

El debate Ferraris/ Vattimo frente al problema del relativismo en la interpretación

Henry Escobar García

«En este mundo traidor / nada es verdad ni mentira / todo es según el color / del cristal con que se mira».

Ramón de Campoamor, *Las dos linternas*.

El presente capítulo está orientado al problema de la interpretación en la posmodernidad. Para ello, se ofrecerá una breve caracterización del concepto de posmodernidad con base en las reflexiones que han elaborado pensadores, como Jean François Lyotard y Gianni Vattimo. Seguidamente, se hará una revisión de las observaciones sobre el problema de la interpretación en la posmodernidad planteadas por Maurizio Ferraris en su *Manifiesto del nuevo realismo*.

Lyotard y Vattimo: una mirada al panorama posmoderno

La posmodernidad empieza como un movimiento que surgió en el siglo XX al interior de las artes, pero que fue expandiéndose gradualmente a los campos de la filosofía y la literatura. Siguiendo a Gianni Vattimo, Adolfo Vásquez Rocca (2011) sostiene que “la posmodernidad no es una época que se halle después de la modernidad como etapa de la historia”. El «post» de la posmodernidad, a juicio de Vásquez, es «espacial» antes que «temporal». Lo que significa que la posmodernidad está situada sobre el suelo de la época moderna. La posmodernidad tampoco es “un tiempo concreto ni de la historia ni del pensamiento,

sino que es una condición humana determinada”, como señala Lyotard en *La condición postmoderna* (Vázquez, 2011).

Si bien el término posmodernidad posee un amplio significado se puede definir a grandes rasgos como la tendencia a recusar aquellos valores defendidos por la Modernidad, en especial, contra el predominio de la racionalidad en todas las esferas del mundo de la vida. De esta forma, mientras la Modernidad defiende la primacía del concepto, la posmodernidad enaltece “más bien la intuición, la emoción e incluso la valoración de lo absurdo y lo irracional” (Andrade, 2013, p. 22). En contraste, la Modernidad intenta mostrar “el funcionamiento del universo para postular leyes científicas de alcance universal que nos permitan elaborar predicciones y ejercer cierto control sobre la naturaleza” (Andrade, 2013, pág.22). Pero la posmodernidad por su parte, rechaza tajantemente la categoría de lo universal y persiste en señalar que ninguna explicación debería poseer pretensiones de universalidad.

Uno de los rasgos que definen la base teórica de la posmodernidad es aquello que denomina Lyotard como la «crisis de los metarrelatos». Estos metarrelatos son discursos totalizantes que pretenden legitimar de manera universal una determinada visión de lo real, ya que las ciencias, a juicio de Lyotard, no se reducen a enunciar regularidades útiles y a buscarlo verdadero, sino que también debe legitimar sus reglas de juego: “Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía” (Lyotard, 1987, p. 4). Así, ejemplos de metarrelatos son los discursos de la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador a los cuales la ciencia acude para legitimar el ejercicio de la racionalidad. Igualmente, los metarrelatos abarcan las doctrinas sociales y políticas como es el caso del discurso ilustrado en la que el hombre trabaja para un fin épico-político, a saber: el progreso y el orden social. En este caso específico las doctrinas políticas constituyen según Lyotard, un elemento legitimador de una determinada clase social; tal como lo pensó Marx cuando caracterizó el fenómeno de la ideología en *La ideología alemana*.

Para Lyotard, la posmodernidad es una condición cultural en la que los relatos entran en crisis, los cuales, “siendo totalitarios, resultaban nocivos para el ser humano porque buscaban una homogeneización que elimina toda diversidad y pluralidad” (Vásquez, 2011). La posmodernidad es además “una era del conocimiento y la información, los

cuales se constituyen en medios de poder; época de desencanto y declinación de los ideales modernos; es el fin, la muerte anunciada de la idea de progreso” (Vásquez, 2011). En otras palabras, la posmodernidad es la época del final de los metarrelatos, lo que implica una crítica a los discursos que justifican la idea de una verdad universal por fuera de los límites de un marco histórico determinado.

Así, con la “deslegitimación de la racionalidad totalizadora” acontece lo que se denomina el «fin de la historia» (Vásquez, 2011); ya que para la reflexión postmoderna “la razón ha sido sólo una narrativa entre otras en la historia; una gran narrativa, sin duda, pero una de tantas” (Vásquez, 2011). De manera que estamos en presencia de la disolución de los metarrelatos, en la que la razón y su sujeto se fragmentan; esto significa que la idea del sujeto como elemento “detentador de la unidad y la totalidad vuelan en pedazos” (Vásquez, 2011). La posmodernidad relativiza la idea de unidad, porque no es la racionalidad del sujeto quien produce la historia. Por ello, la posmodernidad se enfocará en la desconstrucción del cogito y las utopías de unidad que se han justificado en los diferentes discursos de la ciencia y la filosofía.

