
¿Un salto al abismo? Metafísica, Nihilismo y Posmodernidad

Víctor Antonio Fernández OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Nihilismo y Contemporaneidad

“Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber.

El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad”¹.

“Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración... Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora... El fin que nos proponemos en nuestra empresa, debe ser una admiración contraria, si puedo decirlo así, a la que provocan las primeras indagaciones en toda ciencia... Nosotros necesitamos participar de una admiración contraria: ‘lo mejor está al fin’, como dice el proverbio”².

Como lo es hoy, es una aclaración que la contemporaneidad parece querer quitar, o al menos ignorar, del texto aristotélico. ¿Por qué esta afirmación? Porque en la contemporaneidad ni la admiración ni la búsqueda de explicaciones últimas parecen inquietar al hombre, salvo honrosas excepciones.

En una obra no muy lejana, Giovanni Reale³ se hace eco de los males que sufre el hombre de hoy, y señala como el origen, la raíz, el punto esencial, el fundamento último, la fuente, al parecer muy difícil de remover, de éstos, al nihilismo. Nihilismo que hace necesaria una operación de erradicación si se quieren superar dichos males. “Nuestra forma de vida edificada sobre

¹ Aristóteles, *Metafísica* I 1, 980a.

² Aristóteles, op. cit. I 2, 982b. 983a.

³ G. Reale, *La sabiduría antigua*, Barcelona: Herder, 2000.

intereses materiales, tecnológicos, industriales, sobre el éxito y el dinero, ha empobrecido radicalmente al hombre. Y, sobre todo, son las nuevas generaciones las que sufren las peores consecuencias"⁴. La falta de ideales, la pérdida de los valores supremos, la ausencia de Dios, la convicción de que no existe una verdad, que no existe una constitución absoluta de las cosas, son notas del nihilismo descrito ya por Nietzsche, quien comprendió a fondo este punto fundamental de la historia occidental, previsto por él como el rasgo dominante del siglo XX en adelante.

Posiblemente lo dicho explique de algún modo el descrédito en que ha caído la reflexión metafísica entre nuestros contemporáneos. En otra obra relativamente reciente, esta vez de Jesús Conill⁵, se puede leer:

“para bien o para mal, no parece ser la metafísica el tema de nuestro tiempo, ni siquiera uno de los temas de nuestro tiempo. Aquella ‘reina de las ciencias’... ha ido perdiendo, a lo largo de sucesivas crisis, no sólo la corona, sino también su carta de ciudadanía en la república de los saberes, e incluso tal vez su vida. Porque no se escriben hoy, por lo común, tratados de metafísica, ni está de moda publicar o hablar acerca de los contenidos que son de su competencia. La hora del crepúsculo ha llegado para ella. A la antigua reina parece habersele firmado un certificado de defunción”⁶.

Para el autor hoy no importa el ser, la realidad, la verdad, ya que se vive una época de evasión, de distracción, de superficialidad, de desencanto, de apatía, de pasividad, de desánimo subjetivo, de desfondamiento interior, de cansancio cultural, en lo que concierne al interrogarse sobre la realidad. Si esto es así, ¿qué lugar puede encontrar la Metafísica en cuanto estudio que plantea como cuestión primordial el problema de la realidad? Paradójicamente el hombre de hoy, a la vez que sobrecargado de información, no entra en procesos de pensamiento y comunicación profundos⁷.

⁴ G. Reale, op. cit., 16.

⁵ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988.

⁶ J. Conill, op. cit., 7. Conill, por el contrario, va a intentar demostrar en la obra citada que un intenso vigor metafísico late en las mismas instancias que producen la crisis.

⁷ Cfr. J. Conill, op. cit., 11- 27.

El proceso histórico del pensamiento metafísico no fue la suma de hechos casuales, y dio lugar a comprensibles reproches a la racionalidad; en primer lugar a la racionalidad que parte de la realidad, y a los que la etapa subjetiva de esta historia -y su propia crisis- no dio respuesta satisfactoria, exponiendo al pensamiento a los embates del nihilismo. La filosofía moderna y contemporánea, sin menoscabo de sus valiosos aportes, ha puesto en crisis la interrelación del hombre con la realidad, y con ella, el pensamiento metafísico y la noción de verdad. A esta realidad se le ha entablado un juicio que cuestiona sus alcances, especialmente su dimensión objetiva. Esto no es una mera cuestión académica, anecdótica o irrelevante. El hombre que transita el tercer milenio encuentra trastocadas, merced a esto, dimensiones significativas de su existencia: su relación con la naturaleza, la regulación de sus relaciones interpersonales, y, sobre todo, la posibilidad de su apertura a lo Trascendente.

No obstante, *todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber*, y la verdad es el objeto propio de este deseo. Deseo y nostalgia de la verdad que están en lo profundo del corazón de los hombres, y que se han manifestado de diversas maneras en la literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura, la ciencia, la filosofía; en fin, en la vida diaria. Los hombres no sólo son capaces de saber, sino que también saben que saben, y por eso se interesan por la verdad de lo que se les presenta. El hombre maduro es el que puede discernir por sí mismo entre lo verdadero y lo falso, formándose su propio juicio sobre la realidad. Esta búsqueda de la verdad es tan importante en el plano teórico como en el práctico, sobre todo teniendo en cuenta el bien, la felicidad y la perfección que los hombres buscan y que, como también se verá, determinan el ámbito ético, ya que sólo los bienes verdaderos perfeccionan y realizan al hombre. Los hombres se interrogan acerca del misterio de la vida y de la muerte, buscan la verdad sobre el sentido de la primera y sobre el *después* de la segunda. Es más, no es equivocado decir que todo hombre busca, lo confiese o no, algo último, un fundamento, una explicación definitiva, un valor supremo, donde todo interrogante llegue a su fin. El hombre tiene la capacidad de elevarse más allá de lo contingente, hacia lo infinito⁸.

⁸Cfr. Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1998, 37- 41.

Con el presente trabajo no tenemos otra pretensión que ofrecer una descripción de los rasgos del pensamiento contemporáneo, al menos en una de sus vertientes, que incide sin ninguna duda en el rumbo que traza nuestra historia y que, en cierta medida, la caracteriza. El desarrollo seguirá la línea de discurso de Gianni Vattimo como un exponente de dicho pensamiento contemporáneo, considerado por algunos como el vocero de las últimas novedades filosóficas de fines de siglo. Se intentará en primer lugar esbozar el núcleo de su reflexión –al menos en la medida en que establece vínculos con el quehacer metafísico–, para luego discernir lo que puede entenderse como alcances de este núcleo, o como aquellas motivaciones latentes, que cumplen una función motora y explican la elaboración del mismo⁹. Siempre que se habla de motivaciones se hace referencia a aquellas implícitas en las líneas directrices de un pensamiento que prepara una praxis, nunca a las vinculadas a la situación de una existencia concreta, ya que se caería en el terreno de la argumentación “*ad hominem*”, inapropiada para cualquier discusión seria desde el momento en que descalifica al interlocutor como tal.

