

VATTIMO Y FERRARIS: FUEGO CRUZADO

VATTIMO AND FERRARIS: CROSSFIRE

ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ

UNED

aescudero@fsof.uned.es

Resumen: Con Vattimo y Ferraris regresa un viejo debate propio de la modernidad filosófica: la disputa entre el idealismo y el realismo. La cuestión es si hay aquí una auténtica controversia o sólo se trata de una trifulca estéril entre contendientes que, en el fondo, parten de supuestos semejantes. Tal vez, por ello, la auténtica tarea de futuro esté en encontrar, por difícil que sea, un planteamiento filosófico ni realista ni idealista.

Palabras clave: Realismo, idealismo, ontología.

Abstract: With Vattimo and Ferraris an old debate –typical of modernity in philosophy– is back: the controversy between idealism and realism. The question is whether there is a real controversy or it is just a futile argument among contenders who, deep down, assume similar hypothesis. Maybe, for that reason, the real future task is to find, no matter how difficult this could be, a neither realistic nor idealistic approach.

Keywords: Realism, Idealism, Ontology.

Copyright © 2018 ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Artes de la controversia. Homenaje a Quintín Racionero», n.º 8, 2018, pp. 63–87,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 14/3/2017 **Aceptado:** 25/6/2017

Introducción

Vamos a analizar la controversia entre dos autores italianos: Gianni Vattimo y Maurizio Ferraris. Un análisis como este, si se busca aportar algo filosóficamente significativo en el terreno filosófico contemporáneo, no puede realizarse en el aire. Es decir, el estudio de un concreto debate se aborda desde algo y hacia algo. Por eso, el hilo conductor de fondo de estas páginas puede formularse así: ¿en qué o con qué contribuye la disputa entre maestro y discípulo de cara a la elaboración de una ontología hermenéutica de cuño fenomenológico?

Iremos viendo que en el trasfondo de su controversia está la vieja disputa entre el idealismo y el realismo. Esto, desde luego, acota y limita, de entrada, el alcance y la profundidad de la discusión que han llevado a cabo. Si es fecunda o estéril sólo podrá determinarse, con conocimiento de causa, una vez hayamos expuesto los principales perfiles de sus respectivas propuestas filosóficas.

En la disputa entre estos dos filósofos residentes en Turín, ¿qué está, en el fondo, en juego? Carmen Revilla, en un artículo que recorre varios tramos de la disputa y ofrece una información imprescindible sobre cómo se ha desencadenado, sostiene con razón que lo que está en juego es «... la vertiente ontológica de la hermenéutica»¹.

¿A qué estamos llamando aquí “ontología hermenéutica”? Dicho con muchísima brevedad: la hermenéutica filosófica desplegada en la estela de Heidegger y Gadamer es una ontología de la comprensión. La filosofía, por ello, indaga cuáles son las condiciones a priori de posibilidad de la comprensión de los fenómenos (en la ciencia, en el arte, etcétera); esas condiciones de posibilidad, por su parte, asientan y residen en la comprensión del ser (marcada en su raíz por la diferencia, lo posible, el límite y el acontecer); así, por ejemplo, cuando se describe fenomenológicamente la “circularidad” de la comprensión, se está desentrañando un factor de la dimensión transcendental. Tanto Vattimo como Ferraris, por motivos distintos pero convergentes, rechazan esta orientación “transcendentalista” de la aventura filosófica, y esto, nos parece, que más que un mérito es algo que, finalmente, lastra el núcleo de sus propuestas.

I. Vattimo y el constructivismo interpretativo

I.1. Una filosofía del marketing

En 1990 se publicó la traducción castellana del libro, editado en Italia en el año anterior, *La sociedad transparente*. En él Vattimo repetía la idea —muy común desde los años sesenta del siglo pasado— de que hoy habitamos en la era de los mass-media. Jacobo Muñoz tituló la reseña de este escrito así: “El mundo como fábula y supermercado”. En esta era en marcha, se nos dice, sólo circulan “fábulas”: contenidos que no son ni verdaderos ni falsos, por eso el mensaje ejemplar, arquetípico, modélico, está en los anuncios televisivos, en la publicidad, en definitiva². Además, complementariamente, todos los fenómenos son, en último término, meras mercancías que circulan libremente por los supermercados del mundo; así, los grandes Centros Comerciales son las nuevas catedrales en las que se adoran los nuevos dioses dotados del valor de marca insuflado por la estetización publicitaria: por las fábulas que nos cuentan incesantemente en los mass-media. Adaptándose a este universo Vattimo celebra —irresponsablemente, hay que añadir— que el valor de uso ha casi desaparecido en favor del valor de cambio³, es decir, que ya sólo impera el dios del dinero (un dios, surgido en la economía financiera, es decir, en el reino puro de las fábulas más fantasiosas).

¹ “¿Cuestión de estilo? Notas al debate entre Ferraris y Vattimo sobre el ‘nuevo realismo’”, en A. Escudero, C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel y P. Yuste (eds.), *Controversias del pensamiento (Homenaje al profesor Quintín Racionero)*, ed. Dykinson, 2016.

² En la página 32 de *El final de la modernidad*, ed. Gedisa, 1986, escribe Vattimo: «El nihilismo acabado, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad».

³ De modo triunfalista dice Vattimo con alivio: «De manera que el nihilismo es así la reducción del ser a valor de cambio», página 25, *El final de la modernidad*, op. cit. En la página 30 añade entusiasmado: «La reducción de todo a valor de cambio es precisamente el mundo convertido en fábula».

Como “intelectual” Gianni Vattimo se ha adaptado perfectamente a ese mundo de fábulas y supermercados. Finge, desde luego, criticarlo, pero esta simulación es una parte prevista y calculada de este universo mass-mediático. Por eso, en su dilatada trayectoria, siempre ha sido un avisado cazador de tendencias: “¿qué estará de moda en el mercado de las ideas la próxima temporada?” Esta es la pregunta que una y otra vez dirige sus pasos. Y los brillantes y estudiados títulos de sus obras —*Las aventuras de la diferencia*, *Más allá del sujeto*, etcétera— son un aspecto central en la empresa de este astuto y exitoso emprendedor turinés.

El imaginario colectivo de la filosofía asocia el nombre de Vattimo automáticamente a la “hermenéutica” y a la “postmodernidad”. Pero, ¿es esta asignación real y verdadera o es fruto de una sostenida y habilidosa estrategia de marketing? Antes de responder, cosa que haremos más adelante, no se olvide que las apariencias mediáticas engañan, son señuelos para que piquen los incautos: los que se creen a pies juntillas las fábulas del supermercado⁴.

1.2. Dos aportaciones de segunda mano

Gianni Vattimo —gran seductor, enorme comunicador— ha divulgado —y, a la vez, vulgarizado, trivializado— el complejo legado de Nietzsche y Heidegger. De ellos proceden sus dos principales aportaciones al campo de juego de la filosofía de las últimas décadas. Estas dos aportaciones son, por una parte, una crítica de la metafísica occidental, y, por otra parte, una pista clave referida al punto por el que pasa el futuro de la hermenéutica filosófica. Nos parece que ambas son aportaciones irrenunciables, logros que se pueden modular con distintos matices y en varias direcciones, pero que merecen ser defendidos sin tregua. En particular, respecto al “nuevo realismo” de Maurizio Ferraris, será importante evaluar si parte y desarrolla estos dos aciertos o supone un retroceso respecto a ellos.

1.2.1. Una crítica de la metafísica

Vattimo ha respondido a la pregunta “¿qué es (la) metafísica?” combinando ingredientes tomados de Nietzsche y de Heidegger, sin preocuparse nunca, en el fondo, de si esos elementos encajan de verdad. La respuesta, pues, en conjunto, es llamativa, incluso brillante, pero, tal vez, inconsistente. De todos modos, la habilidad de Vattimo es notable y el producto que vende es muy atractivo; acaso no sea “verdadero”, pero, ¿importa algo así en el supermercado de las fábulas del mundo postmoderno o hipermoderno?

La metafísica, nos dice Vattimo, es mucho más que una etérea “teoría filosófica”: ella define —cada vez que se concreta en las distintas etapas de la historia— un mundo, está fundida con sus entrañas y es el tejido de su subsuelo. La metafísica —al menos en su forma occidental— se erige sobre el postulado de un dualismo jerárquico: hay un mundo aparente inferior y un Mundo Verdadero superior en el que están ubicados los Valores Absolutos (la Verdad, el Bien y la Belleza). Esto implica, entre otras cosas, que sólo hay un Orden del mundo propiamente “racional”: un orden fijo, estable, acabado y definitivo, completo y perfecto, necesario y universal. Además, en correspondencia con él, hay un saber —teórico o práctico— que da cuenta sin distorsión alguna de ese orden rígido y eterno que sostiene y atraviesa el frágil universo de los fenómenos. El puntal sobre el que pivota el tinglado de la metafísica es la noción de Esencia (Idea, Forma, Concepto), y, con ella, la tesis de la plena presencia del ente supremo: de lo que desempeña el papel de Fundamento. Según la metafísica antigua y medieval la única trama piramidal de esencias está fuera del hombre y sobre él. La metafísica moderna, en cambio, afirma que las esencias —los conceptos— están dentro del hombre, bajo su soberanía, en tanto él es el único sujeto de la razón. Se distinguen así dos etapas en la historia de la metafísica occidental: la del realismo (un esencialismo de la substancia) y la del idealismo (un esencialismo del sujeto).

⁴ Maurizio Ferraris es un avisado discípulo de Vattimo, y se ha aprendido de memoria muchas de sus triquiñuelas, por lo que su inclinación hacia la propaganda —ahora dedicada a promover el “nuevo realismo” como antaño predicaba el “pensamiento débil”— es espectacular (con lo cual, como su maestro, se adapta perfectamente a los profundos designios de este periodo histórico, se mueve como pez en el agua en este río revuelto).

La metafísica, considerada en conjunto, se mueve por un afán asegurador que denota un profundo pavor ante lo incierto y lo desconocido. Por eso, según distintas rutas, anhela una y otra vez reducir la multiplicidad a la Unidad, lo contingente a lo Necesario, lo temporal a lo Eterno, lo cambiante a lo Permanente, lo particular a lo Universal, la diferencia a la Identidad. La fundamentación metafísica del mundo es profundamente dogmática: sueña con su completa clausura y, por lo tanto, lo aprisiona, lo constriñe (intentando en vano tapar la grieta, brecha o hendidura que habita en el mismo corazón del ente). La constante operación según la cual se remite cada cosa y la totalidad de ellas a un único y sólido Fundamento, en definitiva, es coactiva: un despliegue violento, agresivo.

Gianni Vattimo formula su crítica de la metafísica —como tradición predominante en la historia de Occidente— conjugando, como señalamos, a Nietzsche y a Heidegger. La crítica de Nietzsche parte de un enfoque existencial, vitalista: los valores vitales —expansivos, intensivos— son cercenados por la represión metafísica, y por eso, la nefasta creencia en un Mundo Verdadero tiene que ser drásticamente suspendida. Heidegger, por su parte, afirma que la metafísica olvida la diferencia ontológica —y con ella la brecha o grieta que hemos mencionado, y por la que de vez en vez se cuele, desbaratando el orden, lo posible— cuando, en su afán por localizar un Fundamento, confunde una y otra vez al “ser” (límite, diferencia, acontecimiento) con un Ente Supremo (sea la Idea platónica, la Forma aristotélica, el Dios cristiano o el Sujeto moderno).

¿Qué implica, por cierto, la crítica de la metafísica? Dos cosas:

- 1) Pensar ya no puede consistir en “fundamentar”, principalmente porque el mundo no necesita reposar sobre un fundamento que lo afiance y asegure definitivamente; con lo cual ahora, desde ese momento, la acuciante y difícil pregunta es esta: «¿Qué significa pensar, cuando el pensamiento no resulta ya concebible como fundamentación, ni en el sentido metafísico clásico, ni en el sentido “epistemológico” moderno?»⁵.
- 2) La metafísica está atravesando una crisis profunda, tan profunda que, eso parece, está llegando a su fin, a su cumplimiento, a su consumación. Nietzsche concibe el final de la metafísica como la muerte de Dios, muerte que implica la llegada al mundo de un ambivalente nihilismo. Heidegger, a su vez, señala que junto al devastador nihilismo de la tecnociencia planetaria (Gestell) está despuntando el camino de recordar el ser (diferencia, acontecimiento, límite, posibilidad) olvidado en la tradición metafísica.

La conclusión de la primera aportación de Gianni Vattimo puede, expuesta en sus propios términos, concretarse así: «... es el fin de toda ultimidad, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser»⁶.

1.2.2. Hermenéutica y ontología

En un artículo publicado en 1990 en el libro *Ética de la interpretación* Vattimo llama la atención sobre un fenómeno peculiar: con su enorme difusión, con su misma popularización, la hermenéutica filosófica corre el riesgo de desdibujarse, de convertirse en algo insulso, adocenado, melifluo, carente de pulso y fuste. Por ello resulta oportuno —sostiene con razón el pensador italiano— preguntar de nuevo, en medio de esta coyuntura, por el sentido de esta específica corriente de la filosofía contemporánea. Establecida esta necesidad Vattimo avanza un paso importante —algo que nos parece un aportación irrenunciable—: si la hermenéutica filosófica, en sus desarrollos futuros, pretende evitar volverse vacua e inofensiva, está llamada a “radicalizarse”, es decir: «... la hermenéutica debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa, retomando su propia inspiración originaria (esto es, la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su destino)»⁷.

⁵ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, ed. Paidós, 1991, página 43.

⁶ *Ibíd.*, página 125.

⁷ *Ibíd.*, página 61.

Pero, ¿qué implica esto exactamente? En el libro *Más allá de la interpretación* –publicado en 1994– lo explica en estos términos: «... la hermenéutica ha de explicitar su propio fondo ontológico»⁸. Es decir, la hermenéutica, sin desconocer los logros respectivos de Gadamer o Ricoeur, tiene que, de algún modo, retornar hacia Heidegger para, desde ese trampolín, impulsarse de nuevo hacia el futuro⁹. La clave, por lo tanto, del porvenir de la hermenéutica está en que recupere sistemáticamente su inicial “vocación ontológica” situando, en definitiva, en su mismo centro la pregunta por el ser, el problema del ser.

1.2.3. De su propia cosecha

La crítica de la metafísica del fundamento y el programa de la recuperación del alcance ontológico de la hermenéutica filosófica son dos importantes aportaciones al debate filosófico contemporáneo. Es, así lo entendemos, relevante para la filosofía del futuro afianzarse en ellas impidiendo o que se ignoren o que se tiren por la borda.