Para Gianni Vattimo, la modernidad es el producto de un proceso histórico de considerables cambios teóricos y transformaciones sociales. Esto es, “como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva «iluminación» que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los «fundamentos»” (Vattimo, 1987, p. 10) los cuales, a juicio del filósofo italiano, “a menudo se conciben como los «orígenes», de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como «recuperaciones», renacimientos, retornos” (Vattimo, 1987, p. 10). En otras palabras, en la Edad Moderna se genera “un proceso de carácter global y de una realidad distinta en la que las etapas históricas en cuanto a lo económico, lo social, lo político y lo cultural se interrelacionan y avanzan a ritmos desiguales hasta terminar por configurar la moderna sociedad burguesa y una nueva forma de organización política” (“posmodernidad, Gianni Vattimo”, 2011). En este sentido, la aparición de fenómenos como la Nueva Ciencia, la Reforma Protestante, la Contrarreforma Católica, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial configuraron una manera diferente de entender la realidad, en la que el hombre transformó por medio del conocimiento y la técnica la relación con el mundo circundante.

Baste lo anterior para caracterizar el concepto de posmodernidad, ya que teniendo los elementos de juicio necesarios que definen los principales rasgos de la época moderna, se puede, según Vattimo identificar los principales artífices en el cambio del ideario moderno al posmoderno, uno con el nihilismo y el otro en la hermenéutica. Así, Nietzsche, y Heidegger, influirán considerablemente en la obra de Vattimo, tal como se evidencia en la mayoría de sus obras, especialmente en su libro *El fin de la modernidad; nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* donde Vattimo pone de manifiesto la relación entre estos dos pensadores alemanes y el tránsito de las ideas modernas a las posmodernas.

Desde el punto de vista de Nietzsche y Heidegger, la idea de «superación», idea fundamental desde la filosofía de Hegel, es cuestionada por ambos pensadores alemanes. Según Vattimo, Nietzsche y Heidegger conciben la idea de «superación» como “un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y por Heidegger” (Vattimo, 1987, p. 10). Como se ve ambos pensadores están en una situación en la que deben distanciarse del pensamiento occidental en lo que atañe al problema del fundamento. En consecuencia, Vattimo señala que “Nietzsche y Heidegger no pueden criticar el pensamiento occidental, en nombre de un pensamiento más verdadero,” (Vattimo, 1987, p. 10) pues ambos filósofos convergen en la idea de que la racionalidad se ha olvidado de aquella esfera vital arraigada en la vida del individuo; en la posmodernidad se abandona la idea de una “racionalidad central de la historia” (Vattimo, 1990, p. 84) sobre la que los hombres apelaban para construir el sentido de su existencia, por ende, la posmodernidad es para Nietzsche y Heidegger una época «ausente de fundamento», esto es lo que se conoce como Nihilismo. Esta ausencia de fundamento es la razón por la cual, Vattimo denomina a ambos pensadores alemanes como filósofos de la posmodernidad (Vattimo, 1987, p. 10).

Para Vattimo el post de posmoderno indica una despedida de la Modernidad que, en la medida en que quiere a desligarse a sus dinámicas de desarrollo y abandonar la idea de «superación» como búsqueda de un nuevo fundamento, lo cual se vincula con lo que “Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación «crítica» respecto del pensamiento occidental” (Vattimo, 1987, p. 10). En otras palabras, la posmodernidad es un momento de disolución que ofrece un diagnóstico

de carácter epistemológico y social bajo el cual es posible abordar las contradicciones latentes al interior de la modernidad.

Ahora bien, Vattimo (1990) resalta que en la posmodernidad se da también una «irrupción de la sociedad de la comunicación», fenómeno social que el pensador italiano asocia con el concepto de *sociedad trasparente*. En pocas palabras, se puede entender por sociedad transparente como:

a) el nacimiento de una sociedad posmoderna que desempeña un papel determinante en los medios de comunicación; *b)* que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí, más «ilustrada», sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, *c)* que precisamente en este relativo «caos» residen nuestras esperanzas de emancipación (Vattimo, 1990, p. 78).

Para Vattimo, los medios de comunicación brindan un acceso al flujo de información en tiempo real de lo que ocurre en el planeta, nos abre a una multiplicidad de mundos posibles sin centro fijo: “la realidad, es más bien el resultado de cruzarse y «contaminarse» las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación «central» alguna” (Vattimo, 1990, p. 81). De hecho, para el filósofo italiano los medios de comunicación “podrían parecer en realidad como una especie de realización práctica del Espíritu Absoluto de Hegel, es decir, una autoconciencia perfecta de toda la humanidad, la coincidencia entre lo que acontece, la historia, y la conciencia del hombre” (Vattimo, 1990, p. 80).

Para Vattimo, los medios de comunicación abren un camino a un ideal de emancipación con el cual es posible «deconstruir» la idea de la racionalidad occidental. Aquí es donde cobra importancia las enseñanzas filosóficas de autores como Nietzsche o Heidegger ya “que nos ofrecen los instrumentos para comprender el sentido emancipante del final de la modernidad y de su idea de historia” (Vattimo, 1990, p. 82). En efecto, Vattimo considera que uno de los aportes más valiosos de la obra de Nietzsche es mostrar que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio central metafísico es tan “solo un mito «asegurador»” (Vattimo, 1990, p. 82). Por su parte, Heidegger, siguiendo el itinerario trazado por Nietzsche, señala que

comprender el ser como un principio primordial y la realidad como un sistema racional de causas y efectos, es simplificar ambas cuestiones a los problemas de la “objetividad «científica», de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles, reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad” (Vattimo, 1990, p. 83).

