

# Orígenes y transformación epistemológica del concepto de sujeto y su posterior disolución en la ontología

Enrique Moralejo\*

## Resumen

La comprobación en el pensamiento contemporáneo de que a la conciencia le está vedado el acceso directo a sí misma y que el ser no puede ser entendido como una estructura fija de fundamentación, llevó a concluir que las nociones de “sujeto” y “subjetividad” son sólo valederas en sentido trascendental y epistemológico, para una forma de conocimiento –la ciencia-, cuya razón de ser es el dominio de su objeto. Fuera de este estrecho círculo sólo es lícito plantearse un interpretar y un comprender que se orientan por lo comprendido y que dependen de su modo de ser en cada caso –los hechos históricos y la obra de arte, por ejemplo-, sin que se pueda presuponer ningún principio definitivo.

## Palabras claves

Subjetividad – epistemología – nihilismo – interpretación - lenguaje – *Ge-Stell*- ontología.

## Abstract

The verification, in contemporary thought, that consciousness has forbidden its direct self-access and that being can not be understood as a settled structure of arguing led to conclude that notions as “subject” and “subjectivity” are valid only in transcendental and epistemological meaning, all in a way of knowledge –the science–, which *raison d'être* is the domain of its object. Out of this strait circle, it is only licit to propose an interpret and a comprehend that are orientated by the understood, and that depends on its approach in each case –the historical facts and the work of art, for example–, not being able to presuppose any definitive principle.

## Keywords

Subjectivity – epistemology – nihilism - interpretation – language – *ge-stell* - ontology.

Para el desarrollo del presente trabajo sobre el tema de la subjetividad se ha tenido en cuenta en especial la opinión de Hans-Georg Gadamer y Gianni Vattimo, y por su intermedio la de quienes, como Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, tanta influencia tuvieron sobre ambos, en especial en el caso de Heidegger. La idea central que se intenta

---

\* Enrique Moralejo es Profesor de Filosofía, Universidad de Buenos Aires y docente del C.B.C. de la misma universidad.

justificar es la siguiente: no es posible hablar de los conceptos de “sujeto” y de “subjetividad” más que en un sentido epistemológico y en el estrecho marco delimitado por la metodología científica. Impiden su uso en otra significación tanto la correcta interpretación de la acepción originaria del término “sujeto” en la antigua Grecia, como la imposibilidad de eludir un estado de cosas en el mundo actual, en el que ya no es factible atenerse a ese punto de partida, ni a ningún otro que tenga pretensiones de permanencia.

En la primera parte, y sobre la base de estudios efectuados por Gadamer, se analizan los orígenes del concepto de subjetividad, así como sus transformaciones posteriores en la modernidad. En la segunda parte la figura central es Vattimo y su interpretación de la tarea de crítica desenmascaradora de la certeza subjetiva efectuada por Nietzsche, así como del significado del nihilismo, en vinculación con el giro operado en la filosofía de Heidegger después de *Ser y tiempo*.

## **1. Los orígenes no subjetivos del concepto de “sujeto” y su transformación moderna**

Profundizando en el concepto originario de sujeto, Gadamer sostiene en “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”<sup>1</sup> de 1975, que el sentido en que la modernidad lo tomó, y que aún nos parece totalmente obvio, de que “‘sujeto’ quiere decir algo así como referencia a sí mismo, reflexividad, yo”, es totalmente ajeno al significado acuñado en el pensamiento griego. La palabra griega “hypokeimenon”, traducida como “subiectum”, significa simplemente “eso que se encuentra por debajo” como substrato. Con esta acepción aparece en la física y en la metafísica aristotélica, dando lugar luego a su amplia utilización latina en la doble versión de “substantia” y “subiectum”. Aristóteles introduce este concepto pensando en la naturaleza, para diferenciar “lo que sucede [...] en tanto aquello que sucede de una forma u otra, de la cosa misma, en la cual sucede de una manera u otra.”<sup>2</sup>

En consecuencia, es necesario tener en cuenta los factores que llevaron a alejar el concepto de sujeto y subjetividad del mundo natural, al que los refería Aristóteles, para asignarles su significación actual. Obviamente el cambio se debe a la nueva orientación que le imprime Descartes, al otorgar al sujeto la primacía epistemológica, en tanto fundamento absoluto incommovible a la duda.<sup>3</sup> Se completa en forma definitiva el giro de la sustancia al sujeto, cuando Kant asigna a la subjetividad la función de síntesis trascendental, por la cual son unificadas todas nuestras representaciones en el conocimiento. Así como el continuo cambio de los procesos en la naturaleza tienen lugar en algo que no cambia, de igual modo el conjunto y la sucesión de las representaciones tienen lugar en un yo que es permanente.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Gadamer, H.-G., *El giro hermenéutico*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998, p. 11 ss.

<sup>2</sup> Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1998), pág. 13.

<sup>3</sup> Cfr. Descartes, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1980.

<sup>4</sup> Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978.

Como se ve, en el proceso que transforma la substancia en sujeto, la forma de la reflexividad pasa a ocupar un lugar central en la filosofía. Paralelamente, señala Gadamer, se produce un cambio en el sentido etimológico del término “reflexión”, que lo hace derivar en el uso moderno. Proviene originariamente de la expresión latina “reflexio”, de uso frecuente en la óptica, pero en la escolástica sufre una torsión que lo acerca al significado con el cual estamos ahora acostumbrados. Porque en un principio sólo refería a aquello que, estando bajo la luz, hacía que la luz fuese visible. Lo que se puede considerar autorreferencial y ser sí mismo, para el mundo antiguo no era otra cosa que el “autoimpulso que caracteriza a la vida como tal y que constituye para los griegos el concepto de alma, de espíritu”. Este movimiento de autorreferencialidad no es privativo del hombre; está presente incluso en la vida vegetativa. Pero tiene su expresión suprema en “el ‘nous’, el cual representa en tanto ‘noesis noeseos’, en tanto pensamiento del pensamiento, la estructura de la reflexividad. Lo que se actualiza a sí mismo, y que tiene la estructura de la reflexividad, constituye la apoteosis del ser en presente.”<sup>5</sup>

Esta idea de una unidad que se refiere a sí misma es la máxima expresión a que llegó la filosofía griega, debido a que entendía el pensamiento como un participar en una realidad mayor que abarcaba el todo. Saber de algo en particular, e incluso de uno mismo, no era otra cosa que conocer su ubicación en ese mismo todo. Por eso la reflexión, en el sentido de la vuelta a sí mismo que provoca la cercanía con algo, sólo fue para el pensamiento griego un efecto secundario.<sup>6</sup> Caracteriza al pensamiento griego –como sostiene Gadamer en otro contexto<sup>7</sup>– un “grandioso olvido de sí mismo”, con lo que daba la pauta de la medida de su extraordinaria entrega y apertura al mundo.