Ahora bien, y entramos aquí en un terreno delicado, una cosa es predicar y otra dar trigo. Gianni Vattimo tiene el mérito de haber llamado la atención sobre estas cuestiones decisivas, pero, como exponremos en adelante, el modo en que las ha desarrollado en concreto no sólo no contribuye a que germinen y fructifiquen en la filosofía actual, sino que es un serio impedimento a que esto suceda algún día. Aunque la clave última de la esterilidad filosófica de la propuesta de Vattimo está en el cristianismo secularizado que pregona hay otra clave también relevante: su sorprendente concepción del nihilismo. Contradiciendo aquí a Heidegger y a Nietzsche –siempre por lo mismo, por fidelidad a la procedencia cristiana de la modernidad– Vattimo entiende –inexplicablemente, a nuestro juicio–, por un lado, que el nihilismo de la fase final de la modernidad es ya idéntico a una “era postmetafísica”, y, por otro lado, según Vattimo, y esto es si cabe aún más ininteligible, la vocación ontológica de la filosofía es idéntica a su “vocación nihilista”, es decir, a reconocer y asumir la completa identidad entre “ser” y “nada”. Esta doble vía ensayada por Vattimo supone, como mostraremos a continuación, distorsionar sistemáticamente una serie de hallazgos de Heidegger de los que, afirmamos por nuestra parte, está llamada a nutrirse la filosofía del futuro.

1.3 Un Heidegger irreconocible

Heidegger es, en el planteamiento y la propuesta de Vattimo, una referencia constante; esto conduce a la creencia popular de que es un “heideggeriano” (de “izquierdas” o algo así). Pero las apariencias engañan, como enseguida veremos. No cabe aquí, de todos modos, perseguir con un mínimo detalle las numerosas cuestiones que se destapan en la interpretación vattiminiana de Heidegger. En el fondo, pues es lo principal, intentaremos mostrar las consecuencias filosóficamente demoledoras de una tesis profundamente errónea: la idea –“original” de Vattimo– de que –desde Heidegger o a partir de Heidegger– la vocación ontológica de la filosofía se concreta en dar rienda suelta a una “vocación nihilista” en la que el “ser” se disuelve y se desvanece en la pura “nada” (¿puede concebirse algo más descabellado? Es difícil imaginarlo).

Resulta, por cierto, muy significativo, que Gianni Vattimo no ha leído –pues nunca los tiene en cuenta en ninguno de sus textos– los principales escritos del “segundo Heidegger”: ni *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, ni *Besinnung*, ni *Die Geschichte des Seyns*. ¿Para qué esforzarse en intentar entender y asimilar lo que se expone en estos complejos textos? Pero el que no los conozca explica, por sí solo, muchas cosas. Vayamos con algunas de ellas.

⁸ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, ed. Paidós, 1995, página 159.

⁹ Tanto Gadamer como Ricoeur han conducido sus propuestas hermenéuticas, en última instancia, por la senda oscura y confusa de la “dialéctica” (platónica y hegeliana); pero este desvío puede ser revertido conservando aspectos significativos de sus obras. Sobre este asunto es magnífico el artículo “Hermenéutica y dialéctica: una amistad peligrosa”, Cristina García Santos, *Revista Alea*, nº 8, 2010.

El problema que plantea la lectura de Heidegger llevada a cabo por Vattimo no es sólo que nunca respeta mínimamente lo que dicen los textos (lo cual puede afirmarse aun partiendo de la idea de que hay varias lecturas legítimas, pues esto significa precisamente que no todo vale como lectura de un escrito). Aquí, pues, no está en juego, en modo alguno, un estéril asunto de ortodoxia heideggeriana. La discusión de sus interpretaciones no se sostiene en base a ninguna ortodoxia ni, tampoco, porque se crea que los textos de Heidegger deben dejarse intactos, impolutos, o porque se entienda que son la palabra de Dios, una palabra que hay que aceptar sin examen alguno. Se trata de otra cosa. La lectura de Vattimo es rechazable porque está muy por debajo de las potencialidades de Heidegger. Es decir, la línea general de lectura de Gianni Vattimo no sólo es errónea textualmente: está equivocada filosóficamente. Por lo tanto, no se trata únicamente de sostener que Heidegger dice algo bastante distinto a lo que le suele atribuir Vattimo. Sucede que lo expuesto por Heidegger –con sus imperfecciones– es mucho mejor que lo que Vattimo propone como lectura de Heidegger y, también, como tesis que él prosigue por su cuenta y riesgo. Leyendo mal a Heidegger el autor italiano tira por la borda valiosas indicaciones gracias a las cuales se pueden plantear acertadamente las preguntas a las que Vattimo trata de responder inútilmente. Es decir, la auténtica dificultad está en que la lectura vattiminiana de Heidegger empeora constantemente lo que Heidegger sostiene y desaprovecha en consecuencia sus mejores hallazgos. En definitiva, la lectura de Vattimo no se sostiene ni como lectura legítima ni, lo que es más importante, como un conjunto de propuestas filosóficas que se puedan argumentar con rigor. Su propuesta teórica –a pesar de que se parapete detrás de la “autoridad” de Heidegger o de Gadamer– es incongruente precisamente porque Heidegger y Gadamer nos han ayudado a desarticular de antemano propuestas como la de Vattimo. Dicho ahora en términos filosóficos: Vattimo tiene que escoger entre un idealismo interpretativo o una filosofía del acontecer y la diferencia; pero no se puede dar gato por liebre creyendo que ambas cosas son perfectamente compatibles.

En el punto de partida tenemos, por lo tanto, que considerada en su conjunto la lectura que Vattimo propone de Heidegger es insostenible en dos sentidos: a) no ofrece una interpretación mínimamente atendida a los textos; b) las tesis que se desprenden de ella no pueden ser argumentadas filosóficamente de un modo tal que se sostengan más acá de una abstracta apelación a la “autoridad” de un autor clásico. En Vattimo, hay, desde luego, una estrategia general de lectura del texto heideggeriano. ¿Cuál es? Su peculiar operación interpretativa sigue una y otra vez –respecto a cada uno de los temas– dos pasos: en primer lugar, *ontifica* elementos que Heidegger sitúa en, dicho sólo para entendernos, un nivel ontológico; en segundo lugar, *nihiliza* todo lo óntico: lo reduce a nada. En esto consiste la “debilitación” de la filosofía heideggeriana. ¿Son ambas operaciones legítimas? No, y no, repetimos, por pura obstinación en las maravillas de alguna ortodoxia, sino por un motivo más importante y significativo: por esta senda fatídica los distintos hallazgos de Heidegger –aquellos que iluminan el camino del pensar en los difíciles tiempos venideros– son tirados por la borda, son desaprovechados, se vuelven infructuosos y estériles.

Mencionaremos ahora una serie de ejemplos, aunque no sean los únicos, de la inicial ontificación realizada por Gianni Vattimo cuando cree estar exponiendo lo esforzadamente pensado por Heidegger:

- 1) El ser es un horizonte (es así, sorprendentemente, como Vattimo “entiende”, sin entender nada de nada, el asunto de la diferencia ontológica).
- 2) El ser es lenguaje (siendo este último, al final, nada más que un instrumento del hombre, la herramienta que el sujeto utiliza para construir interpretativamente objetos).
- 3) El ser es tiempo (pero, aquí, se está diciendo que es intra-temporal, que está sumergido en el tiempo, inmenso en él).
- 4) El ser es historia (esto es, “ser” es interno a la historia, está dentro de ella, es intrahistórico).
- 5) El ser es evento (es decir, es un evento mundano y temporal; esto explica, entre otras cosas, que cuando alude a una ontología de la actualidad la conciba como la consideración de cómo “el ser se da en nuestra época”, confundiendo así el ser con algo óntico).
- 6) El envío del ser (Geschick) es idéntico a la transmisión de mensajes del pasado (Überlieferung), con lo cual, otra vez, el ser, su recurrente envío de posibilidades, resulta ontificado.

Obviamente en este marco no cabe una exposición más detallada de estos complejos temas; baste pues un breve apunte sobre la ontificación perpetrada cuando se identifica “ser” con el horizonte. En la página 65 de *Las aventuras de la diferencia* escribe Vattimo: «La diferencia de la que habla Heidegger es la que se da siem-

pre entre lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura abierta que hace posible la aparición del ente en él». ¿Qué decir sobre esta declaración? En primer lugar, la cuestión del horizonte, en el segundo Heidegger al menos, no tiene nada relevante que ver con el asunto de la diferencia ontológica. Pero, yendo al tema mismo, el horizonte no es el ser: no es cierto que “ser” sea un horizonte. ¿Por qué? El horizonte es un componente a priori de la situación de experiencia, es decir, un factor de las condiciones de posibilidad de la comprensión (y la situación de experiencia —en la que algo se nos muestra siendo algo— está circunscrita y delimitada por dos factores: el horizonte y el suelo). Pero Vattimo, en tanto que niega que la filosofía —precisamente cuando se articula como ontología— explora la dimensión transcendental se ha cerrado la puerta a un análisis descriptivo de este tipo. Prefiere atenerse a la estrategia —tan sencilla como demolidora— de ontificar primero para nihilizar después. Esto es especialmente significativo cuando nos percatamos de cómo aborda Vattimo la crucial cuestión del “Ereignis” (el acontecer del ser): Vattimo, como acabamos de señalar, en un primer momento lo confunde con un suceso intramundano, para, a continuación, identificarlo como un “evento de nada”. ¿Qué encontramos, en cambio, en el texto heideggeriano? Lo siguiente: el acontecer del ser recae e incide, cada vez, en esa estructura transcendental transhistórica denominada “Geviert” (una estructura con cuatro elementos —cielo, tierra, dioses, mortales— que resulta modulada por una impronta distinta en cada acontecer epocal)¹⁰.

¿A qué se debe, en el fondo, este conjunto de errores en la lectura del texto de Heidegger? A que Gianni Vattimo —embruado por la metafísica que dice cuestionar y aferrado a un cristianismo secularizado— sólo concibe la cuestión del ser —la pregunta ontológica de la filosofía— bajo la alternativa de o el ser es *Presencia* o el ser es *Ausencia*. Puesto que la pura y completa Presencia es la marca distintiva de la metafísica del fundamento, desde la propuesta esencialista de Platón y de Aristóteles, Vattimo vincula el “ser” con la Ausencia; este paso lo encontramos en el libro de Vattimo *El final de la modernidad*, cuando dice: «El pensamiento que se sustrae al olvido metafísico no es pues un pensamiento que tenga acceso al ser en sí, que pueda representarlo y hacerlo presente; esto es precisamente lo que constituye el pensamiento metafísico de la objetividad. El ser nunca es verdaderamente pensable como presencia; el pensamiento que no lo olvida es sólo aquel que lo recuerda, esto es, que lo piensa siempre como ya desaparecido, como *ausente*»¹¹. Posteriormente, en *Más allá de la interpretación*, pero siempre dentro de la consideración “ausencialista” del ser, Vattimo se anima a decir que “ser es *nada*”¹². Es así como ahora concreta la tesis de un “disolverse o diluirse del ser en el fin de la metafísica” (una expresión especialmente absurda e incongruente, que sólo tiene algún sentido si se parte de la identificación de ser con la Presencia plena del fundamento, etcétera)¹³.

Es, dicho para terminar este apartado, en base a esta deriva nihilista, como se articula, finalmente, la propuesta de Gianni Vattimo: una reconducción de la hermenéutica filosófica hacia la senda del idealismo de la modernidad. Es de lo que trataremos a continuación.

¹⁰ Buenos estudios sobre el tema de la “cuaternidad” son: Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartite*, ed. PUF, 2001; Katharina Bohrmann, *Die Welt als Verhältnis. Untersuchung zu einen Grundgedanken in dem späten Schriften Martin Heideggers*, ed. Peter Lang, 1983; Alejandro Rojas Jiménez, *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, ed. Universidad de Málaga, 2009.

¹¹ G. Vattimo, *El final de la modernidad*, ed. Gedisa, 1986, página 107.

¹² Escribe Vattimo una y otra vez: «... La hermenéutica es una etapa decisiva en el camino a través del cual el ser se sustrae (también literalmente: reduciéndose, disolviéndose)» (*Ética de la interpretación*, op. cit., página 70). Hemos discutido los errores de la lectura presencialista y ausencialista de la ontología de Heidegger en el artículo “Heidegger: acontecer del ser y mundos posibles”, en Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel (eds.), *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, ed. Dykinson, 2014.

¹³ En Heidegger el “retiro” (Entziehung) del ser, su retracción al acontecer abriendo un Claro y enviando un mundo de posibilidades, no implica en modo alguno su “ausencia”. Por otra parte, Heidegger, con enorme sutileza, ha pensado los vericuetos del eje ente/nada/ser: la nada, cuando acaece desde el ser repercutiendo sobre el ente, destituye su sentido, el sentido hasta entonces vigente (la nada, pues, horada el ente, ocasiona en él una pérdida de sentido, le despoja de sus rasgos propios, etcétera.), pero Vattimo, en vez de entender el papel específico de una nada ubicada entre el ente y el ser le otorga a la nada —porque sí, porque le da la gana— el papel clave y fundamental y así, en una maniobra insensata y disparatada, a la vez, nihiliza al ser y al ente. Por último, en el párrafo segundo de *Ser y tiempo* Heidegger afirma que la comprensión del ser es un “factum”, o sea: “ser” es “ser comprendido”, así pues, en la comprensión del ente (en la ciencia, en el arte, etcétera.) “subyace”, a priori, una “comprensión del ser”, y en ella, de cuando en cuando, despunta la “pregunta por el ser” en la que su comprensión es problematizada.

1.4 Interpretar es construir

Cree Vattimo que el cometido principal de la hermenéutica filosófica está en elaborar una teoría de la interpretación; esta creencia le acerca a Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche o Pareyson, pero le aleja irremediablemente de Heidegger y Gadamer. Estos últimos —a los que exageradamente considera “sus maestros”— han puesto en marcha el despliegue de una “ontología de la comprensión” en la que expresamente se subraya que el específico tema de la “interpretación” tiene un papel derivado y secundario. Y no es este un asunto menor: es una prueba de que Vattimo está en otra cosa, en el fondo ajena a las rutas más fructíferas de la hermenéutica filosófica. Situar en primer término a la “interpretación” y prescindir enteramente de una ontología de la comprensión (en la que se explicitan, como indica Gadamer en el comienzo de *Verdad y método*, sus condiciones a priori de posibilidad) es una operación regresiva, pero es la vía que Gianni Vattimo ha escogido. Veamos, con brevedad, qué da de sí este peculiar desvío o extravío.

