

El sujeto tardomoderno

Pedro Alzuru ()*

Resumen:

Queremos ocuparnos de la condición del sujeto en la modernidad tardía, limitándonos aquí a los textos y referencias más explícitos de Gianni Vattimo al respecto.

El antecedente inmediato de esta referencia es la temática nietzscheana del ultrahombre, sin olvidar a Heidegger y la hermenéutica contemporánea. Trataremos de confrontar el ultrahombre nietzscheano y el Ser-ahf heideggeriano, vistos por Vattimo, con el hombre común del Occidente tardomoderno.

Términos clave:
Superhombre, hombre común.

Abstract:

We want to attend to the individual conditions in the late modernity, restricting us here, to those more explicit texts and references in the matter.

The closer antecedent from these references is, the nietzschean thematic about The ultra-man, without forgetting Heidegger and his contemporary hermenéutic. We will try to confront nietzschean's ultra-man with the Heideggerian's Dasein, seen these last ones by Vattimo, as a common man of the end of modernity.

Key Terms: Ultraman,
common man

(*)Sociólogo, Departamento de Prescolar, Facultad de Humanidades, Universidad de los Andes, Mérida. Fax (58-74) 40.18.51 y (58-74) 66.41.70. Venezuela.

EL SUJETO TARDOMODERNO

Que el sujeto de la modernidad tardía tenga algunos *chances*⁽¹⁾ positivas de vivir esta época, sólo se hace posible, para Vattimo⁽²⁾, si se toman en serio los resultados de la "destrucción de la ontología" llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger. El sujeto metafísico no puede vivir positivamente la edad posmetafísica; vivir positivamente la posmodernidad pasa por reconocerla como campo de posibilidades y no como infierno de la negación de lo humano (VATTIMO G, 1987: 19). En este campo de posibilidades, además, la experiencia de la verdad es estética y retórica no científica.

1. EL NIHILISMO CONSUMADO.

Estamos en medio del despliegue del nihilismo anunciado por Nietzsche hace algo más de un siglo, Vattimo no trata de hacer un balance, sino "de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama" (VATTIMO G, 1987: 23). Ese punto en el que estamos es, para el filósofo italiano el de el "nihilismo consumado", cuando hemos comprendido que el nihilismo es nuestra única *chance* y comenzamos a poder ser nihilistas cabales. Nihilismo es, para Nietzsche, la situación en la cual el hombre abandona el centro y se dirige hacia la X; para Heidegger se trata del proceso en el cual, al final, del ser "ya no queda nada". El primero, resume el proceso en la muerte de Dios o en la desvalorización de los valores supremos; el segundo, como la aniquilación del ser a través de su conversión en valor;

para éste parece haber algo posible y deseable más allá del nihilismo, para aquel la consumación del nihilismo es todo cuanto debemos esperar y augurar, nuestra única *chance*.

No obstante las diferencias, Vattimo considera que ambos coinciden. En el sentido heideggeriano el nihilismo sería la pretensión de que el ser esté en poder del sujeto, Vattimo agrega siguiendo a Heidegger que el nihilismo es la reducción del ser a valor de cambio (VATTIMO G, 1987: 24). Por otro lado, para Nietzsche, los que desaparecieron fueron los valores supremos no todos los valores, y es el valor supremo entre todos, Dios, el que bloqueaba el natural despliegue de los valores, su convertirse y transformarse indefinidamente. Sintetiza Vattimo la relación del nihilismo con los valores, en su acepción nietzscheano-heideggeriana, como la transformación del valor de uso en valor de cambio.

Frente a este proceso, la cultura del siglo XX opuso el marxismo que soñó con recuperar el valor de uso, las corrientes principales de la filosofía del siglo XX también se dedicaron a defender una zona de vigencia del valor de uso, donde este se sustragara a la lógica del cambio. La fenomenología, el existencialismo, el marxismo humanístico, las ciencias del espíritu, la filosofía analítica anglosajona, todas están marcadas, para Vattimo, por el "pathos de la autenticidad", el esfuerzo por defender un lugar donde el ser no se diluya en el valor. Pero el despliegue del nihilismo en este siglo ha sido precisamente la extinción de todo proyecto de "reapropiación", no sólo por sus fracasos prácticos, sino

porque los valores supremos dejaron de ser norma, se hicieron superfluos.

En este proceso, radicalizado por Vattimo, ni siquiera quedarían en pie valores "más verdaderos" que los valores supremos, como los valores de culturas marginales, populares, o la "glorificación" del simulacro en la que caería Deleuze, esto no sería sino atribuir a la fábula la antigua dignidad metafísica del mundo verdadero, después de haber reconocido que el mundo verdadero se ha convertido en fábula (VATTIMO G, 1987: 28). La experiencia del nihilismo consumado, la experiencia normal del sujeto de la modernidad tardía, no es auténtica porque la autenticidad pereció ella misma con la muerte de Dios, y eso no hay que lamentarlo.