La “*kénosis*” del ser

En este apartado se intentará presentar la concepción *débil* del ser, y se hará (como en los apartados siguientes) deteniendo la atención en las palabras que utiliza Vattimo para describirlo, siguiendo a Nietzsche y, en particular aquí, a Heidegger¹⁰. En cuanto a estos autores, en los que se apoya, es preciso destacar que hace una lectura muy personal de los mismos, lo cual debe tenerse siempre en cuenta, muy especialmente al tratar acerca de la presencia del ser y acerca de la verdad. Se puede adelantar que es muy probable que interprete a Nietzsche a través de los ojos de Heidegger, y

⁹ Es oportuno –y por demás justo– señalar desde el comienzo que en el esfuerzo por permanecer fieles al pensamiento de Vattimo (esfuerzo que paradójicamente él mismo cuestionaría, cfr. G. Vattimo, *Después de la Cristiandad. Por un Cristianismo no Religioso*, Buenos Aires: Paidós, 2004, 75 ss) se ha seguido de cerca la letra de sus textos, como también la de las obras citadas; de todo ello este artículo es deudor.

¹⁰ Para que no existan dudas acerca de la gravitación de Nietzsche y Heidegger en el pensamiento de Vattimo, es oportuno aquí citar las palabras del mismo autor en *Crear que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996, 29–30: “me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual”.

respecto a éste, confiesa que se pueden hacer otras lecturas distintas de la suya. De esto último no queda duda pues, al establecer las relaciones entre hermenéutica y nihilismo, dice:

“¿pero en qué sentido se ha de hablar de nihilismo en el caso de la hermenéutica heideggeriana? Indicaré... algunos elementos para aclarar esta tesis. La cual... no es enteramente compartida en la literatura heideggeriana corriente. Más bien 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”¹¹.

El así llamado *pensamiento débil* (tema del próximo título), lleva necesariamente a la consideración del debilitamiento del ser como carácter constitutivo del mismo en la época del final de la metafísica: “lo que con la consumación de la metafísica ha entrado precisamente en crisis parece ser justo la fuerza normativa de toda situación de hecho. ¿Por qué deberíamos atenernos a una descripción verdadera de estructuras auténticas, cuando, por otra parte, ni siquiera ya las ciencias positivas reivindican tal prerrogativa...?”¹². El ser no debe estar identificado con la presencia característica del

¹¹ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995, 50–51. La cita es extensa pero vale la pena transcribirla por su riqueza y claridad.

¹² G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, 30.

objeto, no posee esa supuesta perentoriedad del dato real exterior; vinculado con la historia de la metafísica, tiene una vocación nihilista: “el reducirse, sustraerse, debilitarse, es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad”¹³. Ya no se puede hablar del ser como estructura eterna, sino como *evento*, como algo que viene iniciado, fruto de una iniciativa de la que el hombre se siente efecto, heredero y destinatario, y que pone en la situación de entrar activamente en la historia, más que contemplarlo pasivamente en sus leyes necesarias.

Para comprender el *debilitamiento del ser* vinculado al *pensamiento débil* (téngase presente la relación circular entre estas dos expresiones), hay que tener en cuenta desde el primer momento el replanteamiento radical del sentido del ser iniciado por Heidegger. El problema es que no se puede “tomar como obvia la noción de ente; y esto, porque su presunta evidencia es ya el resultado de una serie de ‘posiciones’, de sucesos o... de aperturas histórico-culturales..., las cuales, antes que la evidencia objetiva del ente, y de forma más radical, constituyen el sentido del ser”¹⁴; lo cual descubre la inconsistencia de un rasgo que se le atribuye al ser: la estabilidad en la presencia, la eternidad. El ser mismo no se deja seguir pensando como presencia enteramente desplegada. La estabilidad del ser en la presencia es fruto del intento de modelar al ser según el paradigma de los entes, como aquello más general de cuanto se ofrece en la presencia. La diferencia ontológica entre el ser y los entes va a significar “que el ser no es; ‘que son’, es algo que puede predicarse de los entes; el ser, más bien acontece. Al decir ‘ser’, lo distinguimos de los entes sólo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural, como el establecerse y el transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes se tornan accesibles al hombre”¹⁵. El ser no es *grund* (*principio* o *arché*, *fundamento*); pensar el ser requiere que se lo deje de lado como fundamento del ente; del ser sólo se puede decir que es *transmisión* (*ueberlieferung*), que es *envío* (*ge-schick*)¹⁶; el ser es *evento*, el sucederse de los eventos arqueológicos, que se los rememora

¹³ G. Vattimo, *Creer que se cree*, op. cit., 32–33.

¹⁴ G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, Comp. por G. Vattimo y P. A. Rovatti, Madrid: Ediciones Cátedra S.A., 1988, 27.

¹⁵ G. Vattimo, op. cit. 28.

como su *ueberlieferung*, su *ge-schick*. En esta línea Nietzsche es precursor de Heidegger: el anuncio “Dios ha muerto” implica que se ha acabado la época de las estructuras estables y del pensamiento como fundamentación; y esto mismo no describe una nueva estructura, sino que relata un acaecimiento.

Del encuentro del pensamiento de la diferencia con la dialéctica aparecen las nociones de “*verwindung*” y “*an-denken*”. “*Verwindung*” hace referencia a “la caída distorcionante, la recuperación, el ponerse de nuevo, reponerse de, la convalecencia, la revisión, proyectarse hacia el futuro; 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 como una estructura estable, ni se registra y acepta como la necesidad lógica de un proceso”¹⁷: es pensar el ser como transmisión y envío. “*An-denken*” (en cierto sentido sinónimo de “*verwindung*”) designa el pensamiento que rememora al ser sin hacerlo presente, sino que lo recuerda como algo ya ido, porque al ser no se accede por la presencia sino por el recuerdo; la razón es que “el ser no puede definirse nunca como aquello que está, sino sólo como aquello que se transmite: el ser es proyección, destino”¹⁸.

El envío del ser parece inseparable del retraerse del ser mismo en el momento en que éste se da dejando aparecer a los entes. El ser se sustrae en favor del *don* (*gabe*), un dar que es enviar: “el hecho de que el ser... también se retraiga y sustraiga, es el carácter epocal del ser”¹⁹. Corresponder al don del ser no significa un aferrarse al ser: “lo que es percibido es siempre sólo la Gabe, el don, jamás el donar y el dar en cuanto tal. El olvido del ser... no puede entenderse como contrapuesto un ‘recordar el ser’ que sea un aferrarlo como presente”²⁰. Para pensar el ser sin hacerlo presente como algo presente, se debe prescindir del ser como *fundamento*, dejarlo de lado a favor de una consideración del *dar*. Este pensamiento es aquel que se define en términos

¹⁶ Los términos en alemán se conservan al sólo efecto de brindar elementos de mayor precisión.

¹⁷ G. Vattimo, op. cit., 32.

¹⁸ G. Vattimo, op. cit., 33.

¹⁹ G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Ediciones Península, 1998, 112.