Inicialmente la “interpretación” (Auslegung) consiste en que alguien —en el seno abarcador de la comprensión y su acaecer— reconoce algo como algo: aprehende e identifica algo siendo esto o siendo aquello (por ejemplo, cuando se agarra un martillo y se clava con él una punta en una tabla). Ocasionalmente, aunque sólo en los escritos más antiguos, Vattimo asume esta idea, es decir, entiende, acertadamente, que la “interpretación” es el comparecer o el darse de algo siendo algo para alguien, en el seno de una precomprensión (circular) y en un horizonte o situación. Esto es, básicamente, lo que expuso Heidegger en varios párrafos de *Ser y tiempo* y que después, con matices propios, recogieron Gadamer y Ricoeur¹⁴.

Posteriormente, ya por su cuenta y riesgo, oponiéndose sin decirlo a Heidegger y Gadamer —¿Para qué manifestar con nitidez su rechazo de sus “maestros”? ¿Para perder en el circo mediático el halo protector de estas dos “autoridades”? Es mejor callarse y simular que está de acuerdo con ellos—, Vattimo introduce en el asunto del ser algo de algo, del mostrarse algo siendo esto o siendo aquello, un peculiar “giro idealista” que adopta la figura de un “constructivismo interpretativo”. El eslogan recurrente de esta propuesta es la manida y vacua frase “no hay hechos sino interpretaciones”. Vattimo la desarrolla, como decimos, en un sentido “idealista” (en la acepción moderna, kantiana, del término). Un primer indicio de esto lo encontramos en la declaración siguiente: «Hermenéutica, como se sabe, es la filosofía que pone en su centro de interés el fenómeno de la interpretación, es decir, de un conocimiento de lo real que no se concibe como un espejo objetivo de las cosas “de ahí fuera”, sino como una prensión que lleva en sí la impronta de quien “conoce”... la hermenéutica actual es una —aunque remota— secuela del kantismo. El mundo es fenómeno, esto es, un orden de las cosas que el sujeto va construyendo activamente»¹⁵. ¿Tiene esto, en serio, algo que ver con la hermenéutica filosófica? Nada. Basta citar un pasaje decisivo de *Verdad y método*: «El comprender mismo no debe pensarse tanto como una acción de la subjetividad, sino como un insertarse en un acaecer de la tradición viva»¹⁶.

¿Por qué Vattimo se empeña, con su propuesta, en disolver en interpretaciones (subjetivas) el universo sólido y firme de los hechos (objetivos)? ¿Por qué ha pasado de denunciar el “espejo” del realismo a quedar atrapado en el espejismo del idealismo? ¿Por qué esta obsesión por pulverizar la “realidad” y entonar un irresponsable “adiós a la verdad”¹⁷? Esbozemos una respuesta a estas preguntas.

La raíz de esta pretensión —en el fondo insostenible, de corto recorrido— se encuentra en que Gianni Vattimo exagera hasta el paroxismo la “nihilización del ente”. Es cierto que la crítica de la metafísica implica acometer una des-esencialización del ente; es esta una difícil tarea de futuro que algunos autores están llevando a cabo trabajosamente (por ejemplo, Marc Richir en el conjunto de su obra, o Claude Romano en un

¹⁴ Sobre estas cuestiones es extraordinario el libro de Ramón Rodríguez, *Fenómeno e interpretación*, ed. Tecnos, 2015; gracias a él se entiende la enorme distancia de Gianni Vattimo con el tronco central de la hermenéutica filosófica.

¹⁵ G. Vattimo, *De la realidad*, ed. Herder, 2013, página 94.

¹⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. Sígueme, página 360. En la comprensión de algo hay, en efecto, alguien que comprende, pero éste es el que, ingresando en el círculo del comprender y recorriéndolo, juega a un juego, el juego de la comprensión, y juega a él expeliendo jugadas; pero no es, en absoluto, salvo que creamos en el espejismo idealista, un “sujeto constituyente”. ¿Ha leído Vattimo alguna vez el artículo de Heidegger titulado “La tesis de Kant sobre el ser”? Si lo hubiera leído no se atrevería a predicar alegremente y con frivolidad que “la hermenéutica” es una “secuela del kantismo”.

¹⁷ Este es el elocuente título de uno de sus últimos libros, un canto de cisne lleno de demagogia y repleto de trivialidades.

luminoso libro: *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, etcétera). Pero, cuando el reconocimiento de que la identidad del ente —su consistencia propia— no exige postular para él una esencia se saca de quicio, se termina afirmando algo tan sorprendente como que el “ente es nada”: se confunde aquí una legítima des-substancialización con una radical y completa nihilización. Y así, por las bravas, ignorando la mesurada posición de Heidegger y Gadamer, se desprovee a los entes de cualquier tipo de consistencia. La razón, pues, del giro idealista de Vattimo es una terrible confusión o una absurda exageración llena de lamentables consecuencias.

Pero, ¿cuál es, en última instancia, el argumento en el que se ampara la disolución de la realidad y la negación de la verdad? Esto es lo que sostiene Gianni Vattimo: realidad y verdad “violentan” lo único sagrado. Y, ¿qué es lo único sagrado (dentro de su peculiar “cristianismo secularizado”)? La libre voluntad del sujeto humano. Sobre él nada puede valer porque él es el único soberano legítimo. Se reitera así el narcisismo y la soberbia de la moderna metafísica del sujeto, la ceguera de la universal *homo mensura*¹⁸. Vattimo, en base a Heidegger, podría haber sostenido que no hay una única y fija Realidad ni, tampoco, una única y eterna Verdad porque el darse del ente es simultáneo a su velarse y porque la riqueza profunda de la totalidad de lo óntico es inagotable. Pero no hace esto: prefiere agarrarse al clavo ardiendo de la presunta libertad de la voluntad del sujeto humano. Dicho esto, Vattimo enlaza su negación de la realidad y la verdad con el asunto de la “interpretación”; esta propuesta se expone en el libro al que nos atendremos en lo que sigue, un libro que tiene un título despistante: *De la realidad*. Vayamos con ello.

En 2012 se publicó *De la realidad*, un libro que reúne un texto de 1998 y otro de 2010. En él, sobre la base de lo esbozado en libros anteriores, pero ya de un modo indisimulado, se afirma que interpretar es “construir”. Citaremos un pasaje en el que se expone esta idea: «... para poder ser fundamento de enunciados y de juicios, el dato ofrecido por la mera presencia constatada en la sensación y eventualmente asumido en la definición ostensiva privada tiene necesidad de ser subsumido en una red discursiva que sólo puede provenir de una actividad espontánea del sujeto... la oposición entre conceptos y datos proviene en efecto de la diferencia radical que separa la espontaneidad de los conceptos y la pasividad de las sensaciones... La red lingüística es una especie de sistema de formas a priori que está, sin embargo, históricamente cualificada... Los esquemas intelectuales que aplicamos a los datos de la experiencia sensible son maneras no arbitrarias de interpretar el mundo porque se conforman, precisamente, a esa segunda naturaleza que es la cultura (¿dominante?) de nuestra sociedad, la cual, no lo olvidemos, no es intangible, es decir, deviene históricamente... los esquemas conceptuales propios de la cultura en la que estamos arrojados se imponen, pues, en todo nuestro encuentro con el mundo. Lo que afecta, en sentido literal, a nuestra sensibilidad como un dato externo no es más que la fuerza del espíritu objetivo hegeliano, o, en término nietzscheanos, de la cultura dominante, “la voz del rebaño en nosotros”»¹⁹. ¿Cuál es la tesis principal de esta propuesta? Que el sujeto de la interpretación *construye* “lo real” —el sentido, la verdad— aplicando una forma a una materia o, también, imponiendo un orden al caos, determinando desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo lo indeterminado.

Puesto que la construcción del mundo es lingüística sucede que el sujeto del lenguaje construye con él —con una red de significados, unos esquemas intelectuales, unos conceptos, en definitiva— objetos con sentido. Esta construcción —esta objetivación de objetos por el sujeto de la interpretación— no se produce en el vacío: hay algo dado respecto a ella, algo sobre lo que opera la forma y el orden lingüístico; ¿qué es eso dado? lo sensible, una material informe y caótica. Leemos en el libro de Vattimo: «... no es la simple presencia de un dato a un sujeto lo que funda la verdad, sino la inserción interpretativa de ese dato inmediato en la red de los conceptos, una red que es histórica y heredada»²⁰.

El hombre, el ser humano, es, según lo que Gianni Vattimo afirma, el *sujeto* de la interpretación: la instancia desde la que parte la construcción de “lo real”. Se trata, eso sí, de un “sujeto débil”, un sujeto distinto del “sujeto fuerte” kantiano. Dice Vattimo: «En Kant, sin embargo, hay todavía la idea de que las estructuras a

¹⁸ Esta tesis se enuncia en *De la realidad*, ed. Herder, 2013, página 19 y páginas 66-67. Sobre el tema de la *homo mensura* (es decir, sobre la “desmesura” —hybris— del sujeto moderno) es esclarecedor el libro de Jean-François Mattéi *La barbarie interior*, ed. El Sol, 2005.

¹⁹ G. Vattimo, *De la realidad*, op. cit., páginas 38-40.

²⁰ *De la realidad*, op. cit., páginas 75-76.

priori del sujeto son iguales en todos los seres racionales»²¹. Pero, a pesar de un intrínseca debilidad —debido a la ausencia en él de la “razón”, es decir, de una “esencia eterna”, de una “identidad permanente”— el sujeto construye interpretativamente objetos y, también, una y otra vez los destruye: la interpretación es, como tal, por eso, infinita, interminable (en la medida en que el sujeto determinante es él mismo indeterminado, ilimitado). La debilidad del sujeto es, a su vez, una consecuencia de su finitud —y no sólo de la ausencia en él de una esencia inmutable—; ¿en qué se concreta esta finitud? En que, al menos inicialmente, el sujeto construye sus objetos desde su factitud, desde su pertenencia a una “apertura de la verdad”, a un “horizonte de sentido” que es un legado de la tradición, una herencia del pasado. Así lo expone Vattimo: «Interpretación significa propiamente esto: poder acceder al mundo en virtud de una precomprensión que nos constituye y que se identifica con la herencia de nuestra lengua histórico-cultural. Podría decirse que no estamos tan lejos de Kant, con la diferencia de que aquí se ha disuelto del todo la creencia kantiana en la estabilidad “natural” de los a priori. Como se sabe, para Kant toda experiencia de las cosas es posible gracias a un “equipamiento” del que dispone el sujeto naturalmente: todos los seres racionales finitos experimentan el mundo según las formas a priori del espacio y el tiempo, y lo ordenan según categorías (como la de sustancia, causa y efecto, etcétera) iguales en todos, y de ahí la universalidad y la “objetividad” de nuestros juicios y saberes. Pero este sujeto transcendental de Kant no es un sujeto verdadero, es sólo el correlato del objeto de las ciencias. Pero, en cierto sentido, precisamente en cuanto la experiencia es posible sólo por los a priori de que dispone el sujeto “antes” de encontrarse con el mundo, puede decirse que hay en Kant un preludio de la hermenéutica»²².

Hay, en esta propuesta teórica, un aspecto más que merece ser puesto en primer término: cuando el sujeto construye o interpreta desde la factitud o desde la pertenencia estamos ante un acto secundario o derivado, a pesar de que sea el más común y corriente, el más habitual. Originariamente, cuando el sujeto es libre y auténtico, cuando “acalla la voz del rebaño en él”, construye no ya este o aquel objeto que se dibuja sobre la línea del horizonte: construye o produce la propia “apertura de la verdad” dentro de la cual, después, se crean las interpretaciones “ordinarias”. En este punto precisamente el idealismo de Gianni Vattimo es extremo y la distancia con Heidegger o Gadamer se agiganta.

La propuesta de Vattimo, por lo que venimos exponiendo, se guía por el siguiente principio: “algo es algo porque es construido interpretativamente por el sujeto (sea por el sujeto atado a una cultura, enajenado en ella, o el sujeto libre y autónomo)”. Desarrollando esta idea Vattimo formula dos tesis adicionales que introducen en su planteamiento un bucle vertiginoso: por un lado, el propio sujeto de la interpretación es algo construido; por otro lado, la teoría filosófica de la interpretación es ella misma una interpretación. Estas dos tesis son, desde luego, coherentes con lo que sostiene Vattimo pero, más allá del efecto epatante que poseen cuando se enuncian (un circense “más difícil todavía”), ¿tienen, en serio, algún sentido inteligible? ¿O son, únicamente, dos corolarios absurdos de una teoría de principio a fin inconsistente?

Concluiremos el recorrido con un breve apunte sobre un complejo tema: ¿qué pasa con el problema de la verdad en la teoría de la interpretación urdida por Gianni Vattimo? En primer lugar, rechaza la verdad como adecuación y retiene únicamente el lado consensual de la verdad²³. Con ello pone el acento exclusivamente en el eje sujeto-sujeto; puesto que Vattimo no quiere sacralizar los consensos del sentido común se ve obligado a sostener que la intersubjetividad tiene que alcanzarse partiendo de lo intrasubjetivo; por eso escribe: «... la creación de metáforas, en las que consiste el conocimiento, es una actividad de los individuos»²⁴. Pero, ¿cómo se transita del atomismo inicial —solipsista, individualista— al holismo final (lo común del consenso de

²¹ *De la realidad*, op. cit., páginas 94-95.

²² *De la realidad*, op. cit., páginas 30-31. Ni que decir tiene que esta presunta conexión entre Kant y la hermenéutica filosófica —al menos en los términos en los que la formula Vattimo— es puramente imaginaria, una fábula postmoderna confeccionada para el supermercado de las ideas.

²³ Es enteramente falso que Heidegger o Gadamer rechacen la vertiente adecuacional de la verdad por mucho que Vattimo repita esta consigna. Es cierto, eso sí, que ambos animan a volver a pensar en qué consiste la adecuación. En esta línea de reconsideración de la verdad adecuacional desde la hermenéutica filosófica puede consultarse el libro J. A. Nicolás, J. Grondin (coord.), *Verdad, hermenéutica, adecuación*, ed. Tecnos, 2016.

²⁴ G. Vattimo, *De la realidad*, op. cit., página 44.

la comunidad)? A través, nada menos, que de la “caridad” (cristiana, obviamente). ¿Es imaginable un recurso más pobre y endeble que este?