Igualmente Maurizio Ferraris (2010) en su *Historia de la hermenéutica* reconoce la importancia que tiene la filosofía en Nietzsche y Heidegger para el pensamiento contemporáneo pues, a su juicio, será “Heidegger quien tematizará el pensamiento nietzscheano no como «expresión» histórico-existencial, sino como auténtica filosofía”. (Ferraris, 2010, p. 152). En efecto, para Ferraris el pensamiento nietzscheano no trata de una reflexión «ensayística» sobre la vida o una simple expresión crítica de la cultura y de los prejuicios morales (Ferraris, 2010, p. 152). Más bien, la filosofía de Nietzsche es una comprensión de la cultura en la medida de que la vida es, también para el pensador alemán, un asunto de interpretación. Sin embargo, esta hermenéutica cultural posee un alcance propiamente filosófico, ya que tiene como objetivo plantear además una interpretación sobre el ser: según Ferraris (2010), Nietzsche ha sido, el único pensador capaz de recoger una dimensión «epocal» bajo la forma de una ontología negativa que registra, precisamente, el momento histórico en el que el nihilismo suprime al ser en tanto que mundo-verdad. De acuerdo con el filósofo alemán, el mundo-verdad es “quien disminuye el valor del mundo que formamos y el que origina dudas contra él: el mundo-verdad ha sido hasta hoy el más grave atentado contra la vida” (Nietzsche, 2000, p. 395). De esta forma se ve como el pensamiento nietzscheano sirve como preludio teórico para el panorama epistemológico y social que se trazará posteriormente en la posmodernidad en las reflexiones de Lyotard, Foucault, Deleuze, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky entre otros.

El perspectivismo nietzscheano como el preludio relativista de la posmodernidad

Teniendo en cuenta la importancia de la obra de Nietzsche para la maduración del pensamiento posmoderno es importante detenerse en dos cuestiones que, a mi juicio, son relevantes, a saber, el problema del relativismo y el papel que ha desempeñado la obra de Nietzsche en la

configuración del panorama postmoderno, para ello es clave analizar algunas interpretaciones que se han elaborado del filósofo alemán, entre ellas la interpretación de Vattimo y la de Ferraris, las cuales serán fundamentales para comprender el debate que se abre en torno al problema de la interpretación en la posmodernidad.

Según Gabriel Andrade (2013) en su libro *El posmodernismo ¡vaya timo!* el relativismo es una doctrina en la cual no hay distinción absoluta entre lo verdadero y lo falso, sino que esa distinción es relativa a un contexto y por ende, puede variar. En este sentido explica Andrade “existen tantas verdades como contextos haya. En función de ello, personas en contextos divergentes pueden sostener puntos de vista contradictorios y aun así conservar la verdad, pues la verdad es relativa al contexto” (Andrade, 2013, p. 83). Como se ve el relativismo presupone una concepción de la verdad que depende de un marco socio-histórico determinado o a las convenciones de una época, lo cual remite a un tipo de contextualismo. Demos una idea: si una persona es formada en el contexto de una familia católica, la existencia de Dios será verdadera. Pero si una persona se educa en una familia atea, la creencia de que Dios no existe es igualmente verdadera. De esta forma, la cuestión de si Dios existe o no es de igual modo verdadera, porque “la verdad sólo existe en relación con el contexto” (Andrade, 2013, p. 83).

Para el relativismo no hay un límite claro sobre cuál es la unidad contextual para poder establecer un criterio de verdad. En efecto, algunos relativistas argumentan que la unidad contextual debería ser el mismo individuo, con lo cual todos los hombres tendrían su propia verdad; cada hombre sería como una especie de cristal donde se refleja la realidad. En consecuencia, no habría verdades objetivas, pues “la experiencia subjetiva de cada cual sería la medida de todas las cosas” (Andrade, 2013, p. 83).

Si bien para algunos relativistas la unidad contextual será el individuo, para otros relativistas será el concepto de comunidad el que orientará la pretensión de verdad. De manera que si un individuo pertenece a una cultura y otro individuo pertenece a otra, entonces la verdad de esos enunciados será relativa a la comunidad de origen. Si bien para el relativismo cada contexto es diferente, ambos enunciados pueden ser verdaderos aun siendo contradictorios (Andrade, 2013, p. 84). Imaginemos que un individuo sostiene que la Tierra es plana expresa una verdad, pues la verdad respecto a la forma de la Tierra es relativa a

quien la expresa. De igual modo, si otro individuo se opone a la idea de que la Tierra es plana y argumenta que la Tierra es esférica, también estará expresando una verdad (Andrade, 2013, p. 84). Por otra parte, si la unidad contextual es una comunidad o una cultura determinada, un astrofísico de la NASA que argumente que la Tierra es plana no estaría afirmando una verdad, ya que esta verdad es relativa a una comunidad a la que pertenece el individuo, y en los criterios de la NASA no es verdadero que la Tierra sea plana. En cambio, si un campesino medieval sostiene que la Tierra es plana su “enunciado puede considerarse como verdadero pues, en el contexto acientífico del que procede, es verdad que la Tierra es plana” (Andrade, 2013, p. 84).

