

7.- *Pensamiento débil, postmodernidad y educación*. En *Magíster* 13 (1995) 93-112

## PENSAMIENTO DEBIL, POSTMODERNIDAD Y EDUCACION

*RESUMEN: El llamado Pensamiento débil de G. Vattimo y de otros filósofos italianos pertenece a la filosofía postmoderna. Vattimo afirma un nihilismo, siguiendo presumiblemente a Nietzsche y a Heidegger. Las consecuencias de esta filosofía para una educación son obvias. El autor de este artículo defiende que Heidegger y la hermenéutica en general parten de un presaber y de una precomprensión de ser y de valores que sirven de base para una educación y la hacen posible.*

*ZUSAMMENFASSUNG: Der sogenannte Pensiero debole (Schwaches Denken) von G. Vattimo und anderen italienischen Philosophen gehört zur Philosophie der Postmoderne. Vattimo behauptet einen Nihilismus vermutlich im Sinne Nietzsches und Heideggers. Die Folgen dieser Philosophie für die Erziehung sind selbstverständlich. Der Verfasser dieses Aufsatzes behauptet dagegen, dass Heidegger und die Hermeneutik überhaupt ein Vor-verständnis und ein Vor-wissen vom Sein und von Werten voraussetzen, die die Grundlage einer Erziehung ausmachen und sie ermöglichen.*

El llamado "pensamiento débil" se encuadra dentro del contexto más amplio de la filosofía postmoderna. En general, dicha filosofía se caracteriza por la negación de sistemas y de visiones globales de la realidad, del hombre o de la historia. Que esto tenga importantes consecuencias para la educación, parece obvio. ¿Hacia dónde ha de dirigirse una educación si no hay visiones del hombre y de la historia? ¿Qué posibilidades le quedan de dirigirse hacia alguna parte? ¿O no debe dirigirse hacia ninguna parte? ¿Es esto posible? ¿Carece o puede carecer la filosofía postmoderna, o el pensamiento débil, de ciertas visiones del hombre y de la historia? A estos y a otros interrogantes intentaremos dar una respuesta en las páginas que siguen.

### 1. El pensamiento débil

La filosofía de G. Vattimo, junto con la de un grupo de filósofos italianos es llamada "Pensamiento débil", "Ontología débil", "Ontología del declinar", "Ontología decadente".

Este pensamiento se opone no sólo a las visiones metafísicas tradicionales, sino también a los movimientos estructuralistas o fenomenológicos de los años sesenta, que recurrían a estructuras carentes de centro y de finalidad o buscaban una subjetividad no substancialista y en devenir, y a los movimientos menos optimistas de los años setenta, que intentaban salvar la razón del irracionalismo y llegar a síntesis y generalizaciones. En todos estos movimientos los autores del pensamiento débil ven aún latente la ley de la *reductio ad unum* y demasiada nostalgia de la metafísica (1)

El pensamiento débil se diferencia también de la dialéctica en general y de corrientes como la de Benjamin, Adorno o Bloch, quienes han querido asumir la teología en la dialéctica y buscar la reconciliación de la totalidad en futuros utópicos (2)

El pensamiento débil se distancia de todo tipo de metafísica; tanto de las de corte platónico como de las de corte moderno: historicismo iluminista, idealista, positivista o marxista (3). Se diferencia también de autores como Apel o Habermas, movidos aún por una inspiración neokantiana (4)

El pensamiento débil se encuadraría dentro del movimiento más amplio de la postmodernidad. No podemos detenernos aquí a exponer esta corriente filosófica ya muy compleja. Pero sí queremos presentar algunas líneas generales de la misma. Según Vattimo, la postmodernidad es heredera de las filosofías de Nietzsche y de Heidegger, se contrapone al pensamiento metafísico, que se caracterizaría por la afirmación de fundamentos absolutos y por las visiones globales de la realidad y de la historia. Esto se da sobre todo en la filosofía moderna. Frente a la modernidad, considerada por Vattimo como la época de la historia, la postmodernidad señala el fin de la historia como proceso unitario, historia del progreso, ordenada a un fin (5)

Dentro de la filosofía postmoderna se dan diferentes corrientes y autores. Seguramente el más representativo de la misma es Jean François Lyotard. Su libro *La condición postmoderna* fue un libro de ocasión sobre la naturaleza del saber en la era tecnológica. A nosotros nos interesa destacar algunas ideas que atañen más a nuestro tema. Según Lyotard, la filosofía postmoderna se caracteriza por la imposibilidad de todo gran relato, o de todo sistema que tenga una visión global de la realidad. Lyotard no se refiere sólo a los sistemas metafísicos teóricos, sino también a las visiones o relatos de orden práctico, o al discurso de emancipación propio de la ilustración o del marxismo, que está presente en los escritos de Jürgen Habermas en la actualidad.

En lugar de los grandes relatos, quedan diferentes juegos de lenguaje. En un principio Lyotard toma esta idea de la filosofía de Wittgenstein; después elabora su propia teoría de los mismos en un nuevo libro: *Le différend*, considerado por él mismo como su libro filosófico en sentido postmoderno (6)

Otro conocido representante de la postmodernidad es Richard Rorty, quien se opone también a los grandes sistemas y critica la historia de la filosofía como historia de un error. La filosofía sería sustituida por un tipo de sociología.

El pensamiento débil está también en esta línea. Al indicar sus características, Vattimo acentúa el echar una mirada amiga y sin angustias metafísicas al mundo de las apariencias, de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas, viéndolos como lugar de la experiencia del ser. Y refiriéndose a la hermenéutica, cree que la identificación entre ser y lenguaje no debería reencontrar el ser olvidado por la metafísica, sino un ser como recuerdo y huella. Pensamiento débil significa que la racionalidad debe ceder terreno y retroceder a la zona de sombra. El pensamiento débil no podrá convertirse en sigla de una nueva filosofía. Indica más bien un camino y un sentido para recorrerlo.

El pensamiento débil se caracteriza sobre todo por la ausencia de fundamento, propio de la metafísica de cualquier tipo. Esta ausencia de fundamento es característica de la postmodernidad en general y se inspiraría en el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger. En éste el fundamento se convierte en abismo (7)

La ontología del declinar, o pensamiento débil, no se modela sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia, sino sobre la vida. El ser, así pensado, nos libera de la imposición de evidencias y de valores, de todas las plenitudes soñadas por la metafísica. El ser de la ontología débil no es, sino que acaece (8)

De manera más concreta, Vattimo presenta el pensamiento débil como prácticas, juegos o técnicas localmente válidas, como diferentes juegos de la razón. La verdad tiene estos modos de acaecer y se va consolidando en el lenguaje, en varios lenguajes. Estos no se

pueden reducir a una estructura normativa de base, como sucedería en Apel. Las reglas de los juegos no se imponen ni en nombre de una funcionalidad de las mismas, ni porque se funden en alguna metarregla de tipo transcendental, que sea el funcionamiento natural de la razón. Se imponen únicamente en nombre de un respeto irreducible por los monumentos. Este respeto es una *pietas*. Precisamente en este diálogo respetuoso se va consolidando la verdad de los diferentes lenguajes (9)

Como parece obvio, esto tiene sus consecuencias en la praxis social y en la ética. El pensamiento débil no tiene ya razones para reivindicar la soberanía que reivindicaba el pensamiento metafísico, en relación con la praxis o con la ética. También aquí habla el autor de ética de la debilidad, distanciándose de las vías propuestas por Marx, Adorno, Apel, o Habermas, por una parte; de la vía hermenéutica de Gadamer, por otra; o de posturas derrotistas como la de Lyotard (10)

