

Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre?

[Event and Miracle. 9/11: Gianni Vattimo or Joseph de Maistre?]

VÍCTOR SAMUEL RIVERA

Universidad Nacional Federico Villarreal

vrivera@unfv.edu.pe

victorsamrivera@gmail.com

Resumen: La presente contribución gira en torno al significado del atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001 para la hermenéutica filosófica, en particular la de Gianni Vattimo. El turinés gestó en sus textos de entre 2006 y 2014 una versión nueva de la hermenéutica que se basa en la experiencia de este acontecimiento. Esta nueva hermenéutica estaría atenta al conflicto y a las transformaciones sociales y tendría por núcleo la noción de “evento”. Sin embargo, Vattimo mismo no ofrece una definición operativa adecuada del término. Ante esto, propongo incorporar a la tradición hermenéutica conceptos como “evento” y “milagro”, acuñados por Joseph de Maistre. Se trata de una propuesta de “maistrianización” de la hermenéutica para hacer de ella un discurso viable y fructífero en un mundo violento e inestable.

Palabras clave: hermenéutica nihilista, violencia social, ontología del evento, milagro maistriano, hermenéutica política

Abstract: This contribution revolves around the meaning of the terrorist attack of September 11, 2001 for philosophical hermeneutics, particularly that of Gianni Vattimo. The Torinese has devised in his texts between 2006 and 2014 a new version of hermeneutics based on the experience of this event. This new hermeneutics would be attentive to the conflict and the social transformations and would have at its core the notion of “event”. Vattimo himself, however, does not offer an adequate operational definition of the term. Thus, I propose to incorporate into the hermeneutic tradition concepts like “event” and “miracle”, coined by Joseph de Maistre. It is a proposal of “maistrenization” of hermeneutics in order to make it a plausible and fruitful discourse in a violent and unstable world.

Key words: nihilistic hermeneutics, social violence, ontology of the event, maistrian miracle, political hermeneutics

1983–2006: De la debilidad a la maistrianización de la hermenéutica

Junto con Aldo Rovatti, Gianni Vattimo publicó en 1983 la compilación *Il pensiero debole*. Se trataba de un libro de aparente alcance local que, sin embargo, sacudiría el panorama de la filosofía continental de las décadas por venir. El lector del Vattimo de aquel entonces no podía dejar de advertir lo manifiesto: *Il pensiero debole* constituía una sublevación contra la concepción ilustrada de la racionalidad, e incluso contra

Diánoia, volumen LXII, número 79 (noviembre de 2017): pp. 49–75.

la idea misma de razón, un legado fundamental del mundo moderno. ¿Relativismo? ¿Irracionalismo? ¿Tradicionalismo? En cualquiera de los casos, Vattimo, recogió y acentuaría después un énfasis polémico y retórico bastante conocido en la hermenéutica filosófica: ya antes Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer opusieron la comprensión humana y la hermenéutica con el pensamiento de sus rivales antagónicos, a saber, el cientificismo, el liberalismo y la Ilustración, pero esto produjo consecuencias filosóficas y políticas significativas de largo plazo que era inevitable que se tuvieran que encarar después.

La hermenéutica, de cuya fuente surgió la idea de un “pensamiento débil”, ha sido siempre no tan en el fondo una filosofía antimoderna, de “oscurantismo de la Selva Negra” (cfr. Vattimo 2010, p. 28), y no fue difícil advertir los peligros de sus “consecuencias nihilistas y reaccionarias” (Vattimo 1992, p. 22). Hubo voces, como la de Carlos Thiebaut, que advirtieron esto desde muy pronto, e identificaron en el programa de la debilidad una amenaza contra los presupuestos más elementales de la cultura de la modernidad y el valor normativo de su legado político (Thiebaut 1992, pp. 24–25). Al lector acucioso de 1983 le parecía hallar una sospechosa proximidad entre ciertas líneas “débiles” y la teología política contrarrevolucionaria. De hecho, la difusión de las consecuencias conceptuales de la hermenéutica vinculada con Vattimo o derivada de él se expandió en un espectro más amplio que hizo posible reactualizar al mismo tiempo la reimpresión, lectura y crítica del conde Joseph de Maistre, el más representativo de los teólogos políticos del siglo XIX (cfr. Holmes 1999, pp. 33 y ss.). Las luces y la tradición parecían renovar en un versión hermenéutica un conflicto que se creía ya resuelto (cfr. Rivera 2000).

En virtud de su —tan poco señalada— crítica contra la Ilustración y la modernidad política, la hermenéutica hizo causa común contra las instituciones y los valores liberales en las tres décadas que siguieron a 1983. Ante la sospecha de un posible compromiso (sin duda no voluntario, sino histórico) con el pensamiento reaccionario, cabe decir que Vattimo tuvo motivos políticos, así como razones internas de su propia concepción de la filosofía, para oponerse de forma explícita a esta asociación espectral y, hasta bien entrada la década de 2000, no hay testimonio de que su autor pensara de otra manera. Sin embargo, las cosas han cambiado. Vattimo, en especial desde su volumen *Ecce comu* (2006), transformó lo que podríamos llamar los “acentos” de la hermenéutica: desde una filosofía de la debilidad de la razón, el nihilismo y aun del debilitamiento progresivo de las estructuras fuertes del Ser en la historia, a un discurso centrado en la noción de “evento”, inserto

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

en los conflictos histórico-políticos; la hermenéutica como pensamiento filosófico de las transformaciones sociales, algo que ha llevado a denominar esta filosofía la *nueva* “ontología del evento” (Vattimo 2013, p. 226). Esto implica una transformación inconfesa de la hermenéutica que, sin embargo, no ha renunciado, sino acentuado su vocación antimoderna y antiilustrada de 1983, con la cercanía que esto supone con los presupuestos conceptuales de la teología política y, más en particular, con el conde de Maistre (*cfr.* Vattimo 2014; Vattimo 2009; Rivera 2014).

En este contexto, el tema determinante de la nueva hermenéutica es el conflicto como realidad histórico-social, por lo que considero que, en ese sentido, se trata, en términos filosóficos, de una versión de la hermenéutica a la vez *nueva y revolucionaria*. Este giro, cuya evolución intentaré destacar en este ensayo, se relaciona de manera íntima con acontecimientos históricos específicos, “mensajes del Ser” cuya interpretación ha alterado ciertos presupuestos de índole factual en los que se basaba la hermenéutica de la debilidad del pensamiento. Aunque el propio Vattimo nunca lo ha desarrollado así, ni ha articulado este acontecimiento con su filosofía de manera conceptual, el lector habitual del turinés reconoce en la evolución de esta filosofía un “evento” que subyace en ese cambio: el atentado terrorista en Nueva York del 11 de septiembre de 2001.

En mi opinión, en el horizonte en que el pensamiento débil pasa del debilitamiento progresivo del Ser (esto es, de los valores e instituciones sociales) a la filosofía del conflicto, es donde las proximidades con la teología política, ya latentes desde un inicio, se radicalizan. Tal es el tema central de esta exposición, que considera ese proceso, más que un cambio en el filósofo de Turín, un movimiento interno de sentido para la hermenéutica misma. A partir del evento del 11 de septiembre y su recepción filosófica, me propongo dos objetivos; por un lado, exponer la evolución y los cambios sufridos en la filosofía de Vattimo para subrayar la diferencia radical entre la ontología del evento y lo que la ha precedido; por otro, articular y completar conceptualmente cierto giro apocalíptico del Vattimo reciente, una de esas “consecuencias reaccionarias” a las que tanto temía en la década de 1990, para lo cual, al contrario de lo que ha hecho el filósofo de Turín, incorporaré de manera explícita la teología política y, más en particular, la de Joseph de Maistre, a la ontología del evento. Al representar ambos, Vattimo y de Maistre, acercamientos hermenéuticos críticos de la modernidad, la Ilustración y el liberalismo, así como diagnósticos históricos y sociales, pueden constituir juntos un horizonte hermenéutico común, en

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

particular a través de la categoría fundamental del Vattimo actual, que es la noción de “evento”.

Mi intención expresa aquí es resemantizar el término “evento” en la tradición de la hermenéutica a través de la definición de ese concepto y otros afines en Joseph de Maistre, incorporando así al conde de Chambéry como parte legítima de esa tradición, junto a autores como Nietzsche, Heidegger o Gadamer. Debe advertirse que esto no tiene por objetivo provocar un *giro ideológico* para la ontología del evento (de la izquierda a la derecha, por ejemplo), sino gestar de una forma conceptualmente más solvente la riqueza de un pensamiento abierto como ha sido y es el de la hermenéutica filosófica.