Se comprueba la magnitud del cambio operado entre la antigüedad y la modernidad, si se tiene en cuenta que Aristóteles sitúa la capacidad de autorreferencia en el ente motor del movimiento ordenado del cosmos, mientras que la filosofía moderna convierte esa capacidad en la “evidencia apodíctica de la conciencia” que opera como centro de la filosofía. Gadamer nos recuerda que recién es Franz Brentano a mediados del Siglo XIX quien somete a nuevas críticas a la supuesta primacía de la conciencia, a partir de una menos prejuiciada interpretación de Aristóteles, y que Max Scheler continúa en la misma dirección, al insistir en que lo dado tiene prioridad sobre la conciencia de sí.

Gadamer puntualiza que es realmente la preeminencia de la “certeza” frente a la “verdad” lo que está a la base de la primacía de la conciencia frente a lo dado. El acento puesto en la certeza es lo que fundamenta la nueva noción de método para la ciencia moderna. A diferencia de lo que con anterioridad pudo haber sido entendido por ello, a partir de Descartes significa el procedimiento de “confirmación”; ésta es la razón por la cual puede afirmarse que el método es uno, más allá de todas las formas que pueda adoptar.

---

<sup>5</sup> Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1998), pág. 14.

<sup>6</sup> “Según los griegos, pensar es antes que nada y siempre pensar sobre algo, y sólo entonces también pensamiento del pensamiento. [Para Aristóteles] La vuelta al propio existir pensante siempre es algo ‘añadido’”. Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1998) pág. 14.

<sup>7</sup> Gadamer, H.-G., *Antología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, pág. 264.

### ***1.1. Comprobación del carácter dependiente de la conciencia y el primado de la interpretación***

Sin duda se debe a Nietzsche el inicio de un proceso de crítica radical al principio idealista de la conciencia, al señalar que Descartes no había dudado suficientemente. Lo continúan Marx y Freud al denunciar los mecanismos mediante los cuales la ideología y la conciencia misma enmascaran sus propósitos, de tal modo que al cabo de ese proceso resulta totalmente ingenuo pretender tomar lo que manifiesta la conciencia, como si fueran hechos reales. A partir de la comprobación de que a la conciencia le es imposible acceder en forma directa a sí misma, se comienza a abrir paso la convicción de que el procedimiento correcto en el conocimiento no puede consistir en la mera reproducción especular de los hechos, sino en un proceder que, basándose en la *interpretación*, logre avanzar desocultando sus velos.

Esa perspectiva es la adoptada por Heidegger, incluso en su crítica en *Ser y tiempo* al mandato fenomenológico husserliano de ir a las cosas mismas. El ser consecuente con este mandato no se satisface con entender el fenómeno como lo dado, sino el lograr desvelar lo que en él se oculta. Por eso la interpretación efectuada por Heidegger no se reduce, y esto es lo más importante, a poner entre paréntesis falsas teorías –por ejemplo, la teoría mecanicista para explicar la percepción sensible–; la radicalidad de su crítica alcanza a la noción misma de fenómeno y a la supuesta corporalidad con que se da el dato, porque este darse como evidente en la percepción está sujeto a la certeza apodíctica de la propia conciencia. En ello radica el argumento más fuerte con que Heidegger muestra los límites de la subjetividad: ésta pretende admitir únicamente como valedero lo dado en el presente y que permanece en esa dimensión temporal en forma permanente, sólo captable y asegurable desde la certeza de sí. En *Ser y tiempo*, en cambio, la percepción y el conocimiento teórico deben ceder el puesto prioritario a un saber que implica un *saber conducirse* en el mundo: “Por medio de la introducción del concepto de ‘estar-presente’ (*Vorhandenheit*) y su cuestionamiento hacia el ‘estar-a-la-mano’ (*Zuhandenheit*) y ‘ser-ahí’ (*Dasein*), Heidegger sobrepasó críticamente el horizonte de tiempo y, con ello, también de la conciencia de tiempo descrita magistralmente por Husserl. Heidegger demostró que esa pretendida realidad permanece bajo el signo de la experiencia griega del ser. Ello es válido para todo aquello que se encuentra en el concepto del ego transcendental y de su evidencia apodíctica, donde se ‘constituyen’ los fenómenos.”<sup>8</sup>

Correlativa al concepto de subjetividad es la suposición de que lo real, entendido como el conjunto de los hechos comprobables en la experiencia, es la única forma de ser, lo cual implica interpretar a éste como lo que permanece en el presente. A partir de este sentido del ser, predominante desde la antigüedad griega, la conciencia puede reconocerse a sí misma en la continuidad de sus representaciones. Pero también correlativamente al descubrimiento de que lo que es no se reduce a la presencia, es la convicción de la

---

<sup>8</sup> Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1998) pág. 17.

insuficiencia del concepto de subjetividad. El modo de ser del hombre no se reduce a la dimensión temporal del presente, porque en ningún caso puede conocerse en lo que ya es y en lo realizado, en la medida en que está abierto al futuro y a la posibilidad de ser.<sup>9</sup>

En la expresión “hermenéutica de la facticidad”, que Heidegger introduce incluso antes de *Ser y tiempo*, se encierra una radicalización de la crítica del idealismo de la conciencia y de sus pretensiones injustificadas de fundamentación última, porque “facticidad” alude a aquel contenido que se impone porque la indagación cognoscitiva siempre resulta incompleta. En este contexto el sentido pasa a ser aquello que permanece indecifrible, a pesar de los esfuerzos de develamiento. Al encontrarse la comprensión con la imposibilidad de alcanzar un sentido último o definitivo, debe dirigir sus preguntas a lo que motiva la comprensión misma.

