

La muerte de Pedro III
Liberalismo-koiné y ontología hermenéutica
Víctor Samuel Rivera (Universidad Nacional Federico Villarreal)

Revolución con Pedro III

1763. El Reino del Perú recaba informes sobre la situación mundial por los barcos que llegan a Panamá o cruzan por el actual sur de Chile. Estos informes son recogidos por un redactor, que los plasma en una crónica. Ésta se publica luego en el periódico de Lima. En 1763 ocurre un buen día que el Emperador de Rusia ha muerto. *La Gaceta de Lima* informa a sus lectores “Que después de una gran revolución sucedida en Moscovia había muerto el Zar Pedro III, quedando en el trono su mujer Catalina Alexiovna de cuyo suceso (por ser muy extraordinario) se dará relación impresa aparte”¹. Era la noticia de una revolución; era también el aparecer de un evento, de un evento revolucionario. Algo terrible había pasado en la Rusia de los Zares, algo que cambiaba la interpretación de los sucesos políticos; de allí llamarlo “revolución”. La cita es manifiesta. Tenemos las notas de la sorpresa, pues lo que ocurre es lo no previsto, y la de la admiración, pues lo que acaece sobrepasa nuestra capacidad de intervenir. Tiene “suceso” lo inesperado, que es también admirable. Si atendemos al texto desde la hermenéutica tal y como nosotros la hemos heredado en la tradición Heidegger-Gadamer-Vattimo², no será difícil conceder que con la muerte de Pedro III se trata de la descripción de una experiencia ontológica, sea a partir del mundo de la vida, sea –como es nuestra intención- a partir del vocabulario que rodea el concepto de evento (*Ereignis*). Nuestra competencia inicial como intérpretes sociales posteriores a la modernidad política nos dificulta lo que aparece a la vista de esta advertencia como una genuina experiencia ontológica referida a los hechos sociales (del pasado).

El tema principal que nos ocupa es plantearse el rol de la hermenéutica en la interpretación de los lenguajes sociales, y en particular este rol como ontología del tiempo presente, esto es, como ontología política o, como prefiere decir Gianni Vattimo, “ontología de la actualidad”³. Antes del planteamiento en detalle de este tema, por el que rodearemos ciertos hitos de la obra de Gianni Vattimo, recojamos una lección analógica de cómo podría ser esta ontología sobre el ejemplo de los lenguajes sociales que nos han

¹ *Gazeta de Lima*, Núm 6, Desde el 20 de mayo hasta el 12 de julio de 1763, en *Gazeta de Lima, de 1762 a 1765. Apogeo de Amat* (Compilación, prólogo y apéndices de José Durand). Lima, Cofide, 1982, p. 55.

² Adoptamos aquí la definición de “hermenéutica” de Ramón Rodríguez: “hermenéutica” sería “aquella teoría filosófica, fundada en el pensamiento de Heidegger y desarrollada por Gadamer, que ha puesto de relieve, con gran radicalidad, la historicidad de toda actividad cognoscitiva, incluida, y muy especialmente, la filosófica”. Ramón Rodríguez, “Filosofía y conciencia histórica”, en Ramón RODRÍGUEZ y otros, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993, p. 26.

³ “Ontologia de l’attualità”, compilado en Gianni VATTIMO (comp.), *Filosofia*, 1987. Bari, Laterza, 1988.

precedido antes de la experiencia de la modernidad política. Regresemos, pues, a 1763. Para la época de la redacción de *La Gaceta de Lima* era vigente el *Diccionario de la Real Academia* de 1737. En este diccionario se acepta tres entradas para el término “revolución”, que es el que describe el evento de Pedro III. La principal de todas dice: “la acción de revolver o revolverse”. Le siguen, en este orden, el “movimiento entero de la esfera celeste” y luego –cita– “vale asimismo inquietud, alboroto, sedición, alteración”. Es evidente que sólo la tercera de las entradas es propiamente política, pero también el hecho sensible de que las significaciones se traslapan y se presuponen las unas a las otras. La primera se define como acción humana, como algo diverso del movimiento celeste, que es una actividad no humana. Se aplica a los movimientos que cambian la figura, recomponen, modifican de sitio las cosas del hombre o al hombre mismo “que se revuelve”. Su uso político corresponde con la tercera entrada, referida a la naturaleza del régimen político. Está presupuesto que se trata en la tercera entrada de “revolverse”, sólo que aplicada a los asuntos relativos al acaecer con significado: la diferencia entre redecorar una habitación y asesinar a un Emperador. Hasta esta lectura no habíamos reparado en un elemento básico del vocabulario de la hermenéutica tal y como la practicamos: su soldadura con el lenguaje histórico no filosófico, esto es, su deuda con una visión –respecto de la modernidad política– que adviene al sentido como más originaria, al punto de que tal vez éste sea el horizonte desde el cual es posible aún el significado de lo que cambia por encima y a pesar de lo que la modernidad ha significado⁴.

Es un hecho singular que en 1763 “revolución” está incorporado a un plexo con otros términos, en particular “suceso”, “evento”, el llegar a ser de lo que significa en la existencia política. Esto es en calidad de vocabulario popular, pero para nosotros es inevitable traslapar ese significado con la tradición de la hermenéutica contemporánea, que es también del final de la modernidad política. El segundo término es fundamental para toda ontología de la actualidad de hoy, esto es, la puesta en práctica de la hermenéutica filosófica para la interpretación de los lenguajes sociales tal y como la hemos heredado de la tradición Heidegger-Gadamer-Vattimo. Podría objetarse que el primero es importante para los historiadores o, más específicamente, para los historiadores de los conceptos. En este sentido, no sería de interés realmente filosófico. Pero si aconteciera que encontramos una relación analógica entre el uso premoderno popular y el filosófico actual, entonces ese uso resultaría importante para la interpretación cumplida del fin de la modernidad y sus “sucesos”. Ese fin acontecería entonces como un regreso de horizontes de significado respecto de lo que revoluciona y acontece, y la comprensión de la revolución premoderna de Pedro III sería también de la comprensión del regreso posmoderno del evento, la sedición, el alboroto y el bullicio que se hacen lugar sobre y desde el horizonte cumplido de la modernidad política.

Ahora bien. El fin de la modernidad política acontece como revolución, y se da en términos de revolución, pero es un terrible sinsentido creer que se trata de “revoluciones” en el sentido moderno. Por el momento, hay que dejar a los politólogos y

⁴ Suscribimos aquí la interpretación heideggeriana del significado destinal de la técnica como solidaridad efectual de revolución política y dominio del ente. Cf. Meyer, Hermann, *La tecnificación del mundo. Origen, esencia, peligros* (versión española de Rafael de la Vega). Madrid, Gredos, 1966 (1961), cap. I.

a los científicos sociales confirmar que las transformaciones del fin del mundo moderno se llaman “revoluciones”; para el filósofo, basta el sentido común que así las representa. Pero son lo que no son. Los Estados revolucionarios tienen alianzas con las fuerzas reaccionarias, particularmente las religiosas. Es un *factum* hermenéutico que las revoluciones vienen hoy de la mano ahora más bien con “regresiones”. ¿Qué tienen en común el Papa, los jefes religiosos de Irán y los comunistas? Es la “revolución” en el evento, la revolución de lo que es cambio, no transformación del universo, sino advenir de lo diferente en la clave de lo que sorprende y admira. Todos se “mueven”, se “revuelven” en el horizonte de la comprensión política y su movimiento genera “sedición” o “bullicio” en un horizonte común de fondo, que es la posibilidad misma de que haya “eventos” para ellos: su oposición al liberalismo globalizado. En lo que cambia acontecen las notas de lo inesperado y lo admirable. Revoluciones que no revolucionan, pero que lo alteran todo. Es un lenguaje insoportable, un nuevo lenguaje, un lenguaje que inquieta. Desde Teherán hasta Caracas, desde Moscú hasta Roma. “Milagro”, diría Joseph de Maistre⁵; hechos sociales que se creía imposibles desde el punto de vista de la interpretación se articulan de manera ordenada para la mirada atónita del hermeneuta en el fin de la modernidad. En efecto: Es notorio que el vocabulario social del fin de la modernidad acontece como un lenguaje de revoluciones, pero este lenguaje se aproxima más al de *La Gaceta* de 1763 que al lenguaje de nuestros propios periódicos. Que sea permitido ahora dar cuenta de por qué.