La resistencia a la desacralización, la "prostitución generalizada" según Marx, que se expresa en la crítica francfortiana de la cultura de masas por ejemplo, es para Vattimo una reacción nostálgica de la reapropiación de Dios, del *Ontos on*, convertida en nostalgia de un yo que se resiste a la movilidad, la inseguridad y la permutabilidad de lo simbólico. En consecuencia, la existencia en la sociedad capitalista tardía, no es vista sólo en sus rasgos apocalípticos y deshumanizantes, en ella se percibe también provocaciones y llamados que anuncian una posible experiencia humana nueva (VATTIMO G, 1987: 29).

Si el mundo verdadero se ha convertido en fábula, si todo se ha reducido a valor de cambio, los esfuerzos de "reapropiación", de restablecer algo "propio", continúan siendo lo que Nietzsche llamó nihilismo

reactivo; al contrario, es el nihilismo trágico, activo, dionisíaco, dice Vattimo con Nietzsche, nuestra *chance*. Y esto, por lo menos en dos sentidos: 1) en tanto la masificación, la "mediatización", característica de la existencia en la modernidad tardía no es necesariamente acentuación de la alienación; 2) esta *chance* depende de cómo la vivamos, individual y colectivamente, no en términos de reapropiación sino aceptando que la historia no tiene un sentido metafísico-teológico. Esta última actitud implica la despedida, el "dejar que se pierda el ser como fundamento".

Esto no significa, en el contexto del capitalismo tardío, abandonarse a las leyes y juegos de la técnica, como bien lo señaló Heidegger, la esencia de la técnica no es algo técnico, la técnica también es fábula, es parte de la realidad que el nihilismo activo nos llama a vivir como fábula. Consecuencia lógica de la muerte de Dios, tanto que en muchos aspectos podemos decir que se trata del mismo evento, es la crisis del Humanismo. El texto que inaugura la conciencia de esta crisis es según Vattimo, el texto de Heidegger, *Sobre el Humanismo*, publicado en 1946.

Allí se concibe el humanismo como sinónimo de metafísica, en tanto teoría general del ser del ente, que piensa ese ser en términos "objetivos", sólo así el hombre encuentra una definición sobre una base que lo fundamenta, afirmando su centralidad al enmascararse con ese fundamento.

La crisis del humanismo es entonces intrínseca al proceso de autodestrucción de la metafísica, de

predominio de la técnica en la sociedad moderna, de la muerte de Dios.

También Husserl, en *Krisis*, había vinculado la crisis del humanismo - agrega Vattimo -, con el proceso en el cual la subjetividad humana, fundamentada metafísicamente como algo irreductible y peculiar, es destruída por los mecanismos de la objetividad científica y tecnológica. Pero aquí se plantea la salida de la crisis a través de una recuperación de la centralidad del sujeto, sin sospechar que su origen está en la misma estructura del sujeto.

En general, las interpretaciones fenomenológicas, existencialistas y marxistas de esta crisis, y sus posibles salidas, caen en posiciones nostálgicas y restaurativas, oponiéndole a la esencialidad humana el desarrollo racionalista de la sociedad como una amenaza. En su indagación sobre esta problemática, Vattimo encuentra que el primero que planteó una actitud diferente, en la cual se concibe el desarrollo técnico no como una amenaza, sino como una provocación, fue el poeta expresionista Kurt Pöhlitz, en su texto *Menscheitsdämmerung*, publicado en 1919. Allí se define la situación provocada por el desarrollo específico de Occidente más como una aurora que como un ocaso.

Para la misma época, Heidegger, Ernest Bloch, Oswald Spengler y Ernst Jünger⁽³⁾, publican textos que expresan una posición similar a la de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, en la que el desarraigo de la modernidad es visto como promesa utópica de liberación. Empiezan a verse posibilidades "positivas" en las aparentemente deshumanizantes condiciones creadas por el mundo de la

técnica. Sin embargo, al final, predominaron las posiciones humanistas en el diagnóstico de la situación y en la concepción utópica del nuevo hombre.

Fue Heidegger quien desarrolló las tesis radicales de los autores antes citados, interpretando la crisis del humanismo como un aspecto de la crisis de la metafísica y de la cual, saldremos no a través de una superación dialéctica sino a través de una *Verwindung*, "reconocimiento de la convalecencia de una enfermedad y admisión de responsabilidad". (VATTIMO G, 1987: 40).