En la misma dirección se orienta la hermenéutica de Gadamer cuando sostiene que la razón no es una capacidad totalmente autónoma y universalizable a voluntad, sino que, por el contrario, tiene una existencia histórica y concreta, porque depende de lo dado a que está referida. No solamente depende de los hechos y de los límites que la comprobación empírica impone en el ámbito de la ciencia natural, sino también del sentido que la historia transmite o que la obra de arte revela y desoculta.<sup>10</sup>

En este contexto la noción de subjetividad es desechada –no superada, lo cual implicaría el supuesto injustificable de que el conocimiento pudiera completarse en algún momento, al modo, por ejemplo, de la síntesis hegeliana en el concepto- a partir de la convicción de que lo que se comprende es lenguaje, y que el modelo para éste, ya sea oral o escrito, es la conversación, el diálogo, en un juego o intercambio dialéctico y continuo de preguntas y respuestas: “Quien piensa el ‘lenguaje’ se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad.”<sup>11</sup>

## **1.2. El papel central del lenguaje**

La función omniabarcadora del lenguaje, que lo iguala de un modo enigmático con el pensamiento, muestra por un lado su universalidad y la de la hermenéutica misma, pero por otro lado a la vez el carácter inacabable y no definitivo de la comprensión. Por eso para Gadamer los modos en que primariamente se manifiesta esta inagotabilidad son el arte y los hechos históricos, que constituyen la *facticidad* a la que la comprensión tiene continuamente que volver. Con ello se erigen estos fenómenos en la prueba más contundente de la imposibilidad de partir de una subjetividad que, por ser perfectamente

---

<sup>9</sup> “La existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse, y no sólo a las propias representaciones, sino sobre todo a la no-determinación del futuro.” Gadamer, *op. cit.* (1998), pág. 18.

<sup>10</sup> “Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce.” Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pág. 343.

<sup>11</sup> Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1998), pág. 25.

autoconsciente, se pueda sostener a sí misma. Y así como no es factible establecer un centralismo en la conciencia, tampoco es lícito suponer la existencia de datos o realidades objetivas, totalmente independientes, que se le opongan.

Pero sólo muy tardíamente el lenguaje llega a ocupar el lugar central que actualmente tiene en la filosofía. Tampoco la fenomenología valoró adecuadamente su importancia, siendo que en ella se produjo el giro que permitió abandonar el *factum* de la ciencia, para orientar la preocupación hacia el mundo de la vida, ámbito en que el lenguaje desempeña un papel fundamental.<sup>12</sup> Y si bien el neokantismo empieza a valorarlo – Cassirer, por ejemplo-, lo hace desde una perspectiva en que el lenguaje es “logizado” – según la expresión de Heidegger- y tratado como objeto<sup>13</sup>. Recién se produce un verdadero giro hacia el lenguaje en su forma natural, afirma Gadamer, cuando el joven Heidegger, bajo la influencia de Dilthey, abandona el centralismo del ego trascendental y comienza a hablar de “mundo” y de mundo de la vida, introduciendo una perspectiva de comprensión que incluye el tiempo y la historia, además del lenguaje.

Si bien lenguaje y razón son las dos capacidades en el hombre de igual abarque universal, esta última mantuvo a aquél fuera del centro de la consideración, mientras la metafísica creyó poder reunir la totalidad del saber en una síntesis conceptual. Sólo cuando se puso en evidencia lo injustificado de esta aspiración, se despejó el terreno para la nueva función de la lingüística. De esta manera, la subjetividad y su pretensión de una certeza absoluta dejan de estar en el punto de partida, para ser reemplazadas por la experiencia de la finitud, con la convicción de que la universalidad a que se dirigen tanto la razón como el lenguaje nunca puede darse en un mismo todo, en su completitud.

A partir de la comprobación de que toda comprensión es limitada, el lenguaje del habla cotidiana cobra una especial significatividad, y se muestra en una relación no tan lejana con el concepto. Por otra parte, depende también del lenguaje y de la plasticidad y riqueza de sus recursos inigualados, la posibilidad de despertar la intuición, y con ello poder acuñar nociones como las de “principio”, “fundamentación”, “derivación”, con que desde Grecia antigua pudo operar el pensamiento sistemático y la ciencia. A la base de todas esas capacidades está únicamente el lenguaje cotidiano y el ámbito en que vive y progresa, que es la *conversación*.<sup>14</sup>

El descubrimiento por parte de la reflexión filosófica de que la lengua materna constituye la verdadera base del pensamiento conceptual, terminó por limitar en gran medida el “carácter doxográfico” de la filosofía griega, a la vez que posibilitó despojar a esos conceptos de los velos en que los ocultó la traducción latina. La investigación a partir de estos nuevos supuestos permitió comprobar que, por ejemplo, la atribución a Platón del planteo de lo incondicionado con el sentido de fundamento último, no era correcta. El texto en aquella época no era entendido en el mismo sentido en que se lo toma en la actualidad, porque estaba al servicio de una lectura que se hacía en voz alta y que, por lo tanto, se

---

<sup>12</sup> Gadamer, H.-G., *Mito y razón*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997, pág. 68.

<sup>13</sup> En referencia de Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1997), pág. 68.

<sup>14</sup> Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1997): pág. 74.

orientaba al oído. A esa misma situación y a la necesidad del intercambio de preguntas y respuestas, respondía el hecho de que los textos de Platón estuvieran elaborados en la forma de diálogos. En este contexto lo incondicionado no tiene el mismo sentido de la prueba exigida para la demostración lógico-matemática; apunta simplemente al acuerdo básico indispensable para que se pueda mantener una conversación. Significa aquello en que ambos interlocutores concuerdan y sobre lo que coinciden, sin que requiera otro tipo de justificación.

Todas estas constataciones indican, a juicio de Gadamer, que es necesario devolver a la retórica el reconocimiento que tuvo antes de que fuera contrarrestada en la modernidad por el desarrollo de “la ciencia matemática de la naturaleza y por la teoría del método”. Era de su competencia todo aquello que pertenecía a un mundo articulado lingüísticamente en una comunidad determinada. No se reducía a lo que la ciencia pretendía asignarle, porque abarcaba “el ámbito completo de la vida social: la familia y la esfera pública, la política y el derecho, el culto y la educación, el comercio y la industria; en pocas palabras: cualquier relación recíproca que los hombres establecieran. [...] el concepto clásico de retórica remite a toda la convivencia y al entendimiento mutuo, que discurre entre los hombres en formas simbólicas”.<sup>15</sup> Entre esos contenidos se incluía, obviamente, lo que en la antigüedad se entendió como “poética” y en la modernidad como “estética”. Sólo a partir de la imposición del método en las ciencias empíricas como exclusivo recurso del conocimiento, la retórica adopta la significación negativa que aún conserva.