²⁰ *Ibid.*

de memoria y rememoración. Se ve cómo quedan entrelazados *envío*, *don* y *rememoración*; la memoria es el modo de pensar el *envío* del ser. En el dar:

“el dar mismo se retrae y sustrae a favor de la presencia del ente que él deja ser. El pensamiento de la fundación se concentra de modo exclusivo en el ente y en su ser como ser presente, sin pensarlo en su proveniencia... Pero el pensamiento que se esfuerce por pensar no al ser como presencia de lo que está presente, sino la presencia en su proveniencia, no podrá remitirse a esta proveniencia presentificándola y re-presentándola”.²¹

El envío se deja pensar sólo como ya sucedido, como don que en el dar se ha ya sustraído.

“Pietas” es otro término que, junto a “*verwindung*” y “*an-denken*” sirve para caracterizar al ser. Se trata de una actitud en el sentido de atención devota hacia lo que, aunque teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, ya que es el único que se conoce; “piedad” “es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado”²². “Pietas” es un vocablo que expresa la concepción del ser bajo el signo de la *mortalidad*, la *finitud* y la *caducidad*, como constitutivos intrínsecos. El ser no es sino que sucede, “en el sentido de que cae junto a, de que acompaña - como caducidad - a cualquiera de nuestras representaciones. Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros, de manera estable, resistiéndonos...”²³, sino su acaecer o suceder. El *acaecer* (*er-ignis*) es aquello que “deja subsistir los rasgos metafísicos del ser, al tiempo que los pervierte, haciendo explícita su constitutiva caducidad y mortalidad. Recordar el ser equivale a traer a la memoria esta caducidad”²⁴. Para que el pensamiento metafísico se despliegue como rememoración, “el ser debe convertirse, de presencia imponente y dominante del ente, en memoria y trasfondo”²⁵.

²¹ G. Vattimo, *op. cit.*, 118.

²² G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, 26.

²³ G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, *op. cit.*, 34.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, *op. cit.*, p. 53.

En *El fin de la modernidad*²⁶ Vattimo considera que un discurso sobre lo posmoderno en el pensamiento filosófico debe guiarse por el término introducido por Heidegger en la filosofía, al cual ya se ha hecho referencia, “*verwindung*”. El primer filósofo que habla en términos de *verwindung*, aunque sin usar esta palabra, es Nietzsche, porque en verdad “se puede sostener legítimamente que la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche”²⁷. Nietzsche expone por primera vez el problema del exceso de conciencia histórica en el hombre de la modernidad tardía que le impide generar novedad histórica; a esto lo llama enfermedad histórica de la modernidad. Pero para salir de la modernidad no se puede recurrir a una crítica superadora, porque esta es una categoría típicamente moderna y no puede determinar una salida de la modernidad. Nietzsche más bien propone salir de ella a través de “la disolución producida mediante una radicalización de las mismas tendencias de la modernidad”²⁸, que consiste en un análisis de los valores superiores de la civilización. Este análisis llevado a fondo:

“conduce... al descubrimiento de que la verdad misma... es un valor que se diluye; la creencia en la superioridad de la verdad sobre la no verdad o sobre el error es una creencia que se impuso en situaciones vitales determinadas..., y que, por otra parte, se funda en la convicción de que el hombre puede conocer las cosas ‘en sí mismas’, lo cual se revela empero imposible”²⁹

Ya que el análisis del conocimiento lo revela como una serie de metaforizaciones que van de la cosa a la imagen que expresa el estado del individuo, y de ésta a la palabra sujeta a convicciones sociales para volver a la cosa de la que se percibe sólo lo que puede expresarse en metáforas:

“según Nietzsche, se sale realmente de la modernidad con esta conclusión nihilista. Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún

²⁶ G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Editorial Gedisa S.A., 1998.

²⁷ G. Vattimo, op. cit., 145.

²⁸ G. Vattimo, op. cit., 147.

²⁹ Ibid.

fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba ‘fundar’, de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación crítica que sería un paso dado todavía en el interior de la modernidad misma. Manifiéstase así claramente que hay que buscar un camino diferente. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía”³⁰.

La idea de *fundamento* se diluye desde el punto de vista de la lógica y también desde el punto de vista del contenido, ya que al considerarlo insignificante, la atención, el pensamiento, se vuelve a las realidades más próximas que se tornan significativas para el hombre. Para describir el esfuerzo por salir de la metafísica en una forma no vinculada con la superación crítica, hay que recurrir al concepto heideggeriano de “*verwindung*”, término que indica una superación que no es tal en el sentido habitual de la palabra, sino un rebasamiento que tiene los rasgos de la aceptación y de la profundización. Teniendo en cuenta los significados de la palabra señalados anteriormente, concebir una *verwindung* de la metafísica es aceptar que no se la puede hacer a un lado, permanece como los rastros de una enfermedad de la que se está convaleciente y se asume con resignación, pero con una resignación que no es aceptación pura y simple: se vive la metafísica como la posibilidad de un cambio hacia una dirección:

“que no es la prevista por su esencia propia pero que sin embargo tiene conexión con ella. La *Verwindung*..., define la posición característica de Heidegger, su idea de la función del pensamiento en el momento en que nos encontramos, que es el momento del fin de la filosofía en su forma de metafísica”³¹.

El pensamiento débil

“Los que participan en el debate filosófico coinciden hoy, al menos, en un punto: no admiten una fundamentación única, última, normativa”³². Afirmar que el momento actual es el momento del fin de la filosofía en su

³⁰ G. Vattimo, op. cit., 147-148.

³¹ G. Vattimo, op. cit., 152.

³² G. Vattimo y P. A. Rovatti, *El pensamiento débil*, op. cit., 11.

forma de metafísica, como se subrayó en el apartado precedente, lleva a considerar qué se entiende por “pensamiento débil”, o “ultrametafísico”, u “ontología débil”, en el horizonte del pensamiento de la desfundamentación o rememorante, que es pensamiento hermenéutico orientado hacia el nihilismo, todo lo cual deja entrever una concepción nueva de filosofía, así como su lugar en el panorama de los saberes.

En principio, el *pensamiento débil* no estaba caracterizado de forma positiva, no pretendía definir sus confines sino sólo ofrecer un conjunto de indicaciones útiles; la expresión constituye una metáfora, no pretendía transformarse en la sigla de una nueva filosofía; era un modo de hablar que señalaba un camino que intenta alejarse de la razón pero sabiendo que es imposible desprenderse totalmente de ella. Con el tiempo pasó a identificar una corriente de pensamiento, aunque no esté ligada a un determinado núcleo teórico: “pensamiento débil... ha acabado por parecer la etiqueta de una corriente, si no de una escuela, de confines todavía inciertos y, sobre todo, que no está unida, en absoluto, en torno a un núcleo de tesis características”³³. “Pensamiento débil” alude de modo esencial a diversos aspectos del pensamiento contemporáneo. Alguno de esos aspectos, sin pretender ser exhaustivos, pueden describirse así: los intentos de búsqueda de nuevos caminos para la razón y la verdad en el pensamiento del último siglo “conservan todavía una excesiva carga de nostalgia respecto a la metafísica y no llevan realmente hasta sus últimas consecuencias ni la experiencia del olvido del ser ni la de la ‘muerte de Dios’, anunciadas a nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche”³⁴; debe considerarse seriamente el nexo que establece Nietzsche entre la evidencia metafísica fundante y las relaciones de dominio; este hallazgo debe llevar a mirar de una forma nueva al “mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las ‘formas simbólicas’”³⁵ como ámbito de una posible experiencia del ser entendido como huella, recuerdo, como un ser consumido y debilitado; y, finalmente, debe animar a ésto un pensamiento capaz de articularse *a media luz*, una racionalidad que debe debilitarse en su mismo núcleo. Lo que importa para Vattimo es

³³ G. Vattimo, *Creer que se cree*, op. cit., 31.

