

1582-83, Oxford, Christ Church), y estudiar así la influencia italiana a través de caminos indirectos.

¹ Más forzado sería ver en la vieja del toro a Palas (...) poco probable, **Las Hilanderas**, Archivo Español de Arte, 1948, 81, 15 ... Creo que sigue siendo bastante discutible el

José Luis Zalabardo García-Muro, NOVEDAD Y EMANCIPACION. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986. *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986. *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986.

*Pensar que Wittgenstein y Heidegger tienen opiniones sobre cómo son las cosas no es estar equivocados sobre cómo son las cosas, exactamente; es sólo mal gusto. Los coloca en una situación en la que no quieren estar, y en la que parecen ridículos*¹. Esta afirmación de Richard Rorty —en otra de las felices nove-

que las dos figuras principales del primer término de **Las Hilanderas** de Velázquez representen efectivamente la primera escena, es decir, la entrevista de Palas de vieja y la joven Aracne (...) me inclino a pensar que estas tres mujeres que cardan, hilan y devanan son simplemente las obreras de Aracne, **Las Hilanderas. Sobre la iconografía de Aracne**, Archivo Español de Arte, 1952, 97, 81.

dades editoriales en castellano— presenta la naturaleza de la profunda dificultad que un intento como el de Vattimo se ha de encontrar: articular un discurso sobre el discurso heideggeriano que, sin ser una mera repetición de los pasajes más brillantes de este filósofo, salve sin embargo la tentación de remitirse a un referente común, a un algo sobre el que ambos filósofos pudieran discutir y eventualmente entenderse.

Los textos de Vattimo no caen en el error de explicar lo que Heidegger quiso decir, a qué se refería en cada caso. Más bien establecen una serie de conversaciones a las que, además de Heidegger y el propio Vattimo, asisten, invitados por éste, gran parte de los decires interesantes de la filosofía de nuestra época. En ellas nadie se siente «ridículo», porque no hay temas sobre

los que ponerse de acuerdo ni normas sobreimpuestas que limiten lo decible. De este modo el pensar después de Nietzsche y Heidegger que proclama el subtítulo de una de las obras que nos ocupan es algo más que el objeto desiderativo de un discurso todavía moderno: se configura como un nuevo modo de filosofar en el que el lenguaje, por fin, se independiza.

Hasta qué punto esta innovación sea real, en qué medida nos encontramos ante un decir no representativo —que diga, sin decir «algo»— depende, obviamente, de que tal salto fuera de la modernidad sea posible, de que se pueda salir de la herencia del pensamiento metafísico sin que esto suponga una superación, que significaría volver a caer en las redes de la lógica del desarrollo. Por eso la filosofía posmoderna se caracteriza *no sólo como novedad respecto a lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo*². Pero con decir esto todavía no se ha hecho nada; hace falta mostrar en qué sentido se puede tomar distancia con respecto a la modernidad sin remitirse a un nuevo fundamento. Vattimo es consciente como nadie de que cuanto más lejos de la modernidad se declara estar, más atrapado se está por ella; esa es precisamente su esencia: *La novedad —escribe Vattimo a propósito de la sociedad de consumo— nada tiene de «revolucionario», ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera*³. Por eso la posibilidad de este nuevo pensar constituye uno de los temas omnipresentes en sus textos; adopta todas las modulaciones con que aparece en los escritos de

Nietzsche y Heidegger y alcanza, más que un resultado, nuevas y fructíferas formulaciones de la aporía fundamental.

La propuesta heideggeriana para dar este salto fuera de la modernidad metafísica, que Vattimo desarrolla en *Las aventuras de la diferencia*⁴, es el **An-Denken**, el pensar rememorante. Este pensar sin fundamento que Heidegger propone como tarea del pensar en la época de la metafísica cumplida corre el peligro —para sorpresa de heideggerianos ortodoxos— de confundirse precisamente con aquel pensar del que quiere salir, el pensar calculante de la técnica, esencialmente carente de fundamento. Por eso la pregunta que se articula en texto de Vattimo es si un pensar sin fundamento puede ser algo distinto de *un llamamiento al hombre occidental para que asuma finalmente el dominio incontrovertible de la tierra*⁵.