Todo esto parece confirmar que el relativismo es una postura epistemológica y cognitiva, que tiene profundas implicaciones vinculadas con las posibilidades y el valor del conocimiento. En pocas palabras, para Andrade en el relativismo,

la ciencia no es un medio de conocimiento preferible a otros, pues la validez de la ciencia como medio de conocimiento es relativa al contexto del que procede, de la misma manera en que la validez de la brujería o la mitología es relativa a su contexto (Andrade, 2013, p. 84).

El relativismo disuelve los criterios para establecer una concepción de verdad en términos universales; no obstante, prescribe otros criterios que hacen posible hablar de la verdad únicamente en un contexto determinado. Este es el elemento de juicio que ha tomado la posmodernidad para fundar las bases de su visión epistemológica y social. Bien, pareciera por todo lo anterior que el pensamiento de Nietzsche al decretar de que «no existen hechos, sino interpretaciones» contribuyó a configurar un nuevo panorama filosófico que luego se hizo más patente en la posmodernidad.

A partir del perspectivismo nietzscheano se da una apertura a otros discursos, con lo que se transforma el concepto de verdad. Según José Jara (1998) en *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad* sostiene que el filósofo alemán dirige sus ataques básicamente a Platón por un lado, y al cristianismo por el otro. En el caso de la filosofía de Platón, Nietzsche critica la imposición de la razón, “como única vía legítima para acceder al conocimiento y a la verdad, con su consiguiente rechazo de la vía de los sentidos y el cuerpo” (Jara, 1998, p. 57).

En cuanto al cristianismo, Nietzsche señala que esta doctrina religiosa termina universalizando la separación y diferencia valorativa entre lo espiritual-divino y lo corpóreo-humano en un proceso de consolidación espiritual y eclesiástica en el ámbito de la cultura occidental, la cual, a juicio de Nietzsche, contribuyó a modelar el platonismo y el cristianismo, tal como lo sostiene en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*:

En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida; incluso, en cuanto médicos, nos es lícito preguntar: «¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por lo tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?» - Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos -pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»- ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra (Nietzsche, 2005, pp. 20-21).

El perspectivismo de Nietzsche se basa en una interpretación de la realidad que incluye lo corpóreo, lo pulsional y por ende, la afirmación de la existencia. Dado a que “no hay nada en nosotros que podamos conocer independientemente de nuestras propias condiciones existenciales” (de Santiago, 2001, p. 123). Tanto lo corpóreo y lo pulsional son dimensiones que habían sido descalificadas primero por la tradición platónica y luego por el cristianismo; ante la visión dogmática de la corporalidad de la tradición occidental, el filósofo alemán contrapone la idea de que «existe más razón en el cuerpo que en la mejor sabiduría», esto es precisamente la «razón» que se han resistido a comprender las doctrinas que desprecian el cuerpo (Nietzsche, 2003, p. 65). Por su parte, Jara (1998) argumenta que “la unilateralidad de Platón y el cristianismo llevo a una depreciación de la esfera de la existencia, punto de partida vital de todo pensar” (Jara, 1998, p. 58); el saber tiene una base fáctica que vincula los conceptos con una perspectiva vital, pues, a través del cuerpo se originan los estímulos sensoriales que provienen del mundo exterior y aquellas pulsiones que provocan en la voluntad del hombre un acrecentamiento de poder; con lo que el cuerpo más que una fuente de conocimiento se convierte en un juego de fuerzas creativas que impulsan la afirmación y la valoración de la vida. En este

sentido, a juicio de Luis E. de Santiago, “el perspectivismo está orientado hacia la preservación y potenciación de un nivel específico de la organización de la vida” (de Santiago, 2001, p. 125). Por ello, para filósofo alemán es esencial: “Partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundamentada que la creencia en el espíritu” (Nietzsche, 2000, p. 365). El hombre para Nietzsche, se encuentra prisionero de su propia perspectiva, de la cual no puede por un lado, ir más allá del “horizonte intelectual perteneciente a su organización corporal, y por el otro, el carácter finito del hombre, debido a que se encuentra situado corporalmente en el espacio, en el tiempo y en la historia” (de Santiago, 2001, p. 125).

Si la realidad entonces es un asunto de perspectiva, “si todo queda reducido a la multiplicidad irreductible de los ojos que leen e interpretan los distintos aspectos del mundo, ¿a qué queda reducida la realidad?” (de Santiago, 2001, p. 126). Según Luis E de Santiago, la noción de perspectivismo está asociada con el de interpretación, pero sin que ambos términos se reduzcan a uno solo, ya que por *perspectiva* Nietzsche entiende los puntos de vista fijados fisiológica o socio-históricamente por una forma de vida, mientras que la interpretación son los modos diversos en que estas perspectivas pueden ser organizadas y jerarquizadas según el grado de utilidad para la vida (de Santiago, 2001, p. 127).