¿A qué se reduce la función de la filosofía? Esta consistiría en enseñarnos a movernos en la maraña de estos mensajes, haciéndonos vivir cada mensaje singular y cada experiencia en su vínculo con todos los otros. "La filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte" (11). La filosofía es recuerdo y es diálogo con el pasado, con la historia, con el lenguaje. Este es "la fuente de las pocas reglas que nos pueden ayudar a movernos de modo no caótico y desordenado en la existencia... Las experiencias nuevas que hacemos tienen sentido sólo en cuanto prosiguen el diálogo con cuanto el cofre de la muerte -la historia, la tradición, el lenguaje- nos ha transmitido" (12)

A pesar de todo, Vattimo cree poder hablar aún de ontología, aunque ésta sea "débil" o "del declinar". Y dice de modo explícito que quiere "proponer una lectura ontológica, y no sólo sociológica, psicológica, histórico-cultural de la existencia humana en la condición tardomoderna, postmoderna, tecnológica" (13). Vattimo no está "a favor de un escepticismo totalmente relativista, sino a favor de una disposición menos ideológica de cara a la experiencia del mundo, el cual, más que objeto de saberes tendencialmente... 'objetivos', es el lugar de producción de sistemas simbólicos, que se distinguen de los mitos precisamente porque son históricos (14)

Vattimo se distancia aquí también de Deleuze o de Derrida. Este dio, según él, una deficiente interpretación de Heidegger, sin acercarse a la diferencia ontológica, que fue seguida luego por Deleuze y otros franceses (15). También se diferencia de Lyotard y de Rorty. Uno y otro presupondrían de modo implícito un metarrelato. El primero para invalidar los restantes metarrelatos; el segundo, para ver la filosofía moderna como un "error". No se puede, según Vattimo, ni caer en un nuevo metarrelato, como Habermas, ni declarar inválida toda forma de legitimación, como hace Lyotard (16)

La ontología débil estaría indicada, según Vattimo, por los conceptos heideggerianos de *Verwindung* y de *Andenken*. El concepto de *Verwindung* indicaría una superación del pensamiento metafísico. Es diferente de una superación dialéctica, caracterizada por la necesidad lógica de un proceso. También difiere de una superación en la que no quede nada del pasado. *Verwindung* es superación en sentido de reponerse de una enfermedad. Se repone uno de ella, se recobra la salud; pero quedan los rastros de la enfermedad. La metafísica es algo a lo que uno vuelve siempre y de lo que uno se recupera (17)

El concepto de *Andenken* indica el recordar, el rememorar el ser. El ser no se hace presente, sino que se recuerda como ya ido. *Andenken* es desfundamentar los contextos históricos a los que se aplica. *Andenken* es volver a la historia, a la tradición, recordando el carácter de acontecimiento del ser y localizándolo en la concatenación de acontecimientos. Esta rememoración no va sola, sino que sería un retomar-aceptar- distorsionar, un realizarse

en confrontación con el pensamiento del pasado; un aceptar el pasado o los monumentos con una *pietas* respetuosa para con ellos (18)

El pensamiento débil seguiría una línea hermenéutica particular, que lleve a encontrar un ser débil. La ontología débil tiene una concepción del ser que "sustenta la hermenéutica contemporánea de derivación heideggeriana"; "concepción del ser (y de la verdad) que lo defina en base a caracteres débiles" (19)

De lo dicho resultaría que Vattimo quiere permanecer en la corriente hermenéutica, aunque, eso sí, diferenciándose de otros autores que navegan también por esta corriente.

Ya en obras anteriores se distancia en varias ocasiones de Gadamer, de Apel o de Habermas (20). Pero es seguramente en su reciente libro: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, donde Vattimo explica mejor su hermenéutica nihilista, en un primer capítulo que lleva por título: *La vocazione nichilista dell'ermeneutica* y en un apéndice titulado: *La verità dell'ermeneutica*. También aquí distingue el autor su hermenéutica de la de los autores citados y la fundamenta en Heidegger, reconociendo de modo explícito que su interpretación de Heidegger no es ampliamente compartida (21)

La hermenéutica, según Vattimo, se reduciría (de hecho, aunque de modo implícito) a una genérica filosofía de la cultura. Esta hermenéutica se presentaría como una descripción finalmente verdadera de la estructura interpretativa permanente de la existencia humana. Ahora bien, esto sería contradictorio, ya que la hermenéutica es no sólo una teoría de la historicidad, sino que ella misma es radicalmente histórica. No puede, pues, considerarse la hermenéutica metafísicamente como descripción de una estructura objetiva, sino más bien como envío o destino (*Geschick*) en sentido heideggeriano.

Que sea realmente así, se vería en Nietzsche, en el tema de la anunciada "muerte de Dios", que llevaría consigo también la negación del valor de la verdad. En consecuencia, no habría lugar para una verdad más profunda, sino que lo único que quedaría sería un juego de interpretaciones. La hermenéutica no sería sino una interpretación más. Ahora bien, una hermenéutica así se encontraría dentro de la lógica nihilista, propia de Nietzsche (22)

En consecuencia, para Vattimo parece que sería ésta la alternativa: O pensar la hermenéutica como "una cómoda metateoría de la universalidad del fenómeno interpretativo, como una suerte de mirada desde ningún lugar sobre el perenne conflicto o juego de las interpretaciones", o bien "pensar la interpretación (o hermenéutica) como conclusión de una historia que no consideramos que se pueda contar (interpretar) sino en términos nihilistas, que encontramos por primera vez en Nietzsche" (23)

¿Se podrá dar, entonces, alguna prueba de validez de la propia argumentación? Según Vattimo, "lo que el hermeneuta presenta como *aprueba* de la propia teoría es una historia, sea en el sentido de *res gestae*, sea en el sentido de *historia rerum gestarum*; y quizá también incluso en el sentido de una fábula o de un mito, ya que se presenta como una interpretación y no como una descripción objetiva de los hechos" (24)

Esto vale para la argumentación de la hermenéutica en general. Como resume más adelante: "Si la hermenéutica quiere ser coherente con su propio rechazo de la metafísica, no puede presentarse sino como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una época. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar la propia validez sólo sobre la base de un proceso, que, desde su punto de vista, prepara 'lógicamente' una cierta salida. En este sentido la hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad... y reivindica también ser *la* filosofía de la modernidad: Toda su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva de aquel curso de eventos de los cuales se considera resultado" (25)

Pero todo esto no conduce aún hasta la hermenéutica nihilista, que según la hipótesis de Vattimo "debería ofrecer la base para delinear de manera más precisa y característica las consecuencias para los problemas tradicionales de la filosofía". La conexión entre hermenéutica y nihilismo resultaría innegable si se piensa en lo que la hermenéutica significa para aquello que constituye el problema fundamental de la tradición metafísica: El sentido del ser. "¿Qué es del ser en un pensamiento que reconoce que no puede identificar la verdad con la objetividad de los objetos considerados como ciertos por la experiencia inmediata o por el método científico positivo?". Y añade Vattimo que "del ser se deberá hablar no en términos de objeto o de estado de cosas, sino en términos de evento, como dice Heidegger" (26)

Las alternativas que parece admitir Vattimo son éstas: O metafísica o nihilismo (como hermenéutica nihilista que realmente supere la metafísica). Y dentro de la hermenéutica: O hermenéutica como metarrelato general y vago de la interpretación, o hermenéutica nihilista.