A partir de la comprobación de que todo lo que se pueda comprender y el sentido mismo se originan en el intercambio de la conversación, el propósito de la reflexión de encontrar un punto firme en que completar la fundamentación se convierte en una ficción, porque en el diálogo, como lo repite Gadamer, no hay ni una primera ni una última palabra.

Ahondando en el fenómeno del lenguaje, Gadamer recuerda las dos funciones fundamentales que Karl Bühler le atribuye: “señalar” y “nombrar”.<sup>16</sup> Hay algo común a ambos conceptos que expresa el comportamiento esencial del hombre: abrir un espacio en el que se pone distancia con todas las cosas que lo rodean. Los animales, el perro, por ejemplo, no tiene esa capacidad: mira y se deja atraer por la mano y el dedo extendido, y no por lo que éste indica. En el *señalar*, el hombre está aquí, pero sobrepasa ese aquí porque también está allí en lo que señala. Un efecto similar se produce en el *nombrar*, que es también un señalar, pero con palabras, porque al denominar algo, se está creando el espacio en que ese algo es de determinada manera, y con ello se establece a la vez la posibilidad de retenerlo ubicándolo en la memoria. Por eso Heidegger sostenía que en el nombrar se designa lo que son las cosas para nosotros.

---

<sup>15</sup> Gadamer, H.-G., *op. cit.* (1997), pág. 78.

<sup>16</sup> Karl Bühler, nacido en Alemania en 1879 y fallecido en 1963, es importante no sólo por sus estudios de orientación psicológica sobre las formas o estructuras en la percepción, sino sobre todo por sus aportes a la lingüística, mediante sus investigaciones sobre las diversas funciones del lenguaje, que no se reducen a la representativa, aunque ésta sea la principal.

En el espacio abierto tanto por el señalar como por el nombrar se afirma algo “como siendo”. Pero este afirmar no se debe confundir con el proceder de las matemáticas, en las cuales está unido a la necesidad de la demostración. En el sostener que implica el nombrar no se pretende una demostración acabada, e incluso puede no afirmarse nada, lo cual significa que no se adopta una posición determinada respecto de que eso sea así o de otra manera. Y al no decidirse por ninguna de las alternativas, se está dejando la cuestión abierta para que se contemplen otras posibilidades, comportamiento que es característico de la actitud interrogativa.

## 2. La disolución de la subjetividad en el nihilismo común a Nietzsche y Heidegger

La tesis sustentada por Vattimo respecto de la cuestión de la subjetividad parte de la idea de que existe una “continuidad teórica” entre las filosofías de Nietzsche y de Heidegger, que se manifiesta en el hecho de que ambos, y más allá de diferencias de enfoque, hablan de “la *misma cosa* (o sea, el nihilismo)”.<sup>17</sup> Aclara el autor que es consciente respecto del carácter aparentemente escandaloso de esta tesis, porque el propio Heidegger ve a Nietzsche como “el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo a ella inherente”, y en cambio entiende “a su propio proyecto como un ir más allá de la metafísica y el nihilismo”.<sup>18</sup> Pero Vattimo puntualiza que su opinión no se sustenta solamente en la coincidencia efectiva de múltiples elementos teóricos –cuestión que por otra lado no es posible abordar en el marco del presente trabajo–, sino en el hecho fundamental de que ambos autores *expresan un mismo clima de época* y se sitúan dentro de *un mismo horizonte de comprensión*, que es el que circunscribe nuestro propio presente. Si Vattimo pone el acento en esta dimensión, es porque considera que, a partir de las nuevas perspectiva abiertas por la hermenéutica, una auténtica experiencia filosófica no se puede justificar en simples datos, a imitación de una forma de empirismo superficial, sino que, por el contrario, debe remitirse al horizonte de precomprensión que, como tal es situado, histórico y expresivo de la época en que se vive. Desde luego que esa base previa, por no ser perfectamente unívoca y definitiva, no garantiza que lo que se comprenda sea correcto, pero no es menos cierto que sólo en ella están dadas las condiciones desde las cuales se puede comprender. Y además, y por difuso que fuere, en ese horizonte previo siempre pueden encontrarse signos orientadores. La señal fundamental indicativa de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger respecto del diagnóstico de la época está, a juicio de Vattimo, en la convicción general que se abre paso dentro de la cultura a partir de mediados de la década del setenta, de que el proceder fundamental de la filosofía radica en la *interpretación*. Esta línea de pensamiento, inaugurada por la hermenéutica, no sólo se expresa en las figuras máximas de Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche y Heidegger, sino en

---

<sup>17</sup> Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991, pág. 117.

<sup>18</sup> Vattimo, G., *Op. cit.* (1991), pág. 116.



quienes les siguieron, como Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss y Rorty, y en las múltiples ramificaciones que se abrieron a partir de ellos. Pero además, y sobre todo, en la metodología adoptada por la crítica literaria y artística, y en la investigación en la historia, la psicología y las ciencias sociales en general, de tal modo que se puede afirmar que “La hermenéutica es hoy, de otro modo y con implicaciones muy distintas, lo que para el pensamiento europeo era en los años cincuenta-sesenta el marxismo, y en los sesenta-setenta el estructuralismo.”<sup>19</sup>

La posición central que ocupa la interpretación hermenéutica permite vincular de un modo no mecánico y flexible la herencia de Nietzsche con los aportes de Heidegger, aún en contra de la opinión de este último, porque en esa predominancia se expresa un efectivo clima de época. Este es el estado de cosas que constituye el dato fundamental que la filosofía no puede desconocer, y al que Vattimo identifica como “posmodernidad”. En ella, como se indicará muy esquemáticamente, no sólo se produce la disolución del sujeto, sino de toda forma de objetividad. E incluso del ser mismo, en la medida en que éste pierde el carácter de estructura fija con que tradicionalmente se lo entendió, al tomarlo como principio último y fundamento firme, para adoptar la forma móvil y proteica del “evento” o acontecimiento, que se expresa en el “anuncio” y el “relato”, “lo cual, -concluye Vattimo- parece ofrecer el sentido del aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se puede considerar como características de la posmodernidad.”<sup>20</sup>

En Nietzsche la crisis de la subjetividad “se anuncia sobre todo como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia”.<sup>21</sup> Este tema es esbozado ya en *El nacimiento de la tragedia*, en la oposición que allí se establece entre lo apolíneo y lo dionisiaco.<sup>22</sup> La figura de Sócrates es expresión de lo racional y de la forma estructurada, es decir, de lo apolíneo, en cuanto está desvinculado de sus raíces en el mundo de la vida, que es el ámbito de las pulsiones, de la finitud y la contingencia. Por los mismos motivos también es expresión de la autoconciencia, que es precisamente a lo que alude la afirmación “sólo sé que no sé nada”. Pero al ser desvinculada de su inserción en lo mítico e irracional en que consiste la vida, la racionalidad ilustrada que así se desarrolla pierde toda vitalidad y se vuelve “decadente”.