Nietzsche le da una capital importancia al concepto de interpretación, el cual convierte en una categoría y un principio epistemológico. En otras palabras, para Nietzsche conocer es interpretar, en el sentido de crear y dar forma. “Lo que las cosas son está determinado por la interpretación y lo que hacen las cosas es interpretar. Toda interpretación es una reinterpretación, es decir, interpretamos el mundo partiendo de las interpretaciones dominantes, existentes” (de Santiago, 2001, p. 128). De esta forma, para el filósofo alemán, el sujeto no interpreta “ni tiene perspectivas, sino que ellas son lo que es el sujeto” (de Santiago, 2001, p. 128). En efecto, para Nietzsche, el hombre se define como “un agregado de las perspectivas y sus formas de vida, cada una de las cuales está afectivamente enraizada en los distintos impulsos, deseos, capacidades y pasiones del cuerpo” (de Santiago, 2001, p. 128). Aun algo tan abstracto como la unidad del yo es para el pensador germánico “el resultado del poder de la interpretación afectiva dominante de ordenar, organizar y subordinar” (de Santiago, 2001, p. 128). Frente a esto, Foucault (1971) opina que este juego de fuerzas se convierte en un ritual, que impone

obligaciones y derechos a los hombres. A partir de aquí, el poder político hace más visible sus efectos, ya que inventa en palabras de Foucault, un “universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia”. (Foucault, 1971, p. 9). Esta violencia simbólica recreada por el poder produce un juego de fuerzas donde se entrecruzan saberes y prácticas destinadas a la producción de subjetividades, que modelan por medio de las instituciones la vida de los individuos. De esta forma, una interpretación da apertura a una perspectiva en la que una determinada forma de vida, entiéndase por ello, comunidad o individuo impone una visión de la realidad en la que cristaliza su voluntad de poder.

Otra cuestión que hay que resaltar del perspectivismo nietzscheano es la idea de que las cosas no tienen una esencia última como por ejemplo, en el platonismo o la cosa en sí kantiana, pues, para el filósofo alemán «no hay hechos en sí mismos» sino que el sentido se ve primero proyectado antes de que pueda convertirse en un hecho. Para Nietzsche, pensar que las cosas tienen una realidad en sí misma sería una ficción, por ello, defenderá la idea de que “el ser de una cosa es solamente una opinión sobre la cosa” (de Santiago, 2001, p. 128). En efecto, se debe partir de la unidad contextual que aclare la comprensión de la cosa, ya que “cualquier cosa abstraída de su nexo de relaciones no tiene esencia ni existencia” (de Santiago, 2001, p. 128).

En su *Introducción a Nietzsche* Gianni Vattimo (1996) señala que la verdadera esencia de la voluntad de poder está asociada a la idea de una comprensión hermenéutica, según el filósofo italiano “la lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones” (Vattimo, 1996, p. 116). Como ya hemos señalado, para Nietzsche, no existe sino el mundo aparente, y este es producto de las interpretaciones que cada forma de poder elabora. Además la voluntad de poder es hermenéutica porque “en cuanto modo de ver el mundo como juego de apariencias y perspectivas en lucha, es una teoría de entre otras, es una interpretación y nada más” (Vattimo, 1996, p. 117).

Este asunto de la interpretación y su relación con la hermenéutica lo atiende Vattimo (2013) en un libro titulado *De la realidad. Fines de la historia*, ahí se pregunta el filósofo italiano “¿por qué, y en qué sentido, la hermenéutica debe desembocar en una ontología explícitamente nihilista?” Con lo cual muestra una afinidad con la frase de Nietzsche «no

existen hechos, sino interpretaciones» (Vattimo, 2013, p. 28). Vattimo en esta obra se muestra partidario de una explícita ontología nihilista:

Si la hermenéutica actual no acaba en una explícita ontología nihilista, se olvida justamente de esta conclusión decisiva y se expone a la justa acusación de autocontradicción performativa con la que los realistas han creído siempre poder liquidar el nihilismo, lo mismo que el escepticismo. (Vattimo, 2013, p. 28).

Para Vattimo, la tesis nietzscheana según «no hay hechos sino interpretaciones» tiene, a su juicio, un sentido gnoseológico asociado con la creación de metáforas, sobre la que se sostiene el conocimiento, la cual «es una actividad de los individuos, pero al final junto con la misma constitución de la sociedad, se instituye un lenguaje de la verdad». (Vattimo, 2013, p. 44). Por otra parte, Vattimo afirma que la hermenéutica es la filosofía que se enfoca en el fenómeno de la interpretación, esto es «de un conocimiento de lo real que no se concibe como un espejo objetivo de las cosas de «ahí afuera» sino como una prensión que lleva en sí mismo la impronta de quien «conoce»». (Vattimo, 2013, p. 94). Siguiendo algunos de los planteamientos de Luigi Pareyson, Vattimo explica que la hermenéutica se puede definir como un «conocimiento de formas por parte de las personas», en el que el sujeto «capta la cosa en la medida en que, reconstruyéndola como, forma expresa en esta reconstrucción también lo que es el mismo, porque despliega y aprovecha una semejanza básica que puede tener diversos grados, pero que nunca está ausente» (Vattimo, 2013, p. 94).