Aquí se concibe la esencia del mundo técnico, como un interpretar, provocar y ordenar, que no está fuera de la metafísica sino es su remate, por ello no se pueden contraponer metafísica y desarrollo técnico sino entenderlos como momentos diferentes de un proceso único. El humanismo no sería sino la ideología generada por ese proceso, ideología que toca su fin con la crisis del mismo.

No podía sino hacer crisis también el sujeto concebido por el humanismo como autoconciencia, que prolongaba el sujeto metafísico entendido objetivamente como evidencia, estabilidad y certeza.

Nietzsche y Heidegger inician entonces, el pensamiento que hace evidente la relación entre crisis del humanismo y despedida de la subjetividad que se desarrolla en la filosofía, las ciencias sociales y las artes del siglo XX. No sólo eso, además, si esa liquidación del sujeto metafísico puede tener un sentido no sólo destructivo, ese sentido también está en la crítica del sujeto iniciada por

ambos filósofos. El sujeto que supuestamente el humanismo defendía de la técnica, es la misma raíz de la deshumanización, su subjetividad es función de la objetividad, de la manipulación.

El sujeto que quitaría a la técnica, en la sociedad de la modernidad tardía, su carácter imponente de *Ontos on metafísico*, debe ser, según Vattimo (VATTIMO G, 1987: 46), un sujeto que ya no se conciba como sujeto fuerte, un sujeto que se someta a una "cura de adelgazamiento" que ya iniciaron Nietzsche, Heidegger, Musil, Lacan.

2. LA MUERTE DEL ARTE

La utopía hegeliana del retorno del espíritu absoluto así mismo, se realiza, según Vattimo, de manera pervertida en nuestra vida cotidiana debido a la generalización del ámbito de los medios de comunicación de masas, que ya no podemos distinguir de la "realidad" (Vattimo G, 1987: 49). Pero esa realización pervertida no es sólo degenerativa, contiene potencialidades cognoscitivas y prácticas -agrega-, que probablemente caractericen el futuro inmediato.

Cuando se habla de la muerte del arte, se trata precisamente de esa generalización de los *medios*, un aspecto más de la *Verwindung* de la metafísica. Esa generalización ha suprimido el arte provocando una estetización general de la existencia, ha hecho explotar la estética más allá de sus límites tradicionales, ha hecho de la obra de arte un objeto ambiguo que pone en discusión su propia condición autoironizándose.

Esto último no sólo porque las obras de las artes tradicionales pierden su aureola sino también porque a las obras de las nuevas artes les es constitutiva la reproductividad y diluyen la frontera entre quien las produce y quien las disfruta (W. Benjamin en VATTIMO G, 1987: 51-52). Ya estamos, por ello, viviendo la muerte del arte.

Los *medios* se identifican con lo estético -aclara Vattimo- no en el sentido tradicional de hacernos disfrutar lo bello, cosa que evidentemente es dudosa, sino porque producen consenso, instauran e intensifican un lenguaje común en la sociedad constituyendo a las masas como tales, es decir, como esfera pública del consenso en los gustos y en el sentir (VATTIMO G, 1987: 52). En esta perspectiva, muerte del arte significa tanto fin del arte como hecho separado del resto de la experiencia y como estetización de la vida cotidiana provocada por la extensión de los medios de comunicación de masas. No significa, sin embargo, que ya no hay obras de arte en el sentido tradicional, pero incluso éstas remiten a la muerte del arte al tener que ponerse en relación con las omnipresentes imágenes de los *medios* y con su lenguaje.

Para Vattimo, este fenómeno, la condición particular de las artes en el mundo tardomoderno, entra también en la *Verwindung* de la metafísica que anunció Heidegger. Esta se manifiesta por los tres aspectos a través de los cuales se escenifica esta muerte: como utopía, como *kitsch* y como silencio, muerte que se prolonga y que hace por eso más propicio hablar del ocaso del arte (VATTIMO G, 1987: 55). Rasgo

de este ocaso es también lo que Benjamin llamaba "percepción distraída", deleite que ya no encuentra las obras sino a una luz de ocaso y de declinación, recibiendo de ellas significaciones difusas, diseminadas, equivalentes a los valores de la actual experiencia moral.

La noción heideggeriana de obra de arte como "puesta por obra de la verdad" es en tanto que ésta funda y constituye un determinado mundo histórico, en tanto que revela la verdad de una época y organiza un consenso; esta función -según Vattimo- se mantiene y se cumple plenamente en esta situación de ocaso del arte. Por otro lado, la condición de terredad de la obra que no es tanto su materialidad como su *hic et nunc*, suscita siempre nuevas lecturas, es decir, nuevos "mundos" posibles: esta condición y este efecto que subraya el carácter temporal, efímero, de la obra de arte, se exacerba en la situación ya descrita del arte tardomoderno.

