

## Acerca del ser, del fundamento y de la moral

No es un hecho aislado en la producción intelectual de nuestros días encontrar plasmadas en las letras inquietudes que dan curso, en una dirección o en otra, a preguntas vinculadas a una experiencia profundamente humana, exclusivamente humana, que se resume en la pregunta acerca del sentido, en la pregunta ética. ¿Los valores responden a la subjetividad de cada quien o connotan un trasfondo de objetividad? Supuesta esta objetividad, ¿es absoluta y universal, o relativa a tiempos y culturas? Las circunstancias geográficas y políticas habrían permitido a nuestra cultura, en círculos concéntricos cada vez más estrechos, la preservación de ciertos valores populares, valores que también han comenzado a entrar en crisis al extenderse el *burgo planetario* hasta estas latitudes. Entre estos valores se rescata la primacía del ser sobre el devenir<sup>1</sup>. Bien, a mi modesto parecer, éste no es sólo un valor en crisis, sino que es la raíz de la crisis. El ser ya no es asumido como presencia sino como evento. Intentaré dar una pista sobre el problema metafísico de fondo.

### I

La concepción del ser como presencia ha llevado a considerar a la metafísica como pensamiento violento por parte de algunos autores del siglo XX. En este sentido se expresa Gianni Vattimo:

es como pensamiento de la presencia perentoria del ser –como fundamento último frente al que sólo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admiración – como la metafísica es pensamiento

---

<sup>1</sup> Cf. R. ESTÉVEZ, *Ethos y Polis. Notas sobre la cosmovisión actual*. Tucumán, UNSTA, 2006.

violento: el fundamento, se da con la evidencia incontrovertible que no permite el paso a ulteriores preguntas, es como una autoridad que acalla y se impone sin “dar explicaciones”<sup>2</sup>.

Me atrevo a afirmar que encuentro en este pensador italiano a uno de los mejores referentes del pensamiento posmoderno en cuanto que ha sido capaz de teorizar lo que experimentamos como una tendencia de rostros múltiples cada vez más clara en la praxis desde las últimas décadas del siglo pasado.

Al tomar contacto con un autor como Vattimo surgen al menos dos preguntas: ¿qué ocupa su atención? y ¿cuáles son sus razones? En febrero de 2001 un diario de Buenos Aires publicó dos artículos que reproducen una disputa entre Gianni Vattimo y Umberto Eco acerca del Iluminismo<sup>3</sup>. Lo que entra en cuestión es el concepto de realidad, o mejor aún, aquello que señalamos cuando decimos *realidad*, o sea, la realidad misma. En uno de estos artículos Vattimo propone pensar los valores en términos de consenso. La realidad no debe ser entendida como algo en sí, sino como un llamado, que se da si se le presta atención y que sólo es en tanto se le responda, en la medida en que se interactúe con ella en el marco de la historia, de la cultura y del diálogo. Recurrir a una naturaleza dada, a una verdad dada, a leyes eternas dadas, sería conveniente sólo para quienes dudasen de la racionalidad y la capacidad de consenso entre los hombres, y solamente sustentaría el autoritarismo.

Sin embargo, en el mismo artículo hace una aseveración que mientras muestra, a mi parecer, los dudosos beneficios de su propuesta, deja a ésta herida por la contradicción, al menos práctica.

Si quiero vivir –afirma– en un mundo que garantice mi libertad debo exponerme al riesgo de vivir en una sociedad democrática... Puedo reducir el riesgo... esforzándome por garantizar, en especial cuando soy mayoría y puedo hacerlo, el derecho de las minorías hasta la objeción de conciencia, en

---

<sup>2</sup> G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 72.

<sup>3</sup> U. ECO, “Luces y sombras de la razón”, G. VATTIMO, “Valores, consenso y ‘pensamiento débil’. La fe en la libertad”, en *Clarín*, Suplemento Cultura y Nación, Buenos Aires, 4 de febrero de 2001, pp. 3-5.

tanto no viole derechos reconocidos a todos (no dejaré que el único farmacéutico de la región me niegue un profiláctico)<sup>4</sup>.

Si lo interpreto correctamente, el autor postularía que para no vivir en un medio autoritario, se debe optar por someter todo al ejercicio democrático, incluso el reconocimiento de los derechos, reconocimiento que, para decirlo con más propiedad, es más bien concesión de derechos. Pero es consciente de que, en un medio democrático, rara vez, por no decir nunca, se alcanza un consenso pleno, es decir, siempre hay una mayoría y, por ende, una minoría. Será deber de esa mayoría respetar el derecho de las minorías, sólo si esto es posible, es decir, que no será un respeto garantizado de modo absoluto, porque en última instancia será lícito ignorar la objeción de conciencia si las circunstancias así lo reclaman; es más, se podrá hasta imponer a una conciencia lo que se ha considerado un derecho para los demás, con lo que se recae solapadamente en el autoritarismo y la violencia.

El sustento teórico de su artículo gira en torno a dos objeciones. La primera es que «si queremos considerar realmente cómo se dan las cosas, no podemos ignorar que de su 'ser' forma parte también nuestro hablar de ellas y considerarlas»<sup>5</sup>; la segunda es que el hecho de que «también nuestra mirada sobre el mundo forma parte del curso de las cosas significa, sobre todo, que es un producto histórico 'motivado'»<sup>6</sup>. El hombre no contempla el curso de las cosas desde fuera, desde un punto de vista estable, puro, sino desde dentro del curso mismo, sometido al devenir histórico, como parte de los hechos del mundo, y esto es un hecho ineludible porque hace a la finitud de la razón, mejor aún, la constituye. De allí que no podemos alcanzar la realidad tal cual es, y es-to constituye un problema gnoseológico. Esta conciencia de historicidad implica la conciencia de historicidad compartida con otros hombres, y con ella la posibilidad de asumir una pluralidad de puntos de vista en la trama del diálogo.

En el plano ético esto quiere decir que como derecho humano fundamental deberá postularse el de ser consultados respecto de nuestro destino, el de ponernos de acuerdo; con lo que quedaría relegada, por carente de sentido, cualquier autoridad absoluta, sea dogmática o racional, que en nombre de una ley natural que no podemos conocer, o en nombre de cualquier otro argumento, señalara pautas de conducta, como prohibir la fecundación heteróloga, las

---

<sup>4</sup> G. VATTIMO, "Valores, consenso y 'pensamiento débil'", p. 5.

<sup>5</sup> G. VATTIMO, "Valores, consenso y 'pensamiento débil'", p. 4.

<sup>6</sup> G. VATTIMO, "Valores, consenso y 'pensamiento débil'", p. 4.

uniones homosexuales o la adopción por parte de parejas homosexuales. No hay valores escritos en un orden natural y eterno, ni derechos que se puedan apoyar en ellos, ni aún la vida. Afirmar otra cosa implica que «si hay una naturaleza verdadera de las cosas, hay también una autoridad –el Papa, el comité central, el científico– que la conoce mejor que yo y me la puede imponer aun contra mi voluntad»<sup>7</sup>; si hay un derecho eterno de la vida, «en nombre de ese derecho eterno de la vida, a continuación, autoridades religiosas o civiles me prohibirán beber alcohol, fumar marihuana, aun al límite de dejarme morir si la vida no tiene sentido para mí»<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva la única meta que justificaría una defensa de la objetividad de las cosas o de la verdad como algo dado sería garantizar la autoridad que alguien ejerciera, cuando, en última instancia, ya se han debilitado las estructuras fuertes del ser.