Pero en su caracterización del pensar sin fundamento que nos permitirá superar la modernidad, Vattimo parece hablar de una especie de *pensar de las épocas de crisis, que al suspender la inderogabilidad de los contextos en los cuales la existencia histórica es en cada ocasión arrojada, libera el ser-ahí para otros contextos*⁶. En este sentido cabe entender la alusión que al principio del artículo se hace a las conexiones entre el pensamiento heideggeriano y el de Wittgenstein vía Apel. El **An-Denken** habría que entenderlo, de este modo, como desvelando, en su retrotraer el ser del ente, como presencia a su condición de acontecimiento o posibilidad, una

instancia más fundamental con la cual esta época del ser mantiene una oscura relación o de la cual es una manifestación. Así parecemos abocados a dar —con Apel— el siguiente paso y convertir la apertura previa al mundo en un nuevo contexto de justificación de orden superior en el que el progreso pueda ser continuado. Con ello, el pensamiento pretendidamente posmoderno no habrá hecho sino ofrecer un nuevo ámbito a la modernidad, en el cual su continua necesidad de novedad y progreso pueda ser satisfecha.

Pero ver la metafísica y la técnica en su condición de mera posibilidad no puede hacernos olvidar su carácter de destino. No podemos entender la desfundamentación como presentándonos un algo que podría haberse manifestado de otra manera: el **An-Denken** no puede constituirse en una *metalógica del desarrollo histórico de las sucesivas fijaciones*. Es más bien una invitación a aferrarnos con valentía a la más absoluta superficie, no a rechazar el principio de razón en aras de algo más originario, sino a malentenderlo intencionadamente, a mostrar la cadena de fundamentaciones de la técnica en su radical carencia de fundamento y a vivirla como tal. Que esto suponga el salto fuera de la metafísica depende de que ésta pueda soportar su falta de fundamento, de que pueda finalmente prescindir del ser, o más bien su subsistencia tras su cumplimiento se deba a que ha conseguido olvidar, no ya el ser mismo, sino su propio olvido del ser. Como afirma el propio Vattimo en otro lugar, *la metafísica puede subsistir sólo mientras su esencia de olvido esté en-*

*mascarada y oculta; es decir, sólo mientras olvide su mismo olvidar*⁷.

La metafísica no puede aplazar por más tiempo la pregunta por su fundamento último, una vez que ha consumado —o está a punto de consumir— la aseguración de todos los entes y el olvido de la eventualidad de su presentarse; tiene que mostrar que puede pasarse definitivamente sin el ser o, de otro modo, desembocar, una vez asumida su carencia de fundamento, en algo muy distinto de ella misma. Esa es la única baza que el pensar puede jugar, y ni siguiera esta posibilidad la tiene asegurada (muy bien podríamos estar perdidos), pues lo que el pensar pueda hacer no sólo depende de nosotros.

El **An-Denken** tampoco pretende inaugurar una nueva época del ser, en la que éste funde lo que nos es presente en su presencia de una manera nueva o —en el límite de la ingenuidad— superior. Pretende, en cambio, entender toda profundidad, en la medida que el pensar —incluso el no metafísico— tiene acceso a ella, como un pliegue de la superficialidad en la cual nos movemos necesariamente —tomando prestada la expresión de Derrida. La superficie no lo es de ninguna profundidad a la cual podamos recurrir para fundamentar la superficie de un modo más legítimo.

Pensar la diferencia como diferencia no pretende salvar al ser de la cadena de fundamentaciones para fundar sobre él una nueva época en la cual lo dado se nos dé de otro modo. No se trata de asegurar la inagotabilidad del ser como garan-

tía de una apertura infinita a nuevas interpretaciones. Pensar la diferencia sólo se convierte en una tarea fructífera si el pensar metafísico no puede soportar sostenerse en el vacío. El **An-Denken** no puede ser la *reserva espiritual* del mundo técnico, que conserve (en los suburbios) la diferencia como resto del pasado o posibilidad de solucionar los últimos desajustes de la organización de los entes. No sólo hay que persistir en la ausencia del ser, sino también en que su presencia es necesaria para consumir el mundo técnico. Sólo de esta contradicción podrá surgir algo *nuevo*.