La autoconciencia en Sócrates y en el socratismo no es criticada por Nietzsche por faltar a la verdad, sino por carecer de vida. De esta manera se va esbozando la línea de su pensamiento posterior, en el que la subjetividad autoconsciente es desenmascarada. Lo que la subjetividad piensa como estable, definitivo y verdadero, no son más que “apariencias sublimadas”. Este descubrimiento no implica una condena a esas formas en sí, sino a la pretensión inherente a todo iluminismo y en primer lugar al socrático, de convertirlas en

---

<sup>19</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1991), p. 119.

<sup>20</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1991), pág. 120.

<sup>21</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1991), pág. 121.

<sup>22</sup> Cfr. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

realidades autónomas y absolutamente verdaderas, desvinculadas de “la funcionalidad consoladora y encubridora que las liga a la vida y a lo dionisiaco.”<sup>23</sup>

El desarrollo posterior de esta línea de pensamiento experimentará la necesidad de no quedarse solamente en el desenmascaramiento de la superficialidad o de la no verdad de la conciencia y del sujeto, sino que avanzará hacia el anuncio del nihilismo y la disolución de la noción de verdad, e incluso de ser. Este programa se cumple a partir de *Humano, demasiado humano* y las obras que le siguen, y que culmina en el anuncio de que “Dios ha muerto”, efectuada por primera vez en *El gay saber*, con el sentido de que ya no se puede pensar en el ser como fundamento último y definitivo.<sup>24</sup>

La profundización del desenmascaramiento de la superficialidad del yo en estas obras se pone en evidencia “sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales, y en particular, de las relaciones de dominio”.<sup>25</sup> En el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, editado en forma póstuma, Nietzsche revela que el mundo estructurado por la verdad y la lógica es resultado “del compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos”.<sup>26</sup> Por medio de un sistema de metáforas la sociedad impone estas reglas, a la vez que reduce toda otra forma de creatividad a mero producto del inconsciente o de la ficción poética.

### **2.1. Función distorsionante del lenguaje**

En *Humano, demasiado humano*, en cambio, la crítica al conocimiento se orienta en el sentido de mostrar que aquello de lo que tenemos conciencia está dentro del horizonte de posibilidades trazado por las palabras y conceptos acuñados en el lenguaje establecido. Lo cual quiere decir que la sociedad, mediante el lenguaje, realiza un efecto de condicionamiento. Bajo este influjo el mundo de la conciencia propia se va estructurando progresivamente como “mundo de la conciencia compartida”, que así resulta ser sólo un producto social.

Como lo plantea en el aforismo 26 de *Aurora*, lo que se valora y aplaude como “moral social”, porque se lo considera como índice de refinamiento y distinción (por ejemplo, no llamar la atención haciendo el ridículo ni manifestarse en forma violenta, sino por el contrario, asimilarse a lo establecido y común), obedece a un proceder que está presente en los niveles más profundos de la vida animal. Estas prácticas de autodomínio y disimulo, que se extienden hasta formas miméticas asombrosas, obedecen al propósito vital de evitar la localización por parte de especies depredadoras. De igual modo el individuo humano se oculta bajo el concepto de hombre, de sociedad o de partido, y se ajusta a lo que

---

<sup>23</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1991), pág. 122.

<sup>24</sup> Nietzsche, F., *El gay saber*, Madrid, Espasa Calpe, 1986 (a), págs. 234-5.

<sup>25</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1991), pág. 123.

<sup>26</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998, pág. 25.

se opina, “y en todas las formas de fingirnos felices, agradecidos, poderosos, enamorados, se descubrirá con facilidad el símil animal.”<sup>27</sup>

Lo que el hombre entiende como verdad y objetividad en el conocimiento, que lo lleva a no dejarse arrastrar por los impulsos, las pasiones y la propia opinión y en cambio autodominarse, responde a los mismos motivos por los cuales el animal también se autoconoce y desarrolla el sentido de lo real, y que es la necesidad de seguridad. Aprende a conocerse a sí mismo a partir de la imagen que le devuelven las especies amigas y enemigas, y sobre esa base desarrolla el comportamiento correspondiente. Agrega Nietzsche: “Los inicios de la justicia, de la inteligencia, de la templanza, de la valentía –en suma, de todo cuanto denominamos *virtudes socráticas*- es de carácter *animal*: una consecuencia de esos instintos que enseñan a buscar alimento y a esquivar al enemigo. Considerando que incluso el hombre supremo sólo se ha superado y refinado en cuanto a su forma de alimentación, y al *concepto* que tiene de cuanto le es hostil, nos estará permitido aplicar el calificativo ‘animal’ a todo el fenómeno moral.”<sup>28</sup>

En la interpretación de Nietzsche no sólo los contenidos de la conciencia con que se concibe el mundo son “ficciones” y resultado de las convenciones sociales, sino también el modo en que el yo se comprende a sí mismo. Lo que creemos clara autoconsciencia no es más que la imagen de nosotros mismo que los otros nos transmiten (y que nosotros adoptamos por razones de seguridad: por defensa tenemos, en efecto, que introyectar el modo según el cual nos ven los demás, y contar con él; pues generalmente en la lucha por la vida el mimetismo es un instrumento decisivo).