El liberalismo como “nueva *koiné*”

La hermenéutica, hasta el presente, no ha sido capaz de presentarse como un discurso articulador de las prácticas sociales, aunque contiene los elementos para convertirse en uno. Ésta fue pretensión de Gianni Vattimo desde sus obras iniciales⁶. Es conocida la fórmula acuñada por Gianni Vattimo en la *Ética de la interpretación*, que la calificó de ser “la nueva *koiné*” cultural de la década de 1980⁷. En este texto Vattimo propuso que la hermenéutica era *de facto* el reemplazo del rol de articulador de los lenguajes culturales que habían jugado en las décadas precedentes el estructuralismo y el marxismo⁸. Desde la distancia, podemos reconocer una cierta estrategia maliciosa. De un lado, Vattimo tenía en mente las entonces recientes polémicas entre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y sus adversarios neokantianos, en particular Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. El auditorio de 1980 tenía los textos vivos y a la mano y estaba al tanto. Pero es manifiesto de otra parte que Vattimo deseaba algo más: insertar como *koiné* su propia interpretación de la herencia de Gadamer, que estaba entonces acercando a un vocabulario apropiado y distorsionado a partir de su lectura de Martin Heidegger⁹. Se trataba de una operación hermenéutica de lo que ahora llamaríamos una *Verwindung*:

⁵ Cf. Conde Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*. Paris, J. Pélagaud, 1860 (1796), p. 2. En español, *Consideraciones sobre Francia* (Traducción y notas de Joaquín Poch Elío). Barcelona, Tecnos, 1990, p. 4.

⁶ Particularmente en Gianni VATTIMO *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980; *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981.

⁷ Cf. Gianni VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1994 (1984-1988), cap. 3.

⁸ Cf. *ibid*, p. 55.

⁹ El hito de esta apropiación-distorsión se halla en su auroral Gianni VATTIMO, *Introduzione ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971.

una apropiación-distorsión del estado de la hermenéutica de esos años en favor del propio Vattimo. El turinés, sin embargo, debió haberse sentido muy perplejo al comprobar que poco después se iba a establecer un lenguaje hegemónico para la modernidad tardía completamente distinto del que él tenía anunciado. En 1995 apareció el conocido artículo de Ignacio Ramonet que designaría a este lenguaje social hegemónico como “pensamiento único”. ¿Qué es el “pensamiento único”? A grandes rasgos, la asunción de que los lenguajes metafísicos liberales son “verdaderos” frente, por ejemplo, a los códigos marxistas o estructuralistas. Hay un punto de vista, sin embargo, desde el que para la hermenéutica es posible conservar la pretensión articuladora que Vattimo le confiriera. Para establecerlo, habrá que hacer un recorrido a partir de su fracaso como “nueva *koiné*” en la obra de Vattimo mismo.

Contra toda expectativa fundada en *Ética de la interpretación*, bajo el programa del “pensamiento único”, el liberalismo fue el lenguaje social de la década siguiente, tanto en términos económicos como políticos. De hecho, además, alcanzó un carácter de pregnancia y ultimidad como *episteme* normativa universal como jamás antes en la historia del Occidente. En economía se trataba del predominio de esta área de interés sobre los demás dominios de la existencia humana; en ética y política, de la imposición de la concepción metafísica del liberalismo y el nihilismo como las formas “únicas” del consenso *koiné*. El ensayo de Ramonet resumió la dirección de este nuevo lenguaje. Nos interesa subrayar que este lenguaje fue efectivamente eficaz, esto es, que saturó el plexo social de significaciones políticas y cumplió el rol de normalizador kuhniano universal de los lenguajes, una significativa diferencia con el estructuralismo y el marxismo. En el pensamiento único el lenguaje de la economía de mercado y el programa normativo de la Ilustración se fusionan con las características metafísicas propias del mundo moderno. En este sentido, podemos decir que el “pensamiento único” se impuso como la descripción ontológica del mundo en cuanto tal, tal y como aparece a la experiencia tardomoderna.

Respecto de las pretensiones de la hermenéutica como *koiné*, es un hecho singular que desde la década de 1980 hasta hoy términos Heidegger-vattimianos como *Ereignis* (evento), *Andenken* (pensar conmemorativo), *Geschick* (destino) o la misma expresión *Verwindung* que venimos de usar, se hayan incorporado al lenguaje común de la filosofía¹⁰. A estas alturas, sin embargo, la pretensión del turinés de que el lenguaje de la hermenéutica en general y el suyo en particular hubieran devenido en una *koiné* cultural resulta extraña. Es una cuestión de hecho si los filósofos de la tradición continental emplean un vocabulario derivado de Vattimo, pero lo es también que lo que en realidad ocurrió en los lenguajes sociales del tiempo posterior fue el apogeo de los códigos culturales del liberalismo. Ejemplos insignes son “derechos” y “globalización”. En efecto: Como nunca antes, vimos la popularización del uso social de “derechos” (que en el camino se han hecho extensivos ilimitadamente) o la descripción del mundo como “globalización”, que es singularmente un fenómeno económico-informático. La

¹⁰ Una anotación abreviada de la terminología de Vattimo en Modesto BERCIANO, *Debate en torno a la modernidad*. Madrid, Editorial Síntesis, 1998, pp. 106 y ss. En el mismo sentido, Modesto BERCIANO, “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”, en VVAA, *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”* (Introducción de Lluís Álvarez). Oviedo, Ediciones Nobel, pp. 83-106.

ideología de los derechos no implica su “globalización” ni la globalización contiene elementos conceptuales que la comprometan con una retórica de “derechos”, pero es evidente que la experiencia de ambos es solidaria. También su vigencia aparece como la experiencia de lo mismo de lo que el liberalismo es lenguaje-*koiné*.

El evento de la hegemonía del “pensamiento único” es interpretable sólo dentro de un paralelismo histórico: siendo la experiencia a la que cada uno se refiere por separado lógicamente independiente, en que acaecen narrativamente, se integran en una experiencia destinal única. Esta experiencia es identificada por sus productos históricos, los cuales, por su misma condición, acogen un significado moral. Vattimo diría “La eventualidad del ser no está separada de su rango de *Geschick*”¹¹. Es del destino de los derechos del lenguaje liberal que sean globales a la vez que la globalización económico-informática constituya la universalización fáctica de una concepción de la política en términos de “derechos” ilimitados. Podemos postergar el tema de si la retórica de derechos es o no razonable, pero sería digno de nota que no lo fuera, pues su carencia de sentido también sería su destino (*Geschick*). Es una ambigüedad inevitable, debida a su paralelismo histórico. Esta ambigüedad es recogida por Vattimo mismo en su famoso *La sociedad transparente*¹². Pero, ¿qué implica este paralelismo?: que el lenguaje “normal” del mundo global es (y debe ser) el lenguaje liberal¹³.

Tras el consenso

A diferencia de lo que Vattimo pensaba en la década de Ramonet, y notoriamente en *La sociedad transparente*¹⁴, cuando vemos los códigos del lenguaje liberal en términos hermenéuticos encontramos que la ontología del mundo actual diverge en mucho de la hermenéutica. El liberalismo –cuánto es bueno dejar sentado esto- es su adversario cultural más fundamental. ¿Qué fue pues, de la *koiné*? No respondamos aún la cuestión de la *koiné*. Antes debemos precisar qué es aquí “liberalismo”. En efecto. El lector cientista político puede resultar inquieto ante la expresión “liberalismo” tal y como la usamos. Es una cuestión técnica que el liberalismo puede definirse de muchas maneras, que tiene fuentes diversas y que hay escuelas contrarias dentro del liberalismo mismo. Pero el lector hermeneuta comprende ya que nos ocupamos del liberalismo como una descripción abreviada de ciertos rasgos conceptuales que no interesan sino por su carácter de herencia efectual, esto es, por su significado en la historia de los efectos¹⁵, el más interesante de los cuales es la ontología del “pensamiento único”. En cierto sentido,

¹¹ Cf. Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 2000 (1985), pp. 1381-139.

¹² Gianni VATTIMO, *La sociedad transparente* (Introducción de Teresa Oñate). Barcelona, Paidós, 1990 (1989).

¹³ Cf. Kart-Otto APEL, “La globalización como desafío para una ética universal”, en *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural*, Año 1, # 1, 1999, pp. 7-28.

¹⁴ Cf. “Ciencias humanas y sociedad de la comunicación”, en VATTIMO, *La sociedad transparente*, pp. 89 y ss.

¹⁵ Para nosotros, la “historia efectual” o “historia de los efectos” se interpreta como el significado de la historia narrada en tanto ésta tiene consecuencias prácticas en la vida presente y la describe. Para su origen y descripción en la obra de Hans-Georg Gadamer cf. María Antonia GONZÁLEZ-VALERIO, “Tradición”, en Mauricio BEUCHOT y Francisco ARENAS-DOLZ, *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*. Pamplona, Verbo Divino, especialmente pp. 437 y ss.

la mera idea de un “pensamiento único” es un evento fundamental: descubre una unidad de la experiencia histórica en su aspecto integrador fáctico. No es entonces una teoría, ni una propuesta; es una constatación de lo que en efecto deviene como mundo. Nuestra procedencia nacional nos sugiere citar a un filósofo peruano que ha articulado un conjunto de ensayos dispersos redactados alrededor de 1995, esto es, la fecha del famoso texto de Ramonet sobre el “pensamiento único”: se trata de *Tras el consenso*, de Miguel Giusti (2006)¹⁶.