La nueva hermenéutica de Vattimo, que transita de la debilidad al conflicto a partir de la lectura de un suceso catastrófico como el atentado del 11 de septiembre, podría hacerse más fructífera, más interesante en términos conceptuales, si se incorpora en ella la carga hermenéutica de Joseph de Maistre, como sucedió antes con la que autores tan diversos como Jean-François Lyotard, Theodor Adorno o Richard Rorty habían podido ofrecerle; pero esto, desde luego, no podrá alcanzarse sin explorar un nuevo derrotero para la hermenéutica política, desde los indicios que Vattimo ha dispuesto, pero sin duda también más allá de sus propios recursos y deseos.

En lo sucesivo, procederé de la siguiente manera. En primer lugar, abordaré el 11 de septiembre, el suceso que marca el surgimiento y desarrollo de la ontología del evento, la hermenéutica del conflicto y las discontinuidades históricas, dentro del horizonte de la filosofía política de su tiempo, que es lo que da énfasis y significado a su originalidad. Después, en lugar de abordar el tema en los términos de Vattimo, lo haré con el vocabulario hermenéutico de Joseph de Maistre, con el objetivo doble de mostrar su solvencia conceptual para la interpretación de estas mismas discontinuidades históricas o “eventos” y para mostrar cómo puede incorporarse esa solvencia en el horizonte de la ontología del evento. Se sugiere así una perspectiva de “maistrianización” de la hermenéutica.

El milagro del 11 de septiembre

Para el mundo occidental y, sin duda, para toda la humanidad, el 11 de septiembre de 2001 es una fecha de conmoción memorable que no puede dejarnos impasibles. Un gran terror (que algunos calificaron de *divino*) emergió de manera abrupta e impredecible en el mundo social; jamás el analista más agudo lo hubiera podido pronosticar y, menos

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

aún, la opinión pública creerlo: las Torres Gemelas de Nueva York y el Pentágono, inmuebles que eran símbolo del dominio económico, político, militar y aun metafísico del liberalismo en el mundo, fueron objeto de una incursión islámica violenta. Irrumpió entonces, en un universo bien establecido, un acontecimiento *religioso* de una dimensión hermenéutica a la vez incompatible e intraducible en los parámetros del mundo cuyo relieve alteraba; irrumpió como una violencia *inexplicable*, cuyo significado abría un horizonte histórico para la comprensión humana. En el mundo social, pero más aún en la filosofía política, ese acontecimiento significaba el surgimiento del peligro para un mundo que parecía hasta entonces definitivo y último. “Sin duda —había escrito John Rawls en 1993— el éxito del constitucionalismo liberal llegó con el descubrimiento de la posibilidad de instaurar una sociedad pluralista, razonablemente armoniosa y estable” (Rawls 1995, pp. 18–19). Karl-Otto Apel había estipulado en 1999, poco antes del gran terror de 2001, algo que era obvio para el público norteamericano promedio de esa época: que el diagnóstico de Rawls regía para el mundo entero, que era universal, geográficamente planetario: el dato de una realidad histórica y social que, para la filosofía, lanzaba el reto de algún tipo de fundamentación, algo así como el visto bueno de la razón sobre su obra cumplida (*cfr.* Apel 1999). En este contexto, ¿cómo podía dar razón la filosofía de lo que sucedió el 11 de septiembre?

Hacia 2001, el universo global, razonable y estable del liberalismo se abordaba desde la comprensión humana a partir de una narrativa que lo justificaba y lo concebía como la empresa última del ser humano. La historia de la humanidad había llegado a su cumplimiento gracias al progreso y los logros conjuntos de dos aliados socialmente indiscernibles: la racionalidad científica y la libertad. Su punto culminante había sido 1989. Ese año se produjo la caída del muro que separaba a Berlín, la antigua capital del *Reich* de Hitler, en dos: un sector occidental, liberal y capitalista, frente a otro oriental y comunista. Junto con el muro de Alemania se desmoronó también la Unión Soviética, el enemigo de Estados Unidos. De un momento a otro, el comunismo perdió el aspecto amenazante y el prestigio intelectual que había gozado sobre el liberalismo (entonces llamado “capitalismo”) durante la Guerra Fría. Desde 1989, los publicistas y teóricos políticos de Occidente hicieron girar sus reflexiones en torno a un mundo único, que no tenía ya más que dos sectores. Frente a esta narrativa histórica cuya realidad era el mundo afectado por el 11 de septiembre, nada podía ser más extraño, más difícil de comprender —por decirlo de alguna manera— que aquello que le resultaba *diverso* por algún motivo u ocasión: aquello

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

incompatible e intraducible en los términos de esa misma historia. Esta narrativa aseguraba que el capitalismo había triunfado en el siglo xx sobre las ideologías y que había demostrado que él mismo no era una ideología, sino el conocimiento social de la verdadera realidad. Francis Fukuyama proclamó entonces de manera entusiasta el fin de la historia (Fukuyama 1992). Sin embargo, un 11 de septiembre el gran terror divino anunció de manera impredecible que esa narrativa era falsa.

Durante las décadas de 1980 y 1990 el tema central de la filosofía política era articular una teoría para fundamentar la estabilidad, de apariencia inexorable, del dominio fáctico del liberalismo en la Tierra; se intentaba transformar en conceptos una experiencia social que los lenguajes públicos habían ya integrado. Se crearon para ello expresiones como “globalización” o “aldea global”; se alzaba triunfante la retórica de los “derechos”, que se ampliaban raudamente de una generación humana a otra. Luego de la experiencia de la caída del muro de Berlín, el liberalismo constituía a la vez un ideal y un acontecimiento que no dejaba resquicios para pensar en alternativas. En 1995 Ignacio Ramonet, un exitoso publicista, calificó esta experiencia social “global” de *pensamiento único*. No escapaba a diversos autores el carácter metafísico que supone pensar el liberalismo como un horizonte *único* de interpretación de la realidad histórica y social, pero el lenguaje hegemónico vigente prefería presentarlo como un patrimonio irrenunciable de la experiencia humana en el mundo entero. Los sucesos de 1989 no significaban un éxito de Estados Unidos, sino un triunfo de la humanidad. Los filósofos políticos iban a la zaga, y trataban de demostrar cómo se podía conservar la “estabilidad” (social) de ese mundo inexorable, que resolvían hacia el 11 de septiembre en una concepción de la racionalidad y la comprensión humanas basada en un ámbito de diálogo y consenso, esto es, en un diálogo esencialmente pacífico, en el que no había lugar fuera de la dimensión “única” del pensamiento único (cfr. Mouffe 1996). En este contexto, la mera idea de una discontinuidad histórica —que *pasara alguna vez algo con sentido en el mundo*— o estaba velada al pensamiento (cfr. Rorty 1995) o era, sencillamente, considerada imposible (cfr. Mouffe 2007).

Hasta aquel 11 de septiembre, el liberalismo capitalista había determinado, sobre la base de una realidad establecida, la imposibilidad de pensarse a sí mismo como un horizonte histórico finito y había, por lo tanto, adquirido una dimensión *metafísica*. El liberalismo contenía cualquier posibilidad de pensar en términos políticos el futuro como algo suyo, tanto desde el orden de los acontecimientos como en el de su sentido; un liberal latinoamericano entusiasta llamaría a esto “la mar-

cha triunfal del pensamiento y del sistema liberal en el mundo entero” (Giusti 2006, p. 238). Pero, de pronto, cuando todo parecía normal y nada presagiaba que algo nuevo pudiera acontecer nunca, una violencia imposible devino posible, aconteció y se hizo un lugar en el centro del orden social liberal, cambiando su sentido histórico para siempre. Así como hubo una experiencia social que hizo pensar a los publicistas en el establecimiento definitivo y metafísico de un pensamiento único y el fin de la historia, después de ella, no es posible pensar más el mundo liberal, que sigue siendo hegemónico hasta hoy, de esa misma manera. Como escribió Eduardo Mendieta en una entrevista de 2001 a Richard Rorty: “El 11 de septiembre ya se ha convertido en una fecha muy singular en la historia de los Estados Unidos [...]. Mucha gente se ha preguntado por qué ha ocurrido algo así. O incluso *cómo ha podido ocurrir*” (Rorty 2005, p. 199; las cursivas son mías).

El 11 de septiembre plantea una cuestión fundamental en la filosofía de la historia política: la cuestión del surgimiento de la discontinuidad y la distorsión y la transformación efectivas del sentido de la experiencia histórica; el paso de la estabilidad a la inestabilidad. ¿Cómo se pasa de la experiencia del pensamiento único, la globalidad y la tarea filosófica de justificar la estabilidad global a la pregunta inocente y espontánea de Mendieta, que presupone una inmensa perplejidad (“¿cómo ha podido ocurrir?”)? Vattimo y la hermenéutica más reciente dirán que nos hallamos ante un *evento*, un acontecimiento del Ser que envía un mensaje al hombre en el mundo histórico establecido en el que Vattimo —de manera velada y entre líneas— sitúa la interpretación de una parusía ontológica, esto es, de una expectativa de experiencia nueva del Ser en la historia humana. El 11 de septiembre se ha transformado en uno de los referentes factuales de la reflexión política y social de Vattimo, centrada desde entonces, antes que en el diálogo y la comprensión, en la violencia y el conflicto.