En la elaboración de la misma idea se encuentra Heidegger en su conferencia sobre *El arte y el espacio*, de 1969 (en VATTIMO G, 1987: 79), al referirse a lo decorativo no como rasgo de un tipo particular de arte o como característica del arte actual, sino extendiéndolo como cualidad de todo arte. El arte así definido se hace menos enfático, reconoce su carácter "periférico". Pero estos no son, como sabemos, rasgos que Heidegger hace exclusivos del arte, en su "ontología débil" -tal y como lo concibe Vattimo- el *Ontos on* no es el centro frente a la periferia, la esencia frente a la apariencia, lo duradero frente a lo mutable, la certeza frente a la vaguedad; en esta

ontología el acaecer del ser -y por eso también del arte- es un evento marginal, periférico, de fondo. Esto no contradice su afirmación anterior" lo que queda lo fundan los poetas" nos aclara así que lo que dura, dura por débil y no por fuerte, su verdad no es profunda y esencial.

Para su análisis de la evolución de las artes en la modernidad, Vattimo toma como modelo el desarrollado por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, publicado en 1962. A diferencia de lo que ocurre en el campo de las ciencias, la sucesión de paradigmas y revoluciones en las artes parece no estar limitado por exigencias de validez, verdad y verificación (VATTIMO G, 1987: 83). Pero precisamente el trabajo de Kuhn elimina la diferencia al respecto entre ciencia-técnica y arte, es más, refiere a un modelo "estético" la evolución de las ciencias.

Esta estetificación de la evolución de las ciencias y las técnicas se debería a que la evolución de las mismas, marcada por "las cabezas mecánicas", con un ritmo acumulativo de continuo y progresivo perfeccionamiento de los conocimientos, cedió al tipo de evolución característico de las artes, señalado por los "genios" a través de las rupturas, de la novedad y no de la continuidad. El resultado es la implantación también en las ciencias de una historicidad "genial", sustituyendo a la historicidad "acumulativa".

Vattimo inserta la estetización de la historia de la ciencia en el fenómeno más vasto de "centralidad" de lo estético que caracteriza a la modernidad, planteado inicialmente por Nietzsche. Esta centralidad en los planos teórico

y práctico, como en los modelos de comportamiento, que se da con el advenimiento de la sociedad de masas, se debe -según Nietzsche- al sentido de anticipación que lo estético posee en el desarrollo global de la civilización moderna. Visto así, este proceso es perfectamente coherente con la manifestación de la voluntad de poderío como darse específico del ser en la modernidad, la voluntad de poderío se expresa en la lucha de voluntades y entre ellos el valor fundamental de la secularización, guía de la conciencia moderna. La fe secularizada, la fe en la secularización, en el progreso no es otra cosa que la identificación del valor del ser mismo con la novedad.

Este proceso que llegó a ser civilizacional en la modernidad, donde lo nuevo se convierte en el valor fundamental, fue lo que se anticipó en el arte, por su situación de desarraigo, de perifericidad, desde los inicios de la Edad Moderna, situación en la que hoy se encuentran también la ciencia y la técnica. Pero la secularización extrema, como ha ocurrido en general con el proceso desenmascarante de autodestrucción de la metafísica, terminó por vaciar el mismo concepto de progreso. Esto no ocurre sólo por los rasgos ahistóricos de las utopías radicales y de las ideologías revolucionarias, sino porque con la disolución del progreso y de lo nuevo la existencia se reduce al desnudo presente, esta disolución es lo que -según Vattimo- nos pone en condiciones de distanciarnos del mecanismo de la modernidad (VATTIMO G, 1987: 95-96), y este sería también el sentido de lo posmoderno que no se reduce exclusi-

vamente a una moda cultural: el sustraerse a la lógica de la superación, del desarrollo y de la innovación, el sustraerse al "pathos del futuro" que marcó a la sociedad moderna.

3. HACIA LA X

La experiencia de la estética en la modernidad ha sido posteriormente rescatada por la hermenéutica heideggeriana en su condición de experiencia sustancialmente nihilista, dicho rescate se vincula con el autor de *El ser y el tiempo* por sentar las bases de la ontología hermenéutica: afirmando la conexión de Ser y lenguaje; concibiendo al *Dasein*, el hombre, como "totalidad hermenéutica", y; en el esfuerzo por definir un pensamiento ultrametafísicocaracterizado por la rememoración y por la relación con la tradición.

