



La enfermedad histórica de la hermenéutica y su transformación dialéctica. El pensamiento débil entre Gadamer y Benjamin.

The historic disease of hermeneutics and its dialectical transformation. The weak thought between Gadamer and Benjamin.

Leandro Catoggio*
leandrocatoggio@gmail.com

Recibido: 21/12/2012

Aceptado: 31/01/2013

Resumen: El presente trabajo tiene por fin mostrar cómo la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo mediante su crítica a la hermenéutica ontológica de Gadamer recupera la figura de Walter Benjamin y la asocia al proyecto de Heidegger. Esto lleva a que el presente trabajo, en primer lugar, describa cuáles son las críticas que Vattimo le realiza a Gadamer; y, en segundo lugar, muestre cómo es posible aunar la filosofía de Heidegger con el pensamiento crítico de Benjamin. Por último, se indica mediante la congruencia de estos autores cómo es posible la construcción de un sujeto post-metafísico.

Abstract: The present work aims to show how the hermeneutics of nihilistic Gianni Vattimo using his criticism of the ontological hermeneutic of Gadamer retrieves the figure of Walter Benjamin and the associated with the project of Heidegger. This leads to the present work, in the first place, describe which are the criticisms that Vattimo you performed to Gadamer; and, secondly, show how it is possible combine the philosophy of Heidegger with the critical thinking of Benjamin. Finally, it is indicated by the consistency of these authors as is possible the construction of a subject post-metaphysical.

Palabras clave: Vattimo; hermenéutica; Walter Benjamin; teoría; praxis.

Keywords: Vattimo; hermeneutics; Walter Benjamin; theory; praxis.

* Argentino. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Investigador de CONICET. Docente de las cátedras de Filosofía Moderna y Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Nota del Editor: El artículo hace referencia y cita los textos de Gadamer, Benjamin y Vattimo en los idiomas originales. Las traducciones que se ofrecen son proporcionas por el autor.

1.- Introducción.

Luego del trabajo dedicado a Nietzsche en *Il soggetto e la maschera* Vattimo publica en 1980 *Le avventure della differenza* donde recoge una serie de artículos de la década del setenta. Los trabajos que componen este último libro, se puede decir, marcan lo que a partir de los años ochenta se conoce como *il pensiero debole* (el pensamiento débil). Allí se encuentra, en la introducción, lo que denomina una *ontologia del declino* (ontología de la decadencia) que nombra una "ontología regida por categorías 'débiles'"¹. Lo que entiende Vattimo por categorías 'débiles' se percibe por oposición a la estructura metafísica de la historia de la filosofía. Frente a la comprensión del ser como presencia el pensamiento débil concibe el ser a través de una historicidad radical. Siguiendo a Heidegger y a Nietzsche el filósofo italiano reconoce en el elemento de la diferencia (*differenza*) la operatividad de la desfundamentación (*sfondamento*) de la comprensión filosófica del ser en tanto presencia. La diferencia como desfundamentación es el pensamiento crítico que rompe con la rigidez de la estructura metafísica de la tradición y transforma sus categorías fuertes en débiles. Lo que implica, a ojos de Vattimo, una problemática no sólo de orden ontológico sino también ético y político. El uso de categorías fuertes es comprendido como el ejercicio violento que se practica no sólo sobre las cosas sino también sobre los individuos. Debido a esto dicha transformación produce un nuevo sujeto: el sujeto depotenciado (*il soggetto depotenziato*). Este sujeto es el producto del pensamiento crítico que revierte la violencia de las categorías metafísicas destruyendo (*Destruktion*) la época de la técnica: la era de la sociedad de masas que legitima, y se legitima, en las categorías de siervo y patrón, entre otras.

¹ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 10.

De esta forma, la ontología débil se halla en un pensamiento crítico que destruye las categorías metafísicas mediante una historicidad radical. Dicha historicidad es planteada por Vattimo en relación a la segunda intempestiva de Nietzsche en la primera parte de su libro. La recurrencia a Nietzsche tiene dos fines. Por un lado, el filósofo alemán representa el giro crítico que intenta superar el pensamiento moderno basado en categorías fuertes mediante una subversión de los valores tradicionales. Lo que lleva a Vattimo a retomar la idea de ultrahombre (*oltreuomo*) como una diferenciación productiva que posibilita pensar el ser de un modo no violento. Por otro lado, Nietzsche es usado para operar una crítica a la hermenéutica en referencia a su posicionamiento frente a la llamada 'conciencia histórica'. La confrontación con la hermenéutica, concretamente con Hans-Georg Gadamer, es realizada a través del concepto nietzscheano de 'enfermedad histórica' que pertenece al texto *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida*. El cuestionamiento radica en observar si la hermenéutica, pese a su crítica dirigida contra el objetivismo de la escuela histórica, no se encuentra presa de una enfermedad histórica. Más específicamente, si la hermenéutica no presenta un exceso de conciencia historiográfica (*eccesso di consapevolezza storiografica*) que incapacita al sujeto para crear una nueva historia². En resumidas cuentas, la cuestión gira entorno a si la hermenéutica queda atrapada en un exceso de interés por las cosas pasadas que imposibilita toda crítica radical a las categorías fuertes de la metafísica. En este punto nos detendremos para investigar, en primer lugar, la pertinencia de esta crítica y, en segundo lugar, para observar críticamente cómo el filósofo italiano reemplaza la ontología hermenéutica por una dialéctica hermenéutica.

² VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 17.

2.- La crítica de la hermenéutica filosófica a la conciencia histórica romántica.

Gadamer en *Wahrheit und Methode* presenta su crítica a la conciencia histórica en el sexto y el séptimo capítulo. Allí se confronta a la escuela histórica de Ranke, Droysen y, principalmente, Dilthey. La confrontación parte por señalar el origen romántico del historicismo y su dependencia del campo filológico³. El centro se torna, para Gadamer, la hermenéutica de Schleiermacher en tanto es éste quien le aporta al historicismo diltheyano su objeto y su metodología interpretativa. Schleiermacher y Dilthey están relacionados en la medida en que el último transforma la inteligencia filológica del primero en una metodología histórica. Schleiermacher, por su parte, representa un corte con la hermenéutica ilustrada de Spinoza y Chladenius. Mientras que en la hermenéutica ilustrada la interpretación trabaja sobre el texto sin demasiada importancia del autor en la hermenéutica romántica ocurre todo lo contrario, se opera un giro en que la *intentio operis* es transformada en una *intentio auctoris*. El *interpretandum* deja de ser el texto mismo para convertirse en la figura del autor. Gadamer se encarga de remarcar el vínculo estrecho que une la hermenéutica romántica con el concepto de 'genio' kantiano⁴. Schleiermacher opera un giro en que el sentido del texto resulta interpretable mediante una investigación del origen creativo y el contexto de su realización. La mirada interpretativa no se encuentra dirigida a un sentido manifiesto u oculto en el contenido del discurso sino que se orienta al origen histórico en que se produjo el texto. Lo importante es la creatividad genial que produce el texto más que el texto mismo.

