contemporaneidad es múltiple. Sin embargo, en esa multiplicidad las voces pueden ser falseadas a través de un pervertimiento de los prejuicios gadamerianos. Si los prejuicios en sentido gadameriano enriquecen el diálogo, en la actualidad se usan con fines mercantilistas, es decir, para producir interpretaciones ficticias para entrar en el juego del que tiene el control e impedirnos comprender el sentido de la existencia más allá del nihilismo de la mercancía. En otras palabras, nuestra crítica en el sentido vattimiano radica en encontrar en estos efectos posmodernos el antídoto y el veneno a la vez, “puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no

hay ningún fundamento para creer en el fundamento. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la postmodernidad en filosofía, un hecho del cual todavía no hemos terminado de medir las significaciones y las consecuencias” (Vattimo, 1987, p. 147). Al adentrarnos en diálogo crítico con la hermenéutica filosófica, y el pensamiento posmoderno ha sido el esfuerzo por diseminar las raíces ontológicas de esta nueva *koiné* que oriente la comprensión de nuestro mundo desde Vattimo, pero también desde Gadamer, Heidegger y Nietzsche, quien no es el último metafísico sin ser también el primer posmoderno.

## 7. El campo ético de la interpretación

La dominación del conocimiento: su control y acceso están presentes en el nacimiento mismo de las civilizaciones. Analizamos cómo estos efectos de dominación nos permiten desplegar una crítica desde una ética de la interpretación. Vattimo nos propone un hilo conductor que viene de la hermenéutica ontológica y su relación con el horizonte posmoderno; la subjetividad como condición ontológica del *Mitsein* (estar-con) debe analizarse en el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo para entendernos dentro de la hermenéutica o “*koiné*” de nuestra época como un pensamiento ultra metafísico, en donde se haga presente la intersubjetividad.

En efecto, la intersubjetividad parece ser una especie de antídoto a la pérdida de fundamentos metafísicos: “lo que convierte en deyecto al pensamiento metafísico no es el hecho de que el ser se le dé como presencia, sino la cristalización de la presencia en la objetivación” (Vattimo, 1990, p. 114). Las estructuras científico-técnicas triunfan y demuestran superioridad o superación; empero, nuestra era de la objetivación se entiende en el contraste de la ética de la interpretación —capaz de responder a los planteamientos bioéticos, éticos e incluso morales—, para situarse en el contexto posmetafísico, con nuevos nombres, como el poshumanismo y el transhumanismo.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> El poshumanismo es la condición histórica y epistemológica que marca el fin del antropocentrismo humanista y designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más prospectivo a las alteridades no humanas (animales no humanos y técnica). En otras palabras, el poshumanismo evidencia el declive de algunos presupuestos fundamentales de la Ilustración —precisamente, el del progreso de la humanidad a través del uso autorregulado y teleológicamente orientado de la razón y la racionalidad científica laica, que se suponían vueltas

La reflexión hermenéutico-crítica del “*An-denken* se puede también llamar pensamiento crítico o utópico; esto pone en común a Heidegger con aquellas corrientes de la filosofía contemporánea que reivindican el alcance crítico del pensamiento” (Vattimo, 1992, p. 72). El pensamiento crítico reivindica la tarea inacabada y arriesgada, frente a la hegemonía de las ciencias naturales, de las ciencias del espíritu: las primeras no deben perder de vista la integridad de la existencia humana; el sinsentido del cual hablamos al inicio de este texto se comprende en la experiencia humana de un horizonte cada vez más estrecho. La ciencia corre el riesgo de tornarse en una entidad fría y calculadora si abandona las otras probabilidades, como la interpretación, la comprensión, el lado del “artista y el receptor” (Vattimo, 1991, p. 129). El advenimiento de la inteligencia artificial puede suponer la superación de la creatividad humana y su capacidad de elección, que nos hacen auténticos portadores de sentido; retornando en esto a Heidegger, decidir anticipadamente por la propia muerte hace que nuestras decisiones encuentren su auténtica operatividad: es innegable que acaece una diversa época del ser; allí es donde nuestra superación debe hallar los nuevos significados de la existencia (Vattimo, 1990), todavía posibles y realizables.