Ante estas ideas de Vattimo, a quien está acostumbrado al estudio de Heidegger le viene espontáneo preguntarse si el autor distingue suficientemente entre una hermenéutica como interpretación ya articulada (¿se hablaría en este sentido de una interpretación más?) y el pre-saber o saber atemático que le sirve de base. Y a esta primera pregunta se añaden las siguientes: ¿No hay más alternativas que éstas? ¿No da más de sí el pre-saber que, de uno u otro modo, se admite en la hermenéutica de Heidegger, de Gadamer o de otros, de manera que sea posible evitar la metafísica sin necesidad de llegar al nihilismo? El tema del pre-saber o de la apertura originaria es objeto de la reflexión de Vattimo en el apéndice primero de su libro, bajo el título: *La verdad de la hermenéutica*.

Siguiendo aquí a los hermeneutas más representativos, Vattimo distingue entre verdad como adecuación y verdad como apertura, a las que corresponderían verdad científico-positiva y verdad filosófica; o bien, gnoseología y hermenéutica, respectivamente. La apertura, según Heidegger, es la verdad en sentido más originario que la verdad de conformidad, y se presupone y sirve de referencia también para la verdad de conformidad propia de las ciencias (27). Es la verdad originaria la que nos interesa más en este contexto.

El autor se centra primero en Gadamer, para ir a parar luego a Heidegger. Si la apertura no se puede pensar como el darse de un objeto en una idea clara y distinta (lo cual sería posible sólo dentro de un horizonte o de una apertura que permita un criterio de conformidad) la verdad de la apertura sólo parece posible en el sentido de la metáfora de "habitar". Pero esta condición primera de la verdad no se puede describir como una condición universal, estructural, estable. Y esto porque, en primer lugar, la experiencia histórica muestra una pluralidad de paradigmas culturales heterogéneos irreducibles; y en segundo lugar, porque para describirla se necesitaría un criterio, que entonces se convertiría él mismo en la apertura originaria. Esto parece obvio, como también lo que dice el autor a continuación: "El habitar implica más bien una pertenencia interpretativa, que conlleva también el consenso como la posibilidad de articulación crítica" (28)

Y añade Vattimo que esa apertura es algo fundamental que se da ya siempre. "Toda articulación interna de la apertura, toda epistemología, sería sólo la manifestación, el revelar... aquello que, sin ninguna posibilidad de elección, se es ya-siempre., ya que el ser arrojado a una apertura histórica es siempre también, inseparablemente, un participar activamente en su constitución, en su interpretación creadora y en su transformación" (29). O con otras palabras: "La verdad de la apertura no es un objeto cuya posesión cognoscitiva sea atestiguada por la sensación de evidencia, completez, integración, que probamos en un determinado momento. Esta integración es la misma verdad originaria, la condición de nuestro ser en lo verdadero, de lo cual depende la posibilidad de enunciar juicios verdaderos,

en cuanto verificados a la luz de reglas de conformidad" (30).

Esta descripción de la apertura originaria nos parece aceptable. Pero Vattimo afirma aquí expresamente algo importante: Esta apertura ha de ser planteada en términos de verdad. "No podemos dejar de plantear el problema de la apertura en términos de verdad, porque de otro modo terminaríamos por asumirla como un hecho bruto, un fundamento (*Grund*)" (31). Precisamente a esta idea de fundamento se acercarán, en cambio, los tipos de hermenéutica que para describir esta apertura en términos de "habitar" recurren a los conceptos de "comunidad", "eticidad", o a los conceptos estéticos de integración o de armonía. Estos conceptos son propios del arte clásico, de la época de la metafísica moderna. Y si la hermenéutica cede a esta tendencia, terminará por oponer a la verdad-conformidad únicamente una idealización de la "bella eticidad" (en términos hegelianos). Y así, en vez de evitar el concepto de fundamento, propondría una fundamentación aún más sólida (32)

Las verdades particulares que se expresan en las proposiciones han de verse en las condiciones de posibilidad, que no se pueden enunciar en proposiciones de conformidad, sino que se dan en una red siempre inconclusa de referencias, en una red constituida por múltiples voces de la tradición (*Über-lieferung*) del transmitirse. Estas se dan en la lengua en la que están formuladas las proposiciones. Esta tradición o tradiciones corresponden al envío o destino (*Geschick*) del ser, que se da cada vez y en numerosas aperturas a las diferentes generaciones. Estas ideas de destino y de tradición (*Geschick, Überlieferung*) implican la negación de un puro relativismo. El hombre se encuentra "ya-siempre arrojado en un proyecto, en una lengua, en una cultura que *hereda*. Las verdades particulares de la hermenéutica son colocadas sobre el sin-fondo de una multiplicidad irreducible de voces. Pero la discusión hermenéutica experimenta esta colocación como respuesta a una llamada que proviene de la tradición y que le quita a esta ausencia de fondo un carácter puramente confuso y arbitrario (33)

El autor afirma aún que la multiplicidad o la tradición no es aún la estructura última que se da en lugar del ser. Más bien es proveniencia. El ser, que en la metafísica se ha dado en forma de presencia desplegada, hoy se da como multiplicidad, temporalidad, mortalidad. Se da como destino (*Geschick*), que no tiene ya los caracteres de un fundamento metafísico, sino que consiste en la disolución del fundamento. Y concluye Vattimo: "*El Geschick* conserva así algo del *Grund* (fundamento) metafísico y de su capacidad de legitimación. Pero sólo en su forma paradójica, nihilista de la vocación de la desaparición; vocación que no puede, precisamente por esto, presentarse con una necesidad de tipo metafísico, pero que representa, sin embargo, una posible racionalidad para el pensamiento, una posible verdad de la apertura" (34). Según esto no habría, pues, una total ausencia de fundamento.

## 2. Algunas preguntas a G.Vattimo

El pensamiento de Vattimo no deja de suscitar una serie de interrogantes, que vamos a intentar sintetizar, centrándolos en torno a dos conceptos: el de apertura y el de nihilismo.

En la breve descripción de la apertura originaria que hemos presentado en páginas anteriores, hemos intentado sintetizar las características de la misma. Vattimo la expresa mediante la metáfora del "habitar", concepto que aparece también en *Ser y tiempo*, al hablar del ser-en el mundo.

Como hemos visto, esta apertura no podría ser descrita como una condición universal, estructural y estable. Pero indicaría una pertenencia interpretativa, que conlleva también el

consenso como la posibilidad de articulación crítica. Indica algo que "se es ya-siempre", que es "la condición de nuestro ser en lo verdadero", como "ser arrojado a una apertura histórica", que lleva inseparablemente unidos "un participar activamente en su constitución, en su interpretación creadora y en su transformación". En síntesis, se pone esta apertura en el ser mismo del hombre en la historia y se indica lo que es capaz de realizar. Ahora bien, si es así ¿por qué no sería esta apertura una condición universal, estructural y estable? ¿No se está negando esto de manera explícita y afirmándolo de manera implícita, al ver la apertura como algo que se es ya siempre, que es condición de nuestro ser en lo verdadero? Pensamos que de hecho es así. Pero entonces ¿por qué no es una condición universal y estructura estable?