³ GADAMER, Hans. *Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen, 1975, pp. 172-185.

⁴ GADAMER, Hans. *Wahrheit und Methode*, pp. 158-159.

En este sentido Gadamer ubica en Schleiermacher el desarrollo de una metodología que intenta captar la genialidad del autor. Según esto con el romanticismo entra en escena un concepto nuevo en la filología y la hermenéutica que sirve como eje interpretativo de la creatividad del autor: expresión (*Ausdruck*). Este concepto revela la comprensión romántica de 'autor' en tanto se entiende como la relación entre lo interno y lo externo, donde lo externo está en dependencia de una interioridad subjetiva. El contenido del texto, su significado y sentido, no son más que la expresión de una interioridad genial capaz de despojarse de su vínculo histórico para crear una obra trascendente. Para la hermenéutica gadameriana tanto en Schleiermacher como en Dilthey la distancia temporal es salvable mediante un acto interpretativo que se da en la reproducción del procedimiento psicológico del autor en su creación. Es el intento de reflejar la obra de un autor en la formalidad expresiva de su vivencia. De allí que el método se configure a partir de una comprensión congenial (*kongeniale Verstehen*) entre el intérprete y el autor y se llegue a entender esta relación como una virtual experiencia contemporánea entre los dos⁵. De esta forma, la conciencia histórica resulta parte integrante de la interpretación en un sentido objetivo; es decir, se manifiesta como un objeto analizable y descriptivo desvinculada del intérprete. No es más que la instrumentalización de la conciencia histórica en pos de lograr una descripción objetiva de la obra⁶.

⁵ “Der Interpret ist mit seinem Autor absolut gleichzeitig. Das ist der Triumph der philologischen Methode, vergangenen Geist so als gegenwärtigen, fremden als vertrauten zu erfassen. Dilthey ist von diesem Triumph ganz und gar durchdrungen”. GADAMER, Hans. *Wahrheit und Methode*, p. 227.

“El intérprete es absolutamente contemporáneo con su autor. Este es el triunfo del método filológico, pensar el espíritu del pasado como presente, reconocer el espíritu extraño como familiar. Dilthey está impregnado totalmente de este triunfo”.

⁶ GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder, Barcelona, 2003, p. 116.

De esta forma la noción de 'expresión' se resuelve desde una comprensión de la conciencia histórica que sirve para describir un sentido inmanente a la vida del autor. La conciencia histórica es el *medium* para alcanzar a comprender la expresión, y en la expresión, la vida. Es así como Dilthey plantea su trabajo sobre la historia como desciframiento y no como experiencia histórica⁷. De esta forma, tanto Schleiermacher como Dilthey plantean una concepción metódica donde el procedimiento de empatía entre lector y autor se configura a partir de una interpretación psicológica (*psychologische Interpretation*) que se resume en la explicitación de su expresión o vivencia. En Dilthey la reconstrucción (*Nachbilden*) del acto creador es un intento de alcanzar la perfeccionalidad interpretativa de la actividad del autor por medio de una congenialidad comprensiva. Con ello la hermenéutica no termina de ganar para sí la funcionalidad significativa del discurso en su sedimentación histórica sino tan sólo su descripción reconstructiva.

Esto se entiende a partir de la tesis diltheyana de que el hombre sólo es comprensible para sí desde sus manifestaciones exteriores, desde sus signos exteriores que hablan de él. Y es de esta misma forma que el hombre resulta comprensible a otro hombre; es decir, sólo a través de los signos externos susceptibles de interpretación⁸. El punto central es que tanto para Schleiermacher como para Dilthey toda hermenéutica se

⁷ "So wird von Dilthey am Ende die Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit als Entzifferung und nicht als geschichtliche Erfahrung gedacht". GADAMER, Hans. Wahrheit und Methode, p. 228.

"De esta manera Dilthey termina pensando la exploración histórica más como desciframiento que como experiencia histórica".

⁸ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Istmo, Madrid, 2000, pp. 194-205.

funda en un principio metódico de estatuto psicológico. A pesar de que para Dilthey el ámbito propio de la hermenéutica sea la cultura como un mundo de signos a interpretar el sentido no se encuentra en estos signos expresados. No hay una autonomía de sentido del texto. La cultura o espíritu objetivo que opera como un texto a interpretar no posee su sentido en sí mismo sino en la intencionalidad de su autor. Son objetivaciones de un psiquismo creador. Por eso en Dilthey actúa la función de la reconstrucción (*Rekonstruktion*). La hermenéutica, para él, es el intento de reconstruir el sentido que depositó el autor en los signos. El espíritu objetivo deviene, de este modo, simple concreción del espíritu subjetivo. Ningún signo mantiene en sí su incremento histórico de significancia sino que se subvierte en la explicación de una singularidad productora. El signo sólo posee significado en tanto es expresión de una subjetividad creadora. El signo es la expresión de la vivencia (*der Erlebnisausdruck*)⁹.

Frente al carácter desvinculado de la expresión moderna del contenido cognitivo de lo transmitido por los textos Gadamer rescata de Hegel la mediación histórica (*historische Vermittlung*) del sentido. Esto es lo que se entiende como el incremento del significado: la integración histórica de la funcionalidad del sentido del discurso en sus diversas realizaciones. La comprensión de los signos externos según el tejido de signos depositados históricamente en la tradición. Los efectos de la historia son las capas sedimentadas de las diferentes realizaciones del sentido. La conciencia histórica, para la hermenéutica filosófica, no resulta un instrumento de desciframiento objetivo de una obra. Es decir, la conciencia histórica no significa tener una conciencia 'de' la historia sino una conciencia obrada, trabajada, por la historia. Formada y

⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica*, p. 156.

limitada por ella. De allí que, en contraposición a Dilthey, para la hermenéutica gadameriana la conciencia histórica es más ser que conciencia. La conciencia histórica tiene un carácter ontológico. Toda experiencia de una cosa es una experiencia hermenéutica; es decir, toda experiencia siempre se encuentra en la continuidad y unidad de la historia de la cosa.