Hay otro aspecto más que merece destacarse: Vattimo, sin sonrojarse, instrumentaliza la verdad, esto es, subraya que ésta es sólo un medio inferior subordinado a un fin superior. ¿Cuál es ese excelso fin que todo lo subyuga y que todo lo mediatiza? La “emancipación humana”; es decir: la libertad del sujeto está por encima de la verdad; ella es lo primero, lo principal, lo único sagrado. Dice Vattimo: «¿Qué hay de la “verdad”, todavía, de acuerdo con la posición que aquí defendemos? Probemos a pensar la verdad en términos de la frase evangélica según la cual “la verdad os hará libres”»²⁵. Esta instrumentalización de la verdad implica, como reconoce Vattimo ya en el mismo título de uno de sus libros, un rotundo “adiós a la verdad”. Para el sujeto libre no hay ni en el cielo ni en la tierra ninguna verdad vinculante: nada le ata a algo (pues todo vínculo es alienante, es un obstáculo al imperio de la libertad del sujeto). El constructivismo interpretativo de Vattimo, por lo tanto, es profundamente escéptico. El motivo de esta deriva escéptica puede explicarse, brevemente, en estos términos: el idealismo kantiano era dogmático. ¿Por qué? Porque la esencia racional del único Sujeto – del único fundamento– implicaba, por ejemplo, afirmar que la ciencia físico-matemática moderna (newtoniana, para entendernos) es la única ciencia racionalmente concebible, o que las bellas artes del gusto son la única modalidad de arte racionalmente admisible. La física relativista y el arte de vanguardia de las primeras décadas del siglo XX han refutado la desmesura dogmática implícita en el Sujeto racional explicitado por Kant. Y Gianni Vattimo ha tomado buena nota de esto. Por eso, aun manteniendo una tesis idealista, afirma una y otra vez que el sujeto –ahora “débil”– carece de esencia, y no es la sede de la “razón universal”. Ahora bien, y con esta observación terminamos, un idealismo de un sujeto des-esencializado evita el dogmatismo pagando el algo precio del escepticismo: el enorme precio de negar la verdad y, con ella, la realidad.

1.5 ¿Interpretar es construir?

Con su tesis de que la interpretación es una construcción del objeto por el sujeto Vattimo ha imprimido a la hermenéutica filosófica un giro idealista. La razón de este giro –con el que la vocación ontológica de la filosofía es destruida– se encuentra en una exagerada nihilización de elementos ontológicos (posterior, como hemos subrayado, a su ontificación). Vattimo afirma –como si fuesen obviedades “postmetafísicas”– que “ser = nada” y que “ente = nada”. Desde luego, una vez se llega a este punto ya apenas queda otra cosa que la huida hacia adelante –o mejor dicho, hacia atrás, hacia un kantismo desesencializado– abrazando el espejismo idealista en medio de la travesía del desierto nihilista de la hipermodernidad tecnocientífica.

Vattimo, por lo tanto, con su tesis “interpretar es construir”, reitera –con unos matices nuevos de cuño “escéptico”– el gesto moderno de situar al hombre como el soberano (el sujeto, el fundamento). El hombre es el dueño del ente: él –desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo– lo crea y lo destruye. Estamos en las antípodas de Heidegger cuando, en su *Carta sobre el humanismo*, escribía: «El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser»²⁶. Las tesis de Gianni Vattimo, de todos modos, no son sólo discutibles porque no ofrecen un desarrollo legítimo y fructífero de la hermenéutica filosófica, sino porque, en el fondo, son tesis insostenibles por sí mismas, con independencia de su encaje mayor o menor con tal o cual corriente filosófica contemporánea.

En este apartado vamos a plantearle a la propuesta de Vattimo una serie de objeciones. Vayamos con ellas.

Es habitual considerar que Vattimo ha desarrollado –en la estela de Nietzsche y Heidegger– una crítica del sujeto. No sólo ha publicado un libro con el título *Más allá del sujeto*, sino que ha escrito artículos como “La crisis del humanismo” (en el libro *El fin de la modernidad*) o “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger” (en el libro *Ética de la interpretación*). A su vez, en el texto en que expone con nitidez su orientación

²⁵ *De la realidad*, op. cit., páginas 116-117. En la página 141 insiste en este punto diciendo: «La verdad nos hace libres y nos redime».

²⁶ M. Heidegger, *Hitos*, ed. Alianza, 2000, página 281. La encomienda propia del existir humano es, aquí, la salvaguarda del ser en su diferencia, en su recurrente acontecer en el que a un mundo —a unos saberes fenoménicos (científicos, artísticos, etcétera.)— le son enviadas sus posibilidades de juego.

idealista –paradójicamente llamado *De la realidad*– leemos pasajes como estos: a) «Aunque el *Ge-Stell* contiene una *chance* de superación de la metafísica en el hecho de despojar al hombre de su cualificación de sujeto»; b) «Hay hoy una llamada a salirnos de la metafísica –y ante todo del esquema base de la misma: la relación contrapuesta entre sujeto y objeto–»²⁷. Este tipo de declaraciones puede llevar a los incautos o crédulos a pensar que, en efecto, en la propuesta de Vattimo está en marcha una radical crítica del concepto moderno –y metafísico– de sujeto. Pero esto es, únicamente, mera apariencia, pura fachada, un efecto de propaganda. Basta reparar en la “letra pequeña” de los textos más antiguos de este autor: ya en ellos –de un modo discreto, pero constante– se indica que lo único que pretende es someter al sujeto moderno a una “cura de adelgazamiento” (es la expresión que encontramos en la página 46 de *El final de la modernidad*). Pero “debilitar” al poderoso Sujeto de la razón es algo bien distinto que repensar qué es o qué está siendo el hombre una vez que ha renunciado a erigirse en el fundamento: esta es la tarea que se han planteado, entre otros, Heidegger, Ortega, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida, Lyotard, etcétera. Gianni Vattimo prefiere la vía fácil: reiterar el giro idealista de la modernidad, pero haciendo declaraciones que lleven a creer que no es esta su principal apuesta.

En definitiva, la objeción principal que se le puede plantear a Vattimo es la siguiente: el constructivismo interpretativo supone e implica aceptar –aunque sea implícitamente– el *modelo Sujeto→objeto*. El hombre, por ser el sujeto de la interpretación es: a) independiente del objeto; b) anterior al objeto; c) superior al objeto. Es decir, el hombre es el *fundamento*. Puede añadirse, como “novedad”, que el sujeto es “débil”, que es “delgado” –en tanto se ha desprendido de los eternos y esenciales a priori que Kant, entre otros, le había asignado dogmáticamente–; pero esto no modifica ni un ápice lo principal: Vattimo cree firmemente –porque afirma que “interpretar es construir”– en la absoluta vigencia del modelo Sujeto→objeto.

Por otra parte, y es la segunda objeción que vamos a esbozar aquí, el constructivismo interpretativo asume implícitamente un *modelo técnico* (como sucede, en última instancia, con cualquier versión del idealismo). Poco importa que se declare de un modo altisonante que lo principal es la “razón práctica” –y con ella la libre voluntad del sujeto de la moral o de la política–: cuando se afirma que gracias a los Conceptos el sujeto constituye o construye objetos se está sosteniendo la primacía de la razón técnica. La tesis de fondo –como con lucidez ha puesto de relieve Heidegger en el libro *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (capítulo segundo de la primera parte)– consiste en creer que el ente, en su raíz última, es algo “producido”, “fabricado”, “creado” (esta es la idea que, desde el atisbo platónico de *El Timeo* con el relato del “demiurgo”, fue desarrollada hasta sus últimas consecuencias por el cristianismo medieval y su secularización moderna en el idealismo antropocéntrico y antropomórfico)²⁸. Además, complementando y prolongando este modelo técnico de la razón, implícito, como decimos, en el constructivismo interpretativo de Vattimo, se asume como obvia la causalidad lineal y su tiempo sucesivo: el sujeto es una causa anterior y el objeto (interpretativamente construido por el sujeto constructor) es un efecto posterior. En definitiva, sin examen alguno, simplemente por aceptar por inercia dos tesis de la tradición, Gianni Vattimo ha articulado una teoría filosófica de la interpretación de cuño idealista que gracias a Heidegger podemos desmontar y discutir.

La tesis de Vattimo (y he aquí nuestra tercera objeción) según la cual el sujeto fuerte del idealismo kantiano, hegeliano o husserliano tiene que ser sustituido por un sujeto débil tiene uno de sus puntos de apoyo en insistir en el asunto de la finitud inherente a la existencia humana. Esta finitud, en un primer momento del análisis, se concreta en que el existir es fáctico, está arrojado o lanzado, está marcado por una pertenencia, por el arraigo en un mundo. Ahora bien, esto no debe desviar la atención de lo principal, pues el núcleo de la propuesta de Vattimo es una afirmación que proviene de la metafísica idealista de la modernidad: “la apertura de la verdad (*Ereignis*) es un proyecto del hombre”. Es decir –y contradiciendo aquí a Heidegger y Gadamer– sostiene Vattimo que el hombre es el Sujeto que crea o produce o construye –interpretativamente– la “apertura de la verdad” (una apertura en la que, a su vez, se construyen interpretaciones de objetos y entramos, aquí, por cierto en un vertiginoso bucle; la incongruencia llega hasta el punto de que considera

²⁷ G. Vattimo, *De la realidad*, op. cit., páginas 178 y 180, respectivamente.

²⁸ Por cierto, ya Wolfgang Iser, en un excelente artículo, ha subrayado que la posición última de Vattimo es absolutamente antropocéntrica (es decir, incompatible con cualquier orientación ontológica de la filosofía); nos referimos al texto “Lo humano, una y otra vez”, en Santiago Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía*, ed. Anthropos, 2009.

que la propia teoría que enuncia la tesis señalada es ella misma una interpretación). Vattimo, por lo tanto, por un lado, insiste en la finitud de la existencia humana (una finitud vinculada al arrojamiento, a la facticidad, a la pertenencia); pero, por otro lado, nos dice que el Hombre, en tanto “sujeto”, es el que desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo construye la “apertura de la verdad” (produce, pues, el “evento del ser”). Ahora bien, entonces, ese sujeto constructor ¿puede legítimamente ser declarado “finito”? En modo alguno. Para ser “sujeto”, o por ser “sujeto”, esto es, un fundamento, el hombre debe ser *anterior* y *superior* a cualquiera de las “aperturas de la verdad” que él efectúa o produce según su libre voluntad. El sujeto, pues, es independiente y autosuficiente respecto a la apertura de la verdad (y si está “fácticamente” vinculado a ella es sólo porque el sujeto no es siempre enteramente sujeto, porque el sujeto padece una “caída”, una transitoria “alienación” de su auténtico poder, etcétera —estamos aquí ante los enredos de la metafísica del sujeto, pero sólo eso—). Así que Gianni Vattimo, por un lado, afirma la finitud de la existencia humana, pero, por otro, cuando la asimila a un sujeto que construye la apertura de la verdad o produce el evento del ser, etcétera, está negando esa finitud (la existencia humana es nada, es decir, una infinitud, una pura indeterminación, pero ésta es la infinitud de la libertad de la voluntad, la cual produce como efecto de su enorme poder la apertura de la verdad o el evento del ser, etcétera). Esta contradicción, pues, se explica porque indebidamente ha sustituido —sin avisarlo, sin ser claro en este punto, tratando de dar gato por liebre— la ontología por una antropología, en una nueva versión, del humanismo idealista procedente de un cristianismo secularizado en el que la salvación del alma se convierte en el ideal vacío de una utopía emancipatoria²⁹.

Vamos, ahora con brevedad, con una cuarta objeción. El idealismo interpretativo de Vattimo proclama —con el propósito de negar “lo dado” (es decir, de negar aquello que aparentemente al menos, el sujeto no ha “puesto” por sí mismo)— que “todo es construido”³⁰. Esta declaración implica dos cosas: a) la propia “teoría filosófica” de interpretación es ella misma una “interpretación”; b) el sujeto de la interpretación es, también, algo construido. ¿Qué decir sobre esta segunda tesis (pues la primera, a nuestro juicio, es apenas inteligible)? Por ejemplo, lo siguiente: según Vattimo el intérprete —es decir, el sujeto constructor de interpretaciones— es a su vez algo construido (no es un hecho, no es algo dado, etcétera). Pero, preguntamos ahora: ¿es construido por sí mismo (siendo entonces, parece, un sujeto plenamente emancipado, puramente libre, autónomo, autodeterminado)? ¿O es, acaso, construido por los otros (estando entonces, al menos provisionalmente, enajenado, alienado, encadenado, subyugado, esclavizado)? Ahora bien, y con esto rematamos la objeción: si cada uno se construye a sí mismo, ganando de este modo su emancipación, sólo, en soledad, ¿cómo, entonces, hay algo “en común”? (en el idealismo de Kant —en el que lo común se entiende, exageradamente, como lo universal y necesario— esto se explica porque se postula una esencia humana única, la propia del Sujeto humano racional, pero esta es una vía, que, lógicamente, Vattimo rechaza, pero, entonces, pierde la base para responder a la pregunta por la comunidad del sentido y la verdad). En definitiva, la tesis de que el sujeto es construido es un puro callejón sin salida que prueba que estamos, aquí, con el idealismo interpretativo, ante una teoría fallida, incongruente, inconsistente.

Aún con más brevedad una quinta objeción: en efecto, en la comprensión —en la interpretación (como reconocimiento de algo siendo algo)— hay diversas perspectivas, los fenómenos, por su parte, se ofrecen según facetas o aspectos, los seres humanos participan en el acaecer del juego de la comprensión, etcétera. Pero nada de esto, en modo alguno, avala o respalda las tesis del constructivismo interpretativo. Al contrario:

²⁹ Ser sujeto de la interpretación —ser constructor de interpretaciones de lo óntico— supone que el sujeto puede, por sí sólo, desligarse de la pertenencia, anular una facticidad que es, aquí, confundida con la “caída”, con la inautenticidad de la existencia (y este poder de desvincularse tiene, en la tradición idealista, dos nombres: reflexión y libertad). De todos modos, a pesar de su fatídica defensa del Idealismo de la voluntad del sujeto, Vattimo tiene razón en un punto importante: no debe sustancializarse, momificarse o petrificarse la facticidad; ésta es, por así decirlo, revocable. ¿Cuándo? Por ejemplo, cuando se agota un paradigma de la comprensión —científica, artística, política, etcétera. — y ésta es, entonces, asediada por “anomalías”, por problemas que no puede ni plantear y preguntas a las que no sabe responder. Pero la revocación de la facticidad nunca es el resultado de la libre voluntad del hombre que aniquila el sentido y la verdad en curso o en vigor, cuando quiere y porque quiere. Cuando la facticidad está siendo revocada, por cierto, despunta para el pensar la tarea de preparar y precipitar un advenir del ser, un advenir en el cual, a la comprensión, finalmente, le serán enviadas nuevas posibilidades de juego.