Lo complejo del mundo posmoderno invita a replantear que:

[...] el diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores en una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor, especialmente si este interlocutor es radicalmente distinto. El que me encarece mucho la

---

a la *perfectibilidad* del ser humano (cfr. Braidotti, 2015, p. 42)—. En cambio, el transhumanismo es una filosofía de moda, la utopía del momento. Algunos llegan a considerarla como la cosmovisión propia de la época posmoderna, dominada por el culto a la técnica; el único gran relato tras el descrédito en el que han caído todos los demás. Los medios de comunicación sacan con frecuente periodicidad noticias sobre científicos o ingenieros que ofrecen doctrina sobre la inmortalidad, la superinteligencia o el volcado de una mente a un ordenador y nos describen con arrobo las inmensas posibilidades vitales que las nuevas tecnologías nos abrirán, entre ellas exploraciones y colonizaciones de lugares lejanos del universo o experiencias mentales y sensoriales insólitas, ajenas por completo a nuestra especie, como las que vive de forma virtual el protagonista de la película *Avatar* (cfr. Diéguez, 2016, pp. 11-12).

deconstrucción e insiste en la diferencia se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final (Gadamer, 2005b, p. 359).

La diversidad, lo diferente, requiere de intérpretes bien dispuestos: la necesidad del respeto entre diferentes, la interpretación, genera intersubjetividad; de ahí que la ética es el diálogo que fluye en nosotros. “La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aún hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas” (Vattimo, 1995, p. 71).

Cabe preguntarnos ¿cuál es el papel de la ética de la interpretación en este mundo posmetafísico? Una respuesta desde este diálogo crítico entre la hermenéutica filosófica y el pensamiento posmoderno tiene que ver con nuevos valores en sentido posmoderno: “una ética del respeto y la solidaridad recaba razonabilidad, precisión de contenidos, capacidad de hacerse valer en diálogo con los otros” (Vattimo, 1996, p. 47). Respeto y solidaridad como fundamentos de lo intersubjetivo están presentes en las bases de una “ética débil”; sin embargo, una ética de la interpretación que no lleve a la acción quedaría como un relato más.

El diálogo puede transformar el entorno sin negar la necesidad de las confrontaciones. En las tensiones se encuentra la posibilidad donde se realizan las fuerzas de intercambio del lenguaje: allí se construye una comunidad de diálogo (Gadamer, 2005a). Una comunidad de personas de buen carácter se posiciona como referente de autenticidad al pasar por una reflexión crítica de la ética que interpreta a sus interlocutores; el encuentro con el otro no es algo ajeno, sino una percepción que debe ayudar en el diálogo. Este es el sentido de la *Ética de la interpretación* (Vattimo, 1991): la apertura amplía nuestro horizonte cuando nos aproximamos a esas otras varias existencias; las diferentes formas de mirar las cosas se unen para ordenar la realidad y, dado que ninguna perspectiva debe prevalecer sobre la otra, ninguna puede ser descartada o excluida: “si se quiere dar cabal cuenta de la realidad, hay que darla desde la perspectiva en que cada uno está [...]. La tesis de la complementariedad de las perspectivas es la que permite dar una solución airosa al problema de la multiplicidad de éstas” (Chamizo, 1990, p. 93). Conscientes de la contradicción de una época débil —en donde, con la evaporación de los pensamientos en las redes sociales, la información termina con el ocaso del día—, ¿de qué comunidad se puede hablar en estos tiempos? La respuesta radica en el estado al que

hemos sido arrojados una y otra vez, es decir, el “momento”. En este sentido, en la intersubjetividad se hace presente la pregunta actual por el Ser, porque lleva en sus implicaciones a una exploración desde la reflexión, hacia un proyecto que trascienda la inmanencia e inspiración existencial.

Ahondar en la idea de una interpretación crítica, desde la razón emancipada de la Modernidad como dominio unificador, nos lleva a la pregunta: ¿en qué términos éticos debe desplegar la reflexión? Como sugiere Vattimo, estos términos éticos deben superar la dimensión utópica: “la imaginación utópica al menos en su sentido más propio, que no es aquel de la pura y simple fuga fantástica a un mundo más feliz, es un aspecto constitutivo de la mentalidad moderna” (Vattimo, 1991, p. 101). Una aproximación crítica a la veta que hemos encontrado en esta crítica entre la hermenéutica y la posmodernidad radica en el cuidado que debemos tener para no incurrir en errores del pasado, es decir, no reducir la posmodernidad solo a interpretaciones: “en otras palabras, el nihilismo contemporáneo es un pre-texto para reflexionar desde la hermenéutica sobre la ética y sus diferentes contenidos trastocados por el impacto de la tecnociencia moderna” (Uribe Miranda, 2002, p 51). Rescatar la racionalidad como capacidad perdida, sobredimensionada y malinterpretada, para comprender que la razón es operatoria y tiene ese sentido de equilibrio cultural: su posibilidad yace en el pensamiento argumentativo; en otras palabras, nos dispone a reflexionar.