En referencia a nuestro tema, el texto de Giusti interesa como prueba sociológica. Es una herramienta al paso de por qué no debe resultar conflictivo para el lector adoptar la expresión “liberalismo” aun y a pesar de la cuestión técnica antes anotada sobre la indefinición y vaguedad de la palabra. El argumento central de Giusti apunta a señalar un “consenso dialéctico”. Al margen de lo que haya querido decir el autor y a lo equívoca que resulta la expresión “consenso”, se señala con ella una presuposición prerreflexiva, a un horizonte primario del sentido de la discusión en filosofía política contemporánea. El liberalismo sería el horizonte de comprensión (y, por lo tanto, de significados políticos) de esta época; para expresarlo en liberal, su “consenso”. El autor remite a la experiencia social de “la marcha triunfal del liberalismo en el mundo entero”¹⁷, lo cual implica en el libro también su reconocimiento ontológico, tanto en términos del lenguaje del “mundo” como de una demanda moral impuesta por el horizonte del mundo mismo. Con “liberalismo” se trataría de un horizonte precomprensivo de la modernidad tardía, esto es, tal y como la conocemos; en este caso, de un lugar común lógico práctico del que no sería posible pensar desde el margen y que, por ello, tendría una carga normativa inapelable pues –agrega el autor– “no puede ser *problematizado*”¹⁸. El carácter precomprensivo del mundo, sin embargo, es inevitable sólo por el paralelismo histórico, que se impone como un horizonte. Pero es un hecho fáctico que ese paralelismo y el aspecto destinal que lo acompaña sólo es relevante en orden a la interpretación de lo que en efecto sucede: una alianza entre el Papa y Fidel Castro, por ejemplo. No podemos prescindir del mundo histórico para pensar, pero el mundo como un acaecer de cosas que pasan que nos sorprenden y admiran da por supuesto problematizarlo o no depende de cuestiones contingentes relativas a la historia de los efectos. Esto es: no depende de nosotros. Debemos aceptarlo, pero aferrarse a él es incompatible con el reconocimiento de su historicidad. No tiene sentido apegarse al destino. Sí hay, pues, problematicidad del “consenso” liberal. Negarlo sería suponer la inanidad del campo entero mismo de la experiencia del pensamiento social.

Aceptar el carácter prerreflexivo de la experiencia hermenéutica es en principio inevitable. Se trata de un presupuesto de la idea más básica de la hermenéutica en general. Podemos pensar en el mundo como un existenciaro (Heidegger), la tradición como el conjunto de prejuicios que hacen posible la comprensión (Gadamer) o la idea vattimiana de la interpretación como un envío que se destina desde un pensar cuya

¹⁶ Cf. mi reseña Víctor Samuel RIVERA, “Giusti, Miguel, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*” (comentario crítico), en *Araucaria, Revista de filosofía política* (México-Sevilla- Buenos Aires), # 21.

¹⁷ Cf. Miguel GIUSTI, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*. Madrid, Dyckinson, 2006, p. 238.

¹⁸ Cf. *ibid.* p. 161.

verdad es el monumento del pasado. En todos los casos este carácter prerreflexivo de la experiencia es siempre-ya presupuesto. Pero no es esto lo que hace “no problematizable” el consenso liberal, sino sus pretensiones de universalidad, que son también pretensiones de normatividad. La “verdad” del consenso no es su carácter de envío, que es contingente, sino la idea de que es el límite fuera del cual no hay nada. La experiencia liberal hace de límite del pensar. Esta carga en alguna medida presupone una exigencia de exclusión del pensador, pero también del disidente del margen. Ambos son retirados del “mundo” pues, ¿quién problematiza lo que no se puede problematizar? Antes vimos que la unidad de los eventos se da en el paralelismo histórico, que se traduce en los productos en la historia de los efectos. Bien. Esta historia no puede ser problematizada, sin duda. Lo que se problematiza es la demanda moral en orden a la racionalidad práctica, que depende de la efectividad de los productos mismos: la eficacia social del libre mercado depende de que, en efecto, haya experiencias de satisfacción bajo el régimen del libre mercado. Pero, ¿es esto patente cuando nos referimos a la experiencia misma como un todo? Entonces prescindimos del carácter de los productos; atendemos a la unidad del paralelismo antes que a las características de lo que de ese modo adquiere un horizonte único de significación. Pero en un mundo cuya descripción es un lenguaje-*koiné* esto no es filosofía, sino fenomenología extraída del mero acontecer. Esto nos recuerda el *Welt* (el mundo, el mundo burgués) de la Analítica del Heidegger de *Sein und Zeit*, un mundo del que no es posible escapar y que, en algún sentido razonable, es el mundo verdadero.

Vayamos un momento a la historia de los efectos y el paralelismo histórico narrativo de la experiencia del mundo como un “mundo único” para el que hay una sola ontología, la liberal. Para definir el liberalismo Giusti enumera lo que entendemos serían notas precomprensivas de lo que resulta ser la modernidad cumplida (el mundo inevitable) en la realidad de los efectos: un orden internacional definido por las “democracias”, la economía global de mercado, la expansión irreversible de la tecnología y sus efectos, así como los valores e instituciones de la Ilustración¹⁹. Como en Romanet, la idea es que el paralelismo de estos eventos como nociones históricas hace que se coimpliquen pensados en sus efectos. Esto quiere decir: cuando pensamos en uno de ellos, los demás lo acompañan; esto es posible en la medida en que todos y cada uno se reconocen en una sola narrativa, esto es, que no podemos imaginar un mundo para ellos por separado, aun cuando debamos reconocer que desde el punto de vista lógico son independientes. Volvamos a la idea de una “marcha triunfal del liberalismo”; esta expresión presupone un cierto tipo de inevitabilidad que es no empírica, y que, por lo mismo, presupone una unidad más allá del campo de la historia de los efectos que le confiere unidad. Como *koiné*, el lenguaje basado en la unidad apela a un horizonte anterior a la historia de los efectos, y al carácter más fundamental de éstos: que acontecen y que, por tanto, tienen un significado siempre-en-suspense. Es en función de este punto, como veremos más adelante, que la hermenéutica puede imponerse como un lenguaje *koiné* para el pensamiento de los tiempos históricos desde la modernidad inevitable que describen Ramonet o Giusti, pero no para describir el mundo acontecido, sino para pensar, desde el margen, allí donde aparece lo que debía ser “evitable”, pero acontece también como inevitable, el residuo.

¹⁹ Ibid., pp. 33, 240.

La imagen de los residuos

En el margen de los residuos lo “único” se manifiesta como una mera presencia heideggeriana. Una “mera presencia” es un aparecer que se agota en la visión, no contrastable y ajena al horizonte desde el que se muestra. Es difícil no observar que la mera presencia está definida por los efectos históricos que se integran en las narrativas posibles en torno del liberalismo en tanto éste aparece como un lenguaje ontológico universal que de facto es *koiné* (no en la pretensión, la teoría o el anhelo, sino en la efectividad histórica). Podemos adelantar que este mismo mundo del “pensamiento único” resulta, en efecto, el horizonte indispensable del consenso (es ese consenso), pero dentro de una perspectiva en que la hermenéutica proporciona herramientas que hacen posible, justamente, aceptar una problematicidad en el ámbito práctico que de otra manera terminaría siendo una paradoja. Resulta interesante recordar las notas en *La época de la imagen del mundo* de Heidegger (1938). Y esto por la expresa intención del autor de que su descripción es una fenomenología de la esencia del mundo burgués, que es el mundo moderno, pero indudablemente es también el mundo para el cual Vattimo pensaba hacia 1980 que la hermenéutica había devenido en *koiné*. El mundo globalizado de los derechos ilimitados es también el mundo pensado como imagen.