³⁰ Vattimo, por otra parte, nunca aclara —y este es otro de los agujeros negros de su propuesta— si lo que el sujeto construye son interpretaciones o lo que construye son objetos con interpretaciones; estamos aquí, pues, ante un puro galimatías.

desde esta versión del idealismo moderno los factores de las condiciones de posibilidad del comprender que acabamos de enumerar son malentendidos, son tergiversados, son erróneamente descritos.

Podríamos añadir, como objeciones adicionales, que desde el idealismo interpretativo se instrumentalizan tanto el lenguaje como la verdad, pero vamos a fijarnos en un aspecto distinto de la propuesta de Vattimo. Cuando el autor italiano –tirando por la borda décadas del paciente y esforzado trabajo de Heidegger– afirma que el acontecer del ser (Ereignis) es un proyecto del hombre lo hace en nombre de un ideal emancipatorio, es decir, de la ideología humanista de la modernidad. Se adhiere así a un Gran Relato –o, mejor dicho, a una versión degradada pálida, cansada, de la moderna metafísica de la Historia–. Es muy significativo que en el primer ensayo del libro *Ética de la interpretación* –titulado “Postmodernidad y fin de la historia”– Vattimo le reproche a Lyotard la ausencia en el filósofo francés precisamente de un ideal emancipatorio. ¿Y cuál es el contenido de ese ideal en la elaboración de Vattimo? Pues absolutamente ninguno. Es una mera coletilla o muletilla tan grandilocuente como vacía. Un ideal hueco, en definitiva. Esta insistencia de Vattimo en que el fin de la Historia es la emancipación del hombre –como sujeto libre y autodeterminado– puede ser discutida desde muchos frentes, esbozaremos a continuación uno sólo de ellos: ¿por qué razón Vattimo nunca pone el acento en los graves problemas ecológicos que hoy padecemos? La razón es, en el fondo, obvia: porque lo único que le importa es la –ilusoria y vacía– “emancipación humana” (pero, si las cosas siguen así, ¿dónde se realizará ésta? tal vez en Marte)³¹. Lo primero –cree Vattimo con moderna ingenuidad– es el hombre. Pero es precisamente esta declaración pavorosamente antropocéntrica la que conduce al desastre actual: el sueño de un sujeto que domina tecnocientíficamente la Naturaleza se ha convertido en la pesadilla de una Naturaleza esquilada y destruida. Vattimo –pese a ese absurdo halo, meramente propagandístico, de “autor postmoderno”– nunca ha desconectado en serio con el idealismo humanista. ¿Por qué? Principalmente por su ideología cristiana (para la que lo único importante es la salvación del alma humana, la viva imagen del único Dios).

Concluyamos este repaso por la propuesta filosófica de Vattimo. Este autor bien pudo, en su momento, optar por profundizar en una ontología del acontecimiento, de la diferencia, del límite, de lo posible, etcétera; pero prefirió escoger la vía fácil, la ruta más trillada –¿por qué hacer otra cosa más difícil y esforzada si el éxito massmediático en el supermercado de las fábulas estaba asegurado? –: adherirse al idealismo moderno, a una versión de la metafísica del sujeto en la que se alienta y justifica la permanencia indefinida en el desierto del nihilismo hipermoderno.

I.6 En vía muerta

Vattimo, a nuestro juicio, acierta –además de en resaltar que la inicial vocación ontológica de la hermenéutica se puede perder o trivializar con su expansión y popularización– afirmando que la existencia humana participa, desde su pertenencia, en el juego de la comprensión; el sentido –el estar siendo algo de algo– es para nosotros, para alguien que lo comprende. Sin embargo, desdichadamente, arruina esta tesis cuando introduce en ella, por inercia, por dar por obvia una tradición sin discutirla, el modelo Sujeto □ objeto, sosteniendo que interpretar algo equivale a construirlo, a producirlo, a fabricarlo. Además, por otro lado, con razón dice que la facticidad del existir en el mundo –en un repertorio de posibilidades enviado desde el acontecer del ser– no debe ser anquilosada ni fosilizada, aferrándose exclusivamente al ente ya accesible y remitiéndolo a un Fundamento que lo asegura definitivamente: la facticidad del existir y del comprender es revocable y enmendable; pero, erróneamente, otra vez por aceptar acríticamente el idealismo moderno, Vattimo atribuye el proceso complejo de revocación y enmienda a la libre voluntad de un sujeto desvinculado, en vez de, por ejemplo, entender que un paradigma de la comprensión –en ciencia, arte o política– quiebra por el agotamiento de las posibilidades arrojadas desde un acontecer del ser, etcétera.

Por otro lado, prosiguiendo la herencia de Nietzsche y Heidegger, Vattimo ha desplegado una aguda crítica de la metafísica del fundamento. Por ejemplo, así, ha destacado que el viejo realismo esencialista –en

³¹ *Gente que no quiere viajar a Marte*, Jorge Riechmann, ed. Catarata, 2004. En el artículo “Todo tiene un límite. Decrecimiento y crisis de la modernidad”, revista electrónica *La Caverna de Platón* (sección fuentes y artículos), mostramos la conexión entre la crisis ecológica y la moderna metafísica del sujeto.

tanto postula una realidad en sí, independiente, autosuficiente, articulada según una rígida trama jerárquica de esencias, en el que lo real es ya todo lo que es desde siempre y sólo eso, etcétera— es un dogmatismo que debe ser rebatido y combatido filosóficamente³². A partir de aquí surge una pregunta relevante en el contexto de la controversia que estamos recorriendo: ¿escapará el llamado “nuevo realismo” de la estéril y coactiva tradición del realismo esencialista?

Ahora bien, dicho esto, el balance final respecto a la concreta propuesta de Vattimo no puede ser positivo: en el fondo da gato por liebre. La tesis de una “ontología nihilista” en la que el “ser” es idéntico a la “nada” no tiene ni pies ni cabeza; por eso Ramón Rodríguez pregunta con razón: «¿Por qué seguir llamando entonces a un pensar de la despedida del ser justamente ontología, y una ontología de la actualidad que se caracteriza, precisamente, por la ausencia del ser y de categorías ontológicas?»³³. El constructivismo interpretativo, por su parte, no es un desarrollo legítimo de la herencia de Heidegger y Gadamer; ha insistido sobre ello, con argumentos sólidos y precisos, Jean Grondin, por ejemplo, en el capítulo tercero de su libro *Del sentido de la vida*, capítulo titulado “Crítica de la concepción constructivista del sentido”. Por último, tampoco es exacto afirmar que la propuesta de Vattimo tiene algo que ver con la problemática de la “postmodernidad” pues su apuesta es enteramente moderna: un idealismo interpretativo de corte escéptico que pivota sobre un –vago e indeterminado— ideal emancipatorio³⁴. Y por todo lo anterior, en último término, tampoco es adecuado sostener que en sus textos hay algún atisbo siquiera de “postmetafísica”, pues su posición, como hemos mostrado, es una secuela descafeinada de la metafísica del sujeto.

Es decir, el futuro de la hermenéutica filosófica no pasa en modo alguno por Vattimo: sus obras son, desde esta óptica, regresivas y anacrónicas. En ella, reiterando un constante gesto moderno, la pregunta ontológica es absorbida y anulada por un fundamento antropológico (ahora, débil y escuálido).

2. Ferraris y el nuevo realismo

2.1 El realismo, de nuevo

El retorno del realismo bajo la figura del “nuevo realismo” tiene interés y sentido en el contexto actual, porque se propone corregir y enmendar los constantes abusos y excesos cometidos por más de dos siglos de primacía de un Idealismo que ya está sustancialmente agotado (el estudio de la tradición idealista moderna es imprescindible en el marco de la historia de la filosofía, pero desde el idealismo, y conviene insistir en este punto, es ya imposible pensar seria y profundamente sobre cualquier fenómeno contemporáneo: como filosofía viva el Idealismo está completamente muerto). Es pues, sano, saludable, cualquier intento de poner coto a los desvaríos de la metafísica del sujeto en sus distintas versiones: la dogmática (en Kant, Fichte, Hegel o Husserl) y la escéptica (en el constructivismo interpretativo o en la sociología del conocimiento).

Desde luego, e importa resaltarlo desde el principio, el principal riesgo de este retorno es que una sana reacción se torne en una exacerbada sobre-reacción en la que lo que se vuelva a sostener sea una versión más o menos camuflada o edulcorada del viejo realismo de la dogmática metafísica del fundamento. No debe, nos parece, retrocederse un paso respecto a lo que Gianni Vattimo, a partir de Nietzsche y Heidegger, ha rebatido con razón: el esencialismo realista³⁵.

³² En *De la realidad*, op. cit., escribe Vattimo con razón: a) «... el realismo aparece como una clausura, que tranquiliza y ahoga al mismo tiempo», página 50; b) «... quedarnos tranquilamente dentro de la apertura de la verdad que nos está asignada... se corresponde con el carácter íntimamente autoritario de la metafísica (frente al fundamento último ya no hay preguntas)», página 77.

³³ “Interpretación y verdad. En torno a G. Vattimo”, en Ramón Rodríguez, *Fenómeno e interpretación*, ed. Tecnos, 2015, página 155.

³⁴ Respecto al equívoco asunto de la postmodernidad y lo postmoderno remitimos al artículo “La postmodernidad explicada por Quintín Racionero”, en *Controversias del pensamiento*, C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel, P. Yuste (editores), ed. Dykinson, 2016.

³⁵ En la página 165 de un libro pésimo leemos: «El mundo, la realidad, son únicos» (Joaquín Jareño Alarcón, *Mundos en paralelo, la epistemología relativista de Kuhn, Feyerabend y Quine*, ed. Biblioteca Nueva, 2012). Esta declaración dogmática se efectúa en nombre de “La Ciencia” y “La Razón”, nada menos. Pero para despertar de este profundo y aterrador sueño dogmático basta con informarse mínimamente de en qué líos está mentida, afortunadamente, la ciencia contemporánea; véase, por ejemplo, Michio Kaku, *Universos*

¿Cómo medir la genuina “novedad” de este realismo presuntamente “renovado”? En primer lugar, su novedad tiene que implicar una mejora en puntos precisos de una serie de tesis tradicionales seguidas, casi siempre, sólo por inercia. En segundo lugar, y esto es a la postre lo más relevante, tiene que poner fuera de juego expresamente la drástica y coactiva clausura del mundo y de la comprensión (científica, artística, política, etcétera) acometida por la tradicional metafísica realista obsesionada por localizar un Fundamento inamovible (sea la antigua y medieval –procedente de Platón y Aristóteles– o el moderno cientificismo positivista).

El realismo metafísico es un dispositivo de clausura implantado en la comprensión, en el mundo, que se sostiene sobre tres postulados: a) hay un saber absoluto (completo, exhaustivo); b) los fenómenos están atravesados y sostenidos por una rígida y eterna trama de esencias universales y necesarias; c) el ser humano –a través del lenguaje de la lógica y de un entendimiento intuitivo– es potencialmente omnisciente. El nuevo realismo, si en serio merece este nombre, tiene que esforzarse –entre otras cosas– en desbaratar en su raíz estos tres postulados.

El nuevo realismo de los últimos años, no es una corriente homogénea, incluye, pues, variantes significativas. Aquí sólo vamos a mencionar los libros que nos parecen más interesantes: *Éléments de philosophie réaliste*, de Jocelyn Benoist; *¿Por qué el mundo no existe?* de Markus Gabriel; y *Recuperar el realismo*, de Hubert Dreyfus y Charles Taylor³⁶.

¿Qué podemos decir, para empezar, de Maurizio Ferraris? Por un lado, que sus tan amenas y divertidas exposiciones, tan alegres y desenfadadas, son, con excesiva frecuencia, superficiales; en sus libros, además, destapa un montón de asuntos sin abordar ninguno sistemáticamente, y, en muchos casos, los enlaces entre los temas son bastante endeble. Por otro lado, el conjunto de su posición depende, por todos lados, de las tesis de Gianni Vattimo, su maestro y mentor, y esto termina siendo un enorme lastre del que desafortunadamente no logra desprenderse. Nada de esto resta interés a sus entretenidos libros, pero, si los juzgamos más acá de los criterios de las fábulas del supermercado de las ideas, hay que decir que su posición parece más sólida y solvente de lo que realmente es: en cuanto se rasca un poco el lustroso envoltorio y se evita resultar cegado por el brillo sensacionalista *made in Italy*, las tesis de fondo se revelan bastante oscuras, un tanto confusas y, para lo poco que ofrecen, excesivamente pretenciosas.

2.2 Una crítica del constructivismo

En su defensa del nuevo realismo Maurizio Ferraris tiene claro cuáles son sus directos adversarios: la hermenéutica filosófica y el postmodernismo. ¿Qué sostienen estas posiciones teóricas que las vuelven tan reprobables? Su tesis básica es –o eso cree el autor italiano– que todo se entiende y se explica como una “construcción social”: lo “real” es, así, algo construido (producido, creado, fabricado, confeccionado, constituido). Ahora bien, la idea de que el mundo en general –en sus distintas esferas (ciencia, moral, arte, etcétera)– es construido por, desde y para el Sujeto humano es una tesis propia de la era moderna del mundo, en la que el derrumbe del teocentrismo dio paso al triunfo del antropocentrismo (el cual, al menos hasta hoy, impera y rige la realidad). Es decir, y siendo aquí precisos y rigurosos, el constructivismo es, nada más, una secuela del idealismo moderno inaugurado por Kant. ¿Qué significa y qué implica esto último? Que identificar,

paralelos, ed. Atalanta, 2008, Ramón Lapiedra, *Las carencias de la realidad*, ed. Tusquets, 2008, o Robert B. Laughlin, *Un universo diferente*, ed. Katz, 2007.