3.- La enfermedad histórica de la hermenéutica.

Como se mencionó antes, la 'enfermedad histórica' se caracteriza por un exceso de conciencia historiográfica. Vattimo, siguiendo el pensamiento nietzscheano de la segunda intempestiva, recalca que este concepto va ligado a una crítica dirigida al estatuto científico de la historia. Es decir, en el momento en que la historia se convierte en ciencia deja de estar relacionada con la vida. Para Nietzsche la relación entre vida e historia, que se había logrado en la época trágica de los griegos, se quiebra debido a que la historia en la modernidad es considerada ciencia. En este sentido la crítica de Gadamer a la conciencia histórica objetiva de Dilthey parece coincidir con el diagnóstico de Nietzsche. Para ambos la comprensión de la historia en relación al positivismo representa una ruptura del vínculo entre vida e historia. Por más que Gadamer no rescate la acusación nietzscheana en *Wahrheit und Methode* no deja de actuar en él los efectos de la historia que hacen de su crítica un derivado del análisis de la segunda intempestiva. Vattimo reconoce esto pero lo toma como un primer punto no conflictivo para dar paso a un segundo punto donde parece entrar en contradicción la comprensión nietzscheana de la historia con la comprensión gadameriana de la misma. Este segundo punto destacado es la operatividad de la inconsciencia en la comprensión de la historia¹⁰.

¹⁰ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 18.

Vattimo toma el elemento de la inconsciencia para mostrar cómo Nietzsche elabora una comprensión dialéctica de la historia. El filósofo italiano reconoce que en este escrito juvenil de Nietzsche se encuentra un pensamiento dialéctico que se dispone a los fines de producir un sujeto capaz de creatividad en la historia. La dialéctica entre consciencia e inconsciencia en la historia, movilizada por los factores de la memoria y el olvido, es comprendida, sin embargo, como un equilibrio de fuerzas en que ninguna prevalece sobre la otra y tampoco se sintetizan en una instancia posterior¹¹. A diferencia de la experiencia de la historia hegeliana la propuesta nietzscheana no postula una integración consciente de todas las figuras de la historia ni tampoco un esquema dialéctico que postule una síntesis de opuestos. Así como no hay síntesis tampoco existe nada similar a una especie de progreso de la razón que revierte la inconsciencia en un contenido consciente. La función del olvido en el campo de la historia es esencial a su misma definición debido a que es esencial a la vida humana. Es la vida la que se define por medio de la memoria y el olvido. Y, según esto, es el olvido lo que posibilita la acción. El exceso de consciencia histórica produce un sujeto pasivo que obstaculiza la movilidad llevando al hombre a ser un producto inactivo del pasado. En este sentido, Nietzsche no pretende un pensamiento ahistórico sino un pensamiento histórico acorde a la actividad creativa del individuo. Vattimo aclara esto mencionando que el término

¹¹ *“Il tipo di creatività e producttività storica che Nietzsche cerca di descrivere è piuttosto caratterizzato da un equilibrio tra incoscienza e consapevolezza, tra puro rispondere alle esigenze della vita e riflessione ‘obiettiva’”.* VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 20.

“El tipo de creatividad y productividad histórica que Nietzsche trata de describir está más bien caracterizado por un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre puro responder a las exigencias de la vida y reflexión “objetiva”.

explicativo de la propuesta nietzscheana es el de 'utilidad'¹². La idea se resume en pensar de un modo pragmático cómo es útil la historia a la vida, siendo ésta una actividad definida tanto por la consciencia como por la inconsciencia.

Pero esto no significa que Nietzsche pretenda una suerte de acción irracional que se contraponga al racionalismo científico de la historiografía sino, por el contrario, la inconsciencia alude a un tipo de racionalidad caracterizado por la actividad de la reflexión comparativa y discerniente (*l'attività della riflessione paragonante e discernente*)¹³. Vattimo refiere a que Nietzsche no piensa el concepto 'vida' desde el mero biologismo. La relación productiva entre vida e historia no deja de ser un hecho histórico-cultural, un efecto de la tradición en la que estamos sumergidos. Esto se hace visible mediante el concepto de 'horizonte'. Concepto que, luego, en la hermenéutica cobra una significancia central. El horizonte alude, justamente, a una delimitación del significado cultural en que está inmerso el sujeto. Demarca un límite que separa lo que está dentro de lo que está por fuera de él, y tiene la función de articular el orden de lo interno a él. El horizonte, de esta manera, es la frontera que separa lo consciente de lo inconsciente. A este concepto de 'horizonte' va unido otro que marca el contraste con la enfermedad histórica: el estilo artístico. Éste manifiesta la unidad entre lo interior al horizonte y lo exterior a él. El estilo opera con la consciencia como con la inconsciencia, posibilitando la acción creativa. Es decir, no refiere solamente al saber sino también al hacer como una actividad productiva plausible de transformar lo heredado.

¹² VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 19.

¹³ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 20.

En este sentido, la argumentación de Vattimo pasa a confrontar el pensamiento nietzscheano con la hermenéutica. Es la noción de estilo la que no tiene en cuenta la hermenéutica. Ésta no reconoce en su comprensión de la historia un elemento semejante que aluda a la unidad entre lo interno y lo externo al horizonte. Para ella se trata siempre de la articulación interna al horizonte de sentido en el que está incluido el sujeto, y éste, no es más que un efecto de desplazamiento del horizonte. En su caracterización del círculo hermenéutico, Vattimo refiere a la crítica que Heidegger en principio y luego Gadamer le hacen a la división de sujeto y objeto que implicaba aquél en la tradición hermenéutica hasta Dilthey. Según Vattimo, el círculo hermenéutico interpretado desde la ontología hermenéutica contiene tres elementos constitutivos: el rechazo de la objetividad como ideal del conocimiento histórico, la universalidad del modelo hermenéutico a todo conocimiento, y la lingüisticidad del ser¹⁴. Estos tres elementos no sólo son constitutivos del círculo hermenéutico sino también momentos sucesivos (*momenti successivi*) de la argumentación gadameriana en *Wahrheit und Methode*. Al tiempo que se rechaza la objetividad de la conciencia histórica en Dilthey se propone una comprensión generalizada, de índole ontológica, que delimita todo conocimiento, sea histórico o no, al horizonte al que pertenecen interpretante e *interpretandum*. El círculo hermenéutico, ya desde el famoso párrafo 32 de *Sein und Zeit*, entendido ontológicamente muestra la copertenencia de sujeto y objeto a un mismo horizonte de sentido; a esa articulación de lo interno que se manifestaba en Nietzsche. El siguiente elemento radica el carácter lingüístico del comprender (*Verstehen*) en que *todo* ser deviene *interpretandum* en el medio del lenguaje.