## II

¿Cómo referirse entonces al ser? Posiblemente uno de los mejores lugares en los que Vattimo desarrolla este trasfondo sea *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*<sup>9</sup>, que reúne siete ensayos escritos entre 1972 y 1979 y tienen como hilo conductor la noción de *diferencia*, elaborándola de modos diversos y, a decir del autor, en ocasiones contradictorios. Son conocidas sus raíces nietzscheanas y heideggerianas; en sus mismas palabras: «me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual»<sup>10</sup>. Puede desprenderse de sus obras en general que hace una lectura del primero con las categorías del segundo, coincidiendo en ocasiones con éste en cuanto a la interpretación de Nietzsche y tomando distancias en otras. Estos mismos ensayos son un ejemplo de ello. Dejo de lado la controversia acerca de la fidelidad de la interpretación que hace el mismo Vattimo de sus fuentes. Los próximos párrafos los dedicaré a seguir, del modo más cercano posible, las ideas desarrolladas en el volumen de referencia, aunque no en su totalidad ni en el mismo orden, en bien de favorecer una comprensión lo más clara posible de acuerdo a mis propios propósitos. Dada la unidad de las mismas y el lenguaje rebuscado y, por momentos, oscuro del autor, he optado por mantenerlos en una unidad.

---

<sup>7</sup> G. VATTIMO, "Valores, consenso y 'pensamiento débil'", p. 4.

<sup>8</sup> G. VATTIMO, "Valores, consenso y 'pensamiento débil'", p. 4.

<sup>9</sup> Barcelona, Península, 1998.

<sup>10</sup> G. VATTIMO, *Crear que se cree*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 29-30.

Vattimo vuelve a tomar las nociones heideggerianas de *An-denken* y *Ge-Stell* y pone de relieve la relación entre los dos aspectos de la existencia referidos por estos términos. El primero indica el pensamiento rememorante que debe revestir, como carácter propio, el situarse en una condición distinta del olvido metafísico del ser. El segundo, por su parte, describe el contexto del hombre moderno en el momento del final de la metafísica y del triunfo de la técnica; refiere el situar propio del mundo técnico, condición en la que el hombre provoca al ente imponiéndole el cálculo y la planificación<sup>11</sup>. Si bien en esta relación *An-denken* y *Ge-Stell* aparentemente describen momentos opuestos de modo hasta contradictorio, sin embargo, a juicio de nuestro autor, en el pensamiento heideggereano se anuncia una valoración positiva

---

<sup>11</sup> Heidegger había afirmado ya en *Ser y tiempo*: «el ser humano está a punto de abalanzarse sobre la totalidad de la tierra y su atmósfera, de arrancar y obtener para sí el escondido reino de la naturaleza bajo la forma de fuerzas y de someter el curso histórico a la planificación y el orden de un gobierno terrestre» (Santiago de Chile, Ed. Universitaria S.A., 1998, p. 43). Este hecho advertido como problemático es retomado y analizado en sus raíces en *La época de la imagen del mundo*, conferencia pronunciada en 1938 y publicada más tarde en *Caminos de bosque* (1950). En esa ocasión, Heidegger trabajaba sobre la hipótesis según la cual la metafísica, desde una determinada concepción del ente y de la verdad, fundamenta la esencia de una era. Ahora bien, la ciencia y la técnica son dos de los fenómenos que caracterizan la modernidad en la medida en que la ciencia propia de este período es la ciencia matemática que exige la técnica mecanizada. Tanto la modernidad como sus fenómenos reposan en los mismos fundamentos, de manera que, conociendo la esencia de éstos, se conoce la esencia de aquélla. El conocer como proceder anticipador es inherente a la investigación, que es la esencia de la ciencia moderna, es decir, el proyectar los rasgos que hacen visibles los fenómenos que se consideran configurando un sector de la realidad, y su consecuente apertura, determinando un modo de relación con las cosas. Es el proceder de modo matemático: «*ταμαθήματα* significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas» (“La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 65). La investigación se caracteriza así por el rigor de la exactitud, del cálculo, y por el método que hace posible establecer constantes, leyes establecidas como hipótesis a partir de los rasgos del sector de la realidad en el que se especializa. De esta manera las cosas se vuelven calculables y dominables. La metafísica que fundamenta el conocimiento como investigación es la que concibe al ente como objeto de la representación; al hombre como sujeto; y a la verdad como certeza explicativa por medio de los cuales el hombre se asegura la realidad. Decir que el hombre se transforma en sujeto es decir que se convierte en referente y fundamento del ente y de la verdad. A la esencia de la modernidad concierne la imagen del mundo: «hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí [...] y mantenerlo siempre ante sí» (“La época de la imagen del mundo”, p. 73). Imagen del mundo quiere decir concebir el mundo como imagen.

de la técnica, como destino del hombre moderno, en orden a la superación de la metafísica, es decir, como nuevo punto de partida hacia un pensamiento rememorante. Este hecho, aunque parezca implicar un forzar la esencia de la técnica hacia una dirección que le resulta extraña, no significaría de ningún modo un retorno nostálgico a un mundo de relaciones auténticas contra la alienación operada por esta misma técnica.

Esta rememoración no debe ser entendida como memorización, o sea, como proceso de apropiación organizado de modo teleológico, como interiorización por parte del sujeto de aquello que se da como externo, lo que implica despojar lo dado en la experiencia de su particularidad al insertarlo en un horizonte más universal. Si así fuese se trataría sólo de un momento más de lo que puede describirse como *onto-teo-logía*, es decir, el desarrollo de una metafísica como teoría del ente en cuanto tal en sus estructuras generales y, a la vez, como teoría del ente supremo del que dependen los demás; metafísica que conlleva, por lo demás, el nexo entre olvido y memoria: olvido del ser a favor del ente y memoria como apropiación. Vattimo adhiere a un criterio, que encontraría su origen en Heidegger, según el cual un desarrollo de este tipo se habría dado históricamente en occidente desde Platón hasta Nietzsche. La metafísica más propia a esta época sería el pensamiento en el cual el ser se da al hombre como *λόγος*, como *Grund*, como fundamento. Un evento, por su parte, respecto al cual no sería válido, ni posible, asignar una razón que explicara su necesidad, es decir, la manifestación del ser como evento habría que reconocerla como un hecho histórico-cultural. Esta imposibilidad de determinar una explicación es coherente con la convicción del autor según la cual el ser no tiene estructuras, sino que sucede, se da en el tiempo, y cada una de sus manifestaciones es una impronta siempre nueva. Es más, al momento de constatarse una posible superación de la metafísica se estará ya al margen de aquella impronta; y la nueva situación, en tanto nueva impronta, carecerá también de estructura, de lógica y de fundamento.

Para comprender más cabalmente qué tipo de nexo conjuga olvido y memoria en el desarrollo de la metafísica, cito un texto que, a riesgo de ser extenso, representa a mi criterio una síntesis lograda que vale la pena leer en su totalidad<sup>12</sup>:

---

<sup>12</sup> Valga esta aclaración para todas las citas de este escrito que parezcan presentar el mismo inconveniente.