El *Dasein* es el estar en el mundo, estar constituido por la comprensión, la interpretación y el discurso que permite el mismo hecho de que el *Dasein* siempre está ya familiarizado con una totalidad de significaciones, un campo de referencias. Los actos de conocimiento del *Dasein*, de comprensión, de interpretación, son el resultado de esta familiaridad preliminar con el mundo que es antes que nada mundo de signos que se crean y de enigmas que se revelan.

Este mundo siempre está ya dado al *Dasein* y lo vincula antes que nada con su mortalidad, la única posibilidad a la que el ser no se puede sustraer, por ello la existencia del *Dasein* es pura posibilidad. La totalidad hermenéutica que es el *Dasein* no es otra cosa que un vivir con la posibilidad permanente de no vivir más, por eso

su fundamento es no tener fundamento. De aquí que la ontología vattimiana, síntesis del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, para no extendernos en intertextualidades, es una ontología nihilista, en la que el hombre se dirige hacia la X y ha perdido al ser como fundamento.

La ontología nihilista es un pensamiento rememorador, *An-denken*, porque se opone al pensamiento metafísico, del olvido del ser. Es una rememoración de los momentos decisivos de la historia, que es la historia de la metafísica, es la única forma de pensar el ser que nos es dada. Así, el rememorar es salto al abismo de la mortalidad, entregarse confiado al vínculo con la tradición, ya que el ser no es pensable como presencia sino sólo como recuerdo, como ya ausente, vestigio de palabras pasadas transmitidas de generación en generación.

Esta relación con la tradición es liberadora porque no nos procura un fundamento firme, al contrario, nos empuja a un "remontarnos *in infinitum*" (VATTIMO G, 1987: 108) que diluye nuestros horizontes históricos. El ser así entendido se opone al de la metafísica, definido por la estabilidad, la fuerza, la energía; lo constituye, al contrario, la debilidad, el ocaso.

La ontología hermenéutica es una de las corrientes específicas de la filosofía contemporánea, algunos de sus exponentes son: George Gadamer, Luigi Pareyson, Paul Ricoeur y Richard Rorty. La tesis gadameriana, según la cual "el ser que puede comprenderse es el lenguaje", desarrolla el pensamiento de Heidegger en su tesis del disolverse del ser en el lenguaje. Pero aquí el lenguaje no es entendido

como lo que el hombre habla sino aquello por lo cual el individuo es hablado, en una explícita vinculación de la ontología de Gadamer con el psicoanálisis de Lacan. El lenguaje es, así entendido, mediación total de nuestra experiencia del mundo, lugar en que se realiza el *ethos* de una determinada sociedad histórica.

Theoría, en su etimología griega, es contemplar perteneciendo al objeto más que poseyéndolo, algo en lo que tenemos confianza y que con su presencia se ofrece a todos como don común; de la misma manera, lo *kalón* trascendía el arte y el culto, comprendía aquello que era deseable y que no se justificaba por su utilidad (VATTIMO G, 1987: 118). El lenguaje como mediación total es razón y logos, sensación de pertenencia a un *ethos*, *logos-kalón* a través del cual nos es transmitida y podemos compartir la belleza, la percepción de la idea del bien.

Heidegger, como hemos visto, toma su idea de verdad de la experiencia del arte, así podemos ver la conexión lenguaje -*ethos* y lenguaje-arte, el arte puede ser experiencia de verdad porque la experiencia de lo verdadero es experiencia de pertenecer al lenguaje. En el encuentro con la obra de arte, sentimos que pertenecemos, nosotros y la obra, a una conciencia común, a un lenguaje y una tradición.

Ahora bien, la evidencia con que se impone una conciencia común, lo *kalón*, es un hecho retórico, es decir, de persuasión mediante el discurso, arte cuya finalidad es convencer y explicar sin aducir pruebas. Para Gadamer (en VATTIMO G, 1987:

119-120), el dominio de la persuasión retórica se extiende a todo descubrimiento de la ciencia, es lo que hace de la ciencia un factor social, no sólo porque -como ya señalamos- hay una estetización del ámbito de la ciencia, sino que además, la conciencia común le da una orientación ética a los usos y desarrollos de la ciencia. Visto desde esta perspectiva, "informar" se convierte en un hecho ético porque el momento de verdad de la ciencia no es tanto el momento de verificación sino el momento de "informe" a la conciencia común, eminentemente retórico.

Por esto, la afirmación de los paradigmas científicos no se debe a su demostración científica, sino a su inserción en un paradigma que, a su vez, no está demostrada sino que ha sido aceptado a través de la persuasión retórica.