Antes de ocuparnos de esta hermenéutica cuyo núcleo es el 11 de septiembre, la ontología del evento, veamos la respuesta que hubiera dado el conde Joseph de Maistre a la inquietud ontológica de Mendieta (sobre de Maistre *cfr.* Boncompain y Vermale 2005; Bradley 1999; Garrard 1994; Gengembre 1989; Triomphe 1968). Vayamos algo más atrás, al terror de 1793, y recuperemos la incapacidad de Rorty de ofrecer una respuesta filosófica ante una violencia que conmociona y aturde y se muestra a la vez inexplicable e impredecible. De Maistre, el primer pensador de las discontinuidades históricas de la época moderna y, por lo mismo, un hermeneuta, le hubiera contestado a Mendieta: lo que ha acontecido es un *milagro*.

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

Vattimo y de Maistre: evento y milagro

Aquel 11 de septiembre de 2001, en el seno de una peculiar experiencia social metafísica del mundo como pensamiento único, advino lo que Joseph de Maistre había llamado, para referirse a la sorpresa y consternación que la Revolución francesa había traído consigo, *milagro* (cfr. Maistre 1821, pp. 3–4). El *milagro* maistriano es un concepto peculiar, al que corresponde una descripción que puede resultar muy fructífera para interpretar hechos sociales. Antes que el nombre para una intervención divina, es una categoría metapolítica con la cual se expresa la aparición, el *ocurrir* de un hecho histórico-social cuyo surgimiento y establecimiento como una realidad implica la distorsión y el cambio del sentido de las instituciones humanas “normales” y vigentes hasta ese momento. En general, aparece como una novedad en la historia. De Maistre sugirió que esta realidad milagrosa se establecía de modo violento; no necesariamente en el sentido ordinario del término “violencia”, como en las atrocidades de la Revolución en Francia o el 11 de septiembre, sino para significar dos cosas; por un lado, el acontecimiento que se dice *milagro* conmueve y sorprende la experiencia del mundo histórico, se apropia de la atención del hombre e impide su indiferencia emocional. Por decirlo de alguna manera, no le da la oportunidad al hombre de *hacerse a un lado*. Por otro lado, el *milagro* distorsiona y transforma las instituciones sociales y la historia política; funda algo: instituciones, prácticas o creencias que antes no existían. El *milagro* tiene un carácter a la vez impredecible (“Mucha gente se ha preguntado por qué ha ocurrido algo así”) e incomprensible (“¿Cómo ha podido ocurrir?”). Lo que era “normal”, predecible y comprensible antes del *milagro*, es invadido, distorsionado en un sentido tal que fuerza (violenta) la comprensión social y es por ello, justamente, que se apropia de la atención humana, la sorprende y consterna (cfr. Rivera 2014, pp. 334–337).

El *milagro* se define como violencia porque transforma, desvía la interpretación de los acontecimientos históricos y sociales y *fuerza* (violenta) el lenguaje del mundo transformado; el *milagro* fuerza la comprensión desde lo incomprensible impuesto.

Se ha establecido que Joseph de Maistre, como metapolítico, lector metafísico de la historia social, fue un hermeneuta *avant la lettre* (cfr. Osés 2011). En este horizonte debe subrayarse que designó a los fenómenos históricos *milagro* también con un término propio que es caro hoy a la hermenéutica contemporánea: *événement*, “evento” (cfr. Maistre 1821, pp. 6, 10, 38, 70, 116, 214). Lo escribió así, en cursivas. De

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

Maistre procedía de este modo en sus textos con el objetivo expreso de que se interpretara el elemento así subrayado como parte del léxico no popular, para darle cierto matiz esotérico el cual consideraba que era propio de la interpretación histórico-social misma; en lugar de definir el concepto, sugería inferir su significado a partir del uso del que debía dar cuenta su entorno textual, pero también del horizonte social al que ese entorno hacía referencia. Los conceptos centrales de su hermenéutica eran a la vez el hacer de una hermenéutica, la metafísica de la política.

Con “evento”, de Maistre quería significar (entre otras cosas) una consecuencia de las características del *milagro* como acontecimiento social: si éste se halla más allá de lo que se puede comprender o predecir y acontece en el mundo histórico, incluso a pesar de la inteligencia humana, adquiere una dimensión que en su lenguaje habría que llamar *divina*, con lo cual quería decir que era de manera significativa al menos no humana. El hombre está en cierto sentido ausente del evento pues —como se subraya— su origen se halla fuera de su inteligencia, de su capacidad para comprender. Por un lado, no se origina en el hombre (pues le resulta incomprensible), a pesar de presentársele como iniciativa (pues se establece en la historia social humana); por ello el evento pertenece al Ser (*cfr.* Maistre 1821, p. 1). El conde de Chambéry pudo, pues, en otro contexto, haber escrito —como aquí se ha hecho— que la experiencia del evento, y el carácter divino que lo califica de *milagro*, es una experiencia *ontológica*. Es la divinidad que acontece en el mundo humano. Aquí, en lo que respecta a la historia humana, el Ser es un acontecer; no se halla extático y “estable”, como en la metafísica, ya que se experimenta en la historia y la temporalidad humanas; tampoco —y por la misma razón— es objeto de una mera admiración contemplativa, como en los templos, ni menos aún es un plan providente lleno de ternura religiosa de un dios bueno; llega a ser para el hombre como un evento, en cuanto imposición incomprensible, inexplicable, socialmente milagrosa, violenta y transformadora de la historia.

Debe señalarse aquí que curiosamente, en términos generales y sin traza alguna de influencia del conde de Chambéry, puede decirse que esta caracterización de lo que resulta ser un “evento” (aunque sin los elementos esotéricos propios del autor piamontés y con otros detalles) es virtualmente la más común para la hermenéutica filosófica actual en general (*cfr.* Redaelli 2009, pp. 21 y ss.).

No resulta inapropiado subrayar que el uso más frecuente de “evento” en la hermenéutica filosófica no es la consecuencia histórica de la recepción de la hermenéutica maistriana o contrarrevolucionaria. De haber sido ése el caso, el manto esotérico, milagroso y divino de la her-

menéutica habría venido con ella. La transformación de este concepto con las trazas y la orientación de sentido que reviste en la hermenéutica filosófica de la actualidad se liga con la recepción de la hermenéutica de Vattimo en la última década y el énfasis dominante en hacer ontología de la historia reciente, para lo cual “evento” es un concepto central. De Maistre, para quien “la historia es la experiencia de la política” (*cfr.* Maistre 1814, pp. 1–2; 1821, p. 182), estaba consciente de ello. Pero, a diferencia de su predecesor, quien vivió al servicio del rey de la misma ciudad, el profesor de Turín no ha ofrecido una caracterización relativa a los usos de ese concepto en tiempos recientes, aun cuando no falten excursos largos sobre ese tema, el más notable incluido en su obra *De la realidad*, donde se reproduce una de las conferencias Gifford dictadas por el turinés en Escocia en 2010 (*cfr.* Vattimo 2013, pp. 133 y ss.). Es obvio que, si no se tiene una noción clara de “evento”, no tiene sentido hacer ontología del evento: cualquiera podría ver en cualquier acontecimiento social importante un mensaje del Ser y, así, la historicidad entera de la condición humana sería ontológica, con lo cual la idea misma de evento desaparece. Justo desde este ángulo, el recurrir a de Maistre y su incorporación al arsenal de la hermenéutica resulta una sugerencia deseable para la hermenéutica misma, con todo y su esoterismo, con miras a completar y precisar un concepto que en la ontología del evento aparece difuso e impreciso.

Quiero proponer aquí que Vattimo, al sobredimensionar el carácter político de la hermenéutica y subrayar la dimensión ontológica de la interpretación social y el carácter fundamental del conflicto dentro de ella, ha reivindicado (sin duda de manera involuntaria) los recursos de la ontología hermenéutica de Joseph de Maistre. El motivo para esto parece haber sido el esfuerzo por interpretar el evento del 11 de septiembre y sus consecuencias histórico-sociales en términos ontológicos, algo para lo que sus propios recursos no parecen suficientes.