¹⁴ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 27.

La caracterización sobre la base de estos tres elementos del círculo hermenéutico que hace Vattimo tiene un fin concreto. Éste radica en la distancia que separa la hermenéutica heideggeriana de la hermenéutica gadameriana. Por más que pueda verse en Gadamer una 'urbanización de la provincia heideggeriana' esto no implica que entre ambos filósofos no puedan encontrarse diferencias esenciales que posibilitan una distinción en referencia al exceso historiográfico de la enfermedad histórica definida por Nietzsche. La diferencia entre ambas hermenéuticas se ubica preferentemente en el pensamiento del comúnmente llamado 'segundo' Heidegger. Vattimo alude a que la historicidad del conocimiento implicada en el círculo hermenéutico en Heidegger encuentra su radicalización mediante su idea de 'epocalidad del ser' (*epocalità dell'essere*)¹⁵. Es decir, el conocimiento que se tiene no es más que el producto de un acontecimiento epocal del ser que está penetrado por el olvido metafísico del mismo. De esta forma el olvido es inmanente al acontecimiento histórico del ser; en términos nietzscheanos, la conciencia del ser está atravesada por lo inconsciente.

Según esto la primera crítica que Vattimo le hace a la ontología hermenéutica, para éste momento identificada con Gadamer y no con Heidegger, es el apocamiento que realiza de la idea de 'epocalidad del ser'. Gadamer toma sólo los aspectos más pacíficos y menos peligrosos (*gli aspetti più pacifici e meno pericolosi*) del discurso heideggeriano¹⁶. Siendo ésta una perspectiva irenística (*prospettiva irenistica*) la historicidad del conocimiento es comprendido como un crecimiento sobre sí mismo, una cada vez mayor amplitud de la articulación interna del horizonte. El horizonte se amplía pero nunca por el trabajo

¹⁵ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 30.

¹⁶ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 30.

del olvido sino por un incremento del ser que se articula en el lenguaje. La conclusión del conocimiento histórico en la ontología hermenéutica es que se presenta de un modo acumulativo. Se atesoran los distintos conocimientos históricos expandiendo el horizonte de sentido pero nunca superándolo. De esta forma Vattimo reconoce una segunda reducción en la hermenéutica gadameriana con respecto a la hermenéutica heideggeriana: esquematiza y simplifica la centralidad del lenguaje. En Gadamer se encuentra resuelto la problematización de la relación entre ser y lenguaje. Mientras que en Heidegger tal vínculo es altamente problemático y constituye el problema de su pensamiento en Gadamer dicha relación se muestra zanjada por el elemento de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) del ser¹⁷.

En Gadamer, la dialéctica hermenéutica de la experiencia realizada en el lenguaje se basa en una analogía de atribución (*una analogia 'di attribuzione'*) en que toda experiencia del mundo está mediada por el lenguaje. Se desprende de aquí la identificación entre historia y lenguaje de una manera no problematizada por la relación entre lenguaje y ser. El ser se identifica con la historia misma, con el horizonte de sentido, y

¹⁷ "Il nesso essere-linguaggio, linguisticità e quindi anche il carattere ermeneutico dell'esperienza umana del mondo sono per Heidegger altamente problematici; anzi, si può dire che essi sono il problema che ci costituisce oggi come esistenti nell'epoca della metafisica compiuta. In Gadamer e nell'ontologia ermeneutica tutto questo diventa descrizione dell'essere, teoria della struttura della condizione umana, della finitezza dell'esistenza". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 36.

"El nexo ser-lenguaje, la lingüisticidad y también el carácter hermenéutico de la experiencia humana del mundo son para Heidegger altamente problemáticos; es más, se puede decir que ellos son el problema que nos constituye hoy como existentes en la época de la metafísica cumplida. En Gadamer y en la ontología hermenéutica todo esto deviene en descripción del ser, teoría de la estructura de la condición humana, de la finitud de la existencia".

con el lenguaje que lo expresa sin inconvenientes. El lenguaje abarca el ser sin dejar nada fuera de su horizonte. Este tipo de panlingüismo resuelto es el que Vattimo indica como ajeno a Heidegger. Es más, Heidegger, desde *Sein und Zeit*, se encarga de remarcar el olvido metafísico del ser en la comprensión lingüística predicativa del mismo. De allí todos los intentos heideggerianos, en su segunda época, de vincular el lenguaje del ser con el habla poético. Mientras que en Heidegger quien guarda la relación con el Ser (*Seyn*) son los poetas en Gadamer no son más que los filósofos en relación con su historia. El ser, en Gadamer, se encuentra asegurado en el horizonte de su sentido por el diálogo ininterrumpido que se mantiene a lo largo de la historia. El ser, de esta manera, no es más que los mensajes transmitidos por la tradición en la que el sujeto se encuentra interpretando lo ya-interpretado por la historia.

La dialéctica de la pregunta y respuesta en tanto la lógica hermenéutica del ser en Gadamer supera el objetivismo historiográfico en pos de una interpretación dialógica de la transmisión del discurso de la tradición. Pero esta superación implica, a ojos de Vattimo, una empresa que no logra ver la distinción implicada entre teoría y praxis. Es decir, la metodología historicista objetivante pertenece a la metafísica, justamente, por su mirada teórica ajena a la acción. En la ontología hermenéutica no se registra esta separación entre teoría y praxis; y es debido a esto que ella justifica toda actividad teórica como praxis. Esta indistinción entre teoría y praxis lleva a que la ontología hermenéutica tenga un rango teórico más bien descriptivo en que sólo explicita fenomenológicamente cómo el conocimiento es elaborado "llegando a una redefinición de la experiencia en lo que de

hecho ella ya es"¹⁸. De esta forma, el círculo hermenéutico es comprendido por Gadamer de un modo más bien fenomenológico, puramente descriptivo de lo ya-interpretado, que productivo. Este punto es crucial en la crítica de Vattimo ya que esta comprensión del círculo hermenéutico basado en la indistinción entre teoría y praxis es lo que posibilita pensar que la ontología hermenéutica se ubica dentro de un plano metafísico.