Estos fenómenos dan a la verdad un carácter eminentemente público, de suposiciones compartidas, evidentes, obvias, y dan a la conciencia común -como en general a la experiencia del sujeto en la tardomodernidad- un carácter débil. El antihumanismo que va de Nietzsche a la ontología hermenéutica, revela, así, ser un anticonciencialismo, entre otras cosas. Al ser sustraída la verdad de la intuición y de la evidencia interior para ponerla en la conciencia común nos encontramos con que la mayoría de los que la compartimos, podemos estar en error.

Sin embargo, ese logos-conciencia común débil ha llegado a la verdad a través de la información, de la persuasión retórica, es la única vía además, y no puede ser invalidado. Por esto esta asimilación de verdad y retó-

rica puede ser tildada de "apología de lo existente" (VATTIMO G, 1987: 125). Vattimo en su reflexión sobre las contribuciones de Heidegger y Gadamer, en este aspecto, se llega a hacer la pregunta sobre el derecho en nombre del cual la conciencia común se impone a los individuos. En Gadamer, el *pathos* crítico heideggeriano, resulta atenuado o ausente, le preocupa más limitar las pretensiones hegemónicas de la ciencia y la técnica en favor de una racionalidad social que no está en guerra con la metafísica occidental sino, al contrario, se considera continuidad de ella.

Así como Heidegger busca las zonas "densas" del lenguaje en las obras de los grandes poetas, Gadamer sostiene sus crítica a la ciencia y la técnica en el logos-conciencia común, frente al cual la hermenéutica no tendría una función crítica sino de reconstrucción. Por ello uno de los propósitos de Vattimo es tomar los elementos de Heidegger y Gadamer que le permitan llevar la hermenéutica "más allá de la pura y simple aceptación de la conciencia común y a superar los riesgos de reducirse a una apología de lo existente" (VATTIMO G, 1987: 127).

Richard Rorty sostiene (en VATTIMO G, 1989: 129) que en *Erkenntnis und Interesse*, Jürgen Habermas (1968 y 1973) confunde punto de vista de la filosofía trascendental y punto de vista de la antropología. Vattimo parte de esta crítica de la "trascendentalización" de la antropología para una reflexión sobre la relación entre hermenéutica y antropología. Esta reflexión se ha venido acentuando -afirma el filósofo italiano- y en esta pers-

pectiva se inserta la obra de Rorty. Este concibe la antropología cultural como discurso sobre "otras" culturas y al antropólogo como aquel que "va lo más lejos posible" en la experiencia del encuentro con esas culturas. La experiencia de la antropología en la época moderna, en su relación con la alteridad se ha debatido en dos posiciones: la visión de la otra cultura como parte de una humanidad común o como cultura primitiva. Rorty asume la primera posición y critica el eurocentrismo pero, sospecha Vattimo, la descripción de otra cultura no puede presentarse "neutral" ya que los esquemas con ceptuales que se emplean en la misma se basan en estructuras y reacciones de nuestra cultura.

Por otro lado, Rorty, define la hermenéutica en contraposición a la epistemología: ésta parte del supuesto de que todos los discursos son conmensurables y traducibles entre sí; mientras que la primera admite que no hay un lenguaje unificador y quiere apropiarse del lenguaje del otro sin traducirlo. Ambas corrientes no se excluyen sino se aplican a diferentes campos: el epistemólogo comprende perfectamente lo que ocurre y lo codifica y enseña; el hermeneuta no comprende lo que ocurre y lo admite.

Su insistencia en la alteridad radical hace de la hermenéutica una disciplina específica de la cultura europea, esta se ha caracterizado a lo largo de su historia por el *Missverstehen* (incomprensión), la concepción del ser que lo caracteriza por su eventualidad y su alteridad. Para Heidegger, más aún, no hay otro darse del ser que no sea ese *shock* del inicial *Missverstehen* entre alteridades, el ser mismo de ese darse.

El problema es, para Vattimo, que la hermenéutica y la antropología probablemente no se puedan definir como lo hace Rorty, ya que el diálogo con las "otras" culturas está amenazado por la "europeización completa de la tierra y del hombre", ello no hace sino aumentar la incomprensión que quiere destruir en su fuente toda heterogeneidad. Esto no quiere decir que las otras culturas han desaparecido, pero la necesidad de encontrar algo "totalmente otro" se revela como una ideología que se impone a la hermenéutica y a la antropología cultural tal y como han sido definidas.