Como lo plantea en el aforismo 105 de *Aurora* sobre “El seudo-egoísmo”, incluso lo que la gente entiende como su más propio ego y cree que es el producto de una tarea de afirmación larga y constante, se revela realmente como algo que se ha originado en la opinión de los demás. Con el agravante de que esa idea no es tampoco el producto de un pensar razonado y coherente y de una experiencia propia, sino el resultado de una imaginación desordenada y caótica, que termina por imponerse para todos, sin tener su origen y gestación en nadie en particular. Sin conocerse a sí mismos, pero también sin conocer a los demás, todos terminan por orientarse y autointerpretarse a partir de esa misma idea abstracta.<sup>29</sup>

Este “fantasma social”, que se impone por sobre todas las conciencias, tiene su origen en el lenguaje, por lo que es necesario admitir –aforismo 354 de *El gay saber*<sup>30</sup>–, que lo que se entiende por conciencia general no es un fenómeno realmente imprescindible; sólo erróneamente se lo vincula a una serie de actos que, como el sentir, recordar, actuar o incluso pensar, se pueden realizar perfectamente sin tomar consciencia o darse cuenta de ellos. La amplia gama de sutilezas que caracterizan a la llamada “conciencia en general” “*se ha desarrollado únicamente bajo la presión de la necesidad de comunicarse*”. El que se

---

<sup>27</sup> Nietzsche, F., *Aurora*, Madrid, Edaf, 1996 (a), pág. 87.

<sup>28</sup> Nietzsche, F., *op. cit.* (1996 a), pág. 88.

<sup>29</sup> Nietzsche, F. *op. cit.* (1996), pp. 149-50.

<sup>30</sup> Nietzsche, F., *op. cit.* (1986 a), pp. 248-51.

nos hagan presentes nuestros pensamientos, sentimientos y acciones, no tiene que ver con el individuo en sí, que perfectamente podría vivir sin ello, sino con la relación – fundamentalmente de dominio y sometimiento- que liga a los seres humanos dentro de la sociedad. Debido a la necesidad de “auxilio y protección” que lo impulsaba a vincularse con los demás, el hombre fue dándose cuenta de sus estados y de sus carencias. La vuelta reflexiva sobre sí es sólo una pequeña porción de la razón, ya que la mayor parte de nuestro pensamiento no se hace consciente. Y si el desarrollo de la autoconciencia depende del lenguaje, es porque el darse cuenta de lo que se está sintiendo o pensando es simultáneo al hallazgo de los signos necesarios para decírselo a los demás.

Este depender de la conciencia respecto de las necesidades de la comunicación, hace de ella un fenómeno que lejos de reflejar lo propio y específico del individuo, y a pesar del empeño de éste por conocerse a sí mismo, reproduce en cambio un “promedio” que responde a la “perspectiva de rebaño”. Sin duda los actos que realizamos tienen un carácter irreductiblemente individual e incomparable, pero cuando se intenta tomar conciencia de ellos desaparecen como tales. De lo que nos damos cuenta es siempre algo superficial, anodino, generalizado, que es lo que dejan pasar los signos de un lenguaje socialmente institucionalizado.

## **2.2. *La función enmascaradora de la cultura***

Como lo especifica Vattimo, Nietzsche no sólo con su crítica a la superficialidad de la autoconciencia desenmascara la “pretensión de inmediatez y ‘ultimidad’” del sujeto en tanto pieza clave de la arquitectura metafísica, en la medida en que muestra que es el resultado de un juego de fuerzas que no controla, sino que también ahonda con ello en el develamiento de diversas formas de encubrimiento de la cultura misma. En el parágrafo 33 de *Humano, demasiado humano*, titulado “El error sobre la vida, necesario para la vida”, sostiene que la creencia en que la vida tiene algún “valor” y “dignidad” es sólo un error, aunque “necesario” para la vida misma. Se llega a esa conclusión debido a la incapacidad que en general tiene el hombre, en su sensibilidad y racionalidad, para poder penetrar en los demás y comprenderlos en profundidad, por lo que para “el hombre corriente, ordinario”, el valor de la vida “estriba únicamente en el hecho de que se da más importancia a sí que al mundo”. En cambio, quien pudiera penetrar efectivamente en la vida de los demás, “no podría por menos de desesperar del valor de la vida; si lograra captar y sentir en sí la consciencia conjunta de la humanidad, estallaría en maldiciones contra la existencia, pues en su conjunto la humanidad no tiene *ninguna* meta, y consecuentemente el hombre, al considerar la marcha en su totalidad, no puede hallar en ella consuelo y sostén, sino su desesperación.”<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Ediciones Akal, 1996 (b), pág. 62.

En el párrafo 361 de *El gay saber* Nietzsche profundiza su crítica a la cultura mostrando que ésta no se orienta a la expresión de algo que pueda ser verdadero o útil, sino por el contrario, consiste en un conjunto de mentiras, al situarse en el plano de apariencias enmascaradoras de la realidad. Manifestación acabada de este proceder simulador e incluso malévolamente hipócrita es la figura del actor o comediante, que no es otra cosa que la corporización de un mecanismo consolidado a lo largo del tiempo, originado en el “pueblo bajo” y en la necesidad de sobrevivir en condiciones de durísimo sometimiento. La situación de dependencia, sumada a la realidad constantemente cambiante de las condiciones, habría ido modelando el carácter del hombre, orientándolo hacia la simulación permanente, la plasticidad para adaptarse y el desprecio íntimo por todo. Ese poder, acumulado en largos períodos de sometimiento violento a lo largo de la historia de la humanidad, devino en una forma de autoritarismo e irracionalidad ilimitada, que se expresa muy claramente en el actor, en el payaso y en toda clase de pícaros que proliferan en la literatura y en el arte. Incluso la figura del genio se deriva de ese mismo origen. No escapan a idéntico esquema las formas de comportamiento tan presentes en la sociedad, caracterizadas por las actitudes falsamente prudentes, concesivas y que simulan delicadeza y tolerancia.

En el párrafo 194 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche sostiene que los literatos y “folletinistas” de la cultura moderna son de la misma especie que los bufones de las cortes medievales. Como éstos, son “semirracionales, ingeniosos, exagerados, majaderos [...]” La única diferencia está en que mientras los bufones estaban al servicio de príncipes y nobles, los literatos lo están al servicio de partidos políticos e intereses sectoriales; pero en ambos casos sujetos a la misma relación de sumisión, aunque en los tiempos modernos sea a la disciplina partidaria: “Pero todo el estamento de los literatos modernos está muy próximo a los folletinistas, son los ‘bufones de la cultura moderna’, a quienes se juzga más indulgentemente cuando se les toma por no enteramente responsables de sus actos. Considerar la condición de literato como profesión de por vida debería pasar en justicia por una especie de locura.”<sup>32</sup>

El descubrimiento de que la cultura es mentira y apariencia no incluye la posibilidad de salir de ella, porque no hay algo como una realidad o verdad que se pueda establecer desde algún lugar. Tomar conciencia de que todo es mentira o un sueño, como afirma en el aforismo 54, no quiere decir que se pueda dejar de mentir o de soñar; se debe seguir mintiendo, pero sabiendo que se miente: “De pronto me despierto en medio de este sueño, pero sólo para darme cuenta de que precisamente estoy soñando y de que tengo que seguir soñando para no perecer, lo mismo que el sonámbulo ha de seguir soñando para no precipitarse hasta el suelo.”<sup>33</sup>

A juicio de Vattimo, la “circularidad vertiginosa” del aforismo 54 es indicativa de la “crisis de la subjetividad”, tal como Nietzsche la vive: el desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia, del descubrimiento que ésta no es algo último, no despeja

---

<sup>32</sup> Nietzsche, F., *op. cit.* (1996 b), pág. 135.