La dificultad de concebir el modo en que este nuevo pensar ha de ser realizado se muestra en que apenas podemos ir más allá de las propias metáforas heideggerianas. Tan pronto como pretendemos caracterizar el suelo al que caemos en el salto fuera del pensar metafísico lo convertimos inadvertidamente en un nuevo fundamento. Tal vez no podamos hurtarnos a la fascinación de la imagen de algo que nos sostiene y nos asegura de algún modo y no sabemos verlo como el poso de materia orgánica que nos constituye y que nosotros constituimos. Quizás en este punto Wittgenstein y Heidegger puedan volver a encontrarse y el **Boden** no sea otra cosa que ese nuevo tipo de fundamento de que Wittgenstein habla en **Sobre la certeza**; no se trata de buscar la certeza, sino más bien la **responsabilidad** sobre la posibilidad del ser-ahí que el pensar metafísico es. Sólo de este modo nuestro ser hombres no se tambaleará con el sujeto y sus seguridades en una eventual superación de la metafísica.

Este salto o paso hacia atrás que Heidegger nos propone para salir de la metafísica no lo es hacia un suelo que nos esté esperando desde siempre más allá de las fijaciones representativas, desde el cual podamos captar el don en su origen, como un intento de ver el **es gibt** entre bastidores, accediendo por fin a un ámbito real que hace posible la ilusión presente al sujeto de las representaciones. No hay un suelo firme al margen del discurrir de las destinaciones del ser, que sea la eterna posibilidad de salir de la historia para construir algo nuevo, definitivamente racional o, al menos, satisfactorio.

El paso atrás es un movimiento repentino, *dislocador* de las categorías que permita al yo, al que ya poco nuevo tiene que ofrecerle esta destinación del ser, asir, por así decirlo, su propia sombra, presentarse ante lo que queda fuera en todo hacer presente y que a la vez lo posibilita. Salir fuera de la representación —el *desde* del salto— no es algo sólo accidental de esta propuesta, porque que el ser se oculte en el darse no significa que el darse nos oculte lo de otro modo desoculto, sino que el ser acaece en la forma del ocultamiento y sólo bajo esta relación, como ausente, el ser se nos hace, en la época de la metafísica, presente. Por eso el pensar rememorante necesita de la ausencia para luego salvarla con ese paso hacia atrás. Este es, como dice Vatimo, una toma de distancia, pero en la medida en que lo es con respecto al sujeto representante el problema consiste en cómo puede realizarse tal desdoblamiento (de un modo no dialéctico).

La pregunta es, por lo tanto, si con este paso atrás, una de dos, o bien arrastramos nuestra sombra con nosotros y no pasamos de representarnos el ser como fundamento, para así seguir cumpliendo la destinación de la metafísica, o por el contrario llegamos ante el ser completamente desarmados, con lo que el agradecer y recordar es un postrarse adorador ante el destino, en el que no sólo se disuelve el sujeto representante de la metafísica moderna, sino el individuo como tal.

Este es el sentido de los reparos de Apel cuando escribe: *Si esta filosofía cree poder superar u "olvidar" la metafísica moderna, fundada en la autonomía del sujeto que piensa, quiere y actúa [...], es lícita, al menos, la sospecha de que el hombre podría jugarse la "independencia" lograda en la "ilustración" bajo el signo de la autonomía de la razón, en aras de una "alienación" (como dice J. P. Sartre del último Heidegger) que consiste en una nueva creencia en el destino*⁸.