Heidegger llama olvido a la metafísica –todo el pensamiento occidental a partir de Platón, que se despliega como teoría general del ser, onto-logía, y como teoría del ente supremo, teología –, dado que tal pensamiento ha olvidado al ser a favor del ente. La doble configuración que la metafísica ha asumido en su historia, ontología y teología, es fruto y expresión del olvido en que ella vive: la pregunta por el ser (qué es el ser) se ha transformado desde el principio en una pregunta por el ente del cual dependen todos los otros: no es obvio, sin embargo que el ser, que ‘hace’ que los entes sean, pueda identificarse pura y simplemente con aquel ente que causa su existencia. Haber asumido esto como obvio es lo que caracteriza a la metafísica, la *Prägung* [impronta] del ser a la luz del *Grund*, del fundamento. Una vez identificado el ser con el *Grund* se ha olvidado al ser en su diferencia del ente, y está abierto el camino a la exigencia de rememoración como remontarse de lo que es a lo que lo causa, al *Grund*, en un proceso que, no obstante, no se remonta in infinitum, sino que se detiene en el ente ‘supremo’, en Dios. La rememoración metafísica es abierta como tal precisamente por el olvido del ser en su diferencia del ente<sup>13</sup>.

Obsérvese la secuencia en esta apreciación de lo que ha sido la historia del pensamiento que consiste en el *olvido de la metafísica* que se configura como onto-teo-logía: 1. el olvido del ser en favor del ente; 2. más explícitamente, la pregunta por el ser se transforma en la pregunta por el ente que causa la existencia; 3. con él queda identificado el ser, que hace que los entes sean; 4. queda así caracterizada la impronta del ser como fundamento; 5. a partir de aquí se olvida al ser en su diferencia con el ente; 6. finalmente, surge la exigencia de recapitular todo lo que es en su causa, en Dios.

El pensamiento rememorante conjuga también un nexo entre olvido y memoria de otro tipo en cuanto que la diferencia puede o no ser pensada, aunque no siempre. Pero la libertad que implica el hecho de que la diferencia quede como no pensada o que se medite en ella, no es en primer lugar la libertad concerniente al espíritu frente a estructuras estables, sino que es más originaria: «conciene al darse de estas mismas estructuras, la apertura de

---

<sup>13</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, pp. 153-154.

los horizontes en que se colocan las alternativas con respecto a las cuales el hombre luego puede decidirse de un modo o de otro»<sup>14</sup>. Más radical que la posibilidad del pensar o no la diferencia es la posibilidad del darse o no la apelación misma de la diferencia. Esto es así porque la diferencia no dice en verdad estructuras estables del ser, no presenta esa contundencia, sino que es asible, por así decirlo, por referencia al pensamiento: «puesto que la diferencia no es una estructura del ser... no podemos tampoco describirla o hablar de ella si no es en referencia al hecho de que el pensamiento se encuentre forzado a prestarle atención»<sup>15</sup>. De allí que tampoco el pensamiento rememorante implique necesidad, sino que sea evento, puede suceder; ahora, si sucede, revestirá carácter perentorio para el pensamiento, es decir, apelará al hombre y éste ya no será libre de no responder. Esta apelación sería en nuestro caso el contexto técnico del hombre moderno. A mi modo de ver, Vattimo da con esto un paso decisivo en la interpretación de Heidegger, con consecuencias éticas importantes, pues estaría sugiriendo la autonomía de la libertad frente a cualquier realidad cuya contundencia como algo dado mida esta libertad, realidad a la que, por otra parte, no se le podría reconocer ninguna inteligibilidad estable.

Cabe preguntarse si existe algún vínculo o continuidad entre estos dos modos de entender el nexo entre olvido y memoria, o entre la metafísica y el después de la metafísica o pos-metafísica. Vattimo entendería que de algún modo sí, en clave de recepción, diálogo e interpretación, en cuanto que nuestra situación está de algún modo determinada por el pasado pero no como incluida en una continuidad teleológica. Para poder explicar esta alternativa alude a una distinción, que encontraría su elaboración en Heidegger, entre lo *mismo* y lo *igual*. Para que pueda existir diálogo con la tradición del pensamiento debe haber también algo permanente a través de las diversas épocas del ser, de las diversas aperturas e improntas de la verdad del ser. Esto permanente no puede ser pensado sino como la mismidad del anuncio que atraviesa la historia, historia que es entendida así como transmisión de mensajes. Lo *mismo* "es lo no pensado que en cada anuncio se hace presente como reserva, como ese residuo de trascendencia que el anuncio conserva respecto de toda respuesta; es con esto no dicho, no pensado, que el diálogo con el pasado se pone en contacto"<sup>16</sup>. El diálogo es respuesta a una apelación

---

<sup>14</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 155.

<sup>15</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 155.

<sup>16</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 158.



que en cuanto tal trasciende al que la recibe porque la respuesta no agota nunca la apelación. Es así y sólo así que lo *mismo* como un *no dicho* y *no pensado totalmente* permite aparecer la diversidad histórica. Aquí damos, según entiendo, con otro referente clave en *la filosofía inspirada en Heidegger* que Vattimo se ha *construido*, de notables resonancias éticas, vale decir, desde el momento en que no hay estructuras estables del ser, tampoco hay verdades estables; los mensajes son recibidos de la tradición, interpretados y enviados nuevamente; la historia es concebida como transmisión de mensajes.

Por su parte, *Ge-stell* es la expresión que Vattimo toma de la terminología heideggeriana para definir nuestro lugar propio, el entorno histórico-cultural en que somos arrojados, nuestra diversidad histórica que a su vez es dislocación respecto a las anteriores, especialmente, respecto a la historia de la metafísica, en relación a la cual el *Ge-stell* pone la condición de posibilidad para dar lo que puede llamarse *paso hacia atrás* o *salto*. Habíamos dicho al comenzar que *Ge-stell* describe el situar propio del mundo de la técnica, en el que el ser está bajo el signo de la producción planificada, del conocer como representar, del perseguir y ordenar las cosas en orden a una nueva producción, de un interpelar al hombre que puede describirse como provocación, lo que, dicho de otro modo, significa que el existir del hombre en su totalidad se encuentra provocado a darse a la planificación y al cálculo. La traducción más apropiada de *Ge-stell* parece ser, a juicio de Vattimo, la de *im-posición*, que dice tanto el situar como la urgencia de la que no podemos sustraernos. Para ser más precisos, en la imposición el hombre y el ser se provocan recíprocamente como quien usa y manipula, y como lo por-manipular o manipulable, y bajo esta mutua provocación la imposición aparece como *Er-eignis*, como *evento*, evento del ser en el que estamos destinalmente colocados, en el que el hombre y el ser han sido mutuamente dados en propiedad: el hombre ha sido dado en propiedad al ser y el ser es entregado al hombre. Así se comprendería el rasgo positivo del *Ge-stell* en cuanto abre la posibilidad para el *salto*, pues al evento le es inherente una oscilación donde el hombre y el ser tendrían la posibilidad de alcanzarse en su índole más propia, adquiriendo lo que les es esencial en la medida en que pierden sus determinaciones metafísicas, y de modo especial, el ser pensados como sujeto y objeto respectivamente.

Para el autor italiano, el evento, como mutuo darse en propiedad del hombre y el ser que *sucede* en la imposición, es singular, es único. La apelación hecha al hombre por la imposición debe entenderse como la condición para proponer la pregunta por el ser saliendo del olvido de la metafísica,

que es olvido del ser pensado como evento en su diferencia con el ente. De este modo, la imposición

si bien lleva a término la metafísica como pensamiento del Grund [fundamento] [...] también hace aparecer finalmente el ser no ya como el fundamento al que se remite el hombre, sino como el acontecer de la recíproca transpropiación de hombre y ser<sup>17</sup>.

El ser signado por el fundamento se libera al hacerse posible percibir la diferencia no pensada por la tradición metafísica. El hombre se remite al ser pensándolo en su diferencia con el ente, y este pensamiento de la diferencia es rememoración.