Ahora bien, la hermenéutica, según Vattimo (2013), puede definirse también como un kantismo pasado por la experiencia existencialista de la finitud y, por tanto, de la historicidad. Una transformación en la que descansan los presupuestos teóricos de *Ser y tiempo*, y que a su vez recoge muchos elementos del pragmatismo, elementos que a juicio del filósofo italiano no ha atendido las actuales corrientes realistas.

Contra las tesis del realismo, Vattimo va a sostener la idea nietzscheana de que «la objetividad de las cosas como son en sí mismas importa solo en cuanto es una tesis de alguien contra alguien, esto es, en cuanto es una interpretación motivada por proyectos, desavenencias, intereses». (Vattimo, 2013, p. 104) la objetividad sería entonces el reflejo de una perspectiva que se despliega en un juego contradictorio de fuerzas que busca en todo caso imponer por medio de una interpreta-

ción unos criterios de veracidad. Luego, toda realidad, es mediada por una interpretación. Pues, los hechos son mudos, es la palabra del intérprete quien los hace hablar, Así lo pone de manifiesto Vattimo cuando sostiene: “la realidad misma no habla de por sí, tiene necesidad de portavoz, esto es, justamente, de intérpretes motivados, que deciden cómo representar en un mapa un territorio al que han tenido acceso a través de otros mapas más antiguos” (Vattimo, 2013, p. 104).

Una aproximación al debate Ferraris-Vattimo: entre posmodernidad y nuevo realismo

Mauricio Ferraris junto a Gianni Vattimo hicieron parte del *pensamiento débil* movimiento intelectual italiano adscrito principalmente a las tesis nihilistas del pensamiento de posmoderno. Sin embargo, Ferraris con la publicación de su libro titulado *La Hermenéutica* (2001), Ferraris comenzara tomar una distancia crítica de muchos de los enunciados de la posmodernidad, sobre todo contra las tesis de Nietzsche y Heidegger en torno a la comprensión hermenéutica, las cuales, a juicio de Ferraris, conducen a interpretaciones relativistas de la realidad.

Tras la publicación del *Manifiesto del nuevo realismo* (2012), el filósofo italiano señala a la *posmodernidad* de *negar* bajo la categoría de *interpretación*, el carácter fáctico de la realidad misma, al tiempo que *afirma* su propuesta de *nuevo realismo* como una idea que devuelve el rol a la experiencia de lo real:

Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognoscitivas, sino también éticas y políticas (Ferraris, 2012, p. xii).

En efecto, para Ferraris “la experiencia histórica de las manipulaciones mediáticas, de las guerras post 11 de septiembre del año 2001 y de la reciente crisis económica” (Ferraris, 2012, p. xii), han significado una evidencia contra los dos dogmas de la postmodernidad: “1. Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad” (Ferraris, 2012, p. xii).

En este sentido, las víctimas y las muertes no pueden ser *entendidas* como una noticia más que se pierde en el mar de des-información que

impera en esta época. Se trata entonces de volver a la realidad misma y a partir de los hechos concretos, empezar a rearmar las piezas del rompecabezas de lo real. Las vidas humanas sacrificadas en los conflictos bélicos son más que el espectáculo fugaz en la pantalla de un televisor. Frente a este punto, Ferraris señala que la idea de Nietzsche de cómo el mundo verdadero ha llegado a ser una fábula, más que eso, ha derivado en un *reality*, producto de una manipulación mediática, “un sistema en el cual se puede pretender hacer creer cualquier cosa. En los noticiarios televisivos y en los *talk shows* se ha asistido al reino del «no hay hechos, sólo interpretaciones» (Ferraris, 2012, p. 4). Con lo cual, la concepción de realidad que se muestra triunfante es la versión posmoderna de Trasímaco de Calcedonia: la razón del más fuerte es siempre la mejor (Platón, República, I, 338c).

Esto nos lleva a pensar como hemos sugerido al inicio del capítulo, que en “la posmodernidad ha prevalecido la visión nietzscheana según la cual el saber es un instrumento de dominio una manifestación de la voluntad de poder” (Ferraris, 2012, p. 91). Para exponer sus argumentos contra esta visión nietzscheana del saber como instrumento de poder, Ferraris hablara de la *falacia del saber-poder*. Según el filósofo italiano “esta falacia tuvo su origen al interior de un cuestionamiento filosófico de la ciencia que emergió, paradójicamente, de la sobrevaloración casi supersticiosa de tal postura por parte de los críticos” (Ferraris, 2012, pp. 91-92). En otras palabras, esta postura surgió a partir de la radicalización de la crítica a los fundamentos epistemológico de la época modernas basadas en las concepciones de Descartes y Kant y que Ferraris denomina como *DesKant*; también la crítica al positivismo en las posturas de Nietzsche y Heidegger contribuirían a agudizar este proceso al señalar que toda interpretación es la expresión de una forma de poder. Lo cual finalmente denominara el filósofo italiano como el *arco Descartes-Kant-Nietzsche* (Ferraris, 2012, p. 106). En este orden de ideas, Ferraris anota que la filosofía en la época posmoderna pierde todo valor constructivo porque se encoge a la reducción de la crítica (Ferraris, 2012, p. 92). Esto nos da luces para ir perfilando una posible definición de filosofía en el nuevo realismo: que la filosofía si bien debe ser una actividad *crítica*, también tiene que ser por derecho propio una actividad *propositiva*.