³⁴ G. Vattimo y P. A. Rovatti, *El pensamiento débil*, op. cit., 14.

³⁵ *Ibid.*

reconsiderar el sentido de la *aventura metafísica* negando “los rasgos metafísicos del pensamiento; y, en primer lugar, la ‘fuerza’ que éste siempre ha reivindicado para sí en virtud de su privilegiada capacidad de acceder al ser como fundamento”³⁶; aunque no se trata tanto de una consideración del pensamiento más consciente de sus propios límites, cuanto de una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser:

“para mí, la expresión... significa no tanto, o no principalmente, una idea del pensamiento más consciente de sus límites y que abandona las pretensiones de las grandes visiones metafísicas totalizantes, etc., cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica”³⁷.

Del encuentro de la dialéctica y del pensamiento heideggeriano de la diferencia, que continúa como pensamiento débil, surge, como se ha dicho ya, la noción de “*verwindung*”³⁸, que es la actitud que caracteriza al pensamiento ultrametafísico, en contraposición a la metafísica tradicional. En este sentido ha sido necesario un esfuerzo para repensar y modificar, rebajándola, la tradición metafísica. La *verwindung* consiste en excluir de las categorías objetivantes de la metafísica aquello que las constituía como metafísicas, es decir, la pretensión de acceder al ser: “una vez eliminado este requerimiento, tales categorías adquieren sólo un ‘valor’ de monumentos, herencia a la que se concede la pietas debida a las huellas de lo que en otro tiempo ha vivido”³⁹. *Verwindung*, en cuanto es el modo como el pensamiento considera la verdad del ser entendido como transmisión y envío, es sinónimo, como también se dijo, de “*an-denken*”, término que designa el pensamiento ultrametafísico que *rememora* al ser. Y si se tiene presente que recordar el ser es traer a la memoria su caducidad, se puede decir que:

³⁶ G. Vattimo y P. A. Rovatti, op. cit., 15-16.

³⁷ G. Vattimo, *Creer que se cree*, op. cit., 31-32.

³⁸ Debe tenerse siempre presente el lazo que une ser, pensamiento y verdad. Esto implica aquí que se va a prestar atención a nociones que ya han sido consideradas en el apartado anterior, pero que serán vistas ahora desde la perspectiva del pensamiento y no del ser, como ya se hizo. Valga esta aclaración también para los párrafos dedicados a la verdad.

³⁹ G. Vattimo: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, op. cit., 33.

“el pensamiento de la verdad no es un pensamiento que ‘fundamenta’, tal como piensa la metafísica, incluso en su versión kantiana, sino, al contrario, es aquel pensamiento que, al poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, lleva a cabo una des-fundamentación o hundimiento”⁴⁰.

Las nociones heideggerianas de “*verwindung*” y de “*an-denken*”, por otra parte, pueden ser guías, a juicio de Vattimo, para solucionar las dificultades del concepto de lo posmoderno como fin de la historia; dificultades todas que “giran alrededor del hecho de que el fin de la modernidad sea el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante –fin de la metafísica en su forma moderna...”⁴¹. Esto quiere decir que no se puede abandonar la modernidad como algo totalmente relegado al pasado, ni volver al proyecto moderno de un modo crítico. De aquí que Vattimo propone una salida intermedia donde “*verwindung*” y “*an-denken*” juegan el papel de nociones-guía, e ilustran de algún modo la relación de lo posmoderno con la modernidad. Heidegger describe la relación del pensamiento posmetafísico con la metafísica como una *verwindung*. Lo posmoderno mantiene con lo moderno un vínculo por el que acepta la huella metafísica, pero distorsionándola:

“en qué puede la metafísica ser aceptada, conservada y reasumida como distorsión es lo que Heidegger muestra merced a su elaboración rememorativa de la metafísica como historia del ser: metafísica es la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un arché, por un Grund, que adopta diversas configuraciones; estos archai, en el pensamiento posmetafísico, son repensados y reconocidos como ‘acaecimientos’ de la historia del ser... El Andenken es, por lo pronto, *Verwindung*: un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los archai metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de ‘fiesta de la memoria’:

⁴⁰ G. Vattimo, op. cit., 34.

⁴¹ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., 22-23.

la expresión es de Nietzsche, pero rinde perfectamente cuenta de la posición... de Heidegger.”⁴²

Es un modo de relación libre, rememorativo, monumental, con el pasado, definido por la posmodernidad, en el que el *andenken* asume la función que era propia de la fundamentación metafísica. Heidegger intenta definir el pensamiento *no-fundacional*: “pensar es rememorar.... O lo que es lo mismo: realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del pasado con la ‘pietas’ como devoción-respeto que se devuelve a la vida-muerte, a los vivientes como productores de monumentos”⁴³.

Al contemplar el panorama del pensamiento actual, Vattimo se inclina por reconocer a la hermenéutica como la tendencia filosófica de hoy: “si quisiera... señalar para el pensamiento de hoy una tendencia que pudiera considerarse la koiné filosófica actual... se debería muy probablemente reconocer que... este rol corresponde hoy a la hermenéutica”⁴⁴. Esto dicho también como una hipótesis débil, en el sentido de que no afirma un núcleo de creencias filosóficas comunes, sino tan sólo “un clima difundido, una sensibilidad general, o bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas”⁴⁵. La filosofía para legitimarse en su forma de *an-denken*, relata una historia; esto hace que el pensamiento rememorante sea pensamiento hermenéutico, ya que no siendo el ser *fundamento* sino *envío*, el pensamiento no describe estructuras sino relata *interpretando* un acaecimiento. En este sentido afirma:

“la persuasividad que una tal ‘fundamentación’ rememorativa pretende tener es una persuasividad ‘hermenéutica’, que se mide, esto es, en términos de capacidad de atender las llamadas que se le dirigen y, sobre todo, de responder a ellas con discursos que susciten ulteriores respuestas. Dicho de otro modo: la ‘tesis’ del carácter no fundamentador sino rememorativo del pensamiento se ofrece como una interpretación del sentido de la existencia en su presente ubicación tardomoderna; su persuasividad reclama ser medida no según pruebas y fundamentos,

⁴² G. Vattimo, op. cit., 24-26.