Si ese modo de ser es capaz de fundar, de algún modo, una interpretación, un consenso, una articulación crítica, un participar "inseparablemente" en la constitución, interpretación creadora y transformación de la historia, un orientarse en una red inconclusa de referencias, de asumir una tradición, de criticarla y de reaccionar frente a ella, ¿se puede hablar ahí de falta total de fundamento, de visión de sentido, de visión global, de una cierta finalidad? ¿Se puede seguir hablando también de hermenéutica nihilista? ¿Dónde empezaría realmente el nihilismo? También aquí parece darse una contradicción entre lo que se afirma de modo explícito y lo que se presupone de modo implícito.

Y en relación con esto, a veces se tiene la impresión de que la hermenéutica en todo este contexto se entiende más como una teoría ya formulada o articulada, pero un poco desligada de la apertura originaria, que es la que en definitiva le daría valor y le permitiría esas posibilidades de construcción de que habla Vattimo. La apertura originaria, el pre-saber o saber atemático y vago es lo que sostiene toda hermenéutica. También la de Vattimo. Por eso le permite todas esas posibilidades que enumera. Pero entonces se vuelve a dar una contraposición entre lo que se afirma y lo que se presupone.

Podría objetarse aquí que ese pre-saber es un concepto que aparece en el primer Heidegger y que fue superado luego por él mismo. Responderíamos que no desaparece nunca, sino que únicamente cambia de forma. El hombre en el evento sigue estando en el *Da*, en la *Lichtung*, en la apertura e iluminación del evento (*Ereignis*) y sigue oyendo la voz del evento. Son otras formas de afirmar el pre-saber como punto de partida. Esto significaría que también el *Ge-schick* se envía al hombre en la iluminación. El *Geschick* no es un destino fatalista.

Vattimo, si no hemos entendido mal, añade que esta apertura se debe plantear en términos de verdad, contraponiéndose a los tipos de hermenéutica que para describir la apertura recurren a conceptos de comunidad, eticidad, o a conceptos estéticos de integración o de armonía.

A este respecto nos preguntamos: ¿Qué entiende exacta mente Vattimo cuando dice que la apertura hay que entenderla en términos de verdad y como contrapuesta a eticidad, integración, comunidad? ¿Se puede separar aquí realmente verdad de eticidad, en sentido amplio, o de conceptos como integración o comunidad, según dice Vattimo? ¿No sirve esa apertura de base para todo esto, aunque no sea un saber explícito o articulado?

¿Cómo puede llevar en sí esa apertura la posibilidad de consenso, de participación activa en la historia, de ver toda una red de referencias, sin encerrar en sí un contenido de "comunidad", que debería luego poder ser conceptualizado?

¿Se puede eliminar totalmente de esa apertura la idea de integración o de "saber" general si puede dar lugar primero a un diálogo con la tradición, luego a una interpretación creadora de la misma, y por fin a una transformación de la historia, sobre todo si ésta es una red siempre inconclusa de referencias, que hacen más difícil su interpretación?

En relación con cuanto acabamos de decir, nos preguntaríamos también si los conceptos de *Verwindung* y de *Andenken*, con los significados de recuperación, revisión, retomar, aceptar, distorsionar, como los presenta Vattimo, se pueden sostener. Dichos conceptos presuponen un diálogo con el pasado, una posibilidad de entendimiento con lenguajes tan diferentes y con culturas tan variadas; presupone capacidad de crítica e incluso de proyecto. Ahora bien, ¿es posible todo esto y evitar al mismo tiempo un total relativismo o una completa arbitrariedad, como quiere Vattimo, sin presuponer un cierto pre-saber acerca de la historia, del hombre o del sentido de los mismos?

Con respecto a la praxis social o a la ética, el autor afirma que de un pensamiento "ultrametafísico" puede nacer una nueva relación entre filosofía y sociedad, de la cual sabemos bien poco por ahora. Y añade que puede dar lugar a un proyecto capaz de justificar un compromiso (35). Y en relación con la apertura, acabamos de ver que ésta lleva en sí inseparablemente una posibilidad de crítica y de transformación de la historia. ¿No presupone esto en la apertura originaria un contenido ético, aunque no sea ni claro y distinto, ni exclusivo?

Y en relación con la praxis nos plantearíamos una pregunta aún más radical. ¿No constituye la praxis el gran obstáculo y la gran objeción contra una hermenéutica nihilista? ¿Se plantea ésta realmente el problema de la praxis y las superaciones que de hecho se darían en la misma? ¿No se queda también la filosofía de Vattimo preferentemente o casi exclusivamente, en la teoría? Y en el momento en que quiere la hermenéutica nihilista justificar una praxis ¿no se encuentra en la alternativa de tener que superar el nihilismo o de tener que resignarse a quedarse únicamente criticando dogmatismos?

Creemos que el problema de la praxis es el principal obstáculo para todo relativismo y para todo nihilismo. La praxis, la vida supera de hecho generalmente todo nihilismo y todo relativismo. Estos suelen ser unilateralmente teóricos. Los problemas de la teoría ya los vio Kant; pero éste dejó lugar para una razón práctica. Aquí se tiene la impresión de que se trata de una razón teórica pura y sin razón práctica.

Estos interrogantes sobre la apertura tendrían relación con la alternativa entre metafísica y hermenéutica nihilista, de la cual habla Vattimo. Una apertura o "presaber" así no podría calificarse de metafísica, ni de meta-teoría, ya que ni es un sistema, ni es siquiera una filosofía o teoría articulada y temática. Por otra parte, sería histórica, ya que va acaeciendo como destino (*Geschick*) en los Dasein sucesivos; daría lugar a toda una variedad de articulaciones o elaboraciones concretas, que no constituirían un total relativismo o una completa arbitrariedad. El *Geschick* (destino) conserva, como dice el mismo Vattimo, algo del *Grund* (fundamento) y podría haber "una posible racionalidad" para el pensamiento. Y por otra parte, tampoco se podría considerar "como una suerte de mirada desde ningún lugar" (36), ya que sería capaz de dialogar con la tradición, de comprender una red de referencias, de crítica, de un proyecto y de un compromiso.

Si una apertura originaria puede permitir ese diálogo, esa crítica y ese proyecto, ¿se puede hablar ahí de nihilismo propiamente dicho? ¿No estamos, más bien en algo intermedio entre la metafísica y el nihilismo de Nietzsche? ¿Es Nietzsche capaz de construir todo eso que construye Vattimo? En otras palabras: El nihilismo que defiende Vattimo ¿es el de Nietzsche, es el de Heidegger, es el de los dos o es uno propio de Vattimo? Esto nos introduce en el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger.

### 3. El nihilismo en Nietzsche y en Heidegger

En la interpretación de Vattimo parece admitirse que el nihilismo de Heidegger es, en



realidad, el mismo nihilismo de Nietzsche. Hay que decir también que el mismo Vattimo considera su interpretación como "una" interpretación que ni es la única ni es ampliamente compartida (37). En concreto, Vattimo habla de un nihilismo en Heidegger, pero reconoce que puede resultar escandaloso hablar de un Heidegger nihilista. Hay afirmaciones de Vattimo sobre Heidegger que parecen, según él mismo, contrarias a los textos de Heidegger; y añade que hay que ir más allá de los mismos textos para sostenerlas (38)

Todas estas precisiones hay que tenerlas en cuenta. Pero no obstan para que la interpretación de Vattimo sea importante y merezca ser tomada en serio.