Como recordamos, el rasgo esencial, lo que define la esencia de la modernidad es su concepción de la verdad como mera presencia, como ente uniforme e infinitamente disponible, como una presencia que, al estar despojada de su fondo, ha perdido también su significado de presencia, lo que convierte el mundo en una colección de presencias sin fondo. En el texto de Heidegger esta “mera presencia” se identifica con el aspecto de lo cuantificable, esto es, lo disponible en una ontología definida por la ciencia y su aplicación tecnológica. Si nos remitimos al propósito del texto, observamos que se trata de mostrar no sólo el mundo moderno, sino más específicamente la esencia del mundo moderno en tanto éste es un mundo experimentado históricamente por el hombre. Es conocido el diagnóstico de Heidegger de ese mundo en términos políticos como lugar del “humanismo”, que se define así como “el proceso fundamental de la Edad Moderna”²⁰. Es el mundo del liberalismo y los derechos del hombre, donde lo que hay al fondo es la libertad autofundada, “la esencia de la pretendida libertad”²¹. Heidegger recurre a una narrativa en la que está contenido un paralelismo histórico, del que Heidegger pretende que es un proyecto de la esencia del mundo.

Por comodidad y respeto a la fuente podemos enumerar ahora los fenómenos que caracterizan la época moderna en el texto de 1938. No hay que olvidar que se trata del mundo de la “pretendida libertad”, esto es, nuestro mundo. Heidegger se pregunta: ¿Cuál es el fundamento de esta libertad? La respuesta se orienta a “lo cierto que forma y da el fundamento”²² y en lo que radica por ello su esencia. Eso cierto tiene en la ciencia el lenguaje *koiné* en el que se convierten y normalizan todos los demás lenguajes y que,

²⁰ Martin HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo” (1938), en *Sendas perdidas* (traducción de José Rovira), Buenos Aires, Losada, 1969, p. 83.

²¹ Cf. *ibid*, p. 94.

²² Cf. *ibid*, p. 95.

por ende, es el lenguaje socialmente hegemónico *en el mundo*. La libertad, pues tiene su fundamento en la ciencia de lo cierto. Encontramos así que en el texto la respuesta es orientada por la ontología de la ciencia, que hace del lenguaje *koiné* de la modernidad cumplida. La ciencia es el patrón de la verdad, de tal manera que sólo consideramos verdadero plenamente lo que puede convertirse al lenguaje de la ciencia, que es así de alguna manera la ontología, cuyos presupuestos, justamente por ser los más básicos, es que constituyen el lenguaje *koiné* cultural. Hablamos de “leyes de la ciencia”: la ciencia habla con leyes, que son también mandatos sobre el ente. Son descripciones normativas, con carácter pregnante. La ciencia lenguaje-*koiné* adquiere forma en el mundo en la plasmación tecnológica, y se extiende como control del ente a través de la ciencia aplicada. Heidegger recurre al paralelismo histórico y, como en el texto antes citado, se anota un conjunto de fenómenos correlativos de ese paralelismo, que es una narrativa de la experiencia histórica presente (de 1938, por cierto). Heidegger enumera junto con la ciencia como ontología y la técnica como dominio del ente la reducción de la experiencia del arte a la vivencia interna (esto es, la ausencia de lo bello), la secularización (esto es, la pérdida de las claves religiosas para la interpretación del acontecer) y en un lugar elusivo (o sea, no al final), la crítica de la política como “cultura”. Es obvio que las notas finales son consecuencia efectual de la realización, de la plasmación, “la marcha triunfal en el mundo” de la esencia del saber tecnológico, lo que Heidegger llamaba el *Ge-Stell*. Las “leyes de la ciencia” son, pues, leyes políticas. El texto se orienta a ofrecer la clave del mundo político burgués, el mundo de la “pretendida libertad” que es, así, el horizonte inevitable de lo político en general en tanto es el mundo moderno. Pero entonces la ontología de la vida humana ordinaria se reconoce en la realidad fundante de un mundo “único” sostenido en leyes homogenizadoras, cuyo sentido más primario es en realidad no el control del ente, sino el control del hombre.

No es de nuestro interés detallar el texto de Heidegger, sino ilustrar las reflexiones anteriores sobre el carácter precomprensivo del liberalismo, esto es, la superación del asunto técnico de su definición, para poder continuar con el asunto de la *koiné* y lo que ha de esperarse de la hermenéutica en un mundo liberal. Respecto del texto de 1938 que baste para nuestro propósito observar este detalle: Bien comprendido, el texto de Heidegger se enfoca hacia una interpretación política de la ontología científicista como descripción del acontecer del hombre (del “humanismo”) en el mundo moderno que, en su plenitud, es el mundo circundante, el “mundo burgués” que adquiere carácter de totalidad y que tiene por plenitud, por tanto, su *unidad*. Este “humanismo” político estaría cumplido en los proyectos de unificación del mundo en leyes cuantificables y su realidad no sería otra que un consenso en que los aspectos tecnológico prácticos de la unidad del mundo se fusionarían con los aspectos más bien relativos a lo que hoy denominaríamos racionalidad práctica.

En efecto. Al lector paciente de *La época de la imagen del mundo* le es notorio que hay observaciones políticas relevantes para el conjunto de la reflexión, en particular ésta: el carácter hegemónico del lenguaje-*koiné* adopta la forma política de la ley, que muestra la tendencia a convertirse en el correlato en el mundo humano de la forma de la comprensión científica, algo que se plasma en 1938 como un futuro posible de

“imperialismo planetario”²³. Las características de la ley científica definen el ente político, que se hace así obediente a la ley, esto es, se entrega a la “marcha triunfal en el mundo”, para decirlo a la manera de Giusti. No es difícil reconocer en esta imagen del imperialismo global la misma ontología del “pensamiento único”, la idea fundamental de Ramonet de que se estaba desencadenando una interpretación inapelable del mundo como, por otra parte, el propio Vattimo ha tematizado más adelante²⁴. El imperialismo, esto es, la unificación política del mundo, es un fenómeno al que Heidegger se había anticipado y que no es difícil dejar de reconocer en la efectualidad de un lenguaje *koiné* universal. La unificación política (o sea, normativa) parece acompañar fenómenos “científicos” como la globalización. Es un hecho que ese lenguaje es el del liberalismo, con lo que éste, en tanto “humanismo” se revela como la plenitud de la modernidad en términos de mundo. Lo que no resulta evidente en cambio es que la universalidad de la experiencia liberal y su humanismo tengan el carácter definitivo que los lenguajes liberales le atribuyen. ¿Podemos pensar este carácter definitivo? ¿Lo “único” del pensamiento es lo último del ser?

Lenguaje *koiné* y ontología

Si somos fieles a los presupuestos conceptuales de la hermenéutica de Vattimo, la vigencia del lenguaje liberal no puede diagnosticarse como un mero acontecer social, como un fenómeno a estudiar “objetivamente” por las ciencias sociales, la politología o la historia conceptual reciente, por ejemplo. Su significado es referido al horizonte más fundamental por la pregunta por el acontecer, esto es, la ontología del mundo fáctico. El propio Vattimo ha subrayado –en su peculiar manera- repetidamente el carácter ilustrado y dieciochesco de la *koiné* liberal, en particular, su compromiso con una concepción ahistórica de la racionalidad práctica, que es a su vez síntoma de una metafísica de la “presencia” (esto es: de la no ausencia, donde nada se sustrae a la idea del todo-ojo que ve la esencia)²⁵. El talante de los discursos nihilistas de instalarse en una “marcha triunfal”, como el *Welt* de *Sein und Zeit*, no es ni puede ser un mero producto sociológico. En realidad, desde la hermenéutica, es la instalación del horizonte de sentido para preguntar qué es lo que pasa: en qué acontece el ser que acontece. Qué custodia la presencia para que no sea la mera presencia que se supone que es.

La vigencia del lenguaje liberal en la historia de los efectos es para la tradición de hermenéutica en la vertiente Heidegger-Gadamer-Vattimo siempre una cuestión de ontología. En Heidegger, por ejemplo, nos remitía a la ontología que anticipa la unidad política y social del mundo en el modelo tecnológico: pero este preguntar por un anticipo es también la pregunta desde un margen consumado. Es la consumación del límite lo que hace de la anticipación una pregunta, una pregunta que atiende a lo que sobrepasa el horizonte. En el texto de 1938 es porque la pregunta es anticipadora que ésta alcanza rango filosófico. De otra manera, el preguntar no es pregunta, sino una

²³ Cf. *ibid.* p. 97.

²⁴ Por ejemplo en “Globalización y actualidad del socialismo”, en Santiago ZABALA (comp.), *Gianni Vattimo, Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004 (2003), pp. 143 y ss.