⁴³ G. Vattimo, op. cit., 29.

⁴⁴ G. Vattimo, op. cit., 37.

⁴⁵ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., 37.

sino según el hecho de que, efectivamente, 'da sentido'; esto es, permite recoger (enlazar) en una unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia, y permite hablar de ellos con los otros"⁴⁶.

Se ve así que entre pensamiento *no-fundamentador* y pensamiento de la *fundamentación* hay una *secularización*, es decir, una transformación que "mantiene, distorsiona y recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose"⁴⁷, buscando reconstruir la continuidad entre presente y pasado, y entre los resultados de los distintos saberes, conformando una imagen unitaria y practicable del mundo.

Es por esto que Vattimo sostiene la tesis según la cual la *hermenéutica* es la *koiné* de la filosofía, en el sentido de que sería el idioma común dentro de la filosofía y de la cultura contemporánea⁴⁸. Esta tesis está íntimamente vinculada a la teoría de la *interpretación* según la cual "la interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador 'neutral', sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos"⁴⁹; lo que quiere decir que el que observa y el observado pertenecen a un horizonte común, y que la *verdad* se entiende como *evento* que en el diálogo pone en obra y modifica a su vez ese horizonte: "la experiencia vivida... del pensamiento, se resiste a esquemas filosóficos que presumen un sujeto observador como punto de vista neutral... La hermenéutica... reivindica la pertenencia del 'sujeto' al juego de la comprensión y al evento de la verdad"⁵⁰, pertenencia que no es superable por parte del sujeto. La *verdad* es *evento*, respuesta interpretativa a una tradición que

⁴⁶ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., 46 - 47.

⁴⁷ G. Vattimo, op. cit., 47.

⁴⁸ "Hermenéutica" es un término que primeramente designaba una disciplina particular ligada a la interpretación de textos; luego adquirió un significado filosófico mucho más amplio que designa una disciplina filosófica específica, una determinada orientación teórica, o sólo una corriente de pensamiento. La generalización de la noción de interpretación es fruto de una nueva concepción de la verdad que caracteriza a la hermenéutica.

⁴⁹ G. Vattimo, op. cit., 61-62.

⁵⁰ G. Vattimo, op. cit., 62-63.

provoca y transmite un nuevo mensaje, comprometiendo a la hermenéutica con la propia tradición y las tradiciones de los interlocutores:

“sosteniendo que la verdad no es principalmente la proposición que describe fielmente, desde el exterior, un estado de cosas, sino que es evento, respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretaciones de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores, la hermenéutica no puede dejar de comprometerse concretamente con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las ‘otras’ tradiciones con que se mantiene en contacto”⁵¹.

Por eso la hermenéutica no es sólo una teoría del diálogo, sino que se articula *como* diálogo comprometido.

Si desde la hermenéutica se admite que no hay hechos sino sólo *interpretaciones*, entonces la que propone Vattimo es un interpretación del significado filosófico de la *hermenéutica* que le permite reconocer en ella una constitutiva *vocación nihilista*. En este paso de la hermenéutica al nihilismo tiene presente, entre una amplia gama de autores, a Heidegger, en quien la interpretación se aborda desde el punto de vista del sentido del ser⁵². Esto tiene sus consecuencias. Pero, en primer lugar considera, en lo que respecta a lo que puede llamarse la fundamentación de la misma hermenéutica, que:

“si la hermenéutica, como teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad, se piensa coherentemente nada más que como una interpretación, ...no parece posible ‘probar’ la verdad de la hermenéutica si no es presentándola como respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer del nihilismo”⁵³.

⁵¹ G. Vattimo, op. cit., 66-67.

⁵² Para ser más precisos, Vattimo define la hermenéutica “como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. En la gama de problemas y soluciones que elaboran estos autores se pueden colocar coherentemente todos los aspectos y las diferentes vías seguidas por la hermenéutica en el curso de nuestro siglo... Vista así, la hermenéutica revela sus dos aspectos constitutivos: el de la ontología y el de la... lingüística”, (*Más allá de la interpretación*, op. cit., 39). Aunque es conveniente tenerlo como marco de referencia, el desarrollo de esta hipótesis no se va a seguir aquí en razón de los límites temáticos y de espacio.

⁵³ G. Vattimo, op. cit., 45.

Así se concibe la hermenéutica como el resultado de un curso de eventos históricos que no se pueden interpretar si no es en términos nihilistas. Lo que la hermenéutica ofrece como prueba de la propia teoría es una historia, una serie de eventos que se denominan historia del nihilismo:

“la hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una ‘época’, y, por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara ‘lógicamente’ una cierta salida... Su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que se siente resultado”⁵⁴.

Luego, al reflexionar sobre qué pueda significar esto para el problema del sentido del ser, la conexión entre filosofía de la interpretación y nihilismo es difícilmente negable. Vattimo se pregunta qué se hace del ser en un pensamiento que no puede identificar la verdad con la objetividad. Y se responde:

“ante todo, del ser se habrá de hablar no en términos de objeto o estado de cosas, sino en términos de ‘evento’, como dice Heidegger”⁵⁵; y más adelante dice: “la hermenéutica, si es válida nuestra propuesta, se legitima con un relato... de la propia proveniencia, que también habla, y antes que de otra cosa, del sentido del ser”⁵⁶.

Aquí surge Heidegger, que, en opinión de Vattimo, es quien pone las bases de la filosofía de la interpretación contemporánea, ya que no es casual que sea él quien se propuso repensar el sentido del ser. Ya antes Nietzsche había relacionado teoría de la interpretación y nihilismo: “nihilismo significa en Nietzsche ‘desvalorización de los valores supremos’ y fabulación del mundo: no hay hechos, sólo interpretaciones; y ésta es también una interpretación”⁵⁷. En Heidegger, si se piensa que la transición de la metafísica

⁵⁴ G. Vattimo, op. cit., 48.

⁵⁵ G. Vattimo, op. cit., 49.

⁵⁶ G. Vattimo, op. cit., 50.

⁵⁷ *Ibíd.*

de la presencia a la ontología de la proveniencia es el acaecer del ser mismo, “la tendencia al debilitamiento... que este curso manifiesta es la verdad del nihilismo de Nietzsche, el sentido mismo de la muerte de Dios”⁵⁸. Este es el sentido nihilista de la hermenéutica.