Pero también deberíamos cuestionarnos esa *independencia* y esa *autonomía*, precisamente en un momento histórico en que el dominio técnico de la información y el control ideológico de la opinión son ya casi perfectos. Desde la conexión heideggeriana entre el humanismo, la metafísica y el triunfo de la técnica, que Vattimo analiza en **El fin de la modernidad**⁹, podríamos decir que también es lícita la sospecha de que el carácter ficticio, casi mítico, de la intersubjetividad de las sociedades modernas no es el residuo de un progreso todavía no concluido, sino precisamente el re-

sultado necesario de un progreso parcial desde su planteamiento, de una racionalidad que, incapaz de resolver las aporías del contrato social y la constitución intersubjetiva del individuo, ha optado por enterrarlas bajo una formulación necesariamente incompleta y contradictoria de los derechos del hombre y unos mecanismos de decisión política esencialmente falseadores de las voluntades. El progreso, podríamos decir, no cambia el sentido tras el fiasco del socialismo real y la remisión del estado del bienestar: más bien nos muestra su verdadera cara.

La propuesta del Heidegger vivo que Vattimo nos presenta puede pasar por abandonar de una vez una crítica de las ideologías que, a más de infructuosa, todavía no ha sido capaz de ofrecer un fundamento válido desde el cual pudiera legitimarse; cabe sospechar que Heidegger tiene razón, que tal fundamento no existe —o mejor, ha muerto—, que el carácter de acontecimiento y destino del darse del ser obliga a tomar en serio, en todo su alcance ontológico, el dominio técnico de los entes. Esto sólo se pone de manifiesto en la época de la metafísica cumplida, en la cual la manipulación técnica de la información impone sus propios criterios, en la forma de efectividad, a toda propuesta de legitimación del sentido del progreso desde instancias pretendidamente inaccesibles a dicha manipulación en la época de la metafísica cumplida no hay comunicaciones no distorsionadas; ni siquiera cabe hablar de distorsión, necesariamente relativa a un modelo puro o fundamento; sólo hay manipulaciones mejores o peo-

res, según criterios puramente técnicos y utilitaristas de bondad. La técnica en su despliegue final muestra el verdadero sentido del progreso, pero el **An-Denken** nos invita a asumir la radical carencia de sentido de las instancias a partir de las cuales el sentido del progreso puede ser fundamentado.

Hacer a los pensadores posmodernos las viejas preguntas modernas sobre la emancipación es condenarse a no comprenderlos. La propia exigencia del desarrollo de la Ilustración queda fuera de lugar en un discurso que no intenta ofrecer nuevas respuestas a las viejas preguntas (para consumir la inmovilidad de fondo de que nos habla Vattimo¹⁰) sino que, fundiendo el fondo y sus manifestaciones en una superficie radicalmente bidimensional, en la que ya no hay un contenido atemporal que soporte los eventos históricos, supone un replanteamiento profundo y continuo de nuestras exigencias emancipatorias. Entrar en el diálogo de la posmodernidad exige la más absoluta fluidez, la más arriesgada precariedad: por primera vez desde hace tiempo, al hablar se pone algo en juego. Ya no se dice *algo*, pero tampoco se permanece en silencio; el lenguaje no muere, sino que renace de sus cenizas al perder su transitividad. Es el viejo lenguaje ilustrado el que perece, porque no hemos sido capaces de construir ese hombre que nunca hemos sido, a la medida del cual la Ilustración hablaba; ese hombre que ya ni siquiera queremos ser.

La alternativa es el **An-Denken**, ese *lugar vacío* apenas caracterizado, que marca la posibilidad

incierta de salir de la lógica del progreso (suicida), un pensar que *no tiene la función de preparar alguna otra cosa, sino que tiene un efecto emancipador en sí mismo*¹¹. Su configuración es la tarea abierta a la filosofía de la posmodernidad.

Una lectura posible del papel emancipatorio que el **An-Denken** heideggeriano debe cumplir pasa por entenderlo como una invitación a quedarnos solos, cara a cara con nuestra esencia, a entender el ser como la **relación** de esa esencia a lo que se nos enfrenta como siempre diferente. Se trata de llevar el horizonte, la apertura, a su carácter eventual, de pensar la relación como tal relación y no como elemento relacionado. De este modo, que lo que se retrae a la presencia sea lo siempre ya de algún modo presente —en otras palabras, que el hombre no cree el ser de los entes— sería entendido no como indicio de un fondo que sustenta las representaciones, sino con referencia a la **intersubjetividad en que el lenguaje se constituye**, no como instrumento, ciertamente, sino como *casa del ser*, en el sentido de lugar en el que se realiza esta relación hombre-mundo, que no es una unión de lo diverso, sino —en el lenguaje de **Ser y tiempo**— una de las estructuras existenciales del ser-ahí, como modo en que el hombre se transciende y, así, **es**, de la manera que le es peculiar.