El tema del evento y su carácter ontológico ha adquirido relevancia en el lenguaje filosófico contemporáneo de la hermenéutica en virtud del uso persistente que Vattimo ha hecho del término en su peculiar interpretación del pensamiento de Heidegger, esto muy aparte de la discusión sobre si Vattimo ha sido o no acertado o acucioso en ese respecto (*cfr.* Berciano 1993, pp. 18 y ss.). Durante las décadas posteriores a 1983 y al pensamiento débil, Vattimo manejó una definición, que pretendía tomar de Heidegger, una de cuyas formulaciones, de 1981, reproduzco a continuación:

Er-eignis. Éste es otro término-clave del pensamiento del Heidegger tardío, que literalmente significa evento, pero que es usado por Heidegger con

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

explícito reclamo al término *eigen*, propio, al que se conecta. *Er-eignis* es así el evento en que cada ente es “propiado”, y por tanto aparece como aquello que es [...] implicado en un movimiento de transpropiación. (Vattimo 1989, p. 60)

El tránsito de esta definición a una ontología de los conflictos sociales y las transformaciones históricas no parece sencillo, y su dificultad puede dejarse al lector. No pretendo entrar aquí en la discusión sobre cómo debe interpretarse “evento” en Heidegger, pero tampoco en Vattimo, cuya doctrina, como se observa, no es quizá muy clara.

Interesa aquí la presencia de un vínculo conceptual entre el uso reciente que hace Vattimo de “evento”, más en concreto entre 2006 y 2012 o 2014, y el *milagro* del 11 de septiembre, que el de Turín parece proponer como acontecimiento inaugural de un orden metafísico político, la inauguración de una guerra de “paradigmas” (cfr. Vattimo 2006, pp. 52–53, 62).

Como es comprensible, la ontología del evento se establece en función de los alcances de la terminología, pero también del contexto histórico y social en el que esa terminología adquiere su significado. Ambas cosas son indiscernibles en la experiencia histórica misma. Mientras que Joseph de Maistre concibió el evento y el *milagro* para expresar su admiración y su horror ante la Revolución francesa, Vattimo elabora su ontología del evento en un contexto cuya descripción se ofreció párrafos antes: la violencia ontológica que surge entre el mundo metafísico establecido del liberalismo (el pensamiento único) y ciertas discontinuidades históricas inexplicables e impredecibles para ese mismo mundo al que distorsiona y conmueve (cfr. Vattimo 2010). En cualquier caso, es en este contexto donde el propio turinés da pistas para transformar el concepto “evento” en términos del *milagro* maistriano.

Aunque sea hoy uno de los hermeneutas políticos más autorizados y socialmente relevantes (cfr. Zabala 2009; Giorgio 2006), Vattimo maneja una doctrina sobre el evento que, a la luz de sus obras tempranas, resulta —como se ha subrayado— nada clara, en especial si se compara con la transparencia de su formulación en de Maistre. Sea como sea, ya desde 1989 el filósofo de Turín ofreció de pasada una definición que no deja duda alguna de su afinidad con la concepción maistriana y metapolítica de “milagro”. En *Ética de la interpretación* (1989) definió “evento” o “evento inaugural” como una expresión que designa un acontecimiento que se caracteriza por “romper la continuidad del mundo precedente” (cfr. Vattimo 1992, pp. 69, 75–76). El evento es, pues, en esta definición, una discontinuidad en la historia, a la que altera y

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

transforma. Sin embargo, el propio autor no mostró mayor interés en desarrollar este aspecto de lo que es un “evento” y que resulta tan claro y presenta un alto nivel de productividad heurística para la interpretación de los acontecimientos sociales, quizá porque no permitía una integración coherente con otras doctrinas de su hermenéutica débil anterior, y prefirió las otras antes que ésta. Vattimo no desarrolló el concepto cuyo análogo y precedente se halla en Joseph de Maistre antes de la primera década del año 2000, y es manifiesto que su evolución es producto de la experiencia histórica de la discontinuidad en la historia misma, esto es, de consecuencias sociales de las que el autor, como es propio en la hermenéutica, ha inferido horizontes comprensivos nuevos.

Es necesario señalar cómo, hasta antes de la década del 2000, Vattimo no difería gran cosa de Fukuyama en su diagnóstico del mundo histórico en lo referente a la estabilidad y continuidad del mundo liberal de pensamiento único, en el que creía encontrar incluso “chances” de emancipación (*cfr.* Vattimo 1989). Si Eduardo Mendieta hubiera entrevistado a Vattimo sobre el 11 de septiembre en el momento mismo en que entrevistó a Rorty, hubiera recibido las mismas respuestas.

La interpretación maistrina del evento en Vattimo es una posibilidad abierta desde el Ser mismo, esto es, una consecuencia del 11 de septiembre. Aunque en *Ecce comu* (2006) el turinés hace mención de la ocupación norteamericana de Irak y de su secuela de violencia política hasta la actualidad con la idea de que son eventos en el sentido de la cita de 1989 que acabamos de ver, es notorio que el punto de partida de la reflexión propiamente filosófica sobre lo que esos eventos significan en la obra de Vattimo, desde esa fecha en adelante, sea el *milagro* del 11 de septiembre. “Podemos darle la razón —escribe nuestro filósofo— a quienes insisten en que el acontecimiento catastrófico del 11 de septiembre [...] lo ‘habría cambiado todo’ y después del cual nada sigue siendo igual” (Vattimo 2006, p. 67).

El Vattimo de la ontología del evento ha hecho posible una traducción de su propia propuesta con las herramientas de Joseph de Maistre pues presupone (y exige) distinciones que precisen qué es un evento y qué no lo es para efectos de la legitimidad de la hermenéutica misma. Como ha observado Reinhart Koselleck, desde que apareció la historia como concepto político hace doscientos años —es decir, en el entorno de Joseph de Maistre y de los teólogos políticos—, la interpretación de los acontecimientos sociales terminó por integrarse en lo que al final sería la concepción liberal de la historia como si avanzara en una dirección lineal cuyo final Fukuyama o Ramonet quisieron encontrar en la caída del muro de Berlín; en la experiencia liberal del tiempo social

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

no existe tal cosa como un “evento”, esto es, aquello que aparecía como lo no humano que interviene en la historia humana. Por el contrario, la experiencia aparece como un patrimonio de la voluntad del hombre, como una empresa de la libertad, tal vez entendida de maneras diversas, que buscaba y hallaba en ella su emancipación (*cfr.* Koselleck 2004); por lo tanto, desde esta perspectiva, la historia del fin de la historia y su cumplimiento en el pensamiento único habría constituido una empresa metafísica del ser humano, y ésta sería la experiencia de la supuesta “marcha triunfal del liberalismo” que el mismo Vattimo habría aceptado en libros tan cercanos cronológicamente al 11 de septiembre como, por ejemplo, *La sociedad transparente* (Vattimo 1990).

Desde el 11 de septiembre, la experiencia social sugeriría a Vattimo (y a la hermenéutica misma) que el Ser, o algo indeterminado y extraño a la comprensión humana de la historia, se habría establecido en el mundo de los hombres para darle sentido a los cambios y las transformaciones que de manera razonable la humanidad del liberalismo planetario de pensamiento único, redimida por la ciencia y la libertad, se siente muy inclinada a desconocer o rechazar.

Si Eduardo Mendieta se preguntara de nuevo ante el 11 de septiembre “¿cómo ha podido ocurrir eso?”, podemos intentar responder desde muchos ángulos, pero está claro que lo primero que manifiesta con su pregunta es la perplejidad ante un acontecimiento social impredecible y, como es obvio, que a él mismo le resultaba inexplicable. Mendieta formula una pregunta ontológica que Rorty, su entrevistado, respondió con términos políticos o morales, pero no filosóficos, porque no tenía otros. Ante una pregunta ontológica, es necesaria una ontología de los acontecimientos sociales, y esa ontología se ha definido de manera paulatina en los textos más recientes de Vattimo y en la ontología del evento. En términos estrictos, esta ontología aparece de manera explícita y ordenada en *Hermeneutic Communism*, un libro que Vattimo firmó con Santiago Zabala y en el que el papel del segundo es fundamental, aunque expresa ideas que Vattimo reconoce como suyas (Vattimo y Zabala 2011). En su interpretación explícita y literal, se trata de un programa de defensa de la revolución bolivariana y latinoamericana desde, en general, el lenguaje de la hermenéutica. Sin embargo, como parte del contexto de sentido del libro hay que tomar en cuenta qué hay detrás.

Hermeneutic Communism se publicó bajo el sello de una editorial célebre de Estados Unidos (y no de Italia). Esto revela el interés de los autores en hacerse acoger por un público norteamericano, en un libro con un lenguaje sencillo, redactado en el claro idioma inglés de Zabala y no en la retorcida prosa heideggeriana en que Vattimo incu-

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

re no sin frecuencia. El texto se ocupa largamente del presidente de Estados Unidos y de la política norteamericana, incluso en términos económicos y estadísticos. Este contexto resemantiza el significado bolivariano o comunista que mencioné y lo recubre, por así decirlo, de la experiencia social e histórica del 11 de septiembre (*cfr.* Vattimo y Zabala 2011, pp. 56–57, 160). Es aquí donde se recupera la ontología del evento como una versión (nueva) para la hermenéutica, en cuyo centro se halla una noción que Vattimo mismo no precisa, pero que puede esclarecerse desde la impronta maistriana de un milagro social. Para quien se halle atento a la evolución del pensamiento de Vattimo, es evidente que “evento” es ahora una expresión novedosa que condensa la evolución de una hermenéutica hasta entonces desconocida y cuyo nudo no es la comprensión, sino la incomprensible violencia social.