Para concluir, habiendo ya delineado algunos rasgos que muestran una nueva concepción del pensamiento filosófico, y, más precisamente, metafísico, puede ser útil volver a tomar la idea del pensamiento *no-fundamentador* como pensamiento *secularizado*, para, con esta perspectiva y muy brevemente, ver su lugar en el contexto de los otros saberes. La filosofía *secularizada*, que no busca *fundamentos*, sino *rememorar* construyendo y reconstruyendo “la continuidad entre presente y pasado... y la continuidad entre los resultados de los saberes especializados, tratando de reconducirlos a una imagen unitaria o ‘practicable’ del mundo”⁵⁹, como se dijo más arriba, “se seculariza a su vez en el sentido de ir perdiendo progresivamente las connotaciones de una ‘ciencia’, e incluso de una ciencia sui generis... para acercarse cada vez más a la vaguedad (inexactitud), impureza y provisionalidad del lenguaje cotidiano”⁶⁰. El logos filosófico gira hacia el sentido de discurso, “de lengua hablada por una comunidad histórica; sólo dentro de la cual... acaecen todos los lenguajes formales de los saberes especializados”⁶¹. La filosofía es la disciplina que reduce estos universos de discurso a la lengua histórico-cultural:

“la filosofía secularizada no está primero en la base de los saberes especializados (como su fundamento...), sino, después, en su conclusión; y no como síntesis ‘suprema’..., sino como una suerte de síntesis sólo ‘superficial’, que se presenta con los rasgos de la edificación; con rasgos más ‘retóricos’, por tanto, que ‘lógicos’”⁶².

La verdad como horizonte abierto

Este apartado apunta a exponer algunos aspectos que hacen a la comprensión de la verdad en el pensamiento de Vattimo, completando así lo

⁵⁸ G. Vattimo, op. cit., 52.

⁵⁹ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., 49-50.

⁶⁰ G. Vattimo, op. cit., 50.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² G. Vattimo, op. cit., 51.

expuesto hasta ahora. En efecto, se ha visto ya que las formas definitivas y estables están ligadas con el juego de las relaciones sociales que fijan pautas para el discurso, condicionamientos impuestos por el lenguaje, que debe apropiárselos el sujeto para poder subsistir. Sin fundamento -recuérdese que el pensamiento es rememorativo y que se ofrece, en la línea de una tradición, como una respuesta interpretativa-, la noción de verdad debe reformularse. La verdad es desplazada por la interpretación. La verdad es un valor que se diluye, que responde a determinadas situaciones vitales, fundada en la convicción, equivocada, de que el hombre puede conocer las cosas en sí mismas. Sólo hay metáforas que van de la cosa al individuo, y que a través de la palabra, socialmente condicionada, vuelve a las cosas. La verdad es evento dentro del horizonte común al que conoce y a lo conocido, que se da en el diálogo modificando ese horizonte.

Partiendo de una concepción débil del ser y pasando por un pensamiento débil, se ha entroncado con el tema de la verdad. Vattimo advierte que a la raíz de la debilidad del pensamiento respecto a la existencia, se encuentra un oscurecimiento de lo que se entiende por "verdad" (nótese nuevamente la relación circular de las afirmaciones):

“como base de esta debilidad del pensamiento en relación a lo que existe -pensamiento que reduce su tarea a un gustoso tomar nota de las formas espirituales transmitidas-, parece que hay que situar el oscurecimiento de la verdad. Por otra parte, los nexos que unen al pensamiento débil con la hermenéutica parecen atestiguar que estas sospechas tienen un fundamento”⁶³.

En efecto, si el ser sólo se transmite, el pensamiento del ser es un volver a pensar lo ya dicho y pensado; el volver a pensar no actúa con la lógica de la verificación y de la demostración - como la ciencia y la técnica que, fruto último de la metafísica, dominan el mundo -, sino mediante la intuición. Pero la intuición está unida a la concepción metafísica de la evidencia, de la aprehensión de los primeros principios, objeto de la inteligencia intuitiva. Vattimo se pregunta cómo vincular esto con el pensamiento que concibe el ser sólo como objeto de recuerdo. Para responder a esta dificultad trae a la memoria un escrito de Heidegger:

⁶³ G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, op. cit., 35-36.

“conviene leer, a la luz de expectativas ‘débiles’, el escrito de Heidegger sobre la esencia de la verdad’. En él se señalan dos significados de lo verdadero: lo verdadero como conformidad entre la proposición y la cosa, y lo verdadero como libertad, es decir, como apertura de aquellos horizontes en los que cualquier adecuación se torna posible; entre estos dos sentidos, sin duda alguna, es justo privilegiar al segundo”⁶⁴.

Esto permite reconocer determinados procedimientos como caminos válidos para el acceso a la experiencia de la verdad. Esta libertad - como esencia de la verdad- de la que habla Heidegger es interpretada por Vattimo en el sentido literal de la palabra: la de los individuos que forman parte de una sociedad.

Así la apelación a la libertad apunta directamente contra el criterio de conformidad basado en la realidad, para defender, parafraseando a Wittgenstein, un criterio de conformidad que se da en la libre apertura del diálogo:

“la apelación a la libertad actúa, en este caso, como pura y simple destitución de las pretensiones ‘realistas’ del criterio de la conformidad; o, dicho con otras palabras, como un modo distinto de formular la doctrina de los juegos lingüísticos de Wittgenstein: lo verdadero-conforme... se sitúa en el horizonte abierto del diálogo entre individuos, grupos o épocas”⁶⁵.

De este modo se respetan, por una parte, los procedimientos que hacen posible acceder a lo verdadero, y, por otra parte, la naturaleza procesual de lo verdadero. La adhesión a las verdades así alcanzadas

“no se impone en nombre de no sé qué fundamentación ontológica de esos lenguajes..., ni merced a la posibilidad de anclar esos procedimientos en una estructura normativa básica..., sino que sólo se establece en virtud de una pietas relativa a aquello que hemos recibido en herencia. Las reglas de los juegos lingüísticos... se afirman sólo a causa de un irreductible

⁶⁴ G. Vattimo, op. cit., 36.

⁶⁵ G. Vattimo, op. cit., 37.

respeto por aquellos monumentos que nos hablan a la par de caducidad y de duración en la trans-misión”⁶⁶.

A su vez, las *pietates* son diversas históricamente como diversos son los individuos, los grupos y las épocas; y el encuentro con otras tradiciones, en lo que consiste el devenir de la realidad, se produce como resultado de la persuasión⁶⁷.

Paso seguido, Vattimo resume lo que implica una noción débil de verdad en cuatro puntos. Primeramente, lo verdadero sólo tiene naturaleza *retórica*, es decir, no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia; en segundo lugar, las verificaciones y los acuerdos se dan en el horizonte abierto de la *libertad* de las relaciones interpersonales, interculturales e intergeneracionales, en donde nadie parte de cero sino que ya se encuentra vinculado; luego, la verdad se constituye sólo en el proceso *interpretativo*, lo cual no significa que a través de éste se logre aprehender directamente lo verdadero; finalmente, al concebir retóricamente la verdad, el ser experimenta su *declive*, su *debilidad*.

Confrontando lo ya expuesto sintéticamente con otras obras de Vattimo, se pueden clarificar algunos aspectos. Cuando Vattimo retoma la consideración heideggeriana de la verdad, vuelve sobre la idea de la apertura de horizontes

⁶⁶ G. Vattimo, op. cit., 37-38.