Pensar la diferencia descubre que ser y ente se remiten recíprocamente el uno al otro de modo circular, dicho de otro modo, que el ser es lo que el ente es –entendiendo ser como complemento objetivo de ente–; y el ente es aquel que tiene el ser, lo que el ser es –entendiendo el ente como complemento objetivo de ser–. El pensamiento metafísico del fundamento olvidó la irreductibilidad del ser al ente, y pensarlos en su irreductibilidad equivaldría a descubrirlos como transitivos. La cita que transcribo a continuación, a mi entender, puede leerse como un tercer hito para comprender las derivaciones que Vattimo elabora desde su propia comprensión de Heidegger:

ser no significa, para los entes, ante todo consistir y subsistir en un espacio-tiempo definido [...] Las cosas son en cuanto van al ser, suceden; y su suceder es un estar insertadas en un proceso de apropiación-expropiación, en el cual el ser las hace suceder y a la vez, continuamente, las des-termina, las ilimita y las des-tituye. Ente y ser en su diferencia se remiten como *Ankunft* (advenimiento del ente) y *Ueberkommnis* (superioridad del ser sobre el ente)<sup>18</sup>.

Ya no habría lugar para un ser estable y siempre igual sino que el ser deberá ser pensado como acontecer en transpropiación con el hombre.

---

<sup>17</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 160.

<sup>18</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 161.

Así, al carácter eventual del ser, Vattimo contrapone la estabilidad del ser teorizada por la tradición metafísica, estabilidad que, al derivar la metafísica hacia la imposición, se ha perdido: «Dios ha muerto»<sup>19</sup>.

Si se comprende el contraste entre el darse del ente en su presencia y el sobrevenir del ser que lo hace fluir continuamente, se comprende mejor el pensamiento de la diferencia como pensamiento rememorante, no sólo porque la saca del olvido, sino también porque es concebida como la articulación temporal de la experiencia. De allí también que el acceder a la historia de la metafísica desde el *salto* mencionado más arriba, implique acogerla como ámbito de oscilación, es decir, prestando atención a los múltiples sentidos que el ser asume en su historia. Pero para comprender este acceso en sus justos términos, Vattimo hace el esfuerzo de precisar el modo de relación con la historia. El término *Ge-stell* no describe sólo el mundo de la técnica como un asegurarse dominando; describe también el mundo de la historiografía, de la mentalidad historicista, en lo que ella tiene de asegurarse el presente respecto al pasado, pues el intento de reconstruir los fundamentos del presente equivale a asegurarlo. No es ésta la relación con la historia del pensamiento rememorante. Según entiende nuestro autor, el diálogo con la historia entendida como transmisión de mensajes, a la que se aludió más arriba, y que, por otra parte, es siempre intra-histórico, realiza un movimiento fluctuante en el que el presente es arrojado en la oscilación del evento. Se trata de «un internarse (del ser-ahí) en otro, en un proceso sin fin, y cuyo movimiento es la oscilación indefinida entre las *Prägungen*, las improntas en las que se ha dado, históricamente, la relación ser-hombre»<sup>20</sup>. Es por eso que respecto al nexo memoria-olvido, la memoria no funciona como un remontarse a un fundamento, sino como *desfundamentación*:

---

<sup>19</sup> Si bien es cierto que para Heidegger Nietzsche pertenece aún a la historia de la metafísica, en la perspectiva de Vattimo es quien anticipa el pensamiento posmetafísico. En este sentido, el anuncio nietzscheano acerca de la muerte de Dios es la constatación de un hecho que no enuncia un porqué desde que la lógica del fundamento es cuestionada. La muerte de Dios anuncia que «*el ser ya no tiene necesidad de ser pensado como dotado de estructuras estables y, en definitiva, de fundamento*» (G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 154). Así, la muerte de Dios como el *Andenken* tiene carácter eventual en cuanto no responden a una necesidad lógica sino que sucede, y, una vez sucedido, es enviado al hombre como una apelación que no puede ignorar el preguntar ¿qué dice “ser”?

<sup>20</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 167.

el diálogo con la *Ueberlieferung* [transmisión] no es ni esfuerzo por hallar un elemento universal constante (el ser, la verdad) ni remontarse al *Grund* [fundamento] y despliegue de su fuerza fundante-apropiante<sup>21</sup>.

El salto en la rememoración no llega a un punto firme sino al ámbito oscilante en el que el hombre ya se encuentra en su relación con el ser, relación que no encuentra nunca la estabilidad (aunque esto deberá matizarse, como veremos en seguida).

### III

Vattimo se pregunta si es posible encontrar en Heidegger los recursos teóricos para proponer un pensamiento sin fundamento, es decir, si topamos en el pensador alemán con uno de los pensadores que pone fin a la noción de fundamento. El *existe, se da*, está vinculado al requerimiento de pensar el ser como un dar, no como fundamento del ente, lo que equivale a pensarlo desde éste. La metafísica habría interrogado siempre al ente en lo inherente a su ser, identificándolo desde Platón con la presencia de lo que está presente, para terminar pensando el ser como representado, y, por esto, dependiente del sujeto representante; es decir, pensando el ser que alcanza su consistencia a través de los procedimientos de la ciencia y de la técnica pero que a la vez, al llevar a su despliegue total a la metafísica deja sin sentido tal interrogación. La caracterización del ser como presencia habría comenzado cuando el ser es asumido como lo que puede decirse y pensarse, como un *decible* y un *pensable*, cuando es reducido a la objetividad. El decir acerca del ser quedaría retenido así en la conceptualización, en la definición del ser como presencia. De allí la necesidad de un pensamiento superador de la metafísica. Esta superación de la metafísica estaría ligada a lo que, también con terminología heideggeriana, se denomina *Verwindung*. *Verwindung* representa:

el esfuerzo más radical para concebir el ser en los términos de un “levantar acta de presencia”, que es siempre también [...], un “levantar acta de despido”; pues dicho ser ni es encontrado

---

<sup>21</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 168.

como una estructura estable, ni se registra y acepta como la necesidad lógica de un proceso<sup>22</sup>.

Es pensar el ser como transmisión y envío. En las obras posteriores a *Ser y tiempo* la presencia habría sido pensada de otro modo. La reducción a la objetividad excluye de la presencia la dimensión de la ausencia, y olvida el carácter de la presencia como envío, como el *hacer-ser-presente* respecto a lo que está presente. Lo propio del hacer-ser-presente es llevar a lo no encubierto, es revelar, descubrir, al que le es inherente un dar.

Lo que convierte en 'deyecto' al pensamiento metafísico no es el hecho de que el ser se le dé como presencia, sino la cristalización de la presencia en la objetividad. Se puede acoger la presencia sin cristalizarla en la objetividad; y esto en cuanto se recuerda la presencia en su carácter de *Anwesen-lassen*, como acontecimiento del revelarse, como *a-létheia*<sup>23</sup>.

Para percibir rectamente esta concepción es necesario tener en cuenta lo siguiente. Desde esta perspectiva, en el momento en que el ser se da dejando aparecer a los entes, el ser se retrae, se sustrae en favor del don. El dar *hace-ser-presente*, da el *ser-presente*, da el *ser*. El dar que sólo da su don, sustrayéndose el mismo dar, es lo que Heidegger entendería como un *enviar*. El hecho de que el ser al darse se retraiga constituye el *carácter epocal* del ser, entendiendo *época* como el rasgo fundamental del enviar en cuanto permite en cada ocasión percibir el don, es decir, percibir el ser como fundación del ente. Pero la percepción del don del ser no significa aquí asir el ser que da; lo percibido es siempre el don, nunca el dar como tal. El olvido del ser como rasgo del envío no debe entenderse tampoco como contrapuesto a un recordar el ser que implique asirlo como presente: «el olvido del ser del que habla Heidegger no remite en ningún sentido a una posible condición, inicial o final, de relación con el ser como presencia desplegada»<sup>24</sup>. Porque no todo envío «comporta la inmovilización de la identificación del ser con la presencia de lo que está presente»<sup>25</sup>. Para el pensador italiano, Heidegger

---

<sup>22</sup> G. VATTIMO, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en G. VATTIMO, y P. A. ROVATI (comp.), *El pensamiento débil*. Madrid, Ediciones Cátedra, S. A., 1988, p. 32.