²⁵ Cf. Gianni VATTIMO, *Ecce Comu*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006; reimpresso con variantes de traducción en Buenos Aires, Paidós, 2009.

retórica de reconocimiento, pero el reconocimiento debe ser real para que lo sea la pregunta. Cuando Heidegger hizo este preguntar anticipador en vistas de un imperialismo mundial la estrategia de pensar anticipadamente descansaba en la fortaleza del pasado, en particular del pasado fundador, del pasado original de un tiempo pensado proyectivamente, que se hacía así primero en orden de la esencia. Pero entonces la unidad de la narrativa no descansaba en un registro de la historia de los efectos. Éstos pasan de ser descriptivos a ser meros “indicadores”, síntomas en el sentido poswittgenteiniano de la expresión. El pensar anticipador va desde la fuente (el “fundamento” o el origen), pero que aún no puede entrever los productos mismos, sino en su generalidad (en su esencia). Por ejemplo, en el Heidegger de 1938 no hay atisbo del desarrollo irracional en términos de una retórica de “derechos”, aunque es evidente que toda retórica de “derechos” sólo es posible bajo un cierto horizonte de imperialismo global donde reclamarlos. Pero no estamos en 1938. Es evidente que las condiciones del pensar desde el margen son distintas cuando las consecuencias son ellas mismas el sentido del problema, y ésta es una cuestión de hecho, cuya traducción en términos de mundo es una *koiné*, una *koiné* que es aceptada con una perentoriedad que sólo es perceptible una vez cumplida.

Es un *faktum* hermenéutico que la *koiné* liberal también viene descrita desde su origen, del mismo modo en que lo es la de la modernidad. En la medida en que los efectos del mundo tecnológico se han hecho paralelos históricamente con este lenguaje-*koiné*, que éste se han incorporado en una lectura inevitable de la totalidad histórico-tecnológica. Pero para nosotros el margen del pensar no se agota en el origen, pues su orientación es comprender la vigencia misma de la *koiné* como un problema. Es importante retener la idea de que el margen es el ámbito de pregunta de la hermenéutica. Ahora bien. En la concepción de la hermenéutica ofrecida por Vattimo es fundamental para comprender la articulación ontológica de los lenguajes nihilistas y liberales la lectura heideggeriana que ofrece el propio turinés del concepto de “posmodernidad”. Volvamos pues, a Vattimo.

Vattimo, posmodernidad e Historia

Gianni Vattimo se hizo cargo de la idea de “posmodernidad” de manera peculiar en 1985, en los ensayos colectados en *El fin de la modernidad*²⁶. Regresemos a la *koiné* hermenéutica de Vattimo. El contexto de 1985 es una búsqueda de consolidación de la misma *koiné* de los ensayos anteriores ante un auditorio que parecía podría acoger bien un término que luego muy pronto rechazarían los especialistas para el ámbito de los lenguajes sociales, justamente. La singularidad del intento de Vattimo consiste en integrar la caja de herramientas Heidegger-vattimianas de *Verwindung*, *Andenken*, *Geschick*, etc. bajo una idea reguladora de categoría más alta, que acercaba los términos anteriores a una lectura (más) histórica. La característica de esta táctica es enfatizar la idea de un tiempo específico para la vigencia de su lenguaje. La hermenéutica aparece entonces como el lenguaje conceptual de un tiempo histórico determinado, que es el de la metafísica cumplida o el del final de la historia de la metafísica, a la que se califica –

²⁶ Cf. Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 2000 (1985).

siguiendo líneas generales trazadas antes por Jean-François Lyotard- como “posmodernidad”²⁷.

El eje central en la argumentación de Vattimo en 1985 es la idea de que la comprensión de la modernidad debe focalizarse en la noción de “historia”, la historia en que la modernidad tiene su final. Por un momento, al lector auroral de los textos de Vattimo puede tener la impresión de que se trata de la “historia”, pero también de una historia que es frente a otras “historias” alternativas. Vattimo da pistas en ese sentido que, sin embargo, vamos a desestimar por la interpretación que sigue, que nos parece más plausible. La historia de Occidente frente a las historias africana, china o islámica, por ejemplo. Pero se trata de una singularidad ontológica, que hace de esta historia claramente una experiencia única. Para comenzar, se trata, como es evidente, de la “historia” como una noción específicamente moderna, como opuesta y diferenciada al concepto de lo histórico y de la experiencia de lo histórico en contextos pre o posmodernas, en el sentido marcado de un cambio en la noción misma de la experiencia del tiempo. Vattimo mismo apunta a la historia como una experiencia específica del valor de lo “nuevo” (o sea, lo moderno)²⁸. El concepto general de “historia” que maneja Vattimo, sin embargo, define la modernidad de una manera peculiar, que le concede prioridad en el orden de lo más originario. Una forma de expresar esto es decir que Vattimo emplea un concepto de “historia” que cumple una función argumental que es análoga a la idea de la esencia de la modernidad, del mismo modo en que para el Heidegger de 1938 hemos visto lo es el saber científico-técnico²⁹. De antemano, es razonable afirmar que se establece de esta suerte un paralelismo histórico nuevo, esta vez entre la “historia” y el despliegue de la modernidad pensada desde su origen como ley e imposición sobre el ente, con todo lo que esto implica respecto de las claves políticas heideggerianas que ya hemos atendido contra la “pretendida libertad” del liberalismo y el “humanismo” de la Ilustración. La “historia” no es cualquier historia. Ni siquiera es la historia de la metafísica, sino en tanto y en cuanto la historia de la metafísica moderna es también la historia de la “Historia”. Detengámonos un instante en la “historia”.

La “historia” de Vattimo es claramente el referente metafísico de lo que hoy entendemos como la concepción liberal de la historia, a saber, la historia como epopeya de la emancipación y la libertad. La “Historia” con mayúsculas. En ese sentido, debemos distinguir entre “historia” en general e “Historia”, que comporta una concepción metafísica relativa a justificar la historia política del Occidente reciente bajo patrones de normatividad con pretensiones de universalidad. En el segundo caso estamos ante la(s) narrativa(s) del liberalismo como la nueva *koiné* que ha sido del final de la Historia, justamente. Vattimo es bastante explícito respecto del carácter liberal de la historia cuyo fin es también el horizonte de la posmodernidad y de lo posmoderno. Podemos remitirnos a *La Sociedad Transparente*, por citar un texto cercano en el tiempo a *El fin*

²⁷ Sin ánimo de ser redundantes, cf. el conocido Jean-François LYOTARD, *La Condition Postmoderne. Rapport sur le Savoir*. Paris, Éditions de Minuit, 1979.

²⁸ Cf. VATTIMO, “Posmoderno, ¿una sociedad transparente?”, en *La Sociedad Transparente*, p. 75.

²⁹ Cf. explícitamente referencia al texto de Heidegger en VATTIMO, “Ciencias humanas y ciencias de la comunicación”, en *La Sociedad Transparente*, pp. 94 y ss.

*de la Modernidad*³⁰. Esto se prueba por las fechas de referencia para uno y otro en narrativas que remiten a Descartes y el inicio de la epistemología moderna de la subjetividad³¹. Ahora bien. Respecto de Vattimo, si estamos en lo correcto, hacia 1985 la hermenéutica no aparece ya como el lenguaje cultural o social de la época (en curso), sino como la interpretación filosófica más plausible para describir la experiencia del fin de la historia, que es también el acontecer político de una etapa terminal del mundo moderno: ahora sabemos que este mundo terminal es la efectividad establecida de la *koiné* liberal³². Según esta lectura, el fin de la modernidad como nuestra situación hermenéutica tendría por característica esencial la disolución del concepto de historia³³. Este fin es también la experiencia terminal de la “pretendida libertad” con la consumación del imperialismo planetario desde la perspectiva del ente. Estamos otra vez con Ramonet y Giusti, “la marcha triunfal” del lenguaje *koiné* que es la expresión ontológica del cumplimiento de la metafísica.

El lector que hace historia conceptual debe haber comprendido ya que el giro de Vattimo desde la *koiné* hermenéutica hacia lo posmoderno y la Historia como un modo de atender a la esencia de la modernidad implica una acentuación de las características sociales y éticas de las pretensiones del lenguaje de la hermenéutica. De algún modo, en la medida en que asociamos esto aquí con la idea de un lenguaje hegemónico-*koiné* y, por lo mismo, con las prácticas sociales del lenguaje, no hay dificultad en reconocer que se trata del concepto de historia en la modernidad política como, por ejemplo, ha sido elaborado en periodo análogo por el historiador hermeneuta Reinhart Koselleck³⁴. Pero esto tiene un significado que Vattimo ha desestimado, muy probablemente porque no lo conoce. Koselleck sostiene que la modernidad política tiene su origen en un conjunto de prácticas sociales que están involucradas con experiencias que, desde el punto de vista histórico, no pueden ser anteriores a 1750 y tienen una suerte de eje focal en la Revolución Francesa. Propiamente, la historia del fin de la historia es la modernidad interpretada socialmente como un acontecimiento cuyo sentido puede asociarse con la historia de los efectos de la “pretendida libertad” y el humanismo del que trata Heidegger; como Heidegger sugiere claramente, la esencia del mundo de la libertad está soldada con la esencia del despliegue del mundo tecnológico, que es en realidad esa misma libertad en su aspecto más siniestro, el que asume al hombre en el proyecto de dominio del ente que corresponde con la metafísica de la subjetividad. Antes de la normalización de la interpretación de la “Historia” por Koselleck, era frecuente –y lo es aún fuera de su circuito de lectores- incorporar la experiencia social de la modernidad política con el mismo curso de acontecimientos de la historia de la epistemología moderna o la subjetividad en vistas del paralelismo histórico que se basa en la historia de los efectos. Pero esta operación desatiende características internas del concepto social de Historia que terminan siendo importantes para comprender en una dimensión más

³⁰ Cf. VATTIMO, op. cit., pp. 96-97.