En este *impasse* de la posición de Rorty, Vattimo recurre una vez más a Heidegger; al entrelazamiento entre diálogo y mismidad que este encuentra en los versos de Hölderlin: "Mucho ha aprendido el hombre /A muchas cosas celestes ha dado nombre /Desde que somos *un* coloquio /Y podemos escucharnos los unos a los otros". (Hölderlin en VATTIMO G, 1987: 137) ⁽⁴⁾. Vattimo, con Heidegger, hace énfasis en el hecho de que el diálogo tiene que ser *uno*.

La hermenéutica, como hemos visto, se perfila en una época de ruptura de la unidad europea, pero esa época ha sido también la del despliegue de la unificación metafísica, científica y técnica del mundo. No es otro el dilema inevitable que observamos hoy en la Comunidad Económica Europea (CEE) como unidad en la diversidad, de la alteridad radical a la pertenencia. Todo esto hace que la dificultad del diálogo sea -es la hipótesis de Vattimo- no la distancia entre los interlocutores sino la homogeneidad que lo hace superfluo (VATTIMO G, 1987: 132).

Por ello la importancia de interrogarnos sobre el significado de la homogeneización metafísica, sería parte del destino del ser y por tanto no puede describirse como condición supuestamente auténtica.

De este modo, la hermenéutica, que partió de la antropología entendiendo el ser como eventualidad y alteridad, se encuentra con la homogeneización del mundo, y con la necesidad de meditar menos metafísicamente en el complejo entrelazamiento de alteridad y mismidad.

La occidentalización, según, Guidieri (en VATTIMOG, 1989: 140), no ha implicado la desaparición de las otras culturas, éstas desarrollaron modos específicos de insertarse en el mundo occidental, esos modos son tributarios de antiguos modos culturales que los hicieron posibles y forman un inmenso depósito de supervivencias, "derivados" de la primitividad que no conocemos muy bien. Ese "enorme depósito de supervivencias" ha acrecentado las situaciones de marginalidad que son la verdad de lo primitivo en el mundo actual. La ilusión hermenéutica y antropológica del encuentro con lo otro se ha encontrado con que la alteridad se ha transformado en una condición de contaminación, en una mismidad o alteridad débil, que no es quizá más desesperante que lo que habría sido el resultado de la soñada organización total o de su alternativa unidad "auténtica".

Pero este proceso no ha dejado intacto al centro, la homogeneización y la contaminación han hecho que los textos clásicos de la occidentalidad entren con ella misma en ese "gran depósito de sobrevivencias", en ese

"depósito de trajes teatrales" del que habló Nietzsche.

La diferencia entre *Verwindung* y *Ueberwindung* (convalecencia y superación) que toma Vattimo de Heidegger, es efectivamente lo que podría definir una especificidad de la posmodernidad o de la tardomodernidad, finalmente la historia no es tanto comparable a una botella -como señala el mismo Vattimo- con un adentro y un afuera, supuesto ámbito de la autenticidad; es más semejante a una red cuyos hilos no tienen as ni envés como una cinta de Moebius.

El problema fue inicialmente planteado por Nietzsche, cuando en la consideración inactual sobre la historia plantea el fenómeno del *epigonismo*, el exceso de conciencia histórica se convirtió en un obstáculo para el hombre del siglo XIX -comienzos de la modernidad tardía para Vattimo- impidiéndole producir novedades históricas. Ese hombre carecía de unidad estilística, pensaba el autor de *El nacimiento de la tragedia*, buscaba las formas de su arte en el gran depósito de trajes teatrales en el que se le había convertido la historia. Si Nietzsche veía esto con horror en 1874, ese asumir indiscriminadamente los estilos del pasado, años después, en 1889, su posición cambiará, plantea Vattimo, y dirá "en el fondo yo soy todos los hombres de la historia" (Nietzsche en VATTIMOG, 1987: 146), sintetizando su forma de asumir la historia que había venido cambiando. Es en *Humano, demasiado humano*, 1878, donde plantea la disolución de la modernidad radicalizando las tendencias que la definen, los valores de la superación y de la novedad, situación que des-

alienta y exige al mismo tiempo la creatividad. De aquí que la salida de la modernidad no puede ser una superación, término que define a la misma modernidad.

Esa salida Nietzsche la vió inicialmente a través de las fuerzas eternizantes del mito y del arte. Un camino diferente se le planteó cuando se le reveló que de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación dialéctica, crítica, ese otro camino, nacimiento de la posmodernidad filosófica, es la idea del eterno retorno de lo igual, que nos conduce al fin de la época de la superación, de la época marcada por lo *novum*. Este *novum*, verdadero Dios secularizado, prolonga todavía su muerte, como el mismo Dios metafísico.