En el contexto posmoderno, las pluralidades se manifiestan en lo inmediato/dado, se instalan en el umbral de un inapropiado referente marco de referencia, subyugado a las expresiones de los lenguajes individualizados, idealizados e ideologizados, y llevados al otro extremo del marco de referencia dogmático; un diluirse en falsas perspectivas emancipatorias precisamente por una deficiente reflexión argumentada, y un análisis superficial de la realidad: “la contrafinalidad de la razón consiste en el hecho de que justo por ir realizándose rectamente según planes de la razón se vuelve contra fines de emancipación y humanización que la movían” (Vattimo, 1991, p. 103). En otras palabras, la añoranza por la emancipación de la Modernidad encuentra su contradicción y obstáculo en la posmodernidad debido a que mantenemos rasgos de una mentalidad, instrumental y calculadora, movida también por el capitalismo. De ahí que al interpretar de manera apropiada el funcionamiento del sistema buscamos alternativas y salidas ético-críticas desde una intelección capaz de hacer frente a lo

irracional-inoperante a partir de una interpretación seria y coherente para distinguir lo voluptuoso e innecesario, lo irrelevante y engañoso, desde una responsabilidad ética de la reflexión, con acciones concretas que tienen como punto de partida una razón crítica que piensa y reconoce, en el Otro diferente, lo auténtico, lo significativo, lo necesario, es decir el valor de la dignidad:

[...] el otro no me deja indiferente, me pone a mí, sujeto tematizante en “entredicho”. De este modo entre el ego constituyente y el otro ego, habría un hiato, una asimetría fundamental. Consecuentemente dicha asimetría se transmite a la constitución de mundos relativos a mi ego y al Otro, que no son necesariamente coincidentes. ¿Cómo es posible resolver esta distancia? La experiencia mundana del cuerpo del Otro y la identidad entre cuerpo presentado y psiquis apresentada, entre significativo y significado, proporciona la solución (Balbontin-Gallo, 2023, p. 187).

Mantenemos la idea que toda interpretación crítica, para ser legítima, tiene que estar argumentada debidamente, pues la ética avanza reflexionando: así soporta el relativismo, el irracionalismo y las ideologías que organizan las sociedades, la otra cara de una posmodernidad mal entendida; de lo contrario, las interpretaciones se ponen al servicio de lo meramente cultural. La ontología nihilista vattimiana confirma el carácter interpretativo del pensamiento posmoderno. Vattimo recuerda a uno de sus maestros de la hermenéutica, Luigi Pareyson, y trae a su memoria una página de las más sugestivas y más bellas de toda la filosofía contemporánea, dice que la posibilidad se nos presenta como un proceso en el cual se describe la realidad, una necesidad e inspiración que yace en el suelo fértil de nuestras exigencias más prometedoras, pero sin fundamentar: solo existe por el hecho de ser algo gratuito; ese es el auténtico fundamento de nuestra existencia (Vattimo, 1991).

Al aproximar nuestra mirada a la ontología hermeneútica, desde una interpretación con un cierto aire todavía posmoderno, detectamos lo complejo de nuestros tiempos. Una suerte de *Verwindung* en continuo cumplimiento, “retorciendo” la operatividad de los cambios, debilita por fin las estructuras eternas; empero, la exigencia de ciertos compromisos en el pensamiento filosófico, en la ciencia, el arte, la política, la cultura —en forma de la curación esperada, por largo tiempo,