³⁶ Son también notables los libros de Graham Harman (*Hacia un realismo especulativo y El objeto cuádruple*); Paul Boghossian *El miedo al conocimiento*; Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*. Respecto a lo que afirma este último libro haremos una breve observación: no nos parece acertada su tesis de que todo “correlacionismo” sea necesariamente “idealista”; el “correlacionismo” sólo es idealista si fuese cierta la tesis de Husserl según la cual la “intencionalidad” es una propiedad esencial de la Conciencia o del Yo. Pero en la senda abierta por Heidegger, Merleau-Ponty, Dufrenne, etcétera., puede sostenerse algo distinto: el “a priori de correlación” (entre el existir corpóreo y sus comportamientos y los fenómenos y las situaciones por otro) es un factor estructural de la dimensión transcendental, es decir, de las condiciones de posibilidad de la comprensión; y esta tesis no sólo no es idealista, sino que es precisamente aquello que permite mostrar que el modelo sujeto/objeto es erróneo (si Vattimo hubiese entendido este aspecto del legado de Heidegger nunca habría podido afirmar, por ejemplo, que un sujeto independiente construye interpretativamente sus objetos, etcétera.).

sin más, el constructivismo con “la hermenéutica” y, mezclando churras con merinas, con lo que se debate en el serio y complejo asunto de la “postmodernidad”, es un acto arbitrario. En los abundantes pasajes de la obra de Ferraris en los que se entrega fervoroso a esta identificación apenas hay otra cosa que demagogia y propaganda. En vez de lo que, irresponsablemente, afirma Ferraris, ¿qué sucede entonces? Por un lado, que el “nuevo realismo” es compatible con la hermenéutica filosófica (y buena prueba de ello son los textos de Jean Grondin en los que rechaza por entero cualquier género de constructivismo, por mencionar sólo un ejemplo entre muchos otros). Por otro lado, siendo el idealismo el núcleo del “discurso filosófico de la modernidad”, resulta que el “nuevo realismo” debe ser calificado de “postmoderno”, al menos en el sentido de que apunta hacia una rectificación de la metafísica moderna del sujeto.

Pero, ¿por qué Ferraris ignora, por una parte, la profundidad del asunto —equivoco, es cierto— de la postmodernidad, y, por otra parte, tergiversa la hermenéutica filosófica de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, confundiéndola con un constructivismo interpretativo que ninguno de ellos ha defendido? Porque Maurizio Ferraris está constantemente ajustando cuentas con Gianni Vattimo. En general, nos parece, Ferraris tiene razón frente al nihilismo de Vattimo, pero hace un flaco servicio a la tarea de fomentar el juego limpio en los debates públicos cuando se erige azote de “hermeneutas y posmodernos”, pues aquí hay dos genuinos aliados de un “nuevo realismo” que sea algo más que una superflua resurrección de la vieja metafísica del fundamento.

En el marco de este artículo no cabe una exposición mínimamente detallada de los vericuetos de la crítica que, cargado de razones, Ferraris dirige hacia el constructivismo. Sólo nos fijaremos en dos cosas.

Ferraris, en primer lugar, identifica con perspicacia cuál es el sueño último, la ambición máxima, del idealismo de la modernidad. El dispositivo idealista, que recorre los distintos procesos de modernización (en la ciencia, la técnica, la moral, la política, el arte, la religión), se afana por conseguir «... un mundo a la entera disposición de la construcción social de unos sujetos omnipotentes»³⁷. Así es el sueño de una razón —de una razón que el sujeto cree posesión suya— que, inevitablemente, genera horribles monstruos: todos aquellos que marcan la actual crisis del mundo moderno³⁸.

En segundo lugar, en su *Manifiesto del nuevo realismo*, Maurizio Ferraris ha identificado con lucidez tres de las falacias que envuelven al constructivismo —una secuela, insistimos en ello, del idealismo moderno—: la falacia del ser/saber; la falacia del cerciorarse/aceptar; la falacia del saber/poder. No podemos, ahora, adentrarnos con más profundidad en este punto preciso pues nos importa, ante todo, exponer cuál es la propuesta filosófica de Ferraris. Y es lo que intentaremos en el próximo apartado.

2.3 La realidad de la ontología

Expondremos aquí, sucintamente, la propuesta filosófica de Maurizio Ferraris; a la vez, iremos formulando las que, a nuestro entender, con sus principales dificultades. De todas ellas, la principal es la siguiente: su específica versión del nuevo realismo se apoya por entero sobre el modelo sujeto/objeto; no se trata, sólo —lo que ya es de por sí síntoma de pereza o desidia en lo que concierne al vocabulario (nunca neutro, ni inocente, ni indiferente, ni inocuo) — de que siga acudiendo a estos dos conceptos, sino que, también, de que lo aplica a los problemas que aborda aceptando un supuesto metafísico común al idealismo con el que disputa: si el idealismo afirma la primacía del sujeto, ahora, únicamente se invierte la tesis y se dice que lo primordial es el objeto (él es el fundamento, lo prioritario, por estar enteramente presente y, ser, así, autosuficiente). Hay, sin duda, serias razones para rechazar el “giro copernicano” impulsado por Kant, pero la idea de, simplemente, retornar a una etapa prekantiana no parece algo especialmente estimulante y prometedor. En definitiva, y esta es la primera objeción a su programa filosófico, Ferraris se limita a aceptar como obvio y evidente el

³⁷ M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. Marbot, 2008, páginas 78-79.

³⁸ ¿Cuáles son, por cierto, las líneas de fuga de la era moderna del mundo? ¿Qué es lo que, en el contexto de la crisis moderna “hace falta”? Por ejemplo, lo siguiente: una destecnificación de las ciencias; una técnica no destructiva con la naturaleza de la que se nutre y a la que imita y un sistema económico “postcapitalista”; una ética de la alteridad que ponga freno a la ética de la autonomía del sujeto; una democracia participativa gracias a la cual se abran puertas en el callejón sin salida de la democracia representativa; un arte desestetizado; una religión resimbolizada. No son, pues, pocas cosas, las que, por así decirlo, “necesitamos” lograr o alcanzar.

dualismo sujeto/objeto invirtiendo la jerarquía establecida por el idealismo moderno y, por ello, sosteniendo que el fundamento está en el objeto, en lo objetivo, en la “realidad”. Acudir a este modelo es, desde luego, un cómodo recurso, pero cabe esperar algo mucho más audaz de una propuesta que se vanagloria de ser “nueva”, pero, en verdad, ¿hay algo seriamente novedoso –además de acudir a una machacona propaganda– en lo que Ferraris plantea y propone?

El *Manifiesto del nuevo realismo* termina con la siguiente frase: «... la filosofía no ha muerto, y no se limita a la dimensión crítica, sino que, bajo la bandera del realismo, ha vuelto a pensar en grande». Unas cuantas páginas antes de llegar a esta afirmación –en la página 125– Maurizio Ferraris ha explicado en qué consiste esto: en recuperar el “valor cognoscitivo autónomo de la filosofía”. La filosofía, por lo tanto, tiene un terreno propio y exclusivo del que ocuparse. ¿Cuál? Según Ferraris gracias al nuevo realismo: «Vuelve el pensar en grande, el proyecto de una filosofía capaz de dar cuenta de la entera realidad»³⁹. Es decir, y como primera conclusión, la filosofía se dirige no hacia una parte en vez de a otra, sino hacia la *totalidad*, hacia el todo.

Ferraris promueve una ontología realista. Con el fin de aclarar a qué se refiere responderemos sucesivamente a dos preguntas: ¿qué se entiende aquí por “ontología”? ¿Cómo se define la realidad o lo real? Seguiremos, pues, este orden.

Maurizio Ferraris anuncia, de la mano del nuevo realismo, un “giro ontológico” en la filosofía. Lo presenta en estos términos: «Un elemento significativo de la transformación realista es lo que llamaría giro ontológico, es decir, el hecho de que cada vez más, tanto en el ámbito analítico como en el continental, se ha asistido a un relanzamiento de la ontología como ciencia del ser, de la multiplicidad de los objetos que –desde la percepción a la sociedad– constituyen un ámbito de análisis no necesariamente subordinado a las ciencias de la naturaleza»⁴⁰. En el siglo XX el término “ontología” ha recuperado prestigio en medio de la crítica de la metafísica, por eso se acude a él con una inusitada frecuencia; pero lo importante es no deslumbrarse con esta palabra altisonante y atender a cómo, en cada autor o corriente, se define en concreto. Pues, bien, y en el caso de Ferraris, hay que decir que –lamentablemente– el modo de entender la ontología es completamente tradicional, casi, por así decirlo, “medieval” (contando con que la filosofía medieval surge de las dos grandes metafísicas griegas, la platónica y la aristotélica). Veamos, pues, qué significa específicamente eso que Ferraris llama “ontología”.

La filosofía, afirma Ferraris, apunta hacia el todo, hacia la totalidad de lo que hay, de lo que es, de lo óntico (o, como él dice, acudiendo al nada inocente vocabulario del idealismo moderno, hacia el “objeto”)⁴¹. Ahora bien, esa totalidad está a priori –o sea, ya siempre– dividida según una serie de “clases universales” (géneros supremos, regiones, etcétera). Por lo tanto, una tarea inicial es explicar cuántas y cuáles son las regiones de los objetos que existen. Pero con esto no se ha abordado el asunto principal. ¿Cuál es este en el programa filosófico de Ferraris? Nada menos la *esencia* de cada una de esas clases, géneros o regiones. Por lo tanto, tenemos los siguientes tres elementos: la ontología se ocupa de los entes (de los objetos) agrupados en *géneros supremos*, y el problema del “ser” (del “es” de esos entes) no es sino la doble cuestión de su *existencia* y de su *esencia*. ¿Cabe una definición más tradicional del cometido de la “ontología”?

Antes de continuar con la exposición de la propuesta de Maurizio Ferraris vamos a señalar unas cuantas dificultades que, a nuestro juicio, señalan escollos a su programa filosófico (tal vez pueda sortearlos todos, pero en sus textos, en los que hasta el momento ha publicado, apenas se indica cómo lograrlo).

Nominalmente, es cierto, “ontología” significa “ciencia del ser” (una “ciencia filosófica”, según la llama en la página 65 del *Manifiesto del nuevo realismo*). Sin embargo, lo que él elabora bajo este término no es otra cosa que una “ciencia del ente” (considerado en su esencia, en su existencia, y en su división en regiones, clases o géneros). Ferraris, por lo tanto, equipara el “ser” con lo ente (algo que, es cierto, constantemente sucede en la tradición de la metafísica que él sigue como si fuese obvia). Pero con este planteamiento tradicional descuida y

³⁹ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. Biblioteca Nueva, 2013, página 179.

⁴⁰ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, op. cit., página 65.

⁴¹ En el idealismo moderno, importa subrayarlo, un “objeto” es lo que ha sido representativamente objetivado por un sujeto que es anterior, superior e independiente de todo lo que él ha puesto, proyectado, sintetizado, producido, construido (a su vez, la representación es interior al sujeto y el objeto es exterior, por lo que aparece el insoluble “problema” de la “existencia del mundo externo” y otro tipo de galimatías ininteligibles).

desconsidera la “diferencia ontológica” (eso de que “ser no es algo óntico” o que “ser es diferente del ente”). ¿Estamos aquí ante una mera y abstracta “sutileza heideggeriana” de la que puede prescindirse alegremente? No, ni mucho menos. Muchas de las dificultades de lo que propone Ferraris se explican por confundir y mezclar constantemente el “ser” con los entes⁴². Vamos a apuntar algunas.

¿No remiten finalmente, aunque sea de un modo implícito, pero no por ello menos relevante, las ontologías regionales a una “ontología general”? ¿Puede plantearse siquiera el proyecto de unas ontologías regionales sin realizar a la vez una indagación “ontológico general”?⁴³

Por otra parte, ¿cuál es el estatuto de la “esencia” explicitada por cada una de las ontologías regionales? Si se responde que la esencia es un ente ideal entonces resultaría que la ontología fundamental se localiza en una ontología de lo ideal, pero el reino de lo ideal es identificado por Ferraris con lo matemático y lo lógico como realidades exclusivamente “regionales”, hay, pues, aquí, un problema que requiere aclaración. Las ontologías a las que alude Ferraris, por otra parte, ¿remiten a un realismo esencialista?, ¿un realismo platónico (universalía ante rem)?, ¿un realismo aristotélico (universalía in re)?, ¿cuál es la posición de Ferraris en el tradicional problema de los universales (in re, ante rem, post rem)? Es un asunto complejo, pero si se postula que cada clase de cosas está definida por una esencia tiene que afrontarse este problema. Ocurre que el esencialismo —la afirmación de una única trama piramidal de esencias sobre la que se sostiene la totalidad de los fenómenos— es incompatible con eminentes teorías científicas, por ejemplo, con la teoría de la evolución de los seres vivos, o con la cosmología del Big Bang o con la idea de los universos paralelos, etcétera (todas ellas expulsan el “fijismo” —la identidad permanente de los entes asegurada por una esencia— al baúl de los recuerdos). La definición de qué es algo ¿sólo se aporta cuando se expone su única y eterna esencia universal y permanente?⁴⁴ Y esa “esencia”, si la hubiera, ¿sólo la alcanza el saber ontológico? La filosofía, de ser así, se ocuparía de explicitar la esencia del ente (resultando entonces que las ciencias sólo tratan de “accidentes” y de “casos particulares” dando pie, únicamente, a leyes inductivas, etcétera). ¿Cuál es, pues, el nexo o la relación entre la ontología (conocimiento regional de las esencias) y las ciencias (ocupadas sólo en los hechos, en los entes)? ¿Es una relación de “fundamentación”? Si no fuera eso último, ¿cómo entender entonces este vínculo? ¿Es, por su parte, la ontología aquí propuesta un conocimiento a priori y definitivo? ¿Es rectificable una vez alcanzado? ¿Cómo se conocen las esencias? ¿Inductivamente, deductivamente, intuitivamente? ¿Aprueba Ferraris, tal vez, el método husserliano de la “reducción eidética”, etcétera. Se acumulan y agolpan las dudas, las dificultades, los asuntos sin plantear y sin resolver.

Recapitulando nuestras primeras cuestiones: Ferraris, por una parte, afirma que la filosofía se ocupa de indagar en un “campo propio”, en un territorio específico. Pero, por otro lado, entiende que la “ontología” es un conocimiento esencial del ente existente, del ente real. Pero, ¿son compatibles o son complementarias las dos afirmaciones que acabamos de señalar? Pues no lo parece: el conocimiento filosófico, según este planteamiento, es un conocimiento del ente tal y como —a su manera o con sus recursos— lo es el conocimiento de

⁴² Hay otra manera, a nuestro entender mejor, de afirmar que la filosofía tiene su propio y exclusivo “campo temático” (esta ruta, sin embargo, tiene en su contra el que apenas ha sido desarrollada en nuestra tradición a pesar de que haya retazos de ella o rastros de ella en el conjunto de la historia de la filosofía); según esta orientación la filosofía indaga no sobre la esencia y la existencia de los entes sino sobre la “dimensión transcendental”: la dimensión de las condiciones a priori de posibilidad de la comprensión de los entes (por ejemplo, en la ciencia o el arte, etcétera.); en tanto la comprensión de los entes está atravesada y sostenida por la comprensión del ser y en ésta arraigan las condiciones de posibilidad sucede que la filosofía, según la orientación que estamos esbozando aquí, es “ontología” (su “tema”, por decirlo así, es el “ser”, no los entes). Volviendo a Ferraris: resulta curioso que rechaza esta ruta porque cree, erróneamente, que el transcendentalismo filosófico sólo puede ser “idealista” (en cambio, Vattimo la rechaza, equivocándose también, porque cree que el transcendentalismo es una forma del pensar metafísico incompatible con la ontología). Ahí aquí, en todo esto, obviamente, mucha tela que cortar.