<sup>23</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 114.

<sup>24</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 112.

<sup>25</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 113.

habría hecho la distinción entre la *apelación* del principio de razón, y el *llamado alentador* que habla más allá a través de la apelación. De allí la diferencia entre un pensamiento que calcula, *fundante*, y un pensamiento que medita, en cuanto dependen de una u otro respectivamente. El primero es propio del dominio de la técnica como culminación de la metafísica. En la reducción de la presencia a objetividad, la presencia se inmoviliza, se identifica con el ser-presente de lo que está presente, y se olvida su carácter eventual. Por eso, un pensamiento que intente superar la metafísica y la técnica no puede consistir en un aferrar el ser como algo presente, ya que, de ese modo, permanecería en el ámbito de la metafísica, no saldría de ella, sino que debe lograr un salto hacia fuera. Tampoco puede volver simplemente al pensamiento preplatónico ignorando el despliegue de la metafísica, pues es éste despliegue el que pone al pensamiento en una situación distinta para proponer la cuestión del ser. Ahora bien, el salto, si bien es salto desde el fundamento hacia el *Ab-grund*, hacia la *falta de fundamento*, no es un salto en el vacío, sino que encuentra un *suelo*. Suelo remite al hacer-ser-presente, pues al referirse a ese *humus* desde el que algo puede nacer, más bien que derivar por causalidad, dice la presencia como *proveniencia*.

La relación del ser con los entes propia de la diferencia ontológica, y el ser mismo, comprende el modo de relación de la diferencia con lo que Heidegger describe como *ser-ahí*. *An-denken*, como ya se señaló, significa recuerdo, memoria, rememoración, es el pensamiento de la diferencia como diferencia, el pensamiento que al recordar la diferencia, recuerda al ser. Pero esta rememoración no tiene el sentido de hacer presente un *no ya presente* que en algún momento ha estado presente, o sea, hacer presente el ser porque no está, o nunca se lo consideró, presente; sino que tiene un sentido vinculado a un despedirse de él. No se trataría sólo de la afirmación de una ausencia, sino de un tomar distancia del idealismo, superar el trascendentalismo, en cuanto que «aquello que se da en presencia de un sujeto conociente se le da en un horizonte que no es el del yo trascendental, sino en un horizonte históricamente constituido, proyectado y concluido»<sup>26</sup>. La diferencia ontológica es la diferencia entre el horizonte de la presencia y el ente como lo que es presente, diferencia que está en la base de la relación entre ser y tiempo. Lo que ha quedado en el olvido es el *hacer-ser-presente* de toda *presencia*. Esta diferencia ontológica coincide con la finitud y la

---

<sup>26</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 141.

historicidad del ser-ahí. De allí la importancia de la hermenéutica en el pensamiento rememorante de lo que hace ser presente:

si el ser se da, y acaece, como institución de horizontes históricos en los cuales el ser-ahí encuentra los entes, y de este modo se despliega como temporalidad, pensar rememorando el ser significa, ante todo, recolocar lo que está presente en aquellos horizontes que lo sostienen en su ser-presente<sup>27</sup>.

Desde esta perspectiva, que podemos llamar dinámica e inasible de la consideración del ser, es que el pensamiento que rememora la diferencia y el ser puede superar y sustituir a la metafísica en cuanto ésta pretende «definir de una vez y para siempre las estructuras del ser»<sup>28</sup>; y es como se entiende que la explicación hermenéutica corresponda al ser como evento.

Cuando Vattimo se pregunta a qué apunta la rememoración, juzga que Heidegger intentaría alcanzar lo originario de todo fenómeno, y que esto sólo se da cuando se percibe la totalidad. En esta totalidad se incluye tanto todo *lo-que-es-presente* como al ser-ahí, que es también ser-para-la-muerte. La importancia que tiene la búsqueda de la totalidad se puede comprender desde los significados del término *sentido*. Como horizonte en el que se dan las estructuras constitutivas del ente, el *sentido del ser* se comprende como *dirección* en la que el hombre se mueve y es despojado, arrastrado fuera de cualquier centro, sin poder encontrar un punto de apoyo firme. Buscar el sentido, rememorar, querrá decir aquí apropiarse activamente del horizonte que sustenta y en el que el hombre es arrojado. Para que el hombre pueda constituir las posibilidades que se presentan en el continuo de su existencia, debe asumir su constitutiva capacidad de morir; posibilidades que, por otra parte, siempre están ligadas a la historia en virtud de la historicidad del hombre por su posibilidad de morir. La función de la hermenéutica será constituir el sentido de lo presente en sus conexiones con el pasado y el futuro, sin generar estructuras, sino que, al ser pensada la diferencia ontológica como diferencia entre *horizonte* y *lo-que-es-presente*, se desplegará como divergencia entre horizonte determinante, es decir, una cierta época histórica, y lo que en ella se da.

---

<sup>27</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 142.

<sup>28</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 142.

Sin embargo, *sentido del ser* tendría un segundo significado como dirección en la que el hombre es atraído, suspendiendo todo contexto de significados, de concatenación fundante, a una discontinuidad de base. Como se ha dicho, el hombre se constituye como un todo desde la anticipación de su propia muerte, de su propia *nulificación*, su propia desfundamentación. De este modo, la reflexión hermenéutica como reconstrucción de horizontes histórico-culturales queda expuesta a una instancia de desfundamentación, suspendiendo cualquier posibilidad de que una interpretación se constituya en definitiva. Por otro lado, el esfuerzo por integrar presencias en un horizonte determinante, horizonte del ser que hace-ser-presente, también se enfrenta a una instancia de desfundamentación que hace imposible la completud de sentido. En la base de la articulación de sentido el hombre se encuentra, no con un fundamento, sino con un desfondamiento, un abismo:

en la apelación del principio de razón, que llama a constituir el tejido-texto de la experiencia como concatenación fundada, resuena también una apelación más originaria, a reconocer todo este contexto como suspendido en una condición '*ab-gründ-lich*', sin fondo<sup>29</sup>.