<sup>33</sup> Nietzsche, F., *op. cit.* (1986 a), pág. 103.

la visión para acceder a una base más segura, sino a la convicción definitiva de que de ahora en más no se puede contar con un fundamento firme, porque lisa y llanamente, no existe ningún fundamento. Esta conclusión lleva también a la necesidad de reconsiderar la noción de verdad y de ser. En la filosofía del eterno retorno, por ejemplo, Nietzsche afirma que no hay hechos, sino “sólo interpretaciones”. Incluso el sujeto que realiza la interpretación cae dentro de este círculo; es sólo una interpretación. Los mismos hechos y supuestas leyes universales que se suponen en la naturaleza, no son otra cosa que una reconfiguración imaginativa; es decir, interpretación, como lo plantea en el párrafo 22 de *Más allá del bien y del mal*.<sup>34</sup>

### 2.3. Autenticidad y un sentido no fijo del ser en Heidegger

Vattimo sostiene que existe una semejanza básica entre Heidegger y Nietzsche, en primer lugar, porque también en aquél está presente la preocupación por denunciar el modo impropio en que, por lo común, el hombre se entiende a sí mismo, para llevarlo a reconocer su auténtico modo de ser, que en ningún caso es algo ya preestablecido. Y en segundo lugar, porque la noción de ser que está en juego no remite a una estructura fija, cuestión que autorizaría a hablar de una forma de nihilismo también en Heidegger.

Si se puede hablar de “desenmascaramiento del sujeto” en Heidegger, es porque el hombre no es pensado en *Ser y tiempo*<sup>35</sup> como sujeto; ello implicaría hacer de él una cosa o substancia, con un contenido perfectamente determinado y solidificado en un presente permanente. Significa definirlo por lo que él no es, en una forma inauténtica. El ser del hombre, en cambio, es “ser-ahí” (*Dasein*), es decir, fundamentalmente “proyecto”, debido a que su ser no es algo ya dado y completo, sino abierto a las posibilidades.

La definición del ser-ahí como proyecto en reemplazo de la subjetividad no está orientada a desenmascarar a ésta con el fin de alcanzar un fundamento más firme. Apunta a plantear, en cambio, y tal como lo puntualiza Vattimo, el *problema de la autenticidad*, cuestión que no puede ser resuelta mediante la remisión a alguna forma sustancial previamente dada, como podría ser una esencia o naturaleza fija. El ser como proyecto sólo se realiza en forma auténtica en la medida en que la existencia se decida por la posibilidad más propia, que como tal es ineludible porque se determina a la luz del precursar o anticipar la propia muerte.

Heidegger desemboca en el problema del ser-para-la-muerte persiguiendo el mismo propósito que fue común a la metafísica para la consideración de cualquier cuestión: alcanzar una visión completa sobre la base del recorrido de todas las conexiones que determinan su fundamento último, evitando así un regreso al infinito. Pero, obviamente, el resultado a que llega Heidegger no es del mismo tipo de la metafísica y se acerca más bien a una solución “nihilista”; el ser-ahí surge como un todo y se distingue de los entes

<sup>34</sup> Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986 (b), pp. 44-5.

<sup>35</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

intramundanos, en la realización y también frustración de las posibilidades concretas, que sólo pueden ser comprendidas desde la decisión de asumir la propia muerte, como la permanente posibilidad de todas las imposibilidades: “La constitución del ser-ahí en un *continuum* histórico tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades, y por lo tanto como posibilidad auténtica en cuanto auténtica posibilidad, deja ser todas las otras posibilidades más acá de ella, y las mantiene también en su específica movilidad, impide su enrigidecimiento en posibilidades-realidades exclusivas, permitiendo, en cambio, que se constituyan en un tejido-texto.”<sup>36</sup>

Nacimiento y muerte no sólo marcan los límites biológicos del *Dasein* y su historicidad específica, sino que a la vez circunscriben el ámbito en que el ser se puede manifestar; no ya como estructura fija, sino al modo de posibilidades históricamente cambiantes. Vattimo habla de un “nexo fundamentación-desfundamentación”<sup>37</sup> que estaría presente en toda la obra de Heidegger, para caracterizar este modo de justificación, una vez disueltas las nociones metafísicas de sujeto y del ser entendido como objeto. La tensión que denota esta nueva noción de fundamentación no sólo refiere a la ambigüedad del ser-para-la-muerte, sino a una relación menos dicotómica entre lo que es “de hecho” y lo que es “de derecho”. El ser ya no puede ser visto exclusivamente desde una óptica transcendental como el proveedor de las condiciones de posibilidad del conocimiento, porque esas condiciones dependen del *Dasein*, que como tal es situado y finito y se define como proyecto. En oposición a la ontología metafísica, la fundamentación no alcanza de este modo un punto último en qué sustentarse, sino una estructura compleja que obliga al esfuerzo constante de interpretación, y al cual sólo nos podemos referir, como lo platea Vattimo, con el oxímoron de “fundamentación hermenéutica”.<sup>38</sup>

La prueba más contundente de esta función oscilante del fundamento en Heidegger lo brinda su tesis sobre la esencia de la técnica, y la caracterización que de ella hace con la noción de *Ge-Stell* en *Identidad y diferencia*<sup>39</sup>, en la que se revela el ser en términos del acontecimiento irrepetible o “evento” (*Er-eignis*).<sup>40</sup> Esta idea, en la interpretación de Vattimo, es directamente relacionable con el nihilismo que Nietzsche expresa en la frase “Dios ha muerto”, porque también en este caso “estamos frente al anuncio de un evento fundante-desfundante; fundante, en cuanto define y determina [...] la condición (la posibilidad, el hecho) del devenir de los entes al ser; desfundante, porque esta condición

---

<sup>36</sup> Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Editorial Paidós, 1992, pág. 54.