Evento y milagro: *algo inexplicable* clamó en el mundo histórico; se hizo un lugar para sí desde la nada para concitar el interés del hombre. Lo que no podía ni debía ser, pues no era ni diálogo liberal ni consenso, sino violencia, estaba sucediendo. El *milagro* ha acontecido: una especie de terror divino exige al ser humano —como antes, en la época de Joseph de Maistre— una interpretación. Como veremos a continuación, el pensamiento de este Vattimo de la ontología del evento debe situarse entre el de aquellos filósofos que añoran que el Ser acontezca, esto es, que hacen de su filosofía una atención al evento y que, si tomamos en serio lo que de Maistre tiene que decir, implica una dosis paradójicamente razonable de esoterismo: una antimodernidad propia “del oscurantismo de la Selva Negra”, pero también de la acuciante experiencia histórica y social actual, donde la perplejidad busca un lenguaje del que aún carece.

Maistrrianización de la hermenéutica: prognosis y salvación

En política los diagnósticos no son como los de la psicología; los segundos requieren un remedio; en cambio, los primeros, como ha notado Carl Schmitt, son la condición de una prognosis, esto es, de una lectura de la historia política futura en función de la experiencia social pasada: los diagnósticos describen una situación hermenéutica y apuntan hacia la prognosis como horizonte de acción (Schmitt 2001, pp. 225–243). Vattimo realizó en 2012 un diagnóstico del presente en el cual calificó a éste de padecer una “tentación de realismo”, esto es, un interés tal vez generalizado de la filosofía anglosajona, y en especial de la norteamericana, por acogerse a un horizonte ligado a ideas como la racionalidad, la epistemología, la realidad (objetiva) y la verdad, y juzga

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

esto como una suerte de “neurosis” (cfr. Vattimo 2013, pp. 33–34, 49 y ss.) que, “como efecto del 11 de septiembre” (Vattimo 2013, p. 12), habría sido producto de enfatizar el carácter “estable” de la metafísica y el mundo liberales en crisis (cfr. Vattimo 2013, pp. 102–103). Se trata de un diagnóstico histórico que, antes que a la estabilidad, atiende al resultado de las discontinuidades de ese mundo generadas a partir del 11 de septiembre. Después, en *Esperando a los bárbaros*, nuestro autor sintetizó los diagnósticos del presente bajo una impronta apocalíptica, el apocalipsis del pensamiento único (cfr. Vattimo 2014). En *Hermeneutic Communism* desarrolla este diagnóstico a partir de un examen tanto conceptual como social del liberalismo, cuya “marcha triunfal” parecería haber sido desmentida por uno o varios *milagros* (o eventos).

Es evidente que los diagnósticos citados van acompañados de una prognosis para el conjunto del mundo bien establecido del liberalismo, lo cual es la razón para invocar eventos en un sentido extraño al “debilitamiento progresivo de las estructuras fuertes del Ser” o algo semejante. Los autores llaman “democracia metafísica” al pensamiento de este liberalismo, esto es, a una filosofía política que no es capaz de pensar fuera del horizonte de estabilidad del mundo social que ella misma configura (cfr. Vattimo y Zabala 2011, cap. I). El pronóstico respectivo se desprende del diagnóstico inicial. La metafísica de la democracia genera una clase de violencia que precipita las discontinuidades históricas, esto es, preludia el acontecer del Ser. Pero, podemos preguntar, ¿por qué ese diagnóstico no aparece antes del 11 de septiembre?

Un tema transversal en el pensamiento de Vattimo al que no se le ha prestado interés hasta ahora es la idea de que la hermenéutica nueva ofrece una prognosis de “salvación” del mundo liberal; como se ha de subrayar, la ontología del evento, como lectora del liberalismo y los *milagros* maistrianos dentro de su mundo, ha adquirido una visión escatológica de la comprensión humana. El tema es que, sin las herramientas conceptuales que considero que aportarían Joseph de Maistre o la teología política, la idea de estos pronósticos de salvación resulta gratuita e injustificada.

Antes de continuar es necesario hacer una precisión histórica y de fuentes. *Hermeneutic Communism* es un libro que recoge y sistematiza tesis de algunos textos de Vattimo posteriores al 11 de septiembre que subrayan la noción de “evento” en el sentido maistriano y que se hallan representadas sobre todo por *Ecce comu*, de 2006; el discurso *Del diálogo al conflicto*, de 2008; *Adiós a la verdad*, de 2009, y las conferencias Gifford, de 2010. Sin menoscabo de que otros textos menores contengan también algo de interés en ese sentido, son los que cito los

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

que pueden reconocerse como sus fuentes. El libro con Zabala ordena conceptualmente los textos de acuerdo con su contenido y los integra en un diagnóstico histórico-político del liberalismo después del 11 de septiembre para hacer un diagnóstico histórico-social y, por lo tanto, también para pronosticar. El texto es en realidad un manifiesto histórico-filosófico en torno a la catástrofe y tiene la intención de ofrecerle al norteamericano perplejo como Mendieta un diagnóstico y, con ello, una suerte de prognosis de qué les cabe esperar a los lectores en función de este evento. “Sólo el comunismo puede salvarnos”, resumen los autores con un diagnóstico explícito (Vattimo y Zabala 2011, p. 111). Si se toma como pronóstico, esta declaración no parece compatible con la irrupción divina que asoló Nueva York y que justifica la obra de ambos.

Esa idea de salvación, esa propuesta soteriológica de *Hermeneutic Communism* hace del 11 de septiembre el horizonte de una expectativa salvífica; el 11 de septiembre significaría una apertura histórica para la “salvación” (Vattimo y Zabala 2011, pp. 45–46). No está de más aclarar que eso de ninguna manera significa que el turinés o sus intérpretes celebren el acto terrorista desde un punto de vista moral o político; se trata de un pronóstico que, ya que se establece en un mundo metafísico (el del liberalismo y el pensamiento único), es “metafísica”, del mismo modo en que para Joseph de Maistre pensar un milagro es hacer metapolítica, esto es, “metafísica de la política” (Maistre 1814, p. iii). En cualquier caso, en el libro con Zabala se trata de una diferencia significativa respecto del Vattimo anterior, al menos hasta 2003 que —como acoté— dejaba aparte la idea de *salir* del mundo liberal de la misma manera en que Francis Fukuyama lo hubiera pensado. Por ejemplo, en *El fin de la modernidad*, de 1985, Vattimo acepta sin reparos que el mundo (el mundo liberal) se halla ante “una inmovilidad no histórica”, ante el “fin de la historicidad” (Vattimo 2000, pp. 12–13); allí “lo nuevo” se halla disuelto (*cfr.* Vattimo 2000, pp. 12, 148): Fukuyama en clave hermenéutica. Como insistiré, en la ontología del evento los *milagros* dan lugar a la comprensión y son metafísicamente anteriores a ella. Si hay esperanza de salvación es porque hay eventos en la realidad social efectiva que sugieren al hermeneuta pensar de esa manera. El diagnóstico del liberalismo desde una perspectiva soteriológica adquiere para el lector un carácter catastrófico y apocalíptico, pues está invadido en su significado por el 11 de septiembre y la secuencia de hechos históricos que le sucedieron.

Una filosofía salvífica, hermenéutica o no, constituye —como en de Maistre y la teología política—, antes que una filosofía para *compre-*

der, una filosofía para reconocer una alteridad en la historia; dicho en términos geográficos, para reconocer que es posible una exterioridad del mundo al que se pertenece, un lugar otro donde algo imposible aguarda como salida para algo que urge, para algo que es “emergencia” en un mundo con “falta de emergencia”, como lo es en esencia el mundo del pensamiento único que describen Vattimo y Zabala (Vattimo y Zabala 2011, cap. I [versión en castellano: Vattimo y Zabala 2012]). En *Ecce comu* hay pruebas de sobra de una actitud histórica semejante, que el propio autor reivindicó ya desde entonces como “apocalíptica”: esto implica esperar el fin; sin duda, no el fin del mundo como el final del hombre, sino el fin del mundo establecido “inexorable” al cual se dirige la venta del libro de 2011 (cfr. Vattimo 2006, pp. 52–54). La hermenéutica del Vattimo anterior a la ontología del evento, que se denominaba de manera indistinta pensamiento débil y, después, ontología del declinar, hermenéutica nihilista, ontología de la actualidad, ontología débil, etc., estaba signada de manera muy diferente, como es fácil inferir; en este sentido, el cambio de nombre a “ontología del evento” no es gratuito y expresa que, en algún sentido, se trata de una versión distinta de la hermenéutica respecto de lo que se ha llamado “hermenéutica nihilista”, “ontología del declinar”, entre otras.