#### IV

En los párrafos precedentes, de marcado tono expositivo como se pudo apreciar, he intentado poner de manifiesto la conexión íntima e ineludible entre la innegable *transmutación* de valores que se opera en nuestra cultura desde hace décadas configurando nuestro estilo de vida *posmoderno*, y, aunque no se lo quisiese reconocer, el sustrato metafísico vinculado al ser como presencia, en donde la nueva concepción de la ética encuentra fundamento, o, para ser coherentes con lo expuesto, se desfonda. Vattimo parece sugerir, sin embargo, que en el pensamiento heideggereano cabría la posibilidad de pensar la presencia desde otra perspectiva, de modo particular, comprendiendo la diferencia entre el darse del ente en su presencia y el sobrevenir del ser que lo hace fluir; o dicho de otro modo, la diferencia entre el ente como lo que es presente y el horizonte de la presencia que hace ser presente. De todos modos, Vattimo hace el intento de abandonar

---

<sup>29</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 146.



decididamente el pensamiento metafísico y en este tono interpreta definitivamente a Heidegger. Refiriéndose a su tesis acerca de un cierto nihilismo en la hermenéutica heideggeriana, da cuenta de su toma de posición, reconociendo con honestidad que no es la única lectura posible del pensador alemán, ni siquiera la opción del propio Heidegger:

es el tema característico de lo que propongo llamar la izquierda heideggeriana [...] en un sentido que alude al uso de los términos derecha e izquierda en la escuela hegeliana: derecha es, en el caso de Heidegger, una interpretación de su superación de la metafísica como un esfuerzo, a pesar de todo, para preparar de algún modo un “retorno del ser” [...]; izquierda es la lectura que yo propongo de la historia del ser como historia de un ‘largo adiós’, de un debilitamiento interminable del ser; en este caso la superación de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido, nunca como un volver a hacer presente el ser, ni mucho menos como término que siempre está más allá de toda formulación. Las razones para preferir la lectura de izquierda de Heidegger –que él mismo, por lo demás, no elige– se resumen en el propósito de permanecer fieles, incluso más allá de la letra de sus textos, a la diferencia ontológica, es decir, al programa de no identificar el ser con el ente<sup>30</sup>.

Vattimo también parece sugerir que el pensamiento del que se estaría tomando distancia, o a partir del cual se lee la historia de la metafísica, es el idealismo. Ahora bien, cabe hacernos al menos dos preguntas. En primer lugar, ¿es estrictamente correcta la lectura que hace Vattimo acerca de la consideración del ser y de la presencia a lo largo de la historia del pensamiento metafísico? Nos podemos preguntar también si es estrictamente correcta la descripción de la historia de la metafísica hecha por el propio Heidegger. En segundo lugar, ¿hallamos en esta historia una comprensión alternativa de la presencia, que tome distancia de un olvido del ser, y que el mismo Vattimo interpretando a Heidegger, como hemos dicho, parece insinuar? A mi modesto parecer, vale la pena hacer, al menos, algunas aclaraciones respecto a esta lectura de la historia de la filosofía.

---

<sup>30</sup> G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 50 – 51.

El pensamiento occidental como *olvido de la metafísica*, es una clave de lectura que, sin caer en la ingenuidad de negar lo que en ella hay de acertado, hace, sin embargo, alguna violencia a la historia de la metafísica en el sentido de no evaluar adecuadamente los núcleos auténticos de reflexión filosófica, imposibles de negar a mi juicio, forzando de esta manera su inclusión en el arco que se abre en Platón y se cierra en Nietzsche. Es cierto que estos núcleos auténticos de pensamiento pudieron ser no bien interpretados y sufrir, en consecuencia, una distorsión respecto a la intención original de sus autores, incluso por aquellos mismos considerados sus discípulos o comentadores. La historia nos ha dado ejemplos de esto, y pienso de modo especial en santo Tomás. ¿Se le puede atribuir sin más un olvido del ser como diferente al ente o un olvido del ser en favor del ente? ¿Confunde el ser que hace que los entes sean, el ser propio de cada ente, con su causa? ¿Sería válido en su caso hablar de un proceso de fusión de la realidad con Dios que implicara una pérdida de la unidad y de la aliquididad propia de cada realidad? Pretender dar una respuesta afirmativa a estas cuestiones llevaría, hay que decirlo, a incurrir en un craso error de interpretación fruto de una lectura superficial.

Traigo a colación dos textos del autor medieval. En su *Comentario al Peri Hermeneias* de Aristóteles, Tomás dice:

el ente no es otra cosa que lo que es. Y así se ve que significa tanto la cosa, por esto que digo 'lo que', como el ser, por esto que digo 'es'. Y si esta expresión 'ente' significara principalmente el ser, como significa la cosa que tiene ser, sin duda alguna significaría 'algo es'. Pero la misma composición, que está implícita en esto que digo 'es', no la significa principalmente, sino que la cosignifica en cuanto significa la cosa que tiene el ser<sup>31</sup>.

Según este fragmento la expresión *ente* está significando directamente tanto la cosa que tiene ser como el ser de la cosa, distinción que, por lo demás, lleva implícita. Ni significa principalmente la cosa que tiene ser, cosignificando el ser de la cosa, ni significa principalmente el ser de la cosa cosignificando la cosa que tiene ser; la significación recae sobre ambos extremos. Si algo es cosignificado es la composición implícita en cuanto no

---

<sup>31</sup> S. TOMÁS, *In I Periherm.*, lec. 5 (363-376).

enuncia propiamente un juicio. Si *ente* significara el ser, significaría *algo que es*. Si bien la expresión *ente* toma su razón propia del hecho mismo de ser, Tomás nunca confunde el ente con el ser, lo que implica que nunca queda olvidada su diferencia, ni queda éste relegado a favor de aquél.

El segundo texto tiene que ver con la distinción entre el *Ser* subsistente, origen de todo ente, y el ser propio de cada ente, realidades que Santo Tomás de ningún modo ha confundido a lo largo de sus obras. Dice en efecto: «el primer acto es el principio universal de todos los actos porque es infinito [...] De ahí que sea participado por las cosas, no como parte, sino por difusión de la procesión del mismo»<sup>32</sup>. Hay que tener en cuenta que, en la formulación que hace santo Tomás del principio de participación, donde confluyen las perfecciones separadas de corte platónico con el acto aristotélico, la única perfección separada que reconoce el autor es el *Ser* subsistente como acto puro<sup>33</sup>. Pero el *Ser* no entra en composición con ninguno de los entes; es participado pero no como parte de lo que participa; no es el ser por el que cada cosa es.

Por otra parte, aquel que causa la existencia de todo ente, no sólo no se ha identificado con el ser de cada existente, como queda dicho, sino que nunca fue considerado como el objeto propio de la Metafísica por este autor. Es innegable que también para él la pregunta metafísica debe llevar a establecer la causalidad del ente en los primeros principios<sup>34</sup>. Sin embargo, respecto a los mismos hace una distinción entre aquellos que sólo son principios de ciertas naturalezas y aquellos que además son en sí mismos ciertas naturalezas. Esta distinción, a la vez que determina la competencia propia de los diversos accesos cognoscitivos a Dios, le permite precisar el sujeto propio de la Metafísica. En lo que aquí concierne, desde la perspectiva de santo Tomás, no le corresponde al filósofo tratar acerca de estas causas sino sólo como principios de todos los entes y en lo que tienen en común con ellos, y, por lo tanto, es el ente en cuanto ente el sujeto de la Metafísica y no las que denomina *realidades divinas*. En este punto el autor medieval es explícito y difícilmente pueda tacharse su Metafísica de *onto-teo-logía*. Que el ente quede establecido como el sujeto propio de la reflexión metafísica dice también que nunca tuvo lugar un olvido del ser en favor del ente desde el

---

<sup>32</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 1.

<sup>33</sup> Para este tema, cf. A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1979.

<sup>34</sup> Cf. S. TOMÁS, *In Metaphys.*, prooem.

momento que, de haber caído en el olvido, hubiese desaparecido la razón propia según la cual se concibe lo existente como tal<sup>35</sup>.