Vattimo dice que el planteamiento gadameriano "se parece demasiado a una nueva 'teoría' metafísica"¹⁹. La ontología hermenéutica parece una nueva metafísica en cuanto su interpretación termina por legitimar el estado de los ya-interpretados, los contenidos de la precomprensión que constituyen la acción del hombre en el mundo. Esto significa que el pensamiento gadameriano aún continúa preso de una ontología regida por lo presente. La fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), según esto, no es capaz de revertir el horizonte de sentido que envuelve el conocimiento histórico. La identidad entre teoría y praxis se vuelve contra la ontología hermenéutica en la medida en que no permite diferenciar la acción productiva, el estilo nietzscheano, como un elemento autónomo susceptible de resignificar la teoría instituida. En suma, la indistinción entre teoría y praxis conlleva la justificación de los contenidos de la precomprensión y la anulación de toda instancia crítica. Y esto no deja de ser otra incompatibilidad radical con la hermenéutica heideggeriana. Para Vattimo la ontología hermenéutica no se arroga una instancia crítica debido a que no asume la diferencia entre

¹⁸ "...giungendo a una ridefinizione dell'esperienza in ciò che essa già di fatto è". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 35.

¹⁹ "somialta troppo a una nuova "teoria" metafísica". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 35.

auténtico e inauténtico. Siguiendo el párrafo 40 de *Sein und Zeit*, Vattimo aclara que la articulación interna de la precomprensión está estructurada por la distinción entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica. Esta distinción es la que posibilita destruir la teoría en referencia a una praxis transformadora que se encuentra por detrás de aquella. La destrucción (*Destruktion*), en este sentido, vuelve sobre lo precomprendido poniendo en tela de juicio el vínculo entre ser y lenguaje. En definitiva, dice Vattimo, Heidegger "no llega jamás a decir que *el ser es lenguaje*"²⁰.

A partir de estos argumentos el filósofo italiano encauza la ontología hermenéutica dentro de la tradición histórica hermenéutica que siempre ha sentido la necesidad de restaurar una continuidad amenazada. Reconociendo la crítica de Habermas a la filosofía gadameriana Vattimo reprocha a la ontología hermenéutica su descripción del vínculo ser y lenguaje como si la tradición fuera en realidad un continuum (*come se la tradizione fosse in realtà un continuum*)²¹. De esta forma Gadamer, sin pretenderlo, se encuentra muy cercano a Dilthey. De hecho, para Vattimo, existen serias dudas sobre la pretensión superadora de la ontología hermenéutica con respecto a la conciencia histórica²². La ausencia de problematización de la separación entre teoría y praxis hace que Gadamer se desligue de la crítica, y con ello, de la línea hermenéutica que une a Nietzsche con Heidegger. Vattimo está de acuerdo en tener el modelo de la lógica hermenéutica de la dialéctica pregunta y respuesta para tratar el discurso de la tradición pero no concuerda con la finalidad meramente

²⁰ "non arriva mai a dire che l'essere è linguaggio". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 36.

²¹ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 37.

²² VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 40.

descriptiva de la ontología gadameriana que termina por narrar esencias simplemente-presentes (*essenze semplicemente-presenti*)²³.

En resumen, la enfermedad histórica de la ontología hermenéutica, del pensamiento hermenéutico gadameriano, se caracteriza por las siguientes tres reducciones:

Reducción de la radicalidad heideggeriana de la epocalidad del ser por la ausencia de la operatividad del olvido de la metafísica.

Identificación entre ser y lenguaje. Esto puede verse como otra reducción que se reconoce en la ausencia de problematización de dicho nexo.

Identificación entre teoría y praxis. También puede verse como una reducción en cuanto falta de cuestionamiento de la separación entre ambos conceptos.

Como corolarios de estas tres reducciones pueden señalarse la presuposición del *continuum* de la tradición y la ausencia de una instancia crítica en la ontología hermenéutica. De esta forma se observa que la enfermedad histórica hallada en el pensamiento gadameriano se estructura sobre su diferencia con la hermenéutica heideggeriana. Y esta diferencia se relaciona con la falta de continuidad del proyecto heideggeriano e incluso con su falta de radicalidad de las premisas de dicho proyecto. La argumentación del pensamiento débil, en suma, trata de establecer una continuidad entre Nietzsche y Heidegger con el fin de confeccionar un aparato crítico apropiado a un nuevo sujeto, el sujeto depotenciado, afín a la época de la técnica en la que se vive actualmente.

²³ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 42.

4.- El momento benjaminiano de la hermenéutica nihilista.

Si, como se mencionó al principio, la época de la técnica es vista por Vattimo como la era de la sociedad de masas entonces la crítica a Gadamer no sólo está dirigida a una cuestión solamente de índole ontológica sino también de carácter sociopolítico. No es casual que en su caracterización de la época de la técnica no sólo acuda a Heidegger sino también a Adorno y a Benjamin²⁴. De hecho, este último es citado a propósito de la violencia de las categorías metafísicas mediante el concepto de 'percepción distraída'²⁵. La urbanización heideggeriana que se señala en relación a Gadamer para el caso del pensamiento débil debe rastrearse en los análisis benjaminianos del hombre metropolitano. La negación de Gadamer en *Le avventure della differenza*, se puede decir, implica la asunción de Benjamin. Pier Aldo Rovatti ha llamado la atención sobre esta referencia indicando que a las citas habituales de Nietzsche y Heidegger debe añadirse la de Benjamin²⁶. Además de Nietzsche, el autor de *Passagenwerk* representa la prolongación de la preocupación ontológica de Vattimo al campo de la praxis propiamente dicha, es decir, a la acción del hombre metropolitano basado en categorías fuertes. Según esto se observa en el filósofo italiano

²⁴ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 9-10.

²⁵ "Tutte le categorie metafisiche (...) sono categorie violente, esse vanno 'indebolite' o depotenziate, nel senso in cui per esempio Benjamin parla di 'percezione distraita' dell'uomo metropolitano". VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 10.

"Todas las categorías metafísicas...son categorías violentas, que se observan 'debilitadas' o 'depotenciadas', en el sentido en que por ejemplo Benjamin habla de 'percepción distraída' del hombre metropolitano".