Estamos ante otra hermenéutica: una de sus peculiaridades es que se expone como un pensar apocalíptico de la salvación, algo que la acerca al pensamiento social de Joseph de Maistre y, más aún, a su hermenéutica de las discontinuidades históricas; la solvencia conceptual de una lectura hermenéutica del conde de Maistre o de autores análogos puede incluso enriquecer y redirigir filosóficamente algo que, en libros como los de 2006 o el de 2011, no dejan de ventilar una atmósfera de propaganda ideológica, sacrificando la universalidad de la hermenéutica como discurso filosófico.

La antigua hermenéutica nihilista se oponía a la violencia; estaba marcada por una oposición militante contra el terrorismo y, a través de éste, contra todo tipo de violencia social efectiva, lo que hacía pensar, con toda razón, que era más bien una filosofía “conservadora” (Polo 2001, p. 90). Como ya sabemos, Vattimo insistía hasta 2006, y de manera extraña aún lo hace algunas veces, en un afán por el “debilitamiento de la filosofía” o “el principio reductor de la violencia”, es decir, en un programa de disminución paulatina en el mundo social de lo que justamente le resulta interesante a la ontología del evento, esto es, el conflicto y la violencia. Vattimo pensaba que este “principio reductor” se seguía tanto de la hermenéutica misma como del mundo social en que se hallaba establecida. Un buen ejemplo de esa actitud se encuen-

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

tra en un texto de *Nihilismo y emancipación* (2003) cuyo original es de 1994 (Vattimo 2004, pp. 113 y ss.). Ahí opone de manera explícita su filosofía del debilitamiento de la violencia a su contrario, versión posible de la hermenéutica que denominaba “apocalíptica” y que condenaba expresamente por ser presuntamente “reaccionaria” o, valdría decir mejor, *maistriana*. Si algún lector lo dudara, esto puede documentarse, por ejemplo, en *Más allá del sujeto* (Vattimo 1989, pp. 15–16) o en *Ética de la interpretación* (cfr. Vattimo 1992, pp. 16 y ss.; 64–65). Es manifiesto que esta situación es bastante distinta *pace* Vattimo, al menos desde la publicación de *Ecce comu*.

Apocalipsis y reacción no parecen ahora compañeros incómodos, sino aliados en una interpretación ontológica del mundo histórico donde la violencia es sinónimo también de cambio social (cfr. Rivera 2009, pp. 330 y ss; Rivera 2015). El problema es no haber asignado aún un papel conceptual al misticismo que se invoca así. En realidad, la maistrización del evento para transformarlo en *milagro* se confirmaría así como una evolución interna de la hermenéutica filosófica misma como discurso antes que como ideas de Vattimo.

Plantear la política y la expectativa histórico-social en términos de “salvación”, como hace Vattimo ya incluso desde 2003 (cfr. Vattimo 2004, p. 30) y luego, como hemos visto, ya más descarnadamente en *Ecce comu* y *Esperando a los bárbaros*, presupone haber reconocido una incapacidad interna en el horizonte de mundo al que se pertenece para procurarse bienes que se consideran urgentes, que hacen falta, que en algún sentido son imprescindibles y el horizonte hermenéutico circundante sugiere que son imposibles de obtener por medios humanos. Esto mismo es ya un diagnóstico histórico de un mundo en que los cambios son más interesantes que las continuidades. En *Nihilismo y emancipación*, Vattimo afirma que el tiempo actual del mundo, que denomina *Gestell* (término de Heidegger que, por razones de espacio, me abstendré de comentar pero que se refiere a la esencia del mundo de la modernidad cumplida en la tecnología y dentro del cual el liberalismo aparece como horizonte), “trae consigo el último peligro para la humanidad del hombre”, pero también señala que se puede esperar “el acontecimiento (nuevo) del ser del que depende la posibilidad de una superación de la metafísica” (Vattimo 2004, p. 30). En este contexto, “metafísica” es el pensamiento y la realidad cuyo correlato histórico-social es el liberalismo. Así, el liberalismo es “metafísico” (cfr. Vattimo y Zabala 2011, pp. 52–53). Es evidente que ese “acontecimiento nuevo” *se puede esperar, pero no se puede comprender*, es decir, no se puede hacer “teoría” sobre él. No debe extrañar esto nada, pues se trata cla-

ramente del evento *milagro*, cuya característica más elemental es su no pertenencia al pensamiento humano. Esto implica la aceptación de la violencia (lo incomprensible) en el orden del pensamiento filosófico y, por lo tanto, de una “exterioridad” al mundo de la comprensión.

Como puede comprobar el lector, este asunto de la “exterioridad” que acabo de resumir aparece en *Ecce comu* de manera especial, y tiene como nudo argumental la comprensión de un diagnóstico cuyo centro es el *milagro* del 11 de septiembre (cfr. Vattimo 2006, pp. 72–74).

Como señalé, para que tenga sentido en general querer “salvarse”, se debe suponer antes que existen bienes que se reconocen como necesarios y urgentes pero que, en un mundo acontecido que hace de horizonte para *esperar algo*, son o se han vuelto imposibles para el hombre. Es un mundo trágico, donde el sentido se orienta hacia la búsqueda de lo imposible. Pero, ¿cómo se hace posible esta experiencia trágica? La esperanza de salvación viene acompañada de indicios, de sugerencias en el mundo histórico, que cuando alcanzan cierta dimensión crítica, se constituyen en eventos o *milagros*. Los eventos dan lugar a pronósticos esperanzadores, que se hacen posibles en virtud de la experiencia social efectiva que estos mismos eventos revelan, lo que los transforma en anuncios o anticipos de lo esperado. Sin un evento previo, no hay tampoco pronóstico.

Sabemos ya que Vattimo, sin importar ahora los detalles de sus razones, pensó sin lugar a dudas hasta antes del 11 de septiembre y sobre la base de una lectura de Heidegger, que habitábamos en un mundo sin pronósticos, para lo cual se refirió con regularidad a la expresión *Gestell*. En esto, como ya se vio, no se hallaba solo, sino que lo acompañaban pensadores muy diversos, extrañamente todos liberales, como Rawls, Fukuyama, Rorty, Apel o Habermas. Hay que subrayarlo: un mundo sin pronósticos, o bien donde hacer pronósticos no parece muy habitual ni muy factible, es un mundo en esencia extraño a la reflexión hermenéutica. *Es un mundo sin milagros*. Esto ocurre, claro está, si con “hermenéutica” se pretende hacer referencia al pensamiento filosófico de cambios institucionales o de transformaciones en el mundo histórico-social, como hace el Vattimo actual, el de 2006, 2010, 2011 o 2014, y no a un debilitamiento de las estructuras fuertes del Ser en un horizonte de comunicación estética, como hacía el mismo autor en 1983, 1981 o 1989.

Si el lector requiriera de alguna prueba de lo que sugiero, considérese este fragmento del Vattimo de 1998, que reproduzco íntegramente: “El Occidente tal como se extiende hoy día sobre la faz de la tierra [...] es un tipo de cultura, o, incluso más, una condición del espíritu, de la que en muchos aspectos querríamos liberarnos; y con la cual, en

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

cambio, nos es imposible no contar” (Vattimo 1998, p. 180). Se puede hallar una idea muy semejante en *Ecce comu* (Vattimo 2006, p. 72) pero, ya allí, tras el contexto del 11 de septiembre, no se trata más de buscar la emancipación en el mundo presente, sino que se acepta tal cual es participando, por ejemplo, en las discusiones de Facebook o lanzando mensajes de Twitter. La idea de emanciparse ahora significa *salvarse*; ha adquirido una dimensión escatológica de lo que cabe esperar *fuera* del ámbito de la razón humana y del mundo que ésta ha articulado con la ciencia y la libertad. Un lenguaje apocalíptico, situado desde un horizonte donde ha habido, hay o se espera que haya *milagros* maistrianos, ha reemplazado la atmósfera entusiasta del debilitamiento pacífico y la conversación tecnológica con fines banales.

Ante la apertura al *Apocalipsis*, Vattimo clama en *Ecce comu* por los bárbaros, esto es, los exteriores a la ciudad, los que viven en otro mundo histórico alternativo y que, por ser otros respecto de los ciudadanos, se hacen portadores de la salvación (Vattimo 2006, p. 72). Estos externos recuerdan a los *noúmenos* kantianos: en el mundo inexorable del liberalismo no se pueden comprender, pero (como es obvio) sí que se pueden pensar. “No debemos avergonzarnos de decir que el hecho de considerar nuestra situación en términos ‘apocalípticos’ y, por tanto, de ser capaces también de legitimar la recuperación de una palabra ‘sinistra’ como *revolución*” (Vattimo 2006, p. 52). Sin embargo, es inevitable sospechar la presencia de una dimensión esotérica y milagrosa, en términos maistrianos, para estos personajes a quienes Vattimo denomina después “los invisibles” (Vattimo 2014, p. 71; Rivera 2015). En *Esperando a los bárbaros* (2014), nuestro autor acentúa y radicaliza esa retórica apocalíptica y soteriológica iniciada en 2006, tan consecuentemente antiilustrada y antimoderna, pero también ahora esotérica y aun profética.