⁴³ El párrafo tercero de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger plantea con lucidez esta cuestión, así pues, a él nos remitimos.

⁴⁴ En *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, op. cit., escribe Ferraris en las páginas 79-80: «... las cosas poseen una identidad propia, a saber, una esencia»; y en la página 216 reitera esta tesis: «... en todo objeto es posible encontrar una esencia». Ferraris, pues, acepta la tesis tradicional —platónica y aristotélica— según la cual ser algo significa estar a priori capturado por una esencia eterna, una identidad permanente, necesaria, única, universal; pero, ¿no está precisamente en la refutación radical del esencialismo de la metafísica tradicional uno de los retos más fascinantes de la filosofía contemporánea? Sobre este asunto, por ejemplo, son interesantes los libros de Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres (ontologie et phénoménologie)*, ed. Millon, 1987; Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, ed. Gallimard, 2010; Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison*, ed. PUF, 2013.

la ciencia, por acudir a este ejemplo. Por esta senda la única distinción concebible entre ambos conocimientos —al menos eso parece— tiene que ver con su nivel de profundidad: la filosofía parece ser aquí, en tanto “ontología”, un conocimiento del ente “más profundo” o, dicho de otra manera, “más fundamental” que el que la ciencia proporciona. Estamos aquí ante una dificultad grave, ante un asunto serio y difícil. Tal vez una indicación positiva para su solución se la debemos a Heidegger; lo que ha sostenido este autor con insistencia —y, también, acaso, con entera pertinencia— es que la ontología aborda el problema del ser, es decir: plantea la pregunta por el ser; pero, a su vez, y esta inflexión es clave, la pregunta por el ser no es idéntica a la pregunta por el ente (una ciencia, por ejemplo, responde a la pregunta por el ente, como también sucede en el arte, la técnica y la política, etcétera.). Según esta orientación de la tarea filosófica el punto de partida de la indagación está en asumir y reconocer la diferencia ontológica. Esta vía heideggeriana es, nos parece, la única transitable, aunque es cierto que está rodeada de equívocos: no es un suave y sencillo camino de rosas.

Avancemos un poco más en nuestra exposición del programa filosófico de Maurizio Ferraris. La ontología que promueve supone que la totalidad de los objetos ya está dividida: está “naturalmente”, a priori, articulada en “regiones” (clases, géneros). Pero, ¿cuál es el hilo conductor que se sigue para averiguar cuántas y cuáles son esas regiones? Ferraris —y esta es una grave omisión, por cierto— nunca señala con claridad qué hilo conductor adopta y por qué se inclina por este y no por otro distinto. Aun así, implícitamente, parece sostener que ese hilo conductor se encuentra en las *clases* de ciencias: ciencias naturales, ciencias lógicas y matemáticas, ciencias sociales (o humanas o del espíritu, como se decía en el siglo XIX). Por eso afirma que hay tres ontologías regionales: ontología de la realidad física; ontología de la realidad ideal; ontología de la realidad social. ¿Qué dificultades o dudas se pueden formular sobre esta propuesta? Por ejemplo, y de un modo no exhaustivo, las siguientes: a) ¿Es segura, para empezar, la tesis (aristotélica) de que la totalidad de lo óntico está dividida según géneros supremos? ¿Y si no fuese así?, ¿y si esa totalidad estuviese dividida según ámbitos del saber o modos de la comprensión (ciencia, técnica, moral, política, arte, religión)?; b) ¿Por qué es la ciencia el hilo conductor legítimo para entender cómo está dividida la totalidad de los entes o el conjunto de lo que hay? ¿No se está suponiendo y aceptando sin discusión alguna la tesis del cientificismo según la cual sólo la ciencia alcanza la verdadera realidad (siendo el arte, la religión, o las demás áreas de la cultura, meros reductos de lo subjetivo)?; c) ¿Es completa esa división? ¿Los seres vivos, los entes útiles y las obras de arte están incluidos en ella?, ¿pero, dónde?, ¿o es que estos fenómenos son excluidos de esa ontología tripartita? ¿Por qué? ¿No se trataba precisamente de abarcar “la totalidad”?

Por otro lado, hay que añadir que —en su intento de “pensar en grande”— no propone ninguna definición esencial de la clase universal de los objetos físicos, ideales o sociales. Es decir, apenas desarrolla esas ontologías que predica o proclama. Es cierto que expone con algún detalle porciones de la ontología social —en la que, por otra parte, y esta es una discusión que no vamos plantear aquí, pretende recluir a la hermenéutica filosófica—, pero no se ve por ningún lado en la indagación que ha desplegado bajo este rimbombante título ese maravilloso “conocimiento de la esencia” que, según su propio programa, debería proporcionar. Lo que, desafortunadamente, sí encontramos en su ontología social es una amalgama y mezcla de tesis constructivistas y tesis realistas que lo llenan todo de oscuridad y confusión. Hay también, es cierto, en esta ontología social, interesantes hallazgos —por ejemplo, cuando aplica la teoría derridiana de la inscripción (es decir, la tesis “gramatológica”)—, pero, también, como decimos, numerosas incongruencias que, lamentablemente, no podemos exponer aquí.

En la propuesta de tres ontologías regionales, una vez se acude a la clasificación de las ciencias como hilo conductor (aunque sin explicar por qué se apoya en ella), opera un criterio adicional que procede de la definición de “real” y “realidad” propia de la tradición metafísica. Sostiene Maurizio Ferraris —y este es el núcleo de su versión del “nuevo realismo”— que lo real o la realidad es lo *independiente*; en la página 212 del libro *¿Dónde estás?* Leemos: «... los objetos existen con independencia de los sujetos», y en la página 87 de *Manifiesto del nuevo realismo* se afirma: «... la independencia del objeto con respecto a los esquemas conceptuales del sujeto (o de lo epistémico en general) es el criterio más fuerte de la objetividad». Si, partiendo de aquí, de la equiparación de lo real con lo independiente, preguntamos: pero, ¿independiente de qué o respecto a qué? La respuesta que se nos aporta es esta: independiente respecto al “sujeto”, al ser humano, al que comprende qué son y cómo son los entes. Resulta claro, así, que el modelo sujeto/objeto atraviesa por entero la propuesta del discípulo de Vattimo. Los objetos son independientes del sujeto porque, se supone, este es

distinto de ellos, pero, ¿en qué? ¿Qué es lo que hace que el sujeto, ahora, invirtiendo la tesis idealista de la modernidad, sea dependiente del mundo objetivo? Ahora bien, Ferraris omite o descuida la tarea –sin la cual no cabe responder a estas preguntas– de elaborar una ontología de la existencia humana; pero sin ella, como decimos, la tesis de la independencia del objeto –y con ella de la distinción y contraposición entre sujeto y objeto– resulta oscura, confusa.

No es esta, de todos modos, la única dificultad que se puede señalar en este tramo preciso de la propuesta de Ferraris. Enumeraremos tres dudas más: a) la independencia, ¿puede considerarse una “propiedad” (se supone que “esencial”) de los objetos físicos o de los objetos ideales? ¿No es esto algo, la verdad, bastante extraño? ¿Si inspeccionamos, por ejemplo, las “propiedades esenciales” de un ente geométrico, encontramos entre ellas que son “independientes”?; b) Ferraris afirma que los objetos sociales, a diferencia de los físicos y los ideales, son “dependientes” del sujeto, por lo que, al final, la ontología social se convierte en una excepción: si ser objeto es –por esencia– ser independiente del sujeto entonces los objetos sociales no son propiamente objetos; el lío es enorme, pues, y no se debe, nos parece, a la complejidad de las cosas, sino a una serie de incongruencias que están en la raíz del programa filosófico de este autor; c) Lo real, la realidad, siendo independiente, y, por ello, siendo algo prioritario respecto al sujeto (dependiente), es, a la vez, lo más próximo y lo más lejano; el conocimiento, simultáneamente, está en contacto estrecho con lo real –por eso es verdadero–, pero eso real se le escapa, se le hurta: la realidad es, también, huidiza, escurridiza; si no fuese así, el realismo tendría que afirmar que el conocimiento actual, o el estado actual del conocimiento, es el definitivo, el conocimiento completo que no puede ya ser en adelante rectificado o corregido; ahora bien: ¿es coherente esta tesis que atribuye a lo real –a lo independiente– la proximidad y la lejanía? No lo parece, por lo que, creemos, hay que abordar este problema bajo otros parámetros; estas dificultades, a nuestro juicio, se deben a un supuesto erróneo de la metafísica y la gnoseología realista: el conocimiento de la verdad, se nos dice en esta propuesta teórica, se aproxima, de menos a más, gradualmente, progresivamente, hacia una Realidad previamente dada por entero; pero, ¿hasta dónde llega esa aproximación? ¿Hasta la completa fusión con ella del conocimiento y del cognoscente? Por otro lado, la aproximación, el movimiento de acercarse a una meta, supone que hay, antes, una “distancia” con la Realidad, ahora bien, ¿a qué se debe esa distancia, esa lejanía? ¿Únicamente a una hipotética “distorsión” introducida por el cognoscente, por la “mente humana”? ¿Es ésta un espejo que únicamente debe limpiarse para que la Realidad se refleje sin distorsión alguna? Hay aquí, nos parece, un montón de preguntas y Ferraris nos aporta para ellas, por el momento, ninguna respuesta.

La realidad, por ser independiente, es anterior y superior respecto a su conocimiento. Esta es, como decimos, la tesis central de la versión de Ferraris del “nuevo realismo”. Pero con ello, a la vez, se separa y aísla drásticamente la “realidad” del “fenómeno”, rompiendo así con la tesis de que en el “es” del ente (en su ser algo) está radicalmente incluido su mostrarse, su presentarse siendo esto o siendo aquello. ¿Por qué Ferraris separa la realidad del fenómeno (lo que es de su comparecer)? Porque supone –aceptando implícitamente una tesis del idealismo que dice combatir– que el “fenómeno” –lo que aparece– es, la vez accidental y subjetivo⁴⁵. La cuestión es: ¿puede aceptarse sin más el supuesto de la originaria separación o el mutuo aislamiento entre el fenómeno y la realidad? Ferraris no aporta, a nuestro juicio, ninguna prueba que avale la tesis de la separación y todos sus ejemplos –pero, ¿podría ocurrir de otro modo? – aluden a “lo real apareciéndose(nos)”. A pesar de esto último, presa del postulado del realismo metafísico, prefiere creer que la realidad va por un lado y el fenómeno por otro. En este asunto –complejo, sin duda– del “aparecerse(nos) de lo real” (el presentarse de lo óntico, el ser fenómeno de algo) es importante reparar en lo que llamaremos la “finitud de la donación”: todo darse de algo implica, a la vez, su ocultarse, su esconderse; esta finitud de la donación indica una riqueza inagotable en lo óntico, el fondo de reserva de lo posible explorado una y otra vez, cada vez, por los distintos saberes o modos de la comprensión (desde el arte hasta la ciencia, etcétera.). En la intrínseca finitud de donación, por otro lado, se localiza uno de los principales obstáculos a la tesis esencialista de la tradición metafísica. Pero Ferraris no tiene en cuenta estas “sutilezas”: prefiere el trazo grueso de separar lo real de lo fenoménico.

⁴⁵ “Accidental” porque a lo real –por ser radicalmente independiente– no le es “esencial” el aparecer, el presentarse, el mostrarse; “subjetivo” porque entiende que lo fenoménico es, de alguna manera oscura, “interior” al sujeto.

Hay más asuntos que exponer y que discutir en la propuesta filosófica de Maurizio Ferraris. Por ejemplo, su teoría de la inmediatez de la percepción, según la cual ésta, al no estar regida por condiciones a priori de posibilidad y carecer, por ello de un límite y un umbral articulados en un código, es una experiencia “absoluta”, esto es: uniforme, homogénea, unidimensional, fija y permanente (en el fondo, la teoría de la experiencia de Ferraris depende, eso parece, de una teoría causal de la percepción —en la que se confunde el nivel atómico de la sensación con el nivel holístico de la percepción explorado, por ejemplo, por Merleau-Ponty, etcétera.—). Y también cabría exponer y discutir su distinción entre un “realismo negativo” y un “realismo positivo”. Pero no podemos adentrarnos más, aquí y ahora, en estos aspectos o vertientes de su programa filosófico. El único propósito de este apartado ha sido señalar una serie de problemas que Ferraris tiene que resolver si, en serio, pretende, como dice, “pensar en grande”. Sólo un apunte más: muchas de esas dificultades, así nos parece, no se deben a la intrínseca complejidad de las cuestiones y problemas filosóficos, sino a algo menos alentador y estimulante: se deben a que acepta como obvios y evidentes una serie de supuestos que, de un modo acrítico, por pura inercia, hereda de la tradición y que le enredan en las mismas aporías que ya atenazaban a esta.

2.4 ¿Qué es (lo) real?

En la versión de Maurizio Ferraris del “nuevo realismo” se plantean básicamente dos tesis complementarias: la realidad es lo independiente y la realidad está acabada. En razón de su independencia y acabamiento la realidad es el fundamento último que —eso parece— busca afanosamente la filosofía. Pero, esas dos ideas ¿son acertadas o son erróneas? No es fácil responder, pero vamos a intentarlo ahora.

Que la realidad sea independiente del cognoscente y del conocimiento implica dos cosas: a) Lo real es anterior y es superior a su estar siendo conocido; b) Lo real es separable del fenómeno, de su comparecer o su mostrarse siendo esto o siendo aquello. Pero ambas tesis —juntas o por separado— son contradictorias: sin un “fenómeno” (el de lo real apareciendo) no hay nada que verificar ni nada que comprender; en el buen entendido —sea dicho contra lo que cree poder sostener el idealismo— de que los fenómenos nunca son algo “subjetivo” (interno, mental, dependiente del sujeto, etcétera.).