²⁶ ROVATTI, Pier. «Pensiero debole e pratica della libertà» en CHIURAZZI, Gaetano. (editore). *Pensare l'attualità, cambiare il modo. Confronto con Gianni Vattimo*. Mondadori, Milano, 2008, p. 6.

una re-urbanización de Heidegger operada por la figura de Walter Benjamin. Operación que puede rastrearse, en un primer momento, en su obra *Le avventure della differenza* a través de la cita del concepto 'percepción distraída' y luego, años más tarde, en *Le finne della modernità* y en *La Società trasparente*. A continuación se analizarán ambos momentos comenzando por el primero.

a) Se puede decir que el concepto benjaminiano de 'percepción distraída' expresa el diagnóstico de la época de la técnica en términos sociopolíticos. En *Das Kunstwerk im Zeitalter einer technischen Reproduzierbarkeit* la noción abarcante que alude a esto es la de 'esteticismo de la política' (*der Ästhetisierung der Politik*)²⁷. Dicha noción resume el fenómeno contemporáneo del cambio de percepción en el ámbito de la obra de arte producida por el alto capitalismo; específicamente, por el fascismo de principios del siglo XX. A esta noción Benjamin opone la de 'politización de arte' (*der Politisierung der Kunst*) perteneciente a la esfera del comunismo. Ambas nociones confluyen dialécticamente en el final del trabajo. Pero es el esteticismo de la política la noción que desarrolla Benjamin a lo largo de su trabajo; y esto se observa sobretudo en el cambio de percepción que se produce en el arte durante el alto capitalismo. Los fenómenos de la fotografía y el cine hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX producen un cambio que varía el comportamiento social debido a la pérdida del aura de la obra de arte. El aura entendida como la singularidad (*Einmaligkeit*) y perdurabilidad (*Dauer*) de la imagen de la obra es reemplazada en la época técnica de la reproductibilidad por la fugacidad (*Flüchtigkeit*) y la posible repetición (*Wiederholbarkeit*)²⁸.

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band 1-2*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 508.

²⁸ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, p. 479.

La masificación del arte debido al carácter repetible de las obras artísticas conlleva un cambio del comportamiento social que trasluce la política fascista de la sociedad de masas. La percepción del espectador ya no está orientada por el detenimiento y contemplación de la singularidad de la obra sino por la irreflexividad enajenada en la consecución de imágenes. La masificación del arte es un producto político destinado a la distracción del espectador que tiene por consecuencia la anulación de su capacidad crítica. Benjamin, en referencia a esto, cita al crítico de arte Duhamel quien afirma lo siguiente con respecto al cine: "Ya no puedo pensar lo que quiero. Las imágenes movilizadas sustituyen mis pensamientos"²⁹. La distracción (*die Ablenkung*) consume la obra de arte en el individuo; ella pierde su aura en la masificación, en el consumo masivo que tiene su política en la conservación de la propiedad. Distracción y conservación de la propiedad se conjugan gracias a la técnica de la modernidad. Para Benjamin el fascismo facilita que se expresen las masas pero en la conservación de su propiedad. La organización total deja que se expresen las masas pero sin dejar que hagan valer sus derechos. El cambio de percepción por la técnica reproductiva está orientada por esta política que no deja de estar marcada por una cierta estética. En este sentido la reproducción masiva hace su aparición con las grandes celebraciones, las gestas deportivas o los desfiles. Este es el esteticismo político. La distracción es el elemento configurador del esteticismo político que suplanta el ojo humano por el ojo de la cámara. De allí que el filósofo alemán indique a pie de página que "los movimientos de masas se exponen más claramente ante los aparatos que ante la mirada"³⁰.

²⁹ "Ich kann schon nicht mehr denken, was ich denken will. Die beweglichen Bilder haben sich an den Platz meiner Gedanken gesetzt". BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, p. 503.

³⁰ "Massenbewegungen stellen sich im allgemeinen der Apparatur deutlicher dar als dem Blick". BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, p. 506, nota 32.

Vattimo reconoce en la época de la técnica descrita por Benjamin la violencia dominante de las categorías fuertes de la metafísica. La máxima expresión de ellas está en el fenómeno moderno del esteticismo de la política. Y su palabra clave es 'fantasmagoría'. Susan Buck-Morss explica que este término resulta clave para discernir el esteticismo político en cuanto describe "una apariencia de realidad que engaña los sentidos por medio de la manipulación técnica"³¹. Las fantasmagorías abarcan mediante diversas formas el espacio público configurando una realidad que deviene norma social y, al mismo tiempo, medio de control social. No sólo los grandes desfiles militares y cívicos son formas fantasmagóricas sino también la arquitectura de los pasajes parisinos con la exhibición de las mercancías y sus vidrieras reforman la percepción de la realidad. De esta manera las fantasmagorías son una tecnoestética que tienen el efecto de anestesiar el organismo; pero no por carecer de estimulación sino, por el contrario, por una sobreexcitación del organismo. Sobrestimulación que, al mismo tiempo que anestesia la crítica, conforma un sujeto sujetado a la manipulación técnica ejercida por los detentadores de la propiedad. Según esto, el término 'fantasmagoría' deja relucir en el esquema de Vattimo lo incuestionado por la ontología hermenéutica: la distinción entre auténtico e inauténtico. El concepto 'percepción distraída' muestra no sólo el ejercicio de las categorías metafísicas en el campo social y político sino también la distinción entre una comprensión del mundo enajenada en formas fantasmagóricas y los intereses ocultos de las masas proletarias.

³¹ BUCK- MORRS, Susan. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona, Buenos Aires, 2005, p. 196.

b) Esta interpretación puede hallarse nuevamente en los siguientes dos libros de Vattimo: *La fine della modernità* y *La società trasparente*. El primero publicado en 1985 y el segundo en 1989. En ambas obras se vuelve nuevamente sobre el texto benjaminiano *Das Kunstwerk im Zeitalter einer technischen Reproduzierbarkeit*. En la primera obra Vattimo alude a Benjamin en relación a la noción de 'verdad' en el arte. Allí, en relación a la idea de la muerte del arte, distingue de Benjamin que su teoría de la reproductibilidad es una teoría de la cultura de masas (*una teoria della cultura di massa*)³². El fenómeno de la masificación disemina la obra de arte produciendo la negación áurica de la misma; ella niega su singularidad al servicio de la manipulación técnica. Es decir, al momento que la obra de arte se muestra en la masificación se sustrae su singularidad estética. Esta condición actual de la obra de arte es lo que Vattimo encuentra en analogía a la comprensión del ser heideggeriano: se da sólo lo que al mismo tiempo se sustrae³³. Esta analogía reaparece en *La società trasparente* detallada mediante otra analogía: la del término heideggeriano *Stoss* con el término benjaminiano *shock*. Para Vattimo ambas nociones refieren a una experiencia de extrañamiento' (*estraniamento*) que exige una labor de recomposición (*ricomposizione*) y readaptamiento (*riadattamento*)³⁴. Esta experiencia de extrañamiento queda sintetizada en el término *spaesamento* (desarraigo). El sujeto experimenta el desarraigo en el arte en contraposición a la familiaridad de los entes en uso; es decir, se extraña en formas fantasmagóricas en que su reconocimiento es un reconocimiento fracturado, dividido,

³² VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 63.