La idea de pensar el futuro social buscando la salvación a partir de una catástrofe social es el factor que exige la definición y el esclarecimiento del término “evento”. Es lo que permite la rehabilitación y la puesta en marcha de una hermenéutica de los *milagros* maistrianos. Tras la experiencia del 11 de septiembre se ha desencadenado un proceso interno de maistrianización involuntaria del pensamiento de Vattimo que aquí considero parte de un movimiento más general de la hermenéutica misma como pensamiento social.

¿No es toda esta maistrianización una paradoja para la hermenéutica? Como es bien sabido, desde su gestación en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica se entendía ante todo como una filosofía de la comprensión (una comprensión que es comunicación).

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

Para la ontología del evento el punto de partida de la hermenéutica no es la comprensión, sino la violencia, una expresión del Ser que se impone y se sobrepone a la comprensión, que es, por lo tanto, algo anterior y fundante de todo lenguaje comprensivo. “En el comienzo de las constituciones se trata siempre de ‘eventos’ no ‘lógicos’, sino al contrario, discontinuos con respecto de lo que precede”, anuncia Vattimo en su discurso de 2008; “La transición [...] tiene más bien el carácter de un cambio ‘catastrófico’ que no se deja racionalizar más que *après coup*” (Vattimo 2010, p. 32). Esto tiene una importancia vital. La ontología del evento se constituye como una ruptura con la hermenéutica tal y como ésta procede de Hans-Georg Gadamer y que sitúa característicamente la comprensión —y, en realidad, la naturaleza del pensamiento humano— como un diálogo que perpetúa y renueva una tradición mediada por la naturaleza siempre ya lingüística del comprender mismo (cfr. Ávila Crespo 2004; Moratalla 2006).

Ante el *dictum* de Gadamer de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer 1993, p. 567) habría que anteponer ahora, desde la ontología del evento, este otro: “*el ser que no puede ser comprendido es evento*”, esto es: *milagro* o violencia (cfr. Rivera 2014, p. 338). Una filosofía cuyo punto de partida es la irrupción de lo inexplicable puede ser hermenéutica, pero ya no es la hermenéutica que el mismo Vattimo profesaba antes de la ontología del evento. Es una hermenéutica en la que la intuición del filósofo pronostica desde un acontecer que lo empuja hacia una salvación desconocida. Pero, ¿no es esto también esoterismo en la interpretación social? ¿No es todo esto una indicación de que recurrir a conceptos como “milagro” se hace a la vez fructífero e interesante?

Como ya sabemos, Vattimo se refiere a la esperanza en una exterioridad respecto del pensamiento único como la aparición de los invisibles: la llegada de los “bárbaros” a la ciudad (Vattimo 2006, pp. 106, 122). Éstos se dan, acontecen y se establecen como realidades inaceptables; lo son porque proceden *de fuera*. Que sean inaceptables —y hay que decirlo de manera explícita—, e incluso repugnantes para la experiencia del hombre común del mundo establecido, es en el esquema del evento *milagro* una prueba de su carácter ontológico. Esto último podría formularse de la siguiente manera: el carácter de establecido del *milagro* acontece como una verdad, esta vez en el sentido que Heidegger confiere a esa palabra en un famoso ensayo incluido en *Holzwege*, de 1935 “El origen de la obra de arte” (Vattimo 2010, pp. 23–24). Es *invisible*. Con los bárbaros, demás está decirlo, no hay diálogo ni consenso posible, sino *milagro* violencia. No hay que entender esta violencia como uso

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

efectivo de la fuerza, sino como la fuerza de un acontecimiento que se impone, es decir, como en la definición al inicio de este texto, como algo que “transforma el mundo precedente”.

Conclusión

Se suele dar escasa importancia a las consecuencias normativas y ético-políticas de la hermenéutica filosófica. La hermenéutica, desde sus orígenes en Heidegger y Gadamer, se ha presentado a sí misma por diversas razones como una concepción de la filosofía, e incluso del pensamiento humano, no sólo alejada, sino contraria y en beligerancia con los conceptos más elementales de la modernidad. En términos éticos y políticos, esta filosofía siempre se ha situado contra el programa de la Ilustración y sus consecuencias históricas y sociales. Esta herencia se ha transmitido a la concepción que Vattimo, discípulo de los antes mentados, ha tenido y tiene de la hermenéutica. En este sentido, *Il pensiero debole* suscitó debates entre quienes vieron allí una amenaza contra “la marcha triunfal del liberalismo”; Vattimo, consciente de esto, pero sin renunciar nunca a la huella antimoderna de la hermenéutica, enfatizó lo que el autor pensó que era una actitud crítica (de izquierda) ante el mundo liberal (o *Gestell*) a partir del nihilismo, una versión que se ha conocido sobre todo como “hermenéutica nihilista” (cfr. Volpi 2004). Sin embargo, quizá sin proponérselo, Vattimo se sumó así a un diagnóstico histórico-social conservador que compartía de manera acrítica con los filósofos contemporáneos liberales que, de una forma u otra, respaldaban la aparente evidencia factual de un mundo de pensamiento único donde, justamente, los valores e instituciones liberales eran una suerte de legado definitivo de la humanidad. Desde su perspectiva “de izquierda”, Vattimo quiso ver en ese mundo único oportunidades de emancipación, que interpretó en un sentido estético y, en último término, liberal (y conservador).

Está claro que la experiencia histórico-social del 11 de septiembre de 2001 obligó a la hermenéutica a reconsiderar sus propias “consecuencias reaccionarias” y el “oscurantismo de la Selva Negra” que había detrás de ellas como un caso de distanciamiento ante el pensamiento único. Es forzoso preguntarse con seriedad si no habría elementos filosóficamente relevantes en esa perspectiva que el esteticismo vattimiano de 1983 habría deseado conjurar. Con ello se ha dado una pauta para una reconsideración, por decirlo de alguna manera, mística de la hermenéutica; en ella los autores metapolíticos como de Maistre tienen lugar como amigos fundadores e hitos, al lado de Nietzsche, Heidegger o Gadamer.

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

Este trabajo es, en cierta medida, una reivindicación del 11 de septiembre como un acontecimiento de orden ontológico. Ha intentado mostrar que, cada vez más, Vattimo mismo se acerca, en su afán por dar una interpretación a este hecho espantoso de la historia política reciente, a una retórica de parentesco contrarrevolucionario, con una conciencia difusa del valor heurístico de ese lenguaje para dar cuenta de ese episodio como lo que es: una fractura severa del mundo social que alguna vez les pareció a los liberales y a él mismo estable e inexorable y en la que es central la noción de evento, con la cual ese episodio catastrófico se caracteriza como parte del quehacer de la hermenéutica. En realidad, pienso que el 11 de septiembre ha transformado el horizonte social de interpretación de la hermenéutica misma como un tipo de discurso en filosofía; esto se ha hecho patente en la obra del turinés desde *Ecce comu* (2006) en adelante: Vattimo, desde el reconocimiento del 11 de septiembre como evento, ha pasado de una filosofía del debilitamiento progresivo del Ser (o sea, del nihilismo) a la ontología del evento, es decir, al pensamiento de fuerzas invisibles que operan en la historia y afectan su estabilidad más allá de la inteligencia humana (cfr. Rivera 2015). ¿A qué nos conduce esta transformación?

Estamos en el umbral de una transformación radical de la hermenéutica filosófica, uno de cuyos elementos centrales es la perspectiva de pensar el presente a partir de la experiencia histórico-social. Esta deriva, que tiene como centro neurálgico la noción de “evento”, se encuentra con que Vattimo no ha desarrollado herramientas con el nivel de precisión que facilite al hermeneuta un espacio de interpretación de los cambios y transformaciones sociales con los que el autor entiende que la hermenéutica debería estar involucrada. Debe reconocerse que hay algunos esfuerzos notables en esa dirección en el libro con Zabala *Hermeneutic Communism*, así como en las conferencias Gifford incorporadas en el volumen *De la realidad* (Vattimo 2013), pero les falta una caracterización filosófica que se vincule de manera más directa con la interpretación de los hechos sociales y los cambios revolucionarios. A la hermenéutica de Zabala y Vattimo le faltan los criterios para reconocer e identificar, más allá de la intuición y de la sutileza del hermeneuta, qué debe considerarse, a fin de cuentas, un evento. La respuesta que se ha querido proponer consiste en recurrir al uso del término que se dio en los antecedentes de la filosofía como pensamiento social en la metapolítica, y más en particular en la obra del conde Joseph de Maistre: esta respuesta pretende sugerir que una maistrianización de la hermenéutica prolongaría y daría mayor legitimidad a las pretensiones de universalidad de la ontología del evento.