Para Vattimo el nihilismo de Heidegger coincidiría con el de Nietzsche. Para Nietzsche el nihilismo está sintetizado en la anunciada muerte de Dios y en la desvalorización de todos los valores. Para Heidegger el ser se aniquila cuando se convierte en valor y "del ser no queda nada". Esto ha sucedido en la metafísica occidental. En otros casos Vattimo presenta el nihilismo de Heidegger como la continuación del de Nietzsche. También en estos casos Vattimo afirma que la continuidad no resulta obvia en absoluto. Heidegger ve el pensamiento de Nietzsche como consumación de la metafísica; mientras que ve su propio pensamiento como un ir más allá del nihilismo y de la metafísica. Para Nietzsche el nihilismo es todo lo que cabe esperar. Para Heidegger parece que hay algo posible más allá del nihilismo. Pero precisamente aquí Vattimo cree que hay que ir más allá de los textos de Heidegger (39)

En Heidegger se daría, según Vattimo, un nihilismo ya desde *Ser y tiempo*. Aquí el nihilismo consistiría sobre todo en la ausencia de fundamento. Se esperaba que el ser tuviera aún fuerza fundamentadora, pero no se logró. Tampoco la tiene el Dasein, que es proyecto arrojado. Posteriormente el nihilismo de Heidegger estaría en las ideas de *Ge-schick* (destino) y de *Ereignis* (evento). En el hecho de que el ser no es, sino que acaece, está "precisamente lo que se puede llamar... el nihilismo de Heidegger" (40)

¿Qué piensa el mismo Heidegger acerca del nihilismo en Nietzsche? En general, Nietzsche y Heidegger consideran que la historia de la metafísica, desde Platón, es historia de decadencia y de nihilismo. Pero Heidegger cree que en Nietzsche se da sólo la consumación de la metafísica y que Nietzsche se queda dentro de ella; mientras que él mismo superaría la metafísica y consiguientemente el nihilismo propio de ésta.

Según Heidegger, el nihilismo para Nietzsche significa "que los supremos valores se desvalorizan. Falta el fin, falta la respuesta al ¿porqué?" (41). Según esto, se da nihilismo cuando falta, o cuando no vemos una finalidad del devenir. Faltando el fin y no conociendo tampoco el "porqué", cae también "una" historia, entendida como proceso unitario. Por otra parte, ni se puede negar el devenir, ni puede el hombre tampoco carecer de un fin. Por esto ha proyectado fines y ha visto verdad y sentido en el proceso histórico (42)

La desvalorización de los valores en Nietzsche no es todo. A la desvalorización (*Entwertung*) seguirá una transmutación (*Umwertung*) de los mismos, que parecería incluir en sí una superación del nihilismo (43). Transvalorización, o cambio en la valorización implicaría a su vez un cambio en el modo de entender los valores, un nuevo criterio; y éste, a su vez, presupondría una nueva visión de la realidad. El nuevo criterio en Nietzsche sería la voluntad de poder, que, según Heidegger, constituiría el carácter fundamental de todo ente. La voluntad de poder no puede prescindir de fines sin anularse a sí misma, aunque no se puedan establecer fines objetivos del acaecer. En medio de esta falta de fines o valores en sí, la voluntad de poder se constituye en valor absoluto y constante; en medio del devenir permanece ella como algo fijo y permanente (eterno retorno) (44)

Pero si la voluntad de poder es el principio del establecer nuevos valores, habría que ver también los valores anteriores como resultado de la misma voluntad. Esto ha sido la

historia de la metafísica occidental, según Nietzsche: Un pensar en valores. Lo nuevo en Nietzsche sería que esto se pone de manifiesto y se hace de modo conveniente. Hasta aquí lo que piensa Nietzsche, según Heidegger.

Heidegger critica esta postura de Nietzsche. Ante todo porque Nietzsche ve el nihilismo fundamentalmente desde la idea de valor. Ahora bien, el concepto de la nada (*nihil*) no es un concepto de valor (*Wertbegriff*), sino un concepto de ser (*Seinsbegriff*) (45). Esta idea se puede ver ya en el escrito *¿Qué es metafísica?*, o en *Introducción a la metafísica* (en los conceptos de: Ser-apariencia, ser-devenir, ser-deber ser, ser y pensar). De modo más explícito se afirma en un conocido paso de la *Carta sobre el humanismo*: "El pensar en valores es la mayor blasfemia contra el ser que se pueda pensar" (46).

La transmutación de los valores en Nietzsche consiste únicamente en que piensa el ser, el sentido, el fin, la verdad sólo como valor. Ahora bien, el mismo valor ha de ser visto dentro de la pregunta por el ser (47). Nietzsche no se plantea la pregunta por el ser. De ahí que su pretendida superación del nihilismo sea también nihilismo; aún más, nihilismo fortalecido, o consumación del nihilismo.

Por lo que se refiere a la historia de la metafísica, Heidegger tampoco está de acuerdo con Nietzsche en que toda esta historia sea historia de la voluntad de poder. Las ideas de valor y de voluntad de poder surgen en la metafísica moderna, junto con la idea de subjetividad. Ni Platón, ni Aristóteles, ni Descartes, ni Kant, ni Hegel hablan de voluntad de poder como carácter fundamental de todo ente. Y Heidegger compara a Nietzsche con Descartes y con Protágoras, viendo una relación entre Nietzsche y Descartes, pero viendo también un corte profundo entre ellos y Protágoras (48). Luego compara a Nietzsche con Platón, para llegar a la conclusión de que en la idea del bien en Platón se puede ver un primer atisbo de la idea de valor, pero nada más (49).

La conclusión de Heidegger sobre Nietzsche es la siguiente: "Nietzsche no puede conocer la esencia oculta del nihilismo, a pesar de todos sus puntos de vista, porque lo concibe de antemano únicamente desde la idea de valor, como suceso de la desvalorización de los valores supremos" (50). Esto ni es todo ni es lo esencial del nihilismo: "La desvalorización de los valores supremos pertenece, pues, como acaecer fundamental de esta historia occidental, al nihilismo; pero no agota su esencia" (51).

Y por no llegar Nietzsche al ser, sino quedarse en el valor y en el ente, queda también encerrado en la metafísica. En otras palabras: No supera ni la metafísica, ni el nihilismo propio de ésta. "La metafísica de Nietzsche es nihilismo propiamente dicho" (53).

Lo que precede indicaría que la esencia del nihilismo es otra cosa. Y Heidegger lo dice en un conocido paso: "La esencia del nihilismo es la historia, en la que no se hace nada con el ser" (54). Este nihilismo es *seinsgeschichtlich*. Se refiere a la historia del ser y a la actitud ante el ser a lo largo de la misma.

Heidegger cree también que este nihilismo no es resultado de una negligencia del hombre, sino de un sustraerse el ser. Según esto, la esencia del nihilismo no estaría en una falta del pensar, sino en un retirarse histórico del ser, en el mismo acaecer de su verdad. Con todo, esto no disculpa totalmente al hombre, ya que éste no pierde nunca su relación con el ser, ni deja nunca de ser el "lugar" de la venida del ser, aunque éste llegue en el modo del retirarse (55). El nihilismo se daría, pues, por dos motivos: Porque el ser se sustrae, se retira, y porque además el hombre no interpreta bien este ser-como-retirarse, en el pensar de la metafísica.