Según Ferraris una primera versión de la falacia saber-poder. Una primera versión del saber-poder es aquella que, “radicalizando la conexión entre conocimiento e interés, apunta simplemente a revocar

la idea de que, a la base del saber, haya motivaciones desinteresadas” (Ferraris, 2012, p. 92). Según el pensador italiano, no podría tomarse estrictamente como una falacia ya que tiene algo de verdad. De aquí no se infiere que se deba controvertir los resultados del saber porque, aunque fuese cierto, según Rousseau que la astronomía

nace de la superstición, la elocuencia de la ambición, el odio de la adulación, la geometría de la avaricia, la física de la curiosidad, y la moral misma del orgullo, cuestiones que no nos llevan a dudar del hecho de que la tierra gira en torno al sol o que la suma de los ángulos internos de un triángulo es de 180° (Ferraris, 2012, p. 93).

En efecto aquí no hay una apelación a una falacia, sino a lo que considera Ferraris como una especie de “norma de prudencia de aceptación del saber-poder que no excluye mantener a firme la idea iluminista del saber cómo emancipación” (Ferraris, 2012, p. 93).

El segundo tipo de falacia deriva de los análisis de Foucault realizados en su libro *La historia de la locura en la época clásica* (1961) aquí la idea de fondo es que el modo como se estructuran los saberes está vinculado a formas de poder, contra esta falacia Ferraris sostiene que:

a). No es una pura constatación de hecho la que determina que la locura deja de tener una relación con la inspiración divina y haya sido entregada a la esfera de lo patológico; b). Las fracturas que determinan las transformaciones del saber en el hombre en los tiempos modernos, responden a exigencias de poder; c). Inversamente, las organizaciones de poder están siempre en condiciones de elaborar un saber, al punto que la misma estructura carcelaria, que debería ser la menos interesada en el saber, puede manifestar un ideal de control, que está representado de forma emblemática por el *Panopticon* proyectado por Bentham, esto es, por un aparato que permite un control total de los prisioneros (Ferraris, 2012, pp. 93-94).

En efecto, si bien Ferraris (2012) sostiene que la locura ha sido marginalizada históricamente por el saber psiquiátrico, acaso el aguijón de la crítica ¿no podría también apuntar al movimiento anti-psiquiátrico como una manifestación de una voluntad de poder? ¿No entran aquí acaso las luchas que Foucault libró a favor de los encarcelados? y ¿cuándo la Iglesia admite que Galileo estaba en lo correcto? ¿Se trataría igualmente de un asunto de voluntad de poder?

Pasemos ahora a revisar la tercera versión amplificada de la falacia y que tiene como base *el pensamiento débil*. Esta versión de la falacia saber-poder considera que aquel que dispone de la verdad, “tiende a ser dogmático o, incluso, violento” (Ferraris, 2012, p. 94). Según Ferraris, es una tesis problemática porque no tiene en cuenta las siguientes situaciones:

primero, tratar de comprender qué cosa se entiende por “verdad”; si es aquella del místico obsesionado, o aquella del docto razonable (y, por ello, difícilmente violento, en virtud de su doctrina y de su racionalidad); segundo, que se puede tener verdad sin violencia y violencia sin verdad y que, como consecuencia del abandono de la verdad, no necesariamente se alcanza el abandono de la violencia y el logro de la paz universal, sino sólo la superstición; tercero, como la “no hay hechos, sólo interpretaciones” es una expresión que siempre puede volverse en contra el pensamiento débil, si fuera cierto el argumento por el cual habría un nexo entre violencia y verdad, entonces, el pensamiento débil (y su verdad) no podría escapar a la responsabilidad en la misma violencia que condena (Ferraris, 2012, pp. 94-95).

Ferraris explica que en este tipo de falacia que *el pensamiento débil* abusa por medio de esta falacia porque asocia verdad con violencia; en último caso lo que se criticaría sería la apelación a la violencia y no a la verdad que se ven “fundan en un equívoco” (Ferraris, 2012, p. 95). Por ello, Ferraris aconseja que, si una persona se propone la aventura quijotesca de combatir contra los molinos de viento, lo más recomendable es mostrarle la verdad es decir, que se trata de molinos de viento y no de gigantes que voltean los brazos. Finalmente, todos los días se da el caso de alguien (por ejemplo, un magistrado antimafia) que combate por la verdad, y que esa verdad es objetivamente verdadera. Ignorar estas circunstancias conduce, a juicio de Ferraris, a situaciones sin salida. Contexto que los postmodernos aprovechan para argumentar que el poder no tiene afuera (Foucault) o que el poder siempre tiene la razón y que, por ende, el contrapoder siempre se equivoca; incluso los posmodernos llegan sostener “en forma más bien perversa, el contrapoder y el contrasaber –sea hasta el de un mafioso o de una hechicera– siempre tienen la razón” (Ferraris, 2012, p. 96).