³¹ Cf. VATTIMO, “Posmoderno, ¿una sociedad transparente?”, en *ibid*, pp. 74 y ss.

³² No queremos entrar en detalles de palabras aquí, por lo que en este caso remitimos a Franco VOLPI, *El Nihilismo*. Buenos Aires, Biblos, 2005 (1996).

³³ Como tematiza de pasada Vattimo en su *El fin de la modernidad*, pp. 95 y ss.

³⁴ Reinhart KOSELLECK, *historia/Historia* (Traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos). Madrid, Trotta, 2004 (1975).

decisiva las consecuencias de hacer el gambito de la posmodernidad como “fin de la historia”.

Nos interesa conservar la idea de Vattimo de que es posible para la hermenéutica presentarse como un discurso articulador de las prácticas sociales, esto es, un discurso orientado a comprender la acción humana en términos históricos, esto es, como eventos. Una manera es acercarnos algo más explícitamente al planteamiento general de Koselleck acerca del concepto de Historia”. En realidad, la obra de Koselleck es una clave fundamental para establecer la relevancia de la hermenéutica como lectura del acontecer a partir del horizonte del mundo como lenguaje-*koiné* del liberalismo. Ya hemos adelantado la idea más básica de que la interpretación de la modernidad como una epopeya que abarca desde *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon y el *Discurso del Método* de René Descartes puede diferenciarse en la historia de los efectos del surgimiento la modernidad política; ésta sería un fenómeno de hermenéutica social que surgiría a partir de la transformación del concepto de Historia, en un proceso que se habría iniciado hacia 1750 y cuyo punto de quiebre es la Revolución Francesa³⁵. Este consenso procede a partir de los trabajos del historiador hermeneuta Reinhart Koselleck. De acuerdo a Koselleck, ésta se habría gestado en la cultura humanística del Santo Imperio durante la segunda mitad del siglo XVIII. Desde un ángulo, sería la secularización de la historia trascendente cristiana de la instauración del Reino de los Cielos, como había anotado ya antes Karl Löwitt³⁶; desde otro, la experiencia de la Historia habría adquirido una dimensión ética, de exigencia de la acción humana para adelantar y llevar al ser efectivo ese mundo futuro que sería también su realidad esencial, lo que Koselleck denomina la “aceleración” del tiempo histórico³⁷. La exigencia ética aparece como una presión de ultimidad, que aloja en la práctica social la demanda de ley que determina el control de la naturaleza; la exigencia política es experimentada como una distancia entre lo que debe ser y lo que realmente es: en medio de esa experiencia se dan las tensiones del mundo de la política moderna. Es el mundo de la revolución³⁸. Reconocemos aquí la distinción y el conflicto entre evento y sentido que es propio de la experiencia de la modernidad, pero observamos también que su modernidad no es dependiente lógicamente de las narrativas de la ciencia y la epistemología de la tecnología. Todo esto sería irrelevante respecto de la historia efectual, que es lo que aquí interesa, si no fuera por las definiciones koselleckianas de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, que vamos a emplear para tipificar la idea de lo posmoderno y el fin de la historia en Vattimo. Es conocida la estrategia de Koselleck de argumentar que en la experiencia moderna de la “Historia” el espacio de la experiencia (esto es, la realidad de los efectos) se diferencia del horizonte de expectativa (esto es, el sentido de la Historia)³⁹. Cualquier diferencia entre ambos aspectos de la experiencia histórica se interpreta como una agenda hacia el sentido desde el evento, que habrá de corregirse y enmendarse desde una idea final de totalidad.

³⁵ Cf. en general Guillermo ZERMEÑO PADILLA, *La cultura moderna de la Historia. Una aproximación técnica e historiográfica*. México, El Colegio de México, 2002.

³⁶ Karl LÖWITT, *Meaning in History*. Chicago, 1949.

³⁷ Reinhart KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-textos, 2003.

³⁸ Cf. el clásico de Carl BECKER, *La ciudad de Dios del siglo XVIII*. México, FCE, 1943 (1932), cap. IV.

³⁹ Reinhart KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.

Todo lo anterior carecería de interés para nosotros si no fuera porque la distinción entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa se relaciona directamente con la idea de situar la hermenéutica desde la posmodernidad tomada como el fin de la historia. En principio, porque es en realidad el fin de la “Historia”, esto es, de la Historia como un hiato entre evento y sentido. El espacio de la experiencia política hacia nuestro tiempo, el fin de la modernidad, se define desde el lenguaje-*koiné* del liberalismo. Es común definirlo en la tradición de Vattimo que seguimos desde la experiencia de la muerte de Dios o el fin de la metafísica, pero esas consideraciones pueden resultar a veces algo ensombrecedoras. Si queremos hacer ontología de la actualidad, hermenéutica política, una filosofía que pueda articular los lenguajes sociales, debemos buscar otras coordenadas para el límite del significado de esas expresiones en tanto específicamente político. El lenguaje del liberalismo y el “pensamiento único” corresponde bien con el horizonte de experiencia, con el trasfondo de significado de nuestra experiencia política globalizada. Es el lenguaje de la experiencia. Debemos preguntarnos ahora qué significa el “horizonte de expectativa” si la Historia ha concluido. El mero hecho de un lenguaje-*koiné* que define la realidad humana en términos de mundo sugiere la respuesta: éste debe “bordear el cero”, por decirlo de alguna manera. Es la única manera de que la Historia se haya terminado. Si el liberalismo es *koiné*-pensamiento único, entonces no hay nada que esperar.

El fin de la modernidad

Volvamos ahora a los términos del Vattimo de *El fin de la modernidad*. Con las precisiones anteriores, pasemos a la expresión “el fin de la Historia” en Vattimo. En el turinés ésta comporta dos elementos conceptuales superpuestos. Se trata en realidad 1. de la pérdida de sentido de un lenguaje ontológico legitimador (la Historia) y 2. del despliegue de la idea del agotamiento del pensamiento de la metafísica como un ideal unificador de la experiencia histórica. En ambos casos se confirma la idea de un horizonte de expectativas que “bordea cero”. Como un detalle singular debemos decir que hay entre ambos relatos (otra vez) un paralelismo histórico, pero es obvio que no son el mismo relato⁴⁰. No es lo mismo que la metafísica se haya agotado como discurso a que ésta carezca de la función de ser un lenguaje legitimador. En la práctica, el lenguaje legitimador es la *koiné* misma, en tanto no hay otro lenguaje que sea capaz de describir el mundo (legitimándolo mejor, por ejemplo) y el mundo del fin de la metafísica acaece como el mundo mismo expresado por lenguajes liberales, esto es, nihilistas, lo que ahora quiere decir también que “bordean cero”. Es conveniente insistir en que utilizamos el término “paralelismo” para significar que no hay relación lógica entre legitimación y pérdida de sentido, sino que en lugar de eso hay un vínculo fáctico. Su facticidad hace de ambas experiencias un acontecer único, un solo horizonte de instalación de significado: hacia el fin de la modernidad el sinsentido ha advenido lo

⁴⁰ Este argumento aparece sugerido en Vattimo en su ensayo “Filosofía, metafísica, democracia” (1997), en Santiago ZABALA (comp.), *Gianni Vattimo, Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004 (2003), pp. 103 y ss.

mismo que el sentido; “cero” es lo mismo que *todo*⁴¹. Podría, sin duda, haber sido diferente, pero del paralelismo histórico se desprende la consecuencia implícita de la co-pertenencia de ambos elementos en orden a la interpretación, algo que es inevitable si, como en efecto lo es, se dan juntos.