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

A partir de una interpretación del 11 de septiembre en términos de *milagro* maistriano, he intentado mostrar el carácter fructífero de la perspectiva apocalíptica con la que de Maistre quiso construir una hermenéutica de la Revolución francesa, así como calificar al hermeneuta a través de ella como alguien apto para hacer diagnósticos —y, por lo tanto, para atreverse a pronosticar desde la filosofía— hacia horizontes en los que los adversarios conceptuales de la hermenéutica (el cientificismo, la Ilustración y, por cierto, el liberalismo) no se hallan en condiciones sino de expresar rechazo o perplejidad. Si la historia social se encuentra ante un fenómeno que es impredecible e inexplicable a la vez, el *milagro* se muestra como acontecer ontológico, como mensaje desde lo no humano en la historia de algo que no se puede explicar, pero que es sin duda objeto del pensamiento.

Una tradición hermenéutica que ha desestimado hasta hoy las “consecuencias reaccionarias” de “la Selva Negra” se lanza, desde lo incomprendible establecido, a acoger una realidad (pero, ante todo, un lenguaje interpretativo humano) en que lo *divino*, incluso en su dimensión repugnante a la razón y moralmente atroz, constituye el quehacer de la preocupación del hombre. La ontología del evento se halla ante una agenda del Ser, una de cuyas sugerencias parecer ser retraer los orígenes del pensar social de los cambios históricos que la hermenéutica pretende representar, más allá de las precisiones históricas, hasta el primero de los hermeneutas en sentido estricto: aquel que vio, en el inicio mismo del mundo moderno, en los horrores de la Revolución en Francia, *un acontecer del Ser*: el conde Joseph de Maistre.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K.-O., 1999, “La globalización como desafío para una ética universal”, *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, año 1, no. 1, pp. 7–28.
- Ávila Crespo, R., 2004, “La comprensión como modo de ser”, en J.J. Acero *et al.* (comps.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, pp. 391–406.
- Berciano, M., 1993, “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, *Anuario Filosófico*, no. 26, pp. 9–45.
- Boncompain, C. y F. Vermale, 2005, *Joseph de Maistre*, pref. Ph. Barthelet, Éditions du Félin, París.
- Bradley, O., 1999, *A Modern Maistre. The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, Lincoln, Londres.
- Fukuyama, F., 1992, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías, Planeta, Barcelona.

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

- Gadamer, H.-G., 1993, *Verdad y método*, vol. I, *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud Aparicio y R. Agapito, Sígueme, Salamanca [1a. ed.: 1960].
- Garrard, G., 1994, "Rousseau, Maistre and Counterenlightenment", *History of Political Thought*, vol. 15, pp. 97–120.
- Gengembre, G., 1989, *La Contre-révolution ou l'histoire désespérante*, Imago, París.
- Giorgio, G., 2006, *Il pensiero de Gianni Vattimo*, Franco Angeli, Milán.
- Giusti, M., 2006, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Dickynson, Madrid.
- Heidegger, M., 1960, "El origen de la obra de arte", en *Sendas perdidas. Holzwege*, trad. J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, pp. 13–67 [1a. ed.: 1935].
- , 1989, "Entrevista del Spiegel", en *La autoafirmación en la universidad alemana. El rectorado, 1933–1934. Entrevista del Spiegel*, trad. R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, pp. 51–83 [1a. ed.: 1976].
- Holmes, S., 1999, *Anatomía del antiliberalismo*, trad. G. del Puerto, Alianza, Madrid [1a. ed.: 1993].
- Koselleck, R., 2003, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. F. Oncina Covas, Pre-textos, Valencia [1a. ed.: 2000].
- , 2004, *historia/Historia*, trad. A. Gómez Ramos, Trotta, Madrid [1a. ed.: 1975].
- Kuhn, T.S., 1985, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contín, Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed.: 1962].
- Maistre, J. de, 1814, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Société Typographique, París.
- , 1821, *Considérations sur la France*, Potey, París [1a. ed.: 1796].
- Moratalla, A., 2006, "Diálogo", en M. Beuchot, y F. Arenas-Dolz (comps.), *10 claves en hermenéutica filosófica*, Verbo Divino, Navarra, pp. 177–218.
- Mouffe, Ch., 1996, "La política y los límites del liberalismo", *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, no. 1, pp. 171–190.
- , 2007, *En torno a lo político*, trad. S. Laclau, Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed.: 2004].
- Muñoz, J., 2002, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Osés, J., 2011, "De Maistre y Donoso Cortés: hermeneutas de lo inefable", *Revista de Estudios Políticos*, no. 152, pp. 75–114.
- Polo, M.A., 2001, "La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo", *Escritura y Pensamiento*, año 4, no. 7, pp. 75–97.
- Rawls, J., 1995, *Liberalismo político*, trad. S.R. Madero Báez, Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed.: 1993].
- Redaelli, E., 2009, "Evento", en R. Ronchi (comp.), *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, UTET Università, Turín, pp. 21–45.

Diánoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

- Rivera, V.S., 2000, “¡Atrévete a seguir la tradición! (*Traditionem prosequi aude!*)”, en M. Giusti (comp.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 67–76.
- , 2009, “*Ex Oriente salus*. Pensar desde el margen”, en C. Muñoz, D. Leiro, y V.S. Rivera (comps.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Biblos, Buenos Aires, pp. 311–334.
- , 2014, “Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009”, *Estudios Filosóficos*, vol. 63, no. 183, pp. 323–342.
- , 2015, “Apocalipsis, misterio y profecía. Gianni Vattimo y la política de lo invisible”, *Enfoques. Ciencia Política y Administración Pública*, vol. 13, no. 29, pp. 11–29.
- Rorty, R., 1990, “The Priority of Democracy to Philosophy”, en A. Malachowsky (comp.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Blackwell, Oxford, pp. 279–302.
- , 1995, “¿Solidaridad y objetividad?”, *Escritos filosóficos*, vol. I, *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, pp. 39–56 [1a. ed.: 1991].
- , 2005, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, ed. E. Mendieta, trad., S. Arribas, Trotta, Madrid.
- Schmitt, C., 2001, “Interpretación europea de Donoso Cortés”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, pról. H.O. Aguilar, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 225–243 [1a. ed.: 1950].
- Thiebaut, C., 1992, *Los límites de la comunidad (las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Triomphe, R., 1968, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Droz, Ginebra.
- Vattimo, G., 1989, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. J.C. Gentile Vitale, Paidós, Barcelona [1a. ed.: 1981].
- , 1990, *La sociedad transparente*, trad. T. Oñate, Paidós, Barcelona [1a. ed.: 1989].
- , 1992, *Ética de la interpretación*, trad. T. Oñate, Paidós, Barcelona [1a. ed.: 1989].
- , 1998, “Epílogo. La responsabilidad de la filosofía. A propósito del ocaso de Occidente”, en M. Cruz y G. Vattimo (comps.), *Pensar en el siglo*, trad. S. Gómez López, Taurus, Madrid., pp. 165–184.
- , 2000, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. A.L. Bixio, Gedisa, Barcelona [1a. ed.: 1985].
- , 2004, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, ed. S. Zabala, trad. C. Revilla, Paidós, Barcelona [1a. ed.: 2003].
- , 2006, *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, trad. N. Díaz, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- , 2009, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma.

Dianoia, vol. LXII, no. 79 (noviembre de 2017).

- Vattimo, G., 2010, “Del diálogo al conflicto”, en T. Oñate *et al.* (comps.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, trad. D. Leiro, P. Oñate y T. Oñate, Aldebarán, Cuenca, pp. 23–34 [1a. ed.: 2009].
- , 2013, *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. A. Martínez Riu, Herder, Barcelona [1a. ed.: 2012].
- , 2014, *Esperando a los bárbaros*, Fedun, Buenos Aires.
- Vattimo, G. y S. Zabala, 2011, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, Nueva York [versión en castellano: Vattimo, G. y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico, de Heidegger a Marx*, trad. M. Salazar, Herder, Barcelona, 2012].
- Vattimo, G. y P.A. Rovatti (comps.), 1983, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán.
- Volpi, F., 2004, “El nihilismo en Italia”, en *El nihilismo*, trad. C.I. del Rosso y A.G. Vigo, Biblos, Buenos Aires, pp. 155–167 [1a. ed.: 1996].
- Zabala, S., 2009, “Gianni Vattimo y la filosofía débil”, en S. Zabala (comp.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, Barcelona/México, pp. 11–50 [1a. ed.: 2007].