Heidegger cree en una superación del nihilismo. Esta, en realidad, no podrá darse sólo mediante el hombre. La razón profunda del nihilismo no está en una actitud del hombre, sino en el ser. Y también la superación del mismo debería partir del ser (56). Pero el pensar

tiene también su parte en esta superación. Para ello debe superar la metafísica, abandonando la explicación metafísica: "Pensada *seinsgeschichtlich*, la superación de la metafísica significa siempre únicamente esto: Abandono de la explicación metafísica de la metafísica" (57)

La superación de la metafísica y del nihilismo se daría en lo que Heidegger llama el "pensar" (*Denken*). ¿Es posible este nuevo pensar? Parece que sí, tanto por parte del ser o del evento como por parte del hombre. "El ser es lo más cercano. Sin embargo, la cercanía es lo que permanece más lejos del hombre. El hombre se mantiene ante todo ya siempre y sólo junto al ente" (58). Pero queda también la primera afirmación: El ser es lo más cercano. En términos del evento (*Ereignis*), el hombre es parte del evento, lugar de la apertura e iluminación y oyente de la palabra del evento. Ahí parece estar el punto de partida.

No podemos desarrollar aquí estos conceptos, que hemos intentado presentar en otros lugares. Pero tampoco queremos dejar de indicar algunas conclusiones. En *¿Qué significa pensar?* Heidegger da esta definición del pensar: El pensar es el preguntar como permanecer en camino (*Fragen als Unterwegsbleiben*). El pensar es un camino. Este no se extiende desde un "de dónde" hasta un "a dónde", como una carretera terminada. Pero no por eso deja de ser camino, con una dirección y con una perspectiva. Añade el mismo Heidegger que para estar en camino tenemos que ponernos en marcha. En primer lugar, "abriéndonos a la perspectiva y dirección del camino". Y el camino es también construcción. También añade Heidegger expresamente: "El pensar construye su camino en el caminar que pregunta... Lo edificado no queda yaciendo detrás, sino que es agregado a la edificación en el próximo paso y es antepuesto a éste" (59)

Se da una construcción, se da dirección y perspectiva en esta imagen del pensar. Y nótese que no se trata sólo de recoger restos o monumentos históricos. El camino se va haciendo preguntando y proyectando, siguiendo e intuyendo una perspectiva y una dirección...

No se trataría sólo de una mirada al pasado, en la cual insiste repetidamente Vattimo en la idea de *Andenken*. Tampoco esta idea se limita al pasado, como resultaría de los textos de Heidegger: "Pensado más originariamente, hay historia del ser, a la cual pertenece el pensar como recuerdo (*Denken als Andenken*) de esa historia... El *Andenken* (recuerdo) se diferencia esencialmente de un posterior hacerse presente la historia en el sentido del pasado transcurrir" (60). Más claro aún es el siguiente texto: "*Andenken*, esto es, el destino que ya ha sido, significa, sin embargo: pensar precisamente lo aún no pensado (*das Ungedachte*) en lo que ha sido, como lo que hay que pensar. A esto corresponde el pensar sólo como pre-pensante (*vordenkendes*). *An-denken*, pensar en lo que ha sido, es pre-pensar (*Vor-denken*) lo no pensado que hay que pensar. Pensar es pre-pensar pensando en (*andenkendes Vordenken*)... El pensar recordando-prepensando (*andenkend-vordenkendes Denken*) es el saltar del salto" (61)

Pensamos que Vattimo está más o menos en línea con Heidegger, como él dice. Y en esta línea la ontología débil se considera capaz de superar un relativismo y una arbitrariedad, se considera capaz de dialogar con la tradición, de tomar de ella elementos, de desechar otros, de orientarse en una red de referencias, de crítica, de proyecto, de compromiso... Pero entonces volvemos a preguntarnos: ¿Es posible todo esto sin un "saber" o "pre-saber" general, sin una cierta visión general y de sentido, sin una cierta finalidad? ¿Y se puede seguir llamando a esto nihilismo en el sentido de Nietzsche? ¿No tiene, más bien, razón Heidegger cuando considera que ha superado realmente el nihilismo de Nietzsche? ¿No lo ha superado también Vattimo con los conceptos indicados?

Nos parece que sí, que lo superan ambos; que Heidegger supera el nihilismo identificado con la metafísica, en el cual permanece aún Nietzsche, y que el nihilismo

*seinsgeschichtlich* de Heidegger es un nihilismo "débil" y "decadente", para usar conceptos de Vattimo, ya que en Heidegger no se da el olvido del ser, sino un pensar que co-responde a la voz del evento. En realidad, en Heidegger no se daría ya nihilismo ni en el sentido de Nietzsche ni en un sentido *seinsgeschichtlich* total. En el pensar heideggeriano está ya presente el ser. Lo único que quedaría de un nihilismo *seinsgeschichtlich* sería el retirarse, la ocultación del ser que acompaña siempre a su mostrarse en el acaecer del evento. Pero esto no sería ya un nihilismo, sino misterio o abismo del ser.

Y llegamos a un último paso: Al tema del fundamento, que es central en la afirmación del nihilismo en Nietzsche, en lo que Heidegger considera como nihilismo *seinsgeschichtlich* y en las connotaciones del nihilismo en Vattimo.

Que este tema del fundamento no quede del todo decidido en Vattimo, lo deduciríamos de un paso visto antes acerca del *Geschick* o destino: "El *Ge-schick* conserva en sí algo del *Grund* (fundamento) metafísico y de su capacidad de legitimación. Pero sólo en su forma paradójica, nihilista de la vocación de desaparición; vocación que no puede, precisamente por eso, presentarse con una necesidad de tipo metafísico, pero que representa, sin embargo, una posible racionalidad para el pensamiento, una posible verdad de la apertura" (62)

Parece que, en efecto, conserva algo de fundamento. La racionalidad que funda sería ese pensar que acabamos de indicar. Pensamos que sin un cierto fundamento no se puede ir construyendo un pensar que parece que se va sosteniendo..., aunque a veces haya que dar pasos atrás en el camino o haya que cambiar de dirección concreta. Parece natural pensar que los "envíos" (*Geschick*) tienen cierta coherencia y compatibilidad. Y parecería natural pensar en un fundamento como punto de partida... ¿En qué sentido?

Una vez más volvemos a Heidegger y al tema del fundamento en él. Tampoco aquí podemos hacer otra cosa que indicar unas pocas ideas. Heidegger critica el fundamento de la metafísica, entendido por él como un super-ente, ya desde antes de *Ser y tiempo*. Pero la idea de un fundamento parece que tarda en superarla. No parece superada en *Ser y tiempo*, ni en la idea de *Da-sein* (que hay que distinguir de *Dasein*), ni siquiera en la idea de temporalidad. Dos años más tarde, en *La esencia del fundamento* vuelve a plantearse el problema y habla de tres modos de fundar. El más originario, que es el que nos interesa aquí, presenta el fundamento en relación con el ser, como carácter del mismo y en plano ontológico, en relación con la libertad, y el resultado es un fundamento abismo (*Grund als Abgrund*). El fundamento va a parar a la libertad; y ésta en *La esencia de la libertad* es el existente *Da-sein*, que posee al hombre. El fundamento se queda en la apertura *Da*.

En *Beiträge zur Philosophie* Heidegger sigue hablando de la apertura (*Da*) como fundamento. "El evento fundamenta en sí el *Da-sein*. El *Da-sein* fundamenta el evento" (63). El *Da* "es acaecido" por el ser mismo y el hombre "es acaecido" y pertenece al *Da-sein* (64). Parece claro que el fundamento se queda en el *Da*, en la apertura originaria; más allá no se puede ir. Pero en *Beiträge zur Philosophie* esta apertura "es aún acaecida" por el ser. El fundamento sigue pareciendo una nota del ser, que, por supuesto, no ha de entenderse nunca como un super-ente.