Por lo demás, también sería hacer violencia al pensamiento de santo Tomás el querer endilgarle una pretensión de conceptualización sea del ente o sea del ser. Sabido es que para santo Tomás *ente* no puede ser establecido en ningún género desde el momento en que tampoco podría ser especificado<sup>36</sup>. Por el contrario, se trata ni más ni menos que de lo primero que el entendimiento concibe como evidentísimo, y en lo que se resuelven todas las concepciones; es esa primera concepción en la que descansa la inteligencia que investiga *qué* sea cada cosa, concepción que debe ser alcanzada como exigencia del mismo conocimiento que, de otro modo, perecería<sup>37</sup>. Algo análogo sucede cuando santo Tomás quiere expresarse respecto a *ser*. No es casual que aquello que es referido al decir *ser* sea concebido por el teólogo medieval como *actualidad de todo acto*<sup>38</sup>; más bien pone en evidencia la dificultad que encuentra al no poder contar con una definición, y esto hace obligada la referencia al ser con otro término *simple*. En su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, se hace eco del criterio según el cual lo que se quiere decir por *acto* se pone de manifiesto a través de ejemplos, y no por medio de una definición. La razón de esto es que no se debe buscar una definición de todo, pues los términos que son *primeros* y *simples* no pueden definirse<sup>39</sup>, y nada es más simple que *ser*<sup>40</sup>. El entendimiento concibe *ente* y *ser*, pertenecen a la intelección de todo aquello que recibe un predicado, pero no los cristaliza en una definición.

En último lugar, si hemos de poner en duda el acierto en la valoración de la historia del pensamiento metafísico en lo que concierne al tratamiento que se dio al ser como *presencia*, considero que vale la pena detenernos en algunos pasajes que respondan a la pregunta: ¿qué entiende santo Tomás cuando dice *presencia*? Si bien me detendré un poco más en este punto, no es posible, como cabe esperar, zanjar aquí esta cuestión. Comenzaré entonces con una cita que corresponde al tercer libro del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. El tema debatido es acerca de si puede haber fe de las

---

<sup>35</sup> Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 1, a. 1, ad s. c. 3.

<sup>36</sup> Cf. S. TOMÁS, *C.G.*, I, c. 25.

<sup>37</sup> Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 1, a. 1.

<sup>38</sup> Cf. S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>39</sup> Cf. S. TOMÁS, *In IX Metaphys.*, lec. 5, n. 1826.

<sup>40</sup> Cf. S. TOMÁS, *C.G.*, I, c. 23.

cosas vistas, y especialmente, si nos es desconocido aquello sobre lo que versa la fe. Santo Tomás responde a un argumento según el cual lo que se conoce debe estar presente de algún modo al que conoce; pero, citando la autoridad de san Agustín, la fe versa sobre lo que está ausente y por ello nos es desconocido. Tomás responde que efectivamente según Agustín se ven las cosas presentes pero las ausentes se creen; pero, de todos modos, son conocidas como toda cosa ausente en cuanto que nos son narradas. Lo que llama la atención de este pasaje es, en primer lugar, la precisión con que define lo presente: es con toda razón<sup>41</sup> aquello cuya esencia es presentada a una potencia cognoscitiva; y, en segundo lugar, es este ser presentado lo que produce la visión<sup>42</sup>.

El segundo pasaje corresponde también al *Comentario a las Sentencias*. En este caso el tema debatido es acerca de la posibilidad de que el conocimiento de Dios alcance a los contingentes. La objeción se apoya en el hecho de que sólo puede haber ciencia de las cosas verdaderas lo que no puede determinarse en los futuros contingentes. Santo Tomás responde que los futuros contingentes, por no haber acontecido aún, y al no tener causas determinadas, tampoco pueden conocerse de modo determinado por parte del hombre. Pero como algo que está en acto es determinadamente verdadero, y en la medida en que el conocimiento divino, medido por la eternidad, está presente en todo tiempo, Dios puede conocer cada contingente en su acto. Lo que cabe poner de relieve en la respuesta de Tomás es que aquello que está en acto puede conocerse en cuanto un conocimiento está presente a ese acto. Aquí la perspectiva parece ser otra; ya no se trata de definir lo presente como lo que está en el ámbito de una potencia cognoscitiva; lo presente en este caso es un acto de conocimiento, lo que dice también, la potencia cognoscitiva y, lo que es más importante, el cognoscente<sup>43</sup>.

En la misma dirección presento el tercer ejemplo. Es conocida la temática referida a la ubicuidad divina, es decir, a cómo Dios está presente en todas partes. Lo que resulta sumamente interesante para nosotros es cómo

---

<sup>41</sup> El texto reza: *proprie dicitur praesens*. En cuanto a la fuerza de esta expresión latina: «*proprie dicitur res non redulta quae deterior redditur*: la cosa que se devuelve en mal estado, *con razón* puede considerarse como no devuelta». V. J. HERRERO LLORENTE, *Diccionario de expresiones y frases latinas*. Madrid, Gredos, 2001, n. 6798. El subrayado es nuestro.

<sup>42</sup> Cf. S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, q. 3, obi. 4 y ad 4.

<sup>43</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, obi. 2 y ad 2.

plantea santo Tomás el *estar en* por presencia, en este caso en la cuestión octava de la primera parte de la *Summa theologiae*. No se trata del modo como Dios está en todo por ser causa de su ser, ni por el hecho de que todo está sometido a su poder. Tampoco es el modo como está lo deseado en quien desea o lo conocido en quien conoce; ésta es una modalidad peculiar de la criatura racional abierta a la gracia. Y sobre todo no se trata del modo como una cosa está en el lugar que ocupa. Dios está en todo *per praesentiam* porque todo está desnudo, descubierto, manifiesto a sus ojos. Dios está presente no porque es visto por nosotros, sino porque nosotros –y todas las cosas– somos vistos por Dios. Es la mirada de Dios la que constituye la presencia en la que somos vistos<sup>44</sup>. Este modo de comprender la presencia no es sólo aplicable a Dios. De hecho la determinación de este modo de presencia divina está fundamentada en una consideración más amplia, es decir, que alguien está presente en todo lo que es abarcado por su mirada: *per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt*<sup>45</sup>; siendo este aspecto lo que propiamente define un *estar en* a modo de presencia. El término *prospectus, -us* puede traducirse al castellano como *perspectiva, vista, el alcance de la vista o el hecho de ser visto desde lejos*; la expresión *in prospectu esse* equivale a *ser visible desde lejos*<sup>46</sup>. Se está presente respecto a aquellas cosas que son vistas. Estar en la presencia de alguien es ser visible.

No obstante, en el cuerpo del artículo tercero que estamos refiriendo, y en la respuesta a la segunda objeción en el mismo artículo, santo Tomás también señala como presencia la propia de las realidades que caen bajo la mirada de quien mira; y pone el ejemplo de aquellas cosas que en una casa están presentes a quien la habita aunque éste no esté *secundum substantiam* –dice Tomás– en cada parte de la casa. En este caso son las distintas realidades las que están presentes respecto a algo –*dicuntur esse praesentia alicui*– en cuanto caen bajo su mirada<sup>47</sup>. En el mismo sentido responde a la segunda objeción: algo puede decirse *presente* a alguien en cuanto cae bajo su mirada –*subiacet eius conspectui*<sup>48</sup>–. Nótese que en estos textos la presen-

---

<sup>44</sup> Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 8, a. 3.

<sup>45</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 8, a. 3.

<sup>46</sup> Cf. *Diccionario ilustrado latino – español, español – latino VOX*. Barcelona, Bibliograf, 1984.

<sup>47</sup> Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 8, a. 3.