⁶⁷ Esta interpretación del significado de lo verdadero como libertad debe tomarse con cierta cautela y hace necesario remitirse a Heidegger mismo. La razón por la que se detiene la mirada en este punto es que la particular interpretación que hace Vattimo, parece extralimitar el texto heideggeriano, una interpretación que el texto no permite al parecer. Heidegger no niega la verdad como adecuación (si bien tiene su propia concepción de verdad), y esto Vattimo lo reconoce. El problema está en cómo concibe Vattimo la verdad como libertad. Heidegger no intenta establecer dos modalidades de verdad, como concordancia y como libertad. Lo que intenta decir cuando afirma que la libertad es la esencia de la verdad es que aquella es el fundamento de ésta, la condición de posibilidad de la verdad; la concordancia se da en el marco de la libertad. No se trata de una libertad que permite *cualquier* concordancia, sino de que *cualquier concordancia posible* se debe dar en el horizonte de la libertad. Cfr. v.g. M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, en M. Heidegger, *¿Qué es metafísica? Ser, verdad y fundamento. Ensayos*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 116-122; y M. Heidegger, *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988, 73-74.

⁶⁸ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., 62.

históricos donde se hace posible la verdad, la cual permite configurar un mundo histórico-cultural significativo vinculado al lenguaje:

“la verdad... es el abrirse de horizontes históricos y de destino en los cuales se hace posible toda verificación de proposiciones; trátase del acto en el que se instituye cierto mundo histórico-cultural en el que cierta ‘humanidad’ histórica ve definida de modo originario los rasgos portadores de su propia experiencia del mundo”⁶⁸.

Estos hechos son hechos del lenguaje, ya que en el lenguaje es donde se despliega la familiaridad que hace posible la experiencia finita y situada de las humanidades históricas, que permite un acaecer de la verdad: “la preconcepción del mundo en que el ser ya está lanzado es un horizonte del lenguaje”⁶⁹. Heidegger, de ser bien interpretado, rechazaría la idea de verdad en sentido metafísico como estructura estable, porque la concibe como evento: “el determinarse cada vez, diverso y diferente, de estructuras ordenadoras de la experiencia inscritas en los mudables lenguajes de la humanidad”⁷⁰. La verdad que se abre en el evento no tiene la metafísica luminosidad de la *evidencia*: lo verdadero que acontece es un verdadero de *media luz*⁷¹.

No obstante, Vattimo reconoce explícitamente que en Heidegger la verdad en términos de apertura permite también entenderla como conformidad entre la proposición y la cosa; en efecto, se puede leer: “lo abierto, la apertura... son, como se sabe, los términos con los que Heidegger... designa la verdad en un sentido original (el sentido que hace también posible entender lo verdadero como conformidad de la proposición con la cosa)”⁷².

Esto *verdadero a media luz* invita a prestar atención a lo que Vattimo llama *la verdad de la hermenéutica*. Dado que en ella falta la instancia de verdad en términos de *evidencia* y de *conformidad* entre proposición y estado de cosas, se la ha calificado de relativista, antiintelectualista o irracionalista. Vattimo se pregunta: ¿cómo habla la ontología hermenéutica de la verdad? Como respuesta, intentará reconstruir los términos positivos de una concepción

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ G. Vattimo, *op. cit.*, 70.

⁷¹ Sobre este tema cfr. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, *op. cit.*, 53–67.

⁷² G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, 77.

hermenéutica de la verdad, teniendo en cuenta lo que entiende como el rechazo heideggeriano de la noción de verdad como conformidad. Buscando una descripción más adecuada del sentido del ser y de la idea de verdad, lo que resulta inadecuado "es que no se puede permanecer en la concepción de la verdad como conformidad puesto que implica una concepción del ser como Grund, como primer principio más allá del cual no se puede ir, y que acalla todo preguntar"⁷³, cuando al mismo tiempo se considera el ser como evento. Si la verdad no es pensada como el darse de un objeto en una idea y descrito adecuadamente en una proposición:

"la verdad de la apertura parece pensable sólo a través de la metáfora del habitar...; puedo construir una epistemología, puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas sólo a condición de habitar un determinado universo lingüístico, o un paradigma. Este 'habitar' es la primera condición de mi decir la verdad. Pero no puedo describirlo como una condición universal, estructural, estable"⁷⁴.

Habitar una verdad es distinto a mostrar lo que existe desde siempre; implica una pertenencia interpretativa que comporta *consenso* y *crítica* (para utilizar otra metáfora, es como habitar en una biblioteca donde no se posee la comprensión de la totalidad de los contenidos de los libros entre los cuales se vive, ni de sus principios, sino una cierta idea de los temas que permite saber dónde buscar). De esta manera "el ser arrojado en una apertura histórica es siempre también, inseparablemente, un participar activamente en su constitución, interpretación creativa, transformación"⁷⁵. Luego la referencia a la comunidad permitirá incluir en el habitar "el momento de la 'evidencia', del reconocimiento de la verdad, sin tener que recaer en el modelo de la conformidad"⁷⁶, pues dicho reconocimiento se entiende como integración armoniosa. "Esta integración es la misma verdad originaria, la condición de nuestro ser en lo verdadero del que depende la posibilidad de enunciar juicios verdaderos en tanto que verificados a la luz de reglas

⁷³ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., 124.

⁷⁴ G. Vattimo, op. cit., 130.

⁷⁵ G. Vattimo, op. cit., 132.

⁷⁶ Ibid.

de conformidad”⁷⁷. Para Vattimo el problema de la verdad como apertura es un planteo imprescindible, verdad como apertura que permite asumir la condición histórico-cultural en la que el hombre está arrojado. De no ser así, la verdad se impone con una fuerza que es signo de un permanecer en el ámbito de la metafísica de la fundamentación; “prisionera de nuevo en el Grund como instancia última más allá de la cual no se puede ir, que silencia todo preguntar cerrando el discurso”⁷⁸, como se dijo anteriormente. La crítica de la verdad-conformidad lleva a un distanciamiento del acento metafísico en la sensación subjetiva de certeza como signo de la verdad: “parece imposible... pensar aún la idea clara y distinta como el modelo de la verdad, y la experiencia de lo verdadero como certeza incontrovertible de la conciencia frente a un contenido que se presenta como evidente”⁷⁹. Aquí aparece nuevamente la noción de “*verwindung*”, que en este marco significará relegar el modelo de la conformidad a un momento secundario de la experiencia de la verdad.

Por eso, el modelo de verdad desde el punto de vista de la hermenéutica aparece con más claridad profundizando la metáfora del habitar, específicamente, el habitar en una biblioteca, que señala un rasgo que pone el acento no tanto en un insertarse en un espacio natural cuanto en uno marcado por la *tradición*, entendida como un heredar activamente el pasado como posibilidad abierta. La condición de posibilidad de las verdades singulares no es enunciable en una proposición, sino que ofrece una *red de referencias* constituida por múltiples voces de la *trans-misión* que resuenan en la lengua en la que las proposiciones singulares se formulan; voces por otra parte que hablan como una multiplicidad irreductible a la unidad. La conciencia de la multiplicidad de perspectivas que hacen posible la experiencia del mundo, es herencia⁸⁰.

⁷⁷ G. Vattimo, op. cit., 133.