A partir de *Identität und Differenz* el concepto originario es decididamente el evento (*Ereignis*). No se puede ir filosóficamente más allá de él. Buscar un fundamento más allá de la apertura o iluminación no es posible. El evento acaece como *Geschick* o destino, que tampoco es fatalista. ¿Permite esto excluir todo fundamento? ¿Permite sólo afirmar que no se puede llegar a él? ¿Es más lógico negar un fundamento que limitarse a negar el conocimiento del mismo? Y esto nos lleva de nuevo al tema del nihilismo. ¿Qué sentido tiene realmente hablar de nihilismo?

#### 4. Pensamiento débil, postmodernidad y educación

Las consecuencias que de una filosofía moderna se siguen para la educación, saltan a la vista. Una educación, por su propia naturaleza, no podría carecer de objetivos, de fines, de valores, de puntos de referencia hacia los cuales pueda encaminarse el proceso educativo. ¿Se puede educar sin un "¿hacia dónde?", sin un "¿para qué?". Creemos que no, y que de hecho algo así no se da.

Ahora bien precisamente la filosofía postmoderna y el pensamiento débil parecen negar esto, siguiendo a Nietzsche. El nihilismo de Nietzsche significaría que los supremos valores se desvalorizan, que falta un fin y que falta la respuesta al "¿por qué?". Con esto caerían los conceptos fundamentales que sostienen o motivan una educación.

Liotard se contrapone expresamente al saber y a la formación tradicionales. A la formación universitaria napoleónica y a la diseñada por Humboldt. Esta formación (*Bildung*) se funda en los sistemas o visiones globales modernas. Estas han dejado de tener valor en la época de la informática, en la cual ha cambiado incluso la naturaleza del saber. Los grandes sistemas han sido sustituidos por múltiples juegos de lenguaje y el hombre de hoy se queda en el laberinto de estos múltiples juegos. Y Vattimo dice expresamente que "la filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte" (65).

En este sentido, el pensamiento débil o la postmodernidad parecerían incapaces de fundamentar una educación que pretenda construir algo más o menos concreto. El pensamiento postmoderno se caracterizaría por un nihilismo educativo; sería un excelente medio para destruir fundamentalismos o dogmatismos, pero no para re-construir.

¿Qué pensar de esto? Ya hemos intentado hacer ver que de hecho en Heidegger o en Vattimo se supera el nihilismo de Nietzsche y nos hemos preguntado si el concepto de nihilismo es el más adecuado para designar filosofías así. Por lo demás, parece también un hecho que una labor de des-construcción indica también algo positivo. En este sentido, se podría ver en ella un objetivo, una finalidad o un valor. Vattimo vería esto como un objetivo educativo, cuando nos dice que la función de la filosofía consistiría en enseñarnos a movernos en la maraña de mensajes particulares y a vivir cada uno de ellos. El objetivo de la educación filosófica, y creemos que en general, sería formar en el pluralismo o para él.

En la medida en que el pensamiento postmoderno destruye dogmatismos o ideas claras y distintas, así como posibles fundamentalismos procedentes de ellos, habría que ver en él una labor positiva. Esta labor es necesaria también hoy, en medio de un renacer de posturas clarividentes y de fundamentalismos radicales.

Pero creemos también que la realidad vital no se queda en pura deconstrucción, ni en una total dispersión, ni tampoco vagando en una multiplicidad, aunque se acepte ésta. De ahí que estas filosofías sean, según creemos, demasiado teóricas e inadecuadas para una interpretación de la praxis o de la realidad vital.

De hecho, ni Lyotard, ni Vattimo se quedan en una mera crítica de dogmatismos, sino que intentan construir. Lyotard dice que "es preciso... llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no esté ligada a las del consenso" (66). Y Vattimo, según hemos visto, tiene pretensiones constructivas mucho mayores. Según él, del pensamiento ultrametafísico puede nacer una nueva relación entre filosofía y sociedad. En el pensamiento débil hay lugar para un consenso, para un proyecto, para un compromiso. La apertura o verdad originaria tiene una posibilidad de crítica y de transformación de la historia. Ahora bien, nos parece obvio que esto implica una cierta visión de la realidad, de la historia, y una comprensión de

valores. ¿Desde dónde, si no, se hace la crítica? ¿En nombre de qué se propone un nuevo proyecto?

En definitiva, creemos que la filosofía postmoderna o el pensamiento débil son más radicales en pura teoría que de hecho y más ineficaces para una educación de manera explícita que de modo implícito. Por lo demás, esto se daría también en el nihilismo de Nietzsche, en quien se quiere apoyar Vattimo. Nietzsche habla de desvalorización (*Entwertung*) de los valores supremos, pero habla también de transvaloración (*Umwertung*). Esto lo entiende muy bien Heidegger cuando dice que en Nietzsche, al hablar de platonismo invertido, se da una inversión de los valores. Los valores no desaparecen, sino que cambian de lugar. Y esto es natural, ya que una voluntad de poder sin valores se anularía a sí misma. Los valores dejan de ser eternos, supremos o trascendentes para convertirse en valores corpóreos; la racionalidad es suplantada por la animalidad, lo apolíneo por lo dionisiaco. Pero no hay una desaparición de valores.

La pregunta no debería, pues, centrarse en si hay o no hay valores, sino en qué valores se afirman. Ahora bien, si Lyotard no renuncia a una práctica de la justicia y Vattimo cree poder construir todo lo indicado en páginas precedentes, creemos que superan ambos el nihilismo de Nietzsche y los valores afirmados en éste. Sobre todo lo superaría Vattimo, que parece tomarlo como guía. Como ya hemos indicado, creemos que, en efecto, Vattimo es heideggeriano, sigue a Heidegger. Pero no al Heidegger que él pretende y presenta, sino al Heidegger que consideramos auténtico y que hemos presentado ampliamente en otros lugares (67)

Esto implicaría en Lyotard y en Vattimo una incoherencia o una contradicción entre lo que afirman explícitamente y lo que presuponen de modo implícito. Ambos se oponen a sistemas metafísicos con fundamentos absolutos y contraponen a ellos un conocimiento fragmentario, no concluyente y relativo. ¿En qué se fundan? Vattimo ve en Lyotard en metarrelato pre-supuesto, ya que sin él no podría criticar otros metarrelatos. El mismo Vattimo argumentaría contra los sistemas metafísicos en nombre de la experiencia de la historia. Pero, como ya hemos indicado, el mismo dialogar con la historia, la crítica de la misma, el aceptar elementos y rechazar otros implicaría ya un cierto criterio, un cierto saber del sentido de la historia. La hermenéutica nihilista de Vattimo no valoraría suficientemente este pre-saber o esta apertura originaria de la que trata expresamente.

Pensamos que una filosofía hermenéutica es hoy la más adecuada para fundamentar una educación. Pero creemos que esta hermenéutica es la de orientación heideggeriana; y no creemos que dicha hermenéutica sea nihilista. Una vez más, en Vattimo lo sería de modo expreso, porque se desliga demasiado de ese pre-saber o saber atemático que la sostiene. Pero implícitamente presupone dicho saber en lo que Vattimo afirma poder construir.