En la interpretación del fin de la Historia Vattimo fusiona dos improntas reconocibles. No debe perderse de vista de que este “fin de la Historia” es fundamentalmente el fin de la modernidad política como “horizonte de expectativa”. Las influencias son dos. De un lado se haya la del Lyotard de *La Condition Postmoderne* y por otro la del Heidegger de la *Kehre*, el Heidegger de 1938 que hemos seleccionado para tratar la cuestión de afrontar la falta de definición de “liberalismo”, el término que ahora sabemos designa la *koiné* de la posmodernidad. Veamos esto con algo de detalle, empezando por Heidegger. De Heidegger procede la idea de que el pensar de la actualidad ha devenido en los lenguajes sociales nihilistas o liberales en la medida en que éstos expresan el acontecer mismo de la metafísica, en particular la metafísica moderna. Ésta habría devenido en su plenitud a través del mundo tecnológico, en el que la subjetividad somete el ente a costa de la pérdida del sentido. Los lenguajes sociales de la modernidad cumplida serían –en su plenitud- la esencia de la verdad de este tiempo que se cumple en que, hablando sobre el Ser, se ha terminado por extremar una tendencia interna en que la experiencia de ese Ser (lo más importante) se ha vuelto insignificante. De esto se deduce –como ya hemos adelantado con el texto de 1938- que el lenguaje-*koiné* terminal de la historia de la metafísica sería, a la vez, único y sin sentido, un lenguaje que, en su reducción a lo no significativo del mundo histórico, se habría disociado del acontecer: El acontecer expulsado de la metafísica de la política.

Es fundamental del sinsentido del lenguaje *koiné* su incapacidad para acoger el acontecimiento. Un ejemplo: nos indica nuestro derecho universal a los derechos como si los tuviéramos (cuando el evento y el sentido se han ya reconciliado en la *koiné*); pero entonces no hay evento: la *koiné* no da cuenta de qué significa que tengamos “derechos”, esto es, no hay un criterio de interpretación para esta atribución de los derechos. Esto se debe a que el lenguaje-*koiné*, al darla por sentada, ha abandonado la idea de reconciliación del sentido con el evento, esto es, con la historia efectual misma, de tal manera que los efectos como tales quedan en una situación residual respecto de la ontología hegemónica que el liberalismo que postula los derechos significa. En Heidegger se trata de que el predominio de la concepción científica de la ley habría transferido al ámbito de la racionalidad práctica los mismos rasgos de dominio del ente que la ciencia ejerce sobre la naturaleza, pero estos rasgos son ellos mismos no históricos y representan, en realidad, el proyecto de cancelación del pensamiento de la historia como un acontecer⁴². En términos de Heidegger mismo, habría que diagnosticar

⁴¹ Respecto de lo que llamamos aquí paralelismo, escribe Vattimo en 1997: “Sin que haya ninguna dependencia causal entre uno y otro, los dos acontecimientos están obviamente conectados”. Cf. ZABALA, op. cit., p. 103.

⁴² No es el momento para una exégesis pormenorizada de *La época de la imagen del mundo*, pero sugerimos la lectura de las consideraciones del documento en torno a la relación entre la física matemática y su reducción de la idea de “movimiento” a ley cuantificable, lo que luego se aplica al “movimiento” histórico, que deviene movimiento del pensamiento puro, esto es, movimiento político no histórico. Cf. HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo” (1938), pp. 70 y ss; para lo segundo, ibid. p. 93.

que este lenguaje-*koiné* habría echado por tierra el mundo de “lo grande, lo singular” y “lo raro”, esto es, el mundo histórico mismo, ante el que se habría ocluido⁴³. El lenguaje-*koiné*, sea el de la ciencia, sea el de la historia legitimadora liberal, sería incapaz ante la novedad de lo “grande”, esto es, habría llegado a expresar una ontología en la está siempre-presupuesto que ha acaecido el fin de la Historia o, lo que es lo mismo, que la realización del sentido expulsa al evento.

Pasemos a la herencia de Lyotard. No requiere prueba que de Lyotard procede la idea básica para entender la “posmodernidad” en Vattimo. Reformulada en una atmósfera heideggeriana, diríamos que el lenguaje de la metafísica habría tenido una historia continua, en particular en el ámbito de la interpretación de la historia política. Desde el punto de vista de la interpretación de la modernidad en la historia de los efectos, esto comienza a ser cierto a partir de la Revolución Francesa, desde el Marqués de Condorcet y Madame de Staël en adelante. Esta interpretación habría ocurrido como incesante búsqueda de reconciliación del sentido de la experiencia histórica tomada como una totalidad con el evento, esto es, con los hechos concretos de la vida política efectiva, justificándolos. Esta tarea habría tomado el aspecto de una empresa de legitimación del saber a través de la filosofía y habría sido exitosa hasta que su continuidad, entre otras cosas, se habría visto atravesada por discontinuidades irreparables del mundo del acontecer mismo⁴⁴. Esto quiere decir: en algunos momentos el evento habría quebrado la eficacia del sentido. La “Historia” aparecería como la lógica interna del pensamiento moderno-liberal de reconciliación entre sentido y evento; el evento particular adquiere en este esquema una interpretación plausible en función el rol justificador del sentido, esto es, del horizonte de expectativa. Es suficientemente conocida la fórmula del “fin de los metarrelatos”. Como ya sabemos, esta justificación aparece como un paralelismo histórico entre las propuestas metanarrativas de sentido y la efectividad de los productos mismos que se le subsumen. La metafísica moderna se plasma en esperanzas en un mundo como “emancipación”, un mundo mejor por el dominio a través de la tecnología, pero que se cumple mientras acontece que es posible el exterminio humano precisamente por vía tecnológica. Lyotard, haciendo eco de Theodor Adorno, se refiere a la repugnancia moral de los campos de concentración en la Segunda Guerra Mundial: no podríamos creer en el progreso o la Historia como emancipación después de Auschwitz. En este cuadro, las consecuencias indeseables descontinúan toda unidad reconciliadora entre evento y sentido⁴⁵. Es curioso anotar que el *faktum* del lenguaje-*koiné* liberal no parece mostrar esto que podríamos llamar la “diferencia del evento”. De alguna manera “el fin de los metarrelatos” significa aquí que somos indiferentes frente a lo que los metarrelatos significan, pero no que los hayamos desmentido o se hayan desmentido por los efectos, que es lo que pensaba Lyotard. En tanto el metarrelato de la emancipación han acaecido como la descripción del mundo, su final no significa sino su ineficacia

⁴³ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 94.

⁴⁴ Cf. LYOTARD, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra, 1987, pp. 73 y ss. Es manifiesto para el lector informado de Lyotard que hemos adaptado el texto a los intereses de nuestra argumentación, enfocada en el carácter *koiné* del liberalismo y la sugerencia de que la hermenéutica debe considerarse como la ontología de esa *koiné*.

⁴⁵ Remitimos a la exposición más detallada de Lyotard, así como al contexto de formulación de sus tesis a Albercht WELLMER, “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, en VVAA, *Modernidad y postmodernidad* (1985). Madrid, Alianza, 1992 (1988), pp. 107 y ss.

metafísica: no puede legitimar lo que sucede, pero lo que sucede ocurre dentro del lenguaje-*koiné*, esto es, sucede *justificado*. Para decirlo de otro modo: cuando la expectativa “bordea cero” ya no es necesario creer lo que es.

En la concepción de la historia en el Vattimo “posmoderno” las fuentes heideggeriana y propiamente posmoderna se integran en la idea de la experiencia del fin de la modernidad como “posthistoria”⁴⁶; pretendemos que “posthistoria” es lo mismo que decir “horizonte de expectativa que bordea cero”. La posmodernidad es también posthistoria: la idea de Historia se ha desvanecido. Permanecen los elementos criterios de la modernidad que hemos descrito con Heidegger, del mismo modo que los efectos citados por Giusti como horizonte prerreflexivo de la problemática filosófica; se olvida en cambio el carácter histórico que permite los criterios y los efectos para ser pensador como ontología del acontecer de las discontinuidades. Por ello, las consecuencias del metarrelato subsisten en su ausencia⁴⁷. Ahora bien. Si seguimos en nuestra reflexión sobre la *koiné* y admitimos las discontinuidades, ¿no es natural que esta *koiné* tenga los rasgos de ahistoricidad y de concepción del ente como “mera presencia” del todo-*ojo*? En la experiencia del fin de la Historia las consecuencias de la metafísica aparecen como esencialmente insuperables, como inevitables en un sentido que “no puede ser problematizado”. Pero una atención cuidadosa nos hace notar lo siguiente: la inanidad del discurso metafísico tiene su realización en el sinsentido del lenguaje-*koiné*, que a su vez se observa ineficaz para dar cuenta de las discontinuidades que es incapaz de reconciliar. El lenguaje hegemónico-*koiné* no puede dar cuenta, pues, de sí mismo.