a la enfermedad histórica— es evidente. La voz de los débiles de este mundo quizá sea escuchada de una u otra manera. Lo interesante de nuestros tiempos es que disponemos, en nuestros interlocutores, de amplia información y conocimientos, como nunca antes habíamos tenido a mano; esta disposición debe ser, por otro lado, operativa para formar el carácter, que nos viene de una nueva actitud ante la vida: esa *chance* se debe aprovechar como continua liberación de las narrativas dudosas del pasado en el presente. Al entrar en contacto con la realidad, nos viene un reconocimiento de la programación que todavía opera en nuestras conciencias; a fin de cuentas, nadie convence a nadie, sino que uno por sí solo se convence si tiene apertura a otra manera de pensar. Cada quién debe asumir su libertad, incluso en medio del peso de la cultura. Esto implica el confrontar y confrontarse una y otra vez con el deseo profundo de vivir y redescubrir esta realidad libre de conceptos impuestos. En este sentido, las interpretaciones son otra forma de decir que estamos dispuestos a recuperar un destino más esperanzador, en tanto “manifestación del Ser”, desde el nihilismo ontológico serio, anticipación que nos devuelva la confianza, quizá por fin auténtica.

## Referencias

- Balbontin-Gallo, C. (2023). Tres críticas a la teoría de la intersubjetividad de Edmund Husserl: lenguaje, mundo y cultura. *Pensamiento*, 79(302), 181-201. <https://doi.org/10.14422/pen.v79.i302.y2023.009>
- Chamizo, P. J. (1990). *Ortega y la cultura española*. Cincel.
- D’Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales*. Cátedra.
- D’Agostini, F. (2018). Apología de la hermenéutica. Comentarios y observaciones al margen de “Apología del nihilismo” y “La vocación nihilista de la hermenéutica”. *Pensamiento al Margen: Revista Digital sobre las Ideas Políticas*, extra(2), 137-156. <https://www.catedradehermeneutica.org/publicaciones-especial-gianni-vattimo/>
- Dutra de Azeredo, V. (2012). Lyotard e Nietzsche: A condição pós-moderna. *Cuadernos de Nietzsche*, 30, 33-58. <https://doi.org/10.34024/cadniet.2012.n30.7740>
- Gadamer, H.-G. (2001). *Estética y hermenéutica*. C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti (trads.). Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (2002). Platón y Heidegger. En H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger* (pp. 83-94). A. Ackermann Pilári (trad.). Herder.

- Gadamer, H. G. (2005a). *Verdad y método I*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2005b). *Verdad y método. II*. M. Olasagasti (trad.). Sígueme.
- González Arribas, B. (2016). *Reduciendo la violencia. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Dykinson.
- Heidegger, M. (1971). *Ser y tiempo*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Cornejo, N. (2019). La ciencia en la posmodernidad: el caso de Rorty y Lyotard. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 58, 291-323. <https://doi.org/10.21555/top.v0i58.1086>
- Lyotard, J.-F. (1989). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. M. Antolín Rato (trad.). Cátedra.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva*. J. B. Llinares Chover (trad.). Libros del Zorzal.
- Nontol Nontol, L. M. (2017). Biografía, compromiso y cristianismo en Gianni Vattimo. *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 6, 1-37.
- Pérez Espigares, P. (2007). Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica. *Pensamiento*, 63(235), 81-109.
- Rojas Quispe, C. D. (2021). Nietzsche, posmodernidad y verdad. *Desafíos*, 12(2), 152-161. <https://doi.org/10.37711/desafios.2021.12.2.349>
- Ruiz de Samaniego, A. (2011). *La inflexión postmoderna. Los márgenes de la modernidad*. Akal.
- Salazar, E. L. (2005). *Perspectivismo y genealogía. Un ensayo sobre Nietzsche*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Serrano Ribeiro, J. L. (2016). Perspectiva, metáfora y hermenéutica. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(270), 179-196. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i270.y2016.011>
- Uribe Miranda, L. (2002). Hermenéutica, posmodernidad y ética. Aproximaciones a partir de Gianni Vattimo. *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 8, 41-55. <https://doi.org/10.29344/07196458.8.179>
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. J. Binaghi (trad.). Gedisa.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. T. Oñate y Zubía (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. T. Oñate y Zubía (trad.). Paidós.

- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. A Revilla (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. R. Rodríguez (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. A Revilla (trad.). Barcelona.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*. A. Revilla (trad.). Paidós.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. M. T. D. Meza (trad.). Gedisa.
- Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (1983). *Il pensiero debole*. Feltrinelli.