<sup>37</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1992), pág. 56.

<sup>38</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1992), pág. 57.

<sup>39</sup> Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.

<sup>40</sup> En la obra de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, el problema de la autenticidad-inautenticidad se convierte –siempre en la interpretación de Vattimo– en el tema de la “eventualidad del ser”. Este tránsito se vuelve fácilmente comprensible si se tiene en cuenta que en alemán “auténtico” (*eigenlich*) y “evento” (*Er-eignis*) tienen en común la raíz “propio” (*eigen*).

está definida y determinada precisamente como privada de todo fundamento en el sentido metafórico del término.”<sup>41</sup>

Como es sabido, con la noción de *Ge-Stell* Heidegger se refiere a la esencia de la técnica, es decir, a la totalidad del mundo científico-tecnológico llevado a su culminación por la Edad Moderna, pero siempre y cuando no se lo malinterprete como el resultado exclusivo de la creación humana, sino como un modo en que necesariamente se revela la naturaleza e incluso la historia. En este específico desocultarse, mundo físico y hombre son condicionados a incorporarse a un mismo esquema de control y dominio universal. En palabras de Heidegger: “En todas partes se provoca a nuestro existir –a veces como juego, otras oprimido, acosado o impedido- a dedicarse a la planificación y cálculo de todo.”<sup>42</sup>

Vattimo propone traducir *Ge-Stell* por “im-posición”, con guión, para acentuar el carácter de exigencia y perentoriedad de la “puesta en posición” del “poner” (*stellen*), por ser este matiz de urgencia con que se nos condiciona a todos el sentido principal, aunque quede un poco desdibujado el significado de “totalidad del poner” a que se refiere el prefijo alemán “*Ge-*”, que sin duda también está presente: “Como totalidad del mundo técnico, el *Ge-Stell* define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. El es también la condición de posibilidad del venir los entes al ser en esta determinada época.”<sup>43</sup>

Pero el hecho de que el mundo de la técnica se revele como el común sometimiento de la naturaleza y el hombre a la planificación y el cálculo, no debe conducir a la conclusión decepcionante de que la ciencia sea la única forma de comprensión posible. También es posible otro modo, para lo cual es necesario asumir el riesgo que implica abandonar la concepción del ser como fundamento firme, mediante un “salto” al “abismo”, que no implica, dice Heidegger, “la nada vacía ni una oscura confusión”, sino el destellar del ser como *Er-eignis*, es decir, como el “acontecimiento de transpropiación”<sup>44</sup>, que es “el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica.”<sup>45</sup>

Como ese ámbito de oscilación con que se manifiesta el ser en términos de acontecer ya no puede ofrecer una estructura fija de fundamentación, desaparecen en consecuencia todas aquellas dicotomías rígidas que la metafísica supo incubar y que la ciencia –su heredera- entronizó: no sólo la oposición gnoseológica entre sujeto y objeto,

---

<sup>41</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1992), pp. 59-60.

<sup>42</sup> Heidegger, M., *op. cit.* (1990), pág. 81.

<sup>43</sup> Vattimo, G., *op. cit.* (1992), pág. 60.

<sup>44</sup> Porque en él se pone en evidencia que hombre y ser no preexisten independientemente, ni tampoco forman parte de una realidad común; por el contrario, son en cuanto *pertenecen a lo mismo*, es decir, al *movimiento de transpropiación*, en que lo “propio” del hombre es constituirse en la posibilidad para que el ser se manifieste, y lo “propio” del ser es revelarse de esa única manera. El *Er-eignis* en tanto “acontecimiento de transpropiación”, dice Heidegger, constituye el “juego de apropiación” que “nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre.” (Heidegger, M., *op. cit.* (1990), pág. 85).

<sup>45</sup> Heidegger, M., *op. cit.* (1990), pág. 89.



sino también la que enfrenta, entre otras, realidad a ficción, naturaleza a espíritu, libertad a necesidad.

### Conclusiones

Como se ha visto, en la interpretación de Gadamer no tiene sentido hablar de subjetividad en términos de la autocerteza reflexiva, más allá del ámbito perfectamente acotado por la ciencia experimental, para la que el conocimiento es lo que se puede controlar mediante el método. Fuera de este ámbito, el conocimiento se revela como un originario saber conducirse en el mundo, que se orienta por el lenguaje cultivado en el diálogo, y por aquellos puntos de referencia, siempre provisorios, alcanzables en el mutuo acuerdo y la convivencia comunitaria. Quien comprende no lo hace desde una supuesta realidad autónoma y perfectamente consciente, sino desde un horizonte de pre-comprensión que lo liga al pasado. Por eso la comprensión y la propia autocomprensión sólo progresan en la constante tarea de diferenciar entre lo que corresponde y lo que no corresponde de esa herencia en función de lo que exige el proyecto de la propia existencia, por ejemplo en la consideración de la historia, la filosofía y el arte. La dependencia en que originariamente se encuentra el intérprete respecto de esos contenidos, lo llevan a que su primera y constante preocupación sea la entidad misma y el carácter de ser de lo así recibido, razón por la cual en el pensamiento contemporáneo, y correlativamente a la desaparición del sujeto, se produce el primado de la ontología sobre la epistemología.

No muy lejano está el planteo de Vattimo, aunque pretende alcanzar niveles más profundos por medio de la correcta interpretación del giro operado en Heidegger después de la publicación de *Ser y tiempo*, y al cual, a su juicio, Gadamer no ha atendido suficientemente. Surge de ese planteo que no tiene sentido hablar de subjetividad, no sólo porque sea una noción mistificadora y engañadora, tal como lo mostró Nietzsche, sino porque la experiencia contemporánea del nihilismo nos ha enseñado que no existe, al igual que ninguna otra realidad definitiva. A partir de la constatación de que el ser y toda forma de sentido se revelan como *evento*, como *acontecimiento único*, sólo cabe hablar de lo que es en su contingencia y fugacidad, desde la radical finitud de la propia existencia.

### BIBLIOGRAFÍA

- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988.  
*Mito y razón*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.  
*El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.  
*Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.  
*Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981.

*El gay saber*, Madrid, Espasa Calpe, 1986 (a).

*Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 1986 (b).

*Aurora*, Madrid, Edaf, 1996 (a).

*Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996 (b).

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Madrid, Tecnos, 1998.

VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.

*Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992.

*El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Gedisa Mexicana, 2000.