La apertura originaria o pre-saber, tal como lo presenta Heidegger, es vago, general, no temático ni explícito. Es un saber vital del Dasein como ser en el mundo o del hombre como parte de lo que acaece en el evento. El hombre es el lugar del sentido del ser, de la realidad, del mundo. El hombre tiene más antenas que el entendimiento o la razón para percibir el ser y el sentido, su mundo y su historia, ser y deber-ser, que incluye también "valer" y valores genéricos. Sabe de todo esto como de algo que no le es extraño, sino propio, como de algo donde es y donde vive.

Este saber atemático es la apertura o verdad originaria; es el fundamento de todo saber y de toda verdad posteriores y más o menos tematizados. Aquí está el fundamento de la hermenéutica y el punto de partida de la misma. La hermenéutica no puede considerarse como una teoría o una filosofía entre otras. Entenderla así es entenderla *in actu secundo*, como una hermenéutica ya elaborada. Así parece ser la hermenéutica nihilista de la que

habla Vattimo. Acentuar esto equivaldría a desligar la hermenéutica de la apertura originaria en la que se funda.

Por tratarse de un "saber", el hombre no carece de orientación y de sentido. Por eso puede ver una dirección y referencias que le permitan orientarse. Por eso puede ver ciertos valores y dirigirse a alguna parte en su vivir, aunque no tenga una idea clara y distinta de su "a dónde". Por eso puede comparar, relacionar, asumir, rechazar, proyectar, establecer consensos y perseguir fines y objetivos. Aquí estaría también el fundamento de la praxis vital, social, ética, etc. Y aquí estaría también el fundamento más profundo de una educación, tanto por parte del educando como por parte del educador.

Esa misma naturaleza de la apertura o del pre-saber serviría de fundamento para una educación abierta y pluralista. Por no tratarse de un saber temático, y mucho menos claro y distinto, se pueden dar diferentes tematizaciones o conceptualizaciones del mismo, sin que alguna de ellas pueda pretender eliminar a las otras. No caben aquí fundamentos absolutos, ni fundamentalismos derivados de ellos. Aquí estaría la base para una educación abierta, pluralista y respetuosa, con el convencimiento de que no se puede dar un monopolio de la verdad.

Los aspectos positivos de destrucción de dogmatismos, presentes en la filosofía postmoderna o en el pensamiento débil, se darían también en esta visión que presentamos y se salvarían mejor que en aquellos. En ellos, en definitiva, no sólo no se fundamenta una educación constructiva, sino que se termina por no fundamentar tampoco una verdadera pluralidad abierta. Lo que se fundamentaría sería más bien un relativismo. O mejor, no se fundamentaría, sino que se afirmaría de forma dogmática. Esto es lo que viene a decir Vattimo de Lyotard o de Rorty. El escaparía de esta objeción, pero con el inconveniente de negar de forma explícita lo que afirma implícitamente.

## N O T A S

(1) G.VATTIMO, *Il pensiero debole*, Milano 1983, pp. 7-9

(2) *ibid.*, pp. 13-20

(3) G.VATTIMO, *Etica de la interpretación*, Barcelona 1991, p.23

(4) G.VATTIMO, *La sociedad transparente*, Barcelona 1990, pp. 98-110; *id.*, *Etica de la interpretación*, pp. 17-18

(5) G.VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, pp. 10-14; *id.*, *La sociedad transparente*, pp. 74-76

(6) J.F.LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1987; *id.*, *La diferencia*, Barcelona 1988; *id.*, *La postmodernidad explicada a los niños*, Barcelona 1987; *id.*, *El entusiasmo*, Barcelona 1987

(7) *Il pensiero debole*, pp. 8-10. 21-22; *El fin de la modernidad*, pp. 10-11. 23-32

(8) G.VATTIMO, *Más allá del sujeto*, Barcelona 1989, p. 22;

(9) *Il pensiero debole*, pp. 11.25-26

(10) *Il pensiero debole*, p. 27; cf. pp. 10-11.23; *Etica de la interpretación*, pp. 16-29. 188-189. 199-200. 208-213

(11) *Más allá del sujeto*, p. 11

(12) *ibid.*, p. 12

(13) *ibid.*, pp. 9-10

- (14) *La sociedad transparente*, p. 109
- (15) G.VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona 1986, pp. 67-76. 131-140; *Más allá del sujeto*, p. 71; *Il pensiero debole*, p. 9
- (16) *Etica de la interpretación*, pp. 18-25
- (17) Cf. *Il pensiero debole*, pp. 21-22; *El fin de la modernidad*, pp. 40-97. 145-152. 158; *Aventuras de la diferencia*, pp. 111-112; *Etica de la interpretación*, pp. 22-25
- (18) *Aventuras de la diferencia*, pp. 117-119. 123-124. 127; *Etica de la interpretación*, pp. 22.29.31.44 etc.; *Más allá del sujeto*, pp. 103-104
- (19) *Il pensiero debole*, p. 20; *Más allá del sujeto*, pp. 7-8. 21-23. 51-52
- (20) *Etica de la interpretación*, pp. 208-213
- (21) G.VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Bari 1994, p. 17
- (22) *ibid.*, pp. 9-11. 13
- (23) *ibid.*, pp. 11-12
- (24) *ibid.*, p. 13
- (25) *ibid.*, p. 15
- (26) *ibid.*, p. 16
- (27) *ibid.*, pp. 98-101
- (28) *ibid.*, p. 104; cf. *ibid.* pp. 102-103
- (29) *ibid.*, pp. 104-105
- (30) *ibid.*, p. 106; cf. p. 105
- (31) *ibid.*, p. 107
- (32) *ibid.*, pp. 105. 107-111
- (33) *ibid.*, pp. 113-115
- (34) *ibid.*, pp. 115-116
- (35) *Il pensiero debole*, pp. 26-27
- (36) *ibid.*, pp. 11-12
- (37) *Oltre l'interpretazione*, p. 17
- (38) *Más allá del sujeto*, pp. 51-52. 55-56; *El fin de la modernidad*, pp. 23.108; *Etica de la interpretación*, pp. 115-116
- (39) *El fin de la modernidad*, p. 24; *Etica de la interpretación*, pp. 116-120
- (40) *Más allá del sujeto*, pp. 51-52. 55-56; *Etica de la interpretación*, pp. 116-120. 130-138
- (41) M.HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 45
- (42) *ibid.*, p. 85
- (43) M.HEIDEGGER, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*. En *Holzwege*, Frankfurt 1977, p. 224
- (44) Cf. M.BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991
- (45) M.HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 50
- (46) M.HEIDEGGER, *Über den Humanismus*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, p. 349
- (47) M.HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 47
- (48) *ibid.*, p. 200
- (49) *ibid.*, p. 226-227
- (50) *ibid.*, p. 54
- (51) *ibid.*, p. 276
- (52) *ibid.*, p. 339
- (53) *ibid.*, p. 343
- (54) *ibid.*, p. 338
- (55) *ibid.*, pp. 356-358
- (56) *ibid.*, pp. 365 ss.
- (57) *ibid.*, p. 370



- (58) M.HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 331  
(59) M.HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, pp. 164-165  
(60) M.HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 335  
(61) M.HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1971, pp. 158-159  
(62) G.VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, pp. 115-116  
(63) M.HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 261  
(64) *ibid.*, p. 299  
(65) G.VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 11  
(66) J.F.LYOTARD, *La condición postmoderna*, p. 118  
(67) M.BERCIANO, *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991