³³ "In un senso che resta da indagare, l'opera d'arte, nella condizione presente, manifesta caratteri analoghi all'essere heideggeriano: si dà solo come ciò che, al tempo stesso, si sottrae". VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*, p. 65.

"En un sentido que resta indagar, la obra de arte, en la condición presente, manifiesta caracteres análogos al ser heideggeriano: se da como aquello que, al mismo tiempo, se sustrae".

³⁴ VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*. Garzanti, Milano, 1989, p. 72.

entre una realidad cotidiana y una realidad impuesta por el esteticismo político.

Benjamin, a propósito de esto, menciona el caso de aquellos hombres que pasaron por la catástrofe de la primera guerra mundial. Ellos tenían una experiencia determinada que se circunscribía a un mundo cotidiano que luego, en su vuelta a casa después de la guerra, ya no reconocían debido a su vivencia de la técnica militar. Para Vattimo este quiebre en la noción de 'experiencia' lleva a que la consideración benjaminiana y heideggeriana de la obra de arte se contraponga a la idea de 'integración' o 'reintegración' descrita mediante el término alemán *Geborgenheit*. Frente a este término Vattimo acude al de 'oscilación' (*oscillazione*) como aquella noción que indica la experiencia estética contemporánea devenida de Benjamin y Heidegger³⁵. La desintegración y la oscilación enseñan que ya no puede pensarse en términos metafísicos de reintegración de la unidad de la existencia perdida, por el contrario, aquellos señalan el carácter desfundamentado (*sfondamento*) de la experiencia moderna. *Shock* y *Stoss* indican, cada uno a su modo, la oscilación y el desarraigo de la experiencia del arte³⁶.

³⁵ "Si può indicare l'elemento nuovo della posizione di Heidegger e di Benjamin, quello per cui essi si staccano da ogni concezione dell'esperienza estetica in termini di *Geborgenheit*, mediante la nozione di *oscillazione*". VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 73.

"Se puede indicar el elemento nuevo de las posiciones de Heidegger y de Benjamin, aquello por lo cual los aleja de la concepción de la experiencia estética en términos de *Geborgenheit*, mediante la noción de oscilación".

³⁶ "Lo shock caratteristico delle nuove forme d'arte della reproducibilità è solo il modo in cui di fatto si realizza, nel nostro mondo, lo *Stoss* di cui parla Heidegger, l'essenziale *oscillazione* e *spaesamento* che costituisce l'esperienza dell'arte". VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 76.

"El shock característico de las nuevas formas de arte de la reproducibilidad es sólo el modo en el cual de hecho se realiza, en nuestro mundo, el *Stoss* del que habla Heidegger, la esencial oscilación y desarraigo que constituyen la experiencia del arte".

En este sentido Vattimo encuentra en el concepto heideggeriano de *Ge-Stell* la misma posibilidad del sujeto depotenciado que encuentra en el *shock* benjaminiano. *Ge-Stell* nombra el conjunto de la técnica moderna, el cálculo y la manipulación de los objetos, entre ellos el hombre mismo. Por eso Vattimo lo traduce por im-posición (*si può approssimativamente tradurre con im-posizione*)³⁷. *Ge-Stell* es la imposición de la sociedad de masas, de la sociedad de la técnica (*società della tecnica*) y la manipulación total (*manipolazione totale*), pero, al mismo tiempo, describe la posibilidad de otro modo de ser. Ella misma, como acontecer del ser, del *Ereignis*, posibilita sobrepasar (*oltrepassare*) el olvido de la metafísica. Y ello es posible en la medida en que hombre y ser pierden las determinaciones metafísicas que les fueron impuestas. Esto significa que tanto Benjamin como Heidegger abren la posibilidad del sujeto depotenciado anunciado en *Le aventure de la différence* mediante dos características: la hipersensibilidad (*ipersensibilità*) y el ejercicio de la mortalidad (*esercizio di mortalità*)³⁸. La primera refiere a una experiencia del arte que no está centrada en la obra sino en una experiencia pensada en términos de variaciones mínimas y continuas³⁹. Y la segunda aludiere al desfundamiento que indica tanto el desarraigo como la oscilación.

³⁷ VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 77.

³⁸ VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 81.

³⁹ “A questa eccitabilità e ipersensibilità corrisponde un’arte non più centrata sull’opera ma sull’esperienza, pensata però in termini di variazioni minime e continue (secondo l’esempio della percezione del cinema)”. VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 81.

“A esta excitabilidad e hipersensibilidad corresponde un arte que no está centrado sobre la obra misma sino sobre la experiencia, pensada pero en términos de variaciones mínimas y continuas (según el ejemplo de la percepción del cine)”.

En este sentido el *shock* se relaciona con la distinción heideggeriana de tierra y mundo⁴⁰. Ya antes, en *La fine della modernità* Vattimo había desarrollado esta idea⁴¹. En este libro se muestra que la obra en su verdad se presenta bajo dos aspectos: como exposición (*Ausstellung*) de un mundo y como producción (*Herstellung*) de la tierra. Mientras que en el primero la obra tiene una función de fundamento y constitución de una determinada comprensión del mundo en el segundo se señala la singular manifestación de la obra que abre la posibilidad de nuevas significaciones. La tierra muestra, en términos benjaminianos, la singularidad áurica de la obra de arte que en su lejanía es capaz de proyectar nuevos sentidos sobre lo expuesto por la articulación interpretativa actual basada en la manipulación técnica del fascismo. La dialéctica entre tierra y mundo es la dialéctica entre la exposición manipulada de la obra por el esteticismo político y la producción posible de nuevas articulaciones de la obra por la politización del arte. Según esto la indicación de Vattimo acerca de la confluencia de la noción de *shock* y el conflicto tierra-mundo toma la forma de un ejercicio de la mortalidad. El discurso metafísico del esteticismo político es debilitado mostrando no sólo su finitud sino también su dependencia con respecto a su otro; es decir, con respecto a la temporalidad intrínseca de la obra que oscila entre lo develado y lo velado.