La autodestrucción de la metafísica, mientras tanto, exarcerbando la conciencia del origen y el *pathos* del futuro, ha vaciado a ambos de significados y es en esta desfundamentación que el sujeto tardomoderno comienza a ver en su vida cotidiana "colores y bellezas, enigmas y riquezas de significados" (Nietzsche en VATTIMO G, 1987: 149).

El pensamiento, tal y como lo previó Nietzsche, disueltos los fundamentos, la verdad y el origen, se orienta hacia el presente, hacia lo próximo, empieza a ver la historia de

la metafísica, la religión, la moral, el arte, la ciencia, como inciertos vagabundeos, errores, que constituyen la riqueza misma del *ser*, su *realidad*. El mundo "verdadero" devenido fábula acabó también con el mundo "aparente". Pero si el sujeto tardomoderno es capaz de ver la historia de la metafísica con un propósito deconstructivo y ya no con una intención crítica, es porque se ha venido impregnando del "buen temperamento" deslastrándose del tono regañon y gruñon del hombre sujeto por la modernidad.

Esta actitud está expresada en la *Verwindung* heideggeriana, la superación que pasa a ser rebasamiento que acepta y profundiza. La metafísica no es algo que podemos tirar como un traje, "... es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna... algo de lo que uno se remite, se recobra..." (VATTIMO G, 1987: 152).

El pensamiento del sujeto de la modernidad tardía seguirá siendo un errar incierto, como la metafísica, pero recobrado de la misma. Este sujeto sabe que las aperturas históricas y de destino que rememora y que instaura los enigmas que revela y que construye, son su posibilidad de acceso al mundo, el único ser que le es dado, su bien máspreciado.

CONCLUSION

Los rasgos que Nietzsche vió en los grandes hombres del pasado y que quiso rescatar, agregándolos a nuevas cualidades, para formar su *Ueberschensch* (ultrahombre); hombre feliz, dionisiaco, capaz de superar la

excesiva conciencia histórica y tomar decisiones que lo conviertan nuevamente en merecedor de su destino (aún sabiendo que su decisión no es sino una de las múltiples determinaciones de los hechos); los rasgos que Heidegger vió en su *Dasein*, arroja-

do a la muerte, definido por su lenguaje, cuyo ser se da en el ocaso, que tiene ante el fenómeno estético una "actitud distraída"; las características del hombre contemporáneo definidas por la hermenéutica de ascendencia heideggeriana, todos estos elementos retomados por Vattimo y redefinidos para formar su *sujeto tardomoderno*, sujeto débil que ya se sabe no poseedor de las características que la metafísica tradicional le atribuía al ser, sujeto escindido que no se propone conciliación ninguna que no sea con su presente, su vida cotidiana como realidad suprema, que ya no quiere ser alguien sino ser cualquiera; todos estos rasgos empiezan a verse en el *hombre común* occidental.

Se trata de un sujeto, cuyo medio es el del nihilismo consumado, la realidad devenida fábula, la caída de los grandes relatos, la muerte de Dios, la remisión de la metafísica, la pérdida de los atributos metafísicos. Ese sujeto, a nuestro modo de ver, saldrá de las masas, de los que han padecido la enfermedad de las cadenas, y no de los sectores que tradicionalmente la monocefalia político-económica ha considerado protagonistas. Los bárbaros del siglo XX no vendrán de *fuera*, se están criando *dentro*, se acomodan dentro el sistema porque saben que no se trata de superarlo dialécticamente sino de remitirse de él, además ya todos estamos dentro. Es posible que ese sujeto sea el que estamos empezando a ser.

CITAS

(1) Chance: Vocablo frances que significa manera favorable o desfavorable con que se produce un suceso, eventualidad, probabilidad, suerte.

(2) Vattimo: Nació en 1.936, profesor de filosofía teórica en la Universidad de Torino. Especialista de Nietzsche y Heidegger.

(3) Bloch Ernest , *Espíritu de utopía*, 1918-1923.

Spengler Oswald , *La decadencia de Occidente*, 1918. Jünger Ernst, *El trabajador*, 1932.

(4). "Viel hat erfahren der Mensch,/Der Himmlischen viel Genannt,/Seit ein Gespräch wir sind/Und hören können voneinander".

BIBLIOGRAFÍA

Vattimo, Gianni. 1987, *El fin de la modernidad*. Gesisa.

Vattimo, Gianni. 1989 *El sujeto y la máscara*. Península.

Programación de *Fermentum* para 1996

Informamos sobre los temas a tratar en los próximos números a fin de estimular la participación de los colegas, con investigaciones en curso o finalizadas, para que nos envíen sus artículos.

Nº 15.— Socioantropología de la Pobreza

Nº 16.— Socioantropología de América Latina

Nº 17.— No temático, abierto a colaboraciones en los más diversos temas.