Conclusiones

El debate entre «posmodernismo» y «nuevo realismo» plantea la necesidad de que la filosofía examine sus fundamentos teóricos y los someta a la criba de la discusión pública. El choque dialéctico entre ambas posiciones ciertamente contribuye a la clarificación de las ideas defendidas debido a la difusión en los distintos medios y publicaciones. En el caso de la posmodernidad, la cual se puede identificar dos vertientes, (una epistemológica y otra social), las cuales por un lado sostienen que el conocimiento se basa en una interpretación inaugurada por una forma de poder, con lo cual termina defendiendo la idea de que no existen hechos sino interpretaciones. En este proceso la «realidad» misma se ve depreciada porque se reduce a meras interpretaciones impuestas por consenso social, o por la presión ejercida por un grupo de poder. Ante esto, el nuevo realismo se propone como tarea reivindicar el papel de lo real en la filosofía, sobre todo para discutir temas relacionados con el saber, la verdad, lo social y la libertad. ¿Es el conocimiento de carácter contextual o de carácter universal? ¿Es la verdad producto de la imposición del poder? o ¿un elemento indispensable para el mejoramiento de las condiciones sociales y políticas de la vida del hombre? En el libro cuarto de la *Metafísica* Aristóteles (1999) argumenta que aun cuando el hombre no tuviese ciencia, aun cuando sólo tuviese opiniones, sería mejor que se encaminara al estudio de la verdad. De igual forma, que “el enfermo se ocupara más de la salud que el hombre que está sano. Porque el que sólo tiene opiniones, si se le compara con el que sabe, está, con respecto a la verdad, en estado de enfermedad” (Aristóteles, 1999, p. 116). Aquí es donde precisamente comienzan los retos del realismo nuevamente el estagirita –referente obligado del realismo–, sostiene que no todo se puede reducir al nivel de la sensación. Examinando las ideas de Demócrito, Aristóteles muestra las perplejidades que se presentan cuando el conocimiento se basa únicamente en las sensaciones:

De suerte que, si todo el mundo y solo dos o tres estuviesen en buen estado de salud y en su sano juicio, estos últimos serian entonces los enfermos y los insensatos, y no los primeros. Por otra parte, las cosas parecen a la mayor parte de los animales lo contrario de los que parecen a nosotros, y cada individuo, a pesar de su identidad, no juzga siempre de la misma manera por los sentidos. ¿Qué sensaciones son verdaderas? ¿Cuáles son falsas? No se podría saber; esto no es más verdadero que aquello, siendo todo igualmente verdadero. Y así

Demócrito pretende o que no hay nada verdadero o que no conocemos la verdad. En una palabra, como, según su sistema, la sensación constituye el pensamiento, y como la sensación es una modificación del sujeto, aquello que parece a los sentidos es necesariamente en su opinión la verdad (Aristóteles, 1999, p. 118).

Si bien la realidad la no puede reducirse a una interpretación, tampoco la verdad puede reducirse al mero dato sensible que nos ofrecen los sentidos. De ahí la importancia de seguir sondeando los presupuestos teóricos y las perplejidades conceptuales del nuevo realismo, al tiempo que también se analizan las bases epistemológicas y sociales sobre las que descansa la posmodernidad si se quiere una mayor comprensión de las temáticas que se abren en el nuevo escenario de la reflexión filosófica actual.

Bibliografía

- Aristóteles, (1999). *Metafísica*. Madrid, Editorial: Espasa.
- Andrade, G. (2013). *El posmodernismo ¡vaya timo!* Madrid: Editorial Laetoli.
- De Santiago, L (2001). “Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación”. En: *Themata*. Núm. 27, págs. 123-139. Universidad de Málaga.
- Jara, J, (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago/Chile: Ariadna Ediciones.
- Ferraris, M. (2005). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI Editores.
- Ferraris, M. *La Hermenéutica*. (1998). México: Editorial Taurus.
- Foucault, M. (1993). “Nietzsche, La genealogía, la historia” En: *La Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la piqueta. Recuperado de <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzschegenealogiahistoria.pdf>
- Nietzsche, F. (2003). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, F. (1987). *La condición Posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Platón, (2003). *República*. Madrid: Editorial Gredos.
- Vásquez, A. “La Posmodernidad; nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”. En: Revista *Observaciones filosóficas* (2011) <http://www.observacionesfilosoficas.net/posmodernidadnuevoregimen.htm>
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la historia*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad Transparente*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Vattimo, G. (1985). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península.
- Vattimo, G. (2011) *Posmodernidad*. Recuperado de <http://textosfil.blogspot.com.co/2011/02/posmodernidad-gianni-vattimo.html>. Consultado el 30 de noviembre de 2016.