⁴⁰ “Il fenomeno descritto da Benjamin come shock, cioè, non riguarda solo le condizione della percezione, né è solo un fatto da affidare alla sociologia dell’arte; è invece il modo in cui si attua l’opera d’arte come conflitto tra mondo e terra”. VATTIMO, Gianni. *La società trasparente*, p. 81.

“El fenómeno descrito por Benjamin como shock no remite sólo a la condición de la percepción, no es sólo un hecho de encomendar a la sociología del arte; es, en lugar de eso, el modo en el cual se efectúa la obra de arte como conflicto entre mundo y tierra”.

⁴¹ VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*, pp. 69-72.

5.- Conclusión

De esta forma, en los tres textos de Vattimo mencionados, se puede observar cómo el pensamiento de Walter Benjamin no sólo es recurrente sino también eje de diagnóstico y articulación del sujeto depotenciado. Benjamin urbaniza la hermenéutica heideggeriana sin hacer ningún tipo de reducciones, por el contrario, habilita comprender la política como un escenario filosófico del *pensiero debole*, antimetafísico. Así puede verse en los últimos textos de Vattimo⁴². En este sentido, pensamos, Benjamin resulta una reurbanización de Heidegger que posibilita debilitar las categorías fuertes de la metafísica manteniendo la problematización heideggeriana sobre la época de la técnica. Cuestión que en la urbanización efectuada por Gadamer no se reconoce. De esta forma la enfermedad histórica de la ontología hermenéutica es superada mediante la recuperación dialéctica de la distinción heideggeriana auténtico-inauténtico en la pareja esteticismo político-politización del arte.

La politización del arte en Vattimo se observa a través del fenómeno del *shock* benjaminiano analogado al *Stoss* heideggeriano. Según esto, la oposición a la manipulación técnica dominante en el arte se manifiesta en la comprensión temporal de la obra que tiene su articulación no sólo en lo expuesto sino también en otras posibles articulaciones. Pero esas otras posibles significaciones de la experiencia de la obra de arte no existen ni como una vuelta al pasado ni, menos aún,

⁴² Por ejemplo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Milano, Garzanti, 2003; *Ecce comu: Come si diventa ciò che si era*. Roma, Fazi, 2008; y, en coautoría con Zabala, S., *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, New York, 2011.

en un situarse fuera de la historia mediante un postulado conceptual ahistórico. Para Vattimo, siguiendo en esto a Heidegger sobretodo, el sujeto depotenciado como sujeto histórico productivo no subsumido al pasado, puede pensarse desde la imposición (*Ge-Stell*) de la época de la técnica. El sujeto depotenciado como sujeto configurante de una politización del arte se encuentra en la praxis crítica del dominio reinante de la teoría. En la crítica a la identificación entre teoría y praxis. Y en esto radica la recuperación que hace Vattimo al final de la *Le avventure della differenza* del concepto heideggeriano *Andenken* (rememoración). *An-denken* admite una relación directa con la distinción entre teoría y praxis ya que en él existe la diferencia entre la memoria y el olvido⁴³. Significa el pensamiento que se dirige críticamente a la historia pero no según el modo dialéctico hegeliano sino como un ámbito dialéctico de oscilación (*ambito di oscillazione*) entre lo transmitido por el discurso de la tradición y lo que ha quedado fuera de esa donación.

En este sentido *An-denken* representa un 'paso hacia atrás' (*Schritt zurück*) en el que se subraya la discontinuidad respecto al curso de la metafísica. Movimiento que en *Identität und Differenz* de Heidegger se nombra como 'salto' (*Sprung*); una toma de distancia con respecto a la teoría que intenta capturar la diversidad histórica. Esto implica subsumirse en la misma tradición como transmisión de mensajes para pensarla en términos diferentes. No significa pensar lo Igual de la tradición sino lo Mismo pero en referencia a su reserva; al residuo de ella

⁴³ VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, p. 179.

aún no pensado⁴⁴. Sólo de esta manera el pasado se torna porvenir, el advenimiento del sujeto depotenciado. El ámbito de la oscilación es el lugar de la diferencia inmanente a lo Mismo de la tradición en que la politización del arte configura, mediante su praxis, el futuro en referencia al pasado. Pero este pasado que retorna como porvenir no es estrictamente 'pasado' sino aquello que nunca tuvo su lugar en la memoria, lo que vive como inconsciente amenazando lo consciente; el residuo de un sujeto metafísico que en su debilidad, en sus ruinas, forja el estilo del ultrahombre.

⁴⁴ *“Si può dire però che, nella storia come trasmissione di messaggi, il Medesimo è il non-pensato che in ciascun annuncio si fa presente come riserva, come quel residuo di trascendenza che l’annuncio conserva rispetto a ogni risposta; è con questo non detto, non pensato, che il dialogo con il passato si mette in rapporto, perché in quanto non-pensato esso non è mai passato, ma sempre anche avvenire”.* VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza*, pp. 183-184.

“Se puede decir, en cambio, que, en la historia como transmisión de mensajes, lo Mismo es lo no-pensado que en cada anuncio se hace presente como reserva, como aquel residuo de trascendencia que el anuncio conserva respecto a cada respuesta; es con esto no dicho, no pensado, que el diálogo con el pasado se pone en relación, porque en cuanto no-pensado no es nunca pasado, por el contrario, siempre advenir”.

Bibliografía

1. BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band I-2*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
2. BUCK-MORRS, Susan. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona, Bs. As., 2005.
3. DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Istmo, Madrid, 2000.
4. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1975.
5. GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Herder, Barcelona, 2003.
6. ROVATTI, Pier. «Pensiero debole e pratica della libertà» en CHIURAZZI, Gaetano. (editore). *Pensare l'attualità, cambiare il modo. Confronto con Gianni Vattimo*. Mondadori, Milano, 2008.
7. VATTIMO, Gianni. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milano, Garzanti, 1980.
8. _____ . *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985.
9. _____ . *La società trasparente*. Garzanti, Milano, 1989.