Si bien Vattimo —afortunadamente— no resuelve la aporía y nos mantiene en un continuo ir y venir entre ambos extremos —el de una nueva fijación en el camino del progreso y el de la absoluta desesperanza sobre el papel emancipatorio

del pensar—, le corresponde, no obstante, el mérito de no eludirla, de aferrarse a ella abiertamente, porque de aquí va a surgir, sin duda alguna, mucho de lo que de interesante el pensamiento nos puede ofrecer las próximas décadas. Cada vez resulta menos arriesgado afirmar que se avecina un reagrupamiento de potencialidades filosóficas tristemente enfrentadas durante este siglo. A este logro fundamental contribuye de manera definitiva la lectura de Heidegger que Vattimo nos ofrece, una lectura viva y abierta en la que Heidegger no es ni el precursor de una nueva antropología filosófica ni el viejo filósofo rural nostálgico de aquellos grandes temas que la civilización técnica ignora.

Cuando leemos que *el pensamiento que quiera salir de la metafísica deberá colocar el lenguaje en el centro de su atención*¹² nos parece que dos mundos se reencuentran, que pronto se pondrá de manifiesto que entender la metafísica como historia del ser no constituye un planteamiento esencialmente distinto del de la filosofía del lenguaje común, o que la indeterminación de la traducción radical quineana apunta en el mismo sentido que la eventualidad del envío del ser. Quedan mucho prejuicios que superar y muchos supuestos que replantearse para poder hacer sin rubor afirmaciones como las anteriores, pero cada vez son más las voces que se unen reclamando la necesidad de un diálogo fructífero entre ambas tradiciones. Textos como los de Vattimo muestran que esta recíproca ignorancia se ha consumado a costa de una traición fundamental a los grandes pensadores y que vol-

ver sobre ellos con seriedad contribuirá, más que ninguna otra cosa, a sacarnos de nuestro error. Algo similar ocurrirá cuando nos atrevamos a leer el **Tractatus**, más que como una prohibición del discurso metafísico, como la afirmación de la radical incapacidad de éste para cumplir los objetivos que proclama—afirmación que, me atrevo a decir, el propio Heidegger suscribiría. Una cosa es prohibir y otra muy distinta contestar. Y precisamente de esto último se trata, de que los distintos discursos filosóficos se pongan a prueba en un diálogo sin límites, que no tienda hacia una nueva investigación normal, sino que tenga el valor de persistir en su carencia de fundamento, en ese discurso de la *ciencia revolucionaria* que la hermenéutica pretende ser¹³, para, de este modo —por acabar con el mismo autor que comenzábamos— *ayudar a impedir que [la filosofía] llegue al sendero seguro de la ciencia*¹⁴.

¹ Rorty, Richard, **La filosofía y el espejo de la naturaleza**, traducción de Jesús Fernández Zulaica, Ed. Cátedra, Madrid, 1983, pág. 336.

² Vattimo, Gianni, **El fin de la modernidad**. Edic. cit.

³ Id. pág. 14.

⁴ Vattimo, Gianni, **Las aventuras de la diferencia**. Edic. cit.

⁵ Id. pág. 111.

⁶ Id. pág. 124.

⁷ Vattimo, Gianni, **Introducción a Heidegger**. Edic. cit.

⁸ Apel, Karl-Otto, **La transformación de la filosofía**, traducción de Adela Cortina, et al., Ed. Taurus, Madrid, 1985, vol. I, págs. 38-39.

⁹ Op. cit., pág. 33-46.

¹⁰ Id. pág. 14.

¹¹ Id. págs. 155-156.

¹² Vattimo, Gianni, **Introducción a Heidegger**, op. cit., pág. 117.

¹³ Ver Vattimo, Gianni, **El fin de la modernidad**, op. cit., pág. 133.

¹⁴ Rorty, Richard, op. cit., pág. 336.