Que la realidad esté acabada —que, al menos en su base última o su núcleo, es ya todo lo que es y nada más que eso, puro acto, plena presencia plana, sin vetas o recovecos— es lo que se afirma cuando se dice, como hace Ferraris, que hay una única trama piramidal de esencias que pueden ser perfectamente explicitadas por las ontologías regionales en las que se resuelve la consideración filosófica de la totalidad de los “objetos”. Pero no es evidente que el “ser algo” del ente implique estar a priori capturado por una esencia universal, eterna y necesaria que lo sature por completo: la finitud de la donación vuelve imposible el sueño metafísico del esencialismo. Pero hay algo más, algo más radical aún: lo real, en su núcleo, está sostenido y atravesado por posibilidades no efectuadas, y, por ello, el saber del ente, la comprensión fenoménica (en la ciencia, en el arte, en la técnica, en la política, etcétera.), está, en su raíz misma, orientada hacia la exploración recurrente de lo desconocido.

Por ello, a nuestro entender, la tesis de la independencia de la realidad y la tesis del acabamiento de lo real son dos tesis erróneas procedentes del dogmatismo de la vieja metafísica, la cual campa a sus anchas en la versión italiana del “nuevo realismo” urdida por Ferraris. No sucede así, afortunadamente, en otros autores de esta corriente, por ejemplo, en lo que propone Markus Gabriel; sus tres tesis principales, y siempre a nuestro juicio, son mucho más acertadas y fecundas que lo que encontramos en el discípulo de Vattimo⁴⁶.

Formularemos ahora, volviendo a lo que afirma Ferraris, la pregunta siguiente: ¿es cierto que en el proceso de verificación contrastamos “nuestro conocimiento” (formado, según parece, por representaciones internas del cognoscente) con una absoluta Realidad (independiente, acabada) que, sin embargo, y paradójicamente, nunca alcanzamos? Uno de los contrasentidos del realismo está en que todo se apuesta a la misma

⁴⁶ Las tesis centrales de Markus Gabriel son: a) algo “es” en tanto comparece ante alguien en un campo de sentido previamente abierto y despejado; b) hay una multiplicidad de campos de sentido que son irreducibles entre sí (por ejemplo, el propio de la ciencia, del arte o el de la religión); c) no hay un campo de sentido omniabarcante, un campo de sentido que totalice y unifique los múltiples campos de sentido (por eso, afirma, provocativamente: “el mundo no existe”).

carta: la de una Realidad que, por un lado, es esquivada y escurridiza, pero que, por otro lado, sorprendentemente rechaza los falsos conocimientos impulsando el logro de un conocimiento completo y definitivo en el que éste haya conseguido fusionarse enteramente con su “objeto”. Pero no es sólo esto: Ferraris –como se ve cuando alude a los “esquemas conceptuales” (a la red de significados)– acepta –al menos de manera implícita– la tesis idealista de que la cognición es un proceso interno al cognoscente⁴⁷.

¿Cómo hacer frente a las deficiencias derivadas de la tesis realista según la cual la realidad es a la vez independiente y acabada, estando, además, tan próxima como lejana? Tal vez, desarrollando el planteamiento siguiente: lo verdadero y lo real, lo óntico y lo epistémico, a la vez *convergen* en un punto (encajan, coinciden, se entreveran y engarzan) y simultáneamente, también, *divergen* (por ello ese punto de convergencia es un punto tan firme como inestable). Es decir: lo verdadero y lo real, lo óntico y lo epistémico nunca se recubren del todo, nunca se solapan enteramente (y sería erróneo, por lo tanto, considerar que el ideal del conocimiento, su meta y destino, está en lograr este imposible). Si esto es así, por lo tanto, no es cierta la idea de que el conocimiento del ente (lo epistémico de lo óntico) esté orientado hacia una aproximación cada vez mayor hacia la Realidad (¿cómo se sabría que se está aproximando a algo de lo que no se tienen noticias fidedignas? ¿Hasta dónde llegaría ese “acercamiento”? ¿Hasta la pura e íntegra “fusión”?). Como subrayamos con anterioridad la tesis de una progresiva aproximación a la Realidad de Verdad supone que se parte de una lejanía y que se está constantemente en una distancia, pero ¿a qué se deben esa lejanía y esa distancia? ¿A “nosotros”? ¿a la imperfección del ser que comprende los fenómenos? Un planteamiento así, nos parece, no es consistente: hay que pensar este problema con más precisión y acierto y, tal vez, la tesis de una convergencia entre lo epistémico y lo óntico que cuaja sobre un fondo de divergencia que impide su respectiva absorción y anulación sea un prometedor punto de partida para abordar el problema.

El realismo, concluimos, sólo es aceptable una vez se ha conseguido depurarlo de la ganga del esencialismo metafísico, es decir, cuando se articula, a la vez, como un realismo “mínimo” e “interno”.

El realismo “mínimo” consiste en afirmar que los rasgos (las propiedades y las relaciones) de algo son *suyos* (no son algo proyectado o puesto o construido por el “sujeto humano”). Los entes se presentan –son “fenómenos”, se muestran– portando unos rasgos propios. Pero esto nada tiene que ver con postular una mítica “realidad en sí”, independiente y acabada.

El realismo interno, por su parte, afirma que la comprensión de algo –del sentido y la verdad– acaece siempre en el seno de un campo abierto y despejado, un ámbito de la comprensión atravesado y sostenido por unas *posibilidades* de encuentro, acceso e ingreso *finitas* (es Heidegger, entre otros, quien nos ha enseñado a percatarnos de esto, y Markus Gabriel ha tomado buena nota de ello en su brillante versión del “nuevo realismo”).

Desde luego, hay que ampliar y precisar mucho las tesis del realismo mínimo e interno que se acaban de esbozar. Surgirán en el camino de su desarrollo muchos escollos que afrontar y sortear. Pero estamos aquí, eso nos parece, ante una ruta prometedora en la que se nos avisa de que “lo real” no es ni dependiente ni independiente, sino eso que comparece en el borde mismo –interior y exterior a la vez– de la comprensión.

Conclusión

La controversia entre estos dos autores italianos se mueve en las coordenadas de la vieja confrontación entre el Idealismo y el Realismo. Por lo tanto, discuten sobre si, en último término, lo independiente y autosuficiente es el “objeto” –es lo que afirma la metafísica realista– o si, tal vez, lo independiente es el “sujeto” –como afirma la metafísica idealista–. Así, a pesar de los esfuerzos de ambos por convertir en plausible su posición, tales coordenadas –sobre las que nunca debaten pues las aceptan como si fuesen una evidencia

⁴⁷ Esta tesis “internalista” sobre el proceso cognoscitivo es brillantemente discutida y refutada por Alva Noë en su libro *Fuera de la cabeza*, ed. Kairós, 2010; en esta línea son también importantes los libros de Andy Clark, *Estar ahí (cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva)*, ed. Paidós, 1999; Marino Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador (cuerpo, conducta y cultura)*, ed. Alianza, 2011; Andy Clark y David Chalmers, *La mente extendida*, ed. KrK, 2011; Roger Bartra *Antropología del cerebro*, ed. Pre-Textos, 2007; Francisco Varela *Conocer*, ed. Gedisa, 2006, y *De cuerpo presente (las ciencias cognitivas y la experiencia humana)*, ed. Gedisa, 1992.

que no requiere prueba alguna— incluyen, en el punto de partida, premisas erróneas (por ejemplo, el modelo sujeto/objeto, o la idea de que el fundamento es lo incondicionado y autosuficiente, etcétera.). Estas premisas son erróneas porque deforman, desfiguran y distorsionan una serie de “fenómenos originarios” con los que cuentan de antemano, aunque no reparen explícitamente en ellos cuando despliegan sus respectivas argumentaciones a favor de la prioridad del sujeto o la precedencia del objeto. ¿A qué “fenómenos originarios” estamos aquí aludiendo? Concretamente —en relación con la confrontación entre el realismo y el idealismo— nos referimos a dos “estructuras” que integran la dimensión transcendental (las condiciones a priori de la comprensión del ente en general y en su totalidad): el a priori de correlación y el ser-en-el-mundo⁴⁸. Cada vez que se sostiene que lo primero y fundamental es el objeto o el sujeto ya se está suponiendo una comprensión de los fenómenos regida de antemano por ambas estructuras; y se las supone no en sofisticadas teorías: basta con que alguien salga una buena mañana a comprar el pan al supermercado, entre en un museo o en un banco, se adentre en un laboratorio científico o dirija una plegaria a su divinidad (cualquier comportamiento de un agente humano en el que, en un ámbito del saber, se le presenta un fenómeno determinado está a priori posibilitado y regido por el ser-en-el-mundo, el a priori de correlación, la circularidad del comprender, la pasividad de la síntesis esquemática del sentido, la verdad consensual y adecuacional, etcétera.). ¿Qué implica lo que se acaba de decir que concierna directamente a la disputa entre Vattimo y Ferraris? Que esta, en el fondo, y aunque contenga superficialmente puntos de interés, es una controversia estéril, y por ello, interminable. Estudiar esta controversia, por lo tanto, nos introduce en temas secundarios, asuntos que no son irrelevantes pero que no conducen a lo principal: conseguir entender qué sucede en la comprensión de algo por alguien más acá de la dicotomía entre un sujeto y un objeto, entre una posición idealista y otra realista (ambas impiden entender cómo acaece la comprensión, introduciendo en ella una específica y dañina oscuridad y confusión).

Después de haber atravesado los principales tramos de la “controversia” entre Vattimo y Ferraris, ¿podemos afirmar cabalmente que se trata de una “controversia genuina”, es decir, fructífera? Desdichadamente no tenemos argumentos para concluir algo así. Es, en última instancia, simplificando el asunto, una “trifulca turinesa” (entre un maestro insustancial y un discípulo díscolo). Su veta última es una vía muerta: se limita a insistir, a chocar de bruces, con la aporía intrínseca al modelo sujeto/objeto. De esta trifulca, es cierto, se pueden sacar algunas enseñanzas, pero no son tan abundantes como sería de desear, y, además, estas enseñanzas miran más al pasado de la filosofía que a su futuro: se limitan a tomar nota de un callejón sin salida, pero apenas nos dicen nada sobre dónde podremos localizar la puerta que nos lleve más allá de éste. Gianni Vattimo desemboca en un idealismo escéptico. Maurizio Ferraris está poniendo en pie un realismo dogmático. Esta contraposición, lamentablemente, tiene poco recorrido: el futuro no alienta en ella, no pasa por este punto.

¿Cabe extraer, de todos modos, algunas enseñanzas positivas de esta controversia respecto a una “ontología hermenéutica”? Sí, desde luego. ¿Cuáles? Por ejemplo, las siguientes:

De Vattimo puede recogerse: a) La pretensión de recuperar la vocación ontológica de la hermenéutica volviendo hacia Heidegger desde lo ganado gracias a Gadamer y Ricoeur; b) la tesis de que el mundo no requiere ni reclama una fundamentación, reposar sobre un fundamento, por lo que la filosofía deja ya de entregarse a la tarea de la fundamentación; c) una crítica tanto de la metafísica realista, del esencialismo de Platón y Aristóteles, por ejemplo, y también, de la metafísica idealista, es decir, del a priori formal kantiano entendido como la esencia única del sujeto humano racional; d) la idea de que la filosofía es una ontología de la actualidad, una teoría crítica del statu quo.

De Ferraris cabe rescatar: a) su refutación del constructivismo interpretativo, del idealismo hermenéutico, en la que rebate con razón sus tres falacias; b) la propuesta de recuperar la vertiente adecuacional de la verdad; c) la tesis del realismo mínimo según el cual algo es lo que tiene de suyo, la reunión y convergencia de sus rasgos propios, de sus señas de identidad.

Estas aportaciones requieren, para ser incorporadas a una ontología hermenéutica, de ajustes y retoques, pero no pueden ser tiradas por la borda, merecen ser retomadas y, en definitiva, desarrolladas.

⁴⁸ Remitimos aquí para una exposición más amplia de este punto al artículo “Un ensayo de fenomenología: el a priori de correlación”, revista electrónica *La Caverna de Platón* (sección artículos y fuentes).

Pero, recapitulando lo dicho: este fuego cruzado entre maestro y discípulo reaviva la vieja confrontación entre el realismo y el idealismo (una confrontación significativa superficialmente, pero estéril en el fondo). Ahora bien, la cuestión es: ¿este debate filosófico está a la altura de verdad de lo que nos toca y corresponde, hoy, pensar? ¿Debemos elegir entre una posición realista y otra idealista? ¿Cuál es el auténtico reto de futuro? ¿No estará más bien la genuina tarea en buscar, allí donde se encuentre, una teoría filosófica ubicada *más acá* del realismo y del idealismo? ¿No estamos, aquí, en definitiva, ante una dicotomía estéril e infructuosa?

Bibliografía

- Badiou, Alain, *En busca de lo real perdido*, ed. Amorrortu, 2016.
Benoist, Jocelyn, *Eléments de philosophie réaliste*, ed. J.Vrin, 2011.
Boghossian, Paul, *El miedo al conocimiento (contra el relativismo y el constructivismo)*, ed. Alianza, 2009.
Diéguez Lucena, Antonio, *Realismo científico*, ed. Univ. de Málaga, 1998.
Dreyfus, Hubert; Taylor, Charles, *Recuperar el realismo*, ed. Rialp, 2016.
Gabriel, Markus, *¿Por qué el mundo no existe?*, ed. Pasado y Presente, 2015.
Grondin, Jean, *Del sentido de la vida*, ed. Herder, 20.
¿Qué es la hermenéutica?, ed. Herder, 2009.
Hacking, Ian, *¿La construcción social de qué?*, ed. Paidós, 2001.
Harman, Graham, *Hacia el realismo especulativo*, ed. Caja Negra, 2015.
El objeto cuádruple, ed. Anthropos, 2016.
Jerez, José Luis (comp.), *El giro ontológico*, ed. El Círculo Hermenéutico, 2015.
Liz, Antonio Manuel (ed.), *Realidad sin velos*, ed. Laertes, 2009.
Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud*, ed. Caja Negra, 2015.
Nicolás, Juan A.; Grondin, Jean, *Verdad, hermenéutica, adecuación*, ed. Tecnos, 2016.
Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo*, ed. Paidós, 1995.
Ramírez, Mario Teodoro (comp.), *El nuevo realismo, la filosofía del siglo XXI*, ed. Siglo XXI, 2016.
Rodríguez, Ramón, *Fenómeno e interpretación*, ed. Tecnos, 2015.
Sanfélix, Vicente, *Mente y conocimiento*, ed. Biblioteca Nueva, 2015.