Recapitulando, la posthistoria-fin de la Historia y el fin de la metafísica coinciden en la historia efectual, que se traduce en lenguajes en que lo más importante es también lo más obvio, lo más banal. Es conveniente recordar que la metafísica tradicional es por definición el pensamiento de lo más fundamental, del Ser. La idea es que con el despliegue cumplido de la metafísica del Ser ya no queda nada, con lo que Vattimo considera que se repite la frase de Nietzsche de que ya “no hay hechos, sino interpretaciones”. En este sentido, la plausibilidad de la hermenéutica debe ser entendida como la comprensión de una época histórica, una época que viene signada por el éxito extremado de la historia de la metafísica occidental, pero también por la insignificancia del lenguaje que hace de ontología. Aquí es la metafísica y sus transcripciones en términos de lenguaje lo que es vigente, en tanto ésta llega a su final y, en la retórica del caso, se convierte en verdad cumplida. El mundo de la metafísica es el *Ge-Stell*, el mundo tecnológico según Heidegger, cuya plenitud es coextensa con su verdad: el nihilismo, que debe ser entendido aquí en la clave de 1938, como la ley de lo cuantificable y lo numérico, esto es, de lo más banal sobre “lo grande y lo raro”, es decir, frente al acontecer histórico. Pero recordemos también que la experiencia de la *koiné* y su vigencia es una presencia que depende de la verdad del paralelismo histórico más básico que hay detrás de las narrativas de lo moderno y lo posmoderno que hemos citado: que la historia de la tecnología y el conocimiento del mundo en la ontología moderna de la ciencia puede fusionarse con un metarrelato. Se trata de una situación completamente contingente, que depende a su vez de un elemento de conformidad que

⁴⁶ Cf. Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 14 y ss.

⁴⁷ Cf. WELLMER, op. cit., p. 109.

aparece arbitrario. Mientras los efectos morales de la historia efectual pueden conciliarse *de facto* con interpretaciones metanarrativas, no hay problema alguno. Podemos afirmar que muchas veces ése puede ser en efecto el caso, como se da por sentado en los ensayos políticos pragmatistas de Richard Rorty de las décadas de 1980-1990⁴⁸.

Lo grande y lo raro

En el mundo del lenguaje-koiné liberal la cuestión filosófica más fundamental de la hermenéutica es la pregunta por el acontecer. En el acontecer que es del dominio de la koiné del mundo impuesto no hay ya lugar para lo que en 1938 Heidegger calificara de lo “grande” o “lo raro”. “Lo grande, lo singular, lo raro, quedan sin explicar”⁴⁹. Como hemos visto, esto se manifiesta cuando las discontinuidades aumentan. Habría que decir: cuando los eventos se intensifican, con lo que muestran su carácter de bordes o márgenes de la *koiné*. Allí donde “bordea cero” resulta que hay algo en los bordes, en el margen. La intensidad es adversa a los términos de mundo que el liberalismo impone como la ontología de lo único. Para el lenguaje koiné de la globalización y los derechos la imagen de lo que aparece es tanto “decisiva” como “obligatoria”⁵⁰. Frente a ella, el evento o los eventos se hacen cada vez más “raros” y “grandiosos” y no podemos dejar de contar con ellos cuando pensamos en términos de historia efectual. Casos notorios son los problemas generados por la escasez acelerada de los insumos industriales, las derivaciones exitosas de régimen político fuera de lo pronosticable en un “fin de la Historia” (liberal, metanarrativa y emancipatoria). La religión regresa en un mundo secularizado: hay una virtual alianza del estamento clerical con los regímenes disidentes del “pensamiento único” y, entonces, lo más revolucionario no es ya lo más moderno, aunque tampoco ya lo más antiguo. Aparecen a primera vista experiencias que para los lenguajes sociales podrían diagnosticarse como meras anomalías kuhnianas, pero se trata de algo peculiarmente alarmante en los efectos de una historia continua que no debería sino tener excepciones corregibles. Allí lo “intenso” del evento no tiene sentido. Ya sabemos por qué: porque el horizonte de expectativa ha desaparecido. Pero es del evento ser intenso. Respecto del conjunto narrativo que está significado por el paralelismo histórico entre “Historia” y acontecer, los eventos-anomalías se muestran como una ampliación del margen del pensar, que se hace ahora deslegitimador del lenguaje-*koiné* legitimador. En ese margen es que se instala la orientación de la hermenéutica.

Las observaciones anteriores nos permiten concluir que la hermenéutica, en tanto lenguaje instalado desde la *koiné* liberal, se sobrepone, se traslapa sobre los lenguajes públicos, cuya relación con ellos pasa, de ser una descripción sociológica, a señalar una interpretación filosófica de la época histórica que da lugar a la *koiné* misma que la aloja y que, por ende, puede reclamar la adhesión de los lectores por encima y a pesar de la

⁴⁸ No por conocidos, nos excusaremos de citar los textos de Richard RORTY, “The Priority of Democracy to Philosophy”, en Alan MALACHOWSKY (comp.), *Reading Rorty*. Oxford, Blackwell, 1996 (1990), pp. 280 y ss. (en español: “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” (1984), en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 239-266); “Liberalismo burgués posmoderno” (1983), en *ibid.* pp. 267-264; *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989; *Pragmatismo y política*. Madrid, Paidós, 1998.

⁴⁹ HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo” (1938), p. 74.

⁵⁰ *Ibid.* p. 80.

vigencia de un lenguaje social “moderno”, el del liberalismo, por ejemplo. Como podemos intuir ya, queremos proponer que la hermenéutica, pero más certeramente la hermenéutica de Vattimo de la posmodernidad y la posthistoria -con sus elementos heideggerianos- adquiere el *status* de una ontología más fundamental, de una filosofía primera de la sociología liberal, que la comprende en términos de la historia de la metafísica pero que la disloca en su escuchar las discontinuidades de la historia política, en términos del tipo “evento” o “revolución” que, aunque alojados en una *koiné* liberal, significan el margen, los límites de lo liberal, la custodia de la verdad significada por el lenguaje-*koiné* y, por lo mismo, su verdad más fundamental. Reconocer el cumplimiento de esta metafísica en los lenguajes sociales nihilistas y liberales del “pensamiento único” no es a estas alturas una dificultad muy grande. Una ontología *koiné* liberal es el lugar del pensamiento marginal, cuyo ritmo es el evento fuera de los límites del sentido.

Si estamos en lo correcto, la hermenéutica habría devenido en la ontología del lenguaje de la posthistoria, que sería también el lenguaje *koiné* del pensamiento único, a saber, las herramientas de la historia efectual del Occidente político, que pasa aún por ser el mundo mismo en su ser cumplido. En realidad esta postura es bastante más razonable que la presunción de hacer de la hermenéutica una *koiné* cultural, un lugar que sólo es posible desde el sinsentido del evento. Si la posmodernidad requiere del lenguaje de la hermenéutica no es por su efectividad social, sino por su significado para instalar la comprensión humana en un mundo cuyo lenguaje debe, más bien, reconocerse en la experiencia de la modernidad como el acontecer de un final, del final de la Historia, después de la cual se da que algo acontece de todos modos. Es notorio que esta idea del final de la Historia es efectiva y sensible para un auditorio que está dispuesto a aceptar el predominio hegemónico de un “pensamiento único”. La experiencia del fin de la historia es también la del pensamiento único. Con esta estrategia, el fin de la Historia adopta como propio el lenguaje social del fin de la metafísica, que se vería en consecuencia como la *koiné* del *Ge-Stell*. El lenguaje “normal” cultural es el “pensamiento único”, no la hermenéutica. Pero, si es el caso que la hermenéutica puede dar cuenta de los eventos que son discontinuidades del mundo único su esfera del pensar abarca también el margen de la *koiné*, es más amplio que ella y es, por lo mismo, el pensamiento de lo más fundamental, también de lo “raro” y de lo “grande” frente al idiotismo del pensamiento impositivo de lo “global” la Ilustración.

Ocurre, pues, algo imprevisible y sorprendente. El Emperador de Rusia ha muerto y *La Gaceta* de Lima nos lo hace saber. Vemos lo que no entendemos; vamos donde no vamos y tal vez incluso donde no queremos ir, y eso nos inquieta, y satura los descalificados lenguajes sociales con el bullicio y el alboroto. Lo raro y lo grande carece de sentido hacia el fin de la Historia, pero es igual de raro y grande, y no lo podemos evitar: no nos pertenece, sino que le pertenecemos. Y entonces el “suceso” se nos hace “extraordinario”: es un milagro, y no lo podemos soportar. Es un lenguaje insufrible porque no es nuestro lenguaje. El lenguaje-*koiné*, que es también el lenguaje verdadero, lo aloja, sin embargo, en su margen. Como Joseph de Maistre en 1796, habremos de

decir hacia el final de lo que era sorprendente y admirable para el conde en el alboroto del acontecer: *Je n'y comprends pas*⁵¹.

⁵¹ DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, pp. 3-4.