<sup>48</sup> Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 8, a. 3, ad 2.

cia parece ser algo propio tanto de las realidades que son vistas como así también de aquel que ve. Así parece confirmarlo, en el mismo artículo, el paralelismo entre el *est in* de Dios *per praesentiam*, y el *est in* las creaturas *per potentiam* y *per essentiam*: la potestad y la causalidad son propias de Dios<sup>49</sup>. Y así parecen confirmarlo además los mismos términos empleados. La voz *conspectus*, *-us*, se traduce al castellano como *vista*, *mirada*, *contemplación*, pero también como *presencia*<sup>50</sup>. Cada cosa estaría presente en la presencia que funda quien contempla.

Como se dijo, no se ha zanjado una cuestión que merece un desarrollo más amplio; sin embargo, esta mínima referencia a los textos de santo Tomás, elocuentes a mi juicio, nos hacen sospechar ya que el tratamiento que hace nuestro autor de la *presencia* requiere un marco de discernimiento para su comprensión y evaluación mucho más holgado que la mera objetivación del ser, si es que este rasgo tiene lugar en su pensamiento. Lo mismo habrá que decir respecto a los otros rasgos de su obra, sobre los que brevemente he querido llamar la atención. De todos modos, lo repetimos, no es tan fácil encuadrarlo dentro de lo que se ha dado en llamar una *onto-teo-logía*.

En cuanto a las mismas afirmaciones de Vattimo, también habrá que prestar atención a algunos aspectos que no aparecen de modo tan explícito. El autor, como ya he señalado en los párrafos que le dediqué, pasa de la irreductibilidad del ser al ente a pensarlos como transitivos, y, en ese sentido, ser no significaría para los entes subsistir de un modo determinado. De allí que el ser no debería ser pensado en su estabilidad sino en su carácter eventual. Desde esta óptica, considero que, si bien sería aceptable que, en su contingencia, el ente es en cuanto sucede y, en su suceder, es el ser el que lo hace suceder y lo destituye mostrándose en esto superior sobre el ente en cuanto éste no lo agota, y es esto lo que Vattimo advierte, se ignora peligrosamente que el soporte último de todo aquello que es se descubre en el ser. Todo lo que es reposa en última instancia en el ser, con la posibilidad de que ese ser se lo posea como propio. No se puede negar de modo absoluto que el ente consiste, reposa, en el ser y subsiste. Lo que importa es el hecho de que, aún aceptando el ser como acontecer en lo que tiene de transitoriedad

---

<sup>49</sup> Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 8, a. 3.

<sup>50</sup> Cf. *Diccionario ilustrado latino - español, español - latino VOX*.

contingente, no se puede negar cierta estabilidad al ente desde el ser que lo hace ser, sin olvidar que ente y ser se dan simultáneamente.

Por otra parte, dejando a salvo lo que tiene de legítimo el embate contra la metafísica según lo apuntado más arriba, la apelación al pensamiento de la diferencia, el poner la diferencia fuera del ámbito del olvido, recoge el esfuerzo por rescatar al ser, por una parte, de perder su peso propio en la metafísica que se centrara en el ente; y, por otra, de la pretensión de agotarlo de una vez para siempre por el pensamiento teorizador, olvidando de esta manera su trascendencia del orden categorial, o, expresado de otro modo, olvidando que el ser no es agotado por ningún ente guardando siempre la novedad, de alguna manera no siempre previsible ni dominable, de nuevas expresiones. Este esfuerzo se puede juzgar como válido. Pero lo que parece olvidada es otra diferencia, no la del ser respecto del ente, sino la del ser respecto a la naturaleza propia de cada ente y que lo circunscribe. Vattimo, al resistirse a la estabilidad del ser como teorizado, aparentemente negaría también todo tipo de estabilidad y fundamento al ente en su naturaleza. Podemos leer en los mismos ensayos a los que me he referido:

la diferencia sólo puede ser aferrada en la transitividad, que es también transitoriedad [...] La diferencia se da ante todo como el diferir, como *Ankunft* y *Ueberkommnis*, darse del ente en su presencia y sobrevenir del ser que lo tras-pasa, lo arrastra en un flujo y también lo hace traspasar continuamente<sup>51</sup>.

La no estabilidad del ser traslada al ente a un *fluir*, se injerta ella misma como una no estabilidad del ente y a una no estabilidad de cualquier naturaleza en la que el ente pudiera estar constituido, si la hubiera. Este es el paso implícito que si bien no se desprende totalmente de estos ensayos, sí de la obra de Vattimo, con insospechadas consecuencias éticas, sobre todo si a esto se suman, en orden a consolidar esta interpretación, la libertad y la transpropiación tal como fueron descriptas.

No hay que olvidar, por lo demás, que la búsqueda de fundamento, si no se quiere caer en un cierto irracionalismo, se impone a la conciencia del

---

<sup>51</sup> G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, p. 164. *Ankunft*: advenimiento del ente; *Ueberkommnis*: superioridad del ser sobre el ente.



hombre casi por su propio peso en la medida en que el acontecer mismo del ente, de aquello que le concierne ser, y no-ser, no se explica por sí mismo. Es justamente por la vía del acontecer del ente como se llega a comprender, aunque sea pálidamente, el ser que se da. Poner de relieve nuevamente la trascendencia del ser ante un pensamiento teorizador que pretenda haberlo comprendido estáticamente de una vez para siempre es válido sin caer en el exceso de negar absolutamente el ser como fundamento. Tal vez ésta pueda ser una hipótesis de lectura, inclusive, para abordar al mismo Heidegger.

No sería, pues, acertado confundir toda la historia de la filosofía ni, en particular, toda la escolástica ignorando las diferencias de no poco relieve entre quienes la protagonizaron. Se comprenderá que volver la mirada sin prejuicios a la historia de la Metafísica, y rectificar la lectura que se hace de la misma, puede ser un paso decisivo para restaurar la confianza en un equilibrado uso de la razón que permita dar cuenta de un modo más firme del desarrollo de un pensamiento ético. Se advertirá también que el desmoronamiento de la referencia a Dios y al pensamiento metafísico como fundamentos de la ética ha llevado al hombre a postularse a sí mismo como fuente de sentido y norma moral conveniente; desmoronamiento que desde otro respecto es consecuencia de esta postulación en la medida que implica una intencionalidad por parte del mismo hombre. Sin embargo, esta ausencia de puntos de apoyo conlleva la experiencia de precariedad que se manifiesta en la angustia sintomática de la crisis contemporánea<sup>52</sup>. Con estos presupuestos, será la misma sociedad la encargada de garantizar, en el contexto de la convivencia, la credibilidad y la estabilidad de algunos valores morales que regulen equitativamente las relaciones entre los individuos. Supuesto un pensamiento *desfondado* surgirá como alternativa la formulación de una ética consensuada que connota a su vez el lenguaje como condición de posibilidad en el diálogo; consenso que, como cabe esperar, ya no tendrá como objeto los fundamentos metafísicos y/o religiosos. Pero si bien la tolerancia en el diálogo se transforma en valor, la posibilidad de acceso a una verdad común, absoluta y universal parece a priori denegada, lo que implica paradójicamente que el respeto al intercambio así entendido y llevado por su propia lógica hasta sus últimas consecuencias desemboca tarde o temprano en la incomunicación. Esta situación, si no deja al hom-

---

<sup>52</sup> Cf. R. ESTÉVEZ, *Ethos y Polis*, pp. 15-47.

Víctor Antonio Fernández

bre librado a imposiciones *consensuadas*, tanto o más *violentas* que aquellas de las que se quiere librar, disuelve el entramado de la convivencia en un contexto donde la individualidad de la vida humana no sólo es supuesta sino potenciada.

Víctor Antonio Fernández OP  
Universidad del Norte  
Santo Tomás de Aquino