⁷⁸ G. Vattimo, op. cit., 134.

⁷⁹ G. Vattimo, op. cit., 136 - 137.

⁸⁰ Para tener una idea cabal de lo que se entiende por *verdad de la hermenéutica* es necesario tener presente que la hermenéutica no concibe la verdad sólo con el modelo del habitar, sino también con el de la experiencia estética, tema este último que no se ha desarrollado aquí.

Esto da pie para considerar un último rasgo de la verdad: la verdad como *monumento*, a la que se hace referencia en una síntesis muy apretada. La hermenéutica, para Vattimo, parece implicar, como característica, la tendencia a una visión *monumental* de la verdad. Para explicarlo, vuelve nuevamente la mirada hacia Heidegger, donde encuentra una idea de verdad como proyecto existencial, y una idea de conocimiento como interpretación, ligados al proyecto del *ser-ahí*. *An-denken*, como *rememoración*, no alude solamente al pensamiento que busca una vía para salir del olvido del ser, sino también a este proyecto:

“la decisión anticipadora de la muerte, de la que depende la autenticidad de la existencia y así también... la interpretación del mundo, tanto como el conocimiento de la verdad, no tiene otro modo de ejercerse que la rememoración. Así... la posibilidad de acceso a la verdad, en cuanto ligada a la autenticidad del proyecto, no remite tanto al presente o al futuro como al pasado... Este pasado ahora abierto... es lo que cabalmente se puede llamar monumento.”⁸¹

Término que expresa varios elementos presentes en Heidegger: *huella*, *rememoración*, *obra de arte*, *mortalidad*; sólo en este marco se da para Heidegger una experiencia de verdad. Por otra parte, este pasado es asumido críticamente; las posibilidades heredadas, reconocidas en su finitud, historicidad, contingencia, multiplicidad, son convertidas en objeto de una decisión y de una elección, permitiendo de este modo no cancelar el vínculo con el pasado ni asumirlo como mera repetición.

Motivaciones latentes en la obra de Vattimo

Acerca de las inquietudes de fondo en la obra de Vattimo se pueden reconocer cuatro: el desencanto del mundo; la crisis de la subjetividad; la búsqueda de una nueva racionalidad para evitar caer en la irracionalidad luego de la modernidad, y la formulación de una nueva ética. A las cuatro enumeradas se puede agregar una quinta, se puede decir, de naturaleza teológica, que apunta a establecer el marco de recepción contemporáneo del misterio de Cristo. En este orden se presentarán.

⁸¹ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., 173.

Para comenzar, puede decirse que el desencanto del mundo caracterizó a la modernidad. El desafío para Vattimo es optar a favor del proyecto moderno, con independencia de fundar esa elección sobre ningún proyecto teórico ni sobre la noción de fundamentación. Acepta que “forma parte del propio proyecto moderno, signado por el desencanto, el hecho... de que la apelación a la fidelidad que le ‘debemos’ no pueda fundarse sobre ninguna demostración irrevocable”⁸², (aunque si se tiene en cuenta lo que significó para la modernidad el hecho de que la razón alcanzara la mayoría de edad, es posible que esto no sea tan así). Lo que es poco fiel al significado del desencanto es el esfuerzo de alcanzarlo haciéndolo derivar de un planteamiento teórico general. La teoría debería tomarse como un complemento retórico, como un suplemento del alma “en el sentido de un indispensable aparato discursivo orientado a preparar y sostener tanto una política como, sobre todo una moralidad vivida, que fuera capaz de mantenerse fiel al desencanto”⁸³, una teoría que tiene la obligación de argumentar pero retóricamente sobre la preferibilidad de ciertos valores. Esto influye inevitablemente en las relaciones entre teoría y práctica: no es lo mismo la opción por ciertos valores que surge del consenso de las mayorías o de la fundamentación en un sólido argumentar lógico. Hay una conciencia de la inexistencia de estructuras, leyes y valores objetivos. El desencanto del mundo significa que el hombre se ha desencantado al saber que el mundo no tiene un significado objetivo:

“el mundo... no es ni siquiera concebible como orden objetivo dado;... el mundo humano, el de la ética y la política, no depende de leyes ‘dadas’, sino, únicamente de lo que el hombre, como ser libre, haga de sí mismo... El desencanto del mundo es simultáneamente el reconocimiento de la (exclusiva) responsabilidad humana en la creación del sentido, y del hecho de que tal responsabilidad sea un derecho–deber del individuo”⁸⁴.

Esto añade una connotación esencial: en la medida en que se asume la responsabilidad en la creación del sentido hay una opción por la no violencia: “no hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden

⁸² G. Vattimo, op. cit., 186.

⁸³ G. Vattimo, op. cit., 187.

⁸⁴ G. Vattimo, op. cit., 189.

objetivo 'dado'; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales"⁸⁵, aún a riesgo de reducir el mundo humano, por falta de fundamento, a un mero juego de fuerzas. El modo de evitar semejante consecuencia del desencanto es descubrir sus auténticos motivos y su significado: el desencanto "es antiautoritario y libertario... se descubre principalmente movido por la exigencia ética de salir de la violencia y la prevalencia"⁸⁶, y no está guiado sólo por motivos de conocimiento y fundamentación. En este intento de desfundamentación, si es cierto que el desencanto formaba parte del proyecto moderno, puede ser que la traición a lo que implica un desencanto del mundo haya llevado al fracaso de este proyecto moderno⁸⁷. Y en este caso, ¿no puede hablarse también de un *desencanto* de la modernidad en cuanto que el hombre se ha desencantado al no encontrar en ella la realización de este proyecto hasta sus últimas consecuencias⁸⁸?

Luego, íntimamente vinculada con el desencanto del mundo (¿y de la modernidad?), se descubre el interés por la crisis de la subjetividad. Al tocar este tema, Vattimo acepta la hipótesis de que hay una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger en cuanto a la cuestión de la subjetividad⁸⁹, dato que se tiene en cuenta no porque vaya a desarrollarse aquí esta continuidad y paralelismo, sino para tener presente las fuentes que lo inspiran. En el marco de esa continuidad se propone aislar el significado de lo que se indica con la expresión "crisis de la subjetividad". La crisis de la subjetividad se anuncia como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia: se critica la conciencia, o mejor dicho, la autoconciencia socrática, no por no ser verdadera sino por no ser vital. Se cuestiona a la subjetividad autoconsciente que las formas definitivas y estables de las que vive son falsas, son apariencias producidas con función consoladora. Pero se las condena porque paradójicamente pretenden ser verdaderas por sustraerse a la función consoladora y encubridora que las liga a la vida. También hay

⁸⁵ G. Vattimo, op. cit., 191-192.

⁸⁶ G. Vattimo, op. cit., 193.

⁸⁷ Cfr. G. Vattimo, op. cit., 187.

⁸⁸ Cfr. del mismo autor, *Creer que se cree*, op. cit., 22 - 23; y *Ética de la interpretación*, op. cit., cap. 1.

⁸⁹ Cfr. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, op. cit., 115.

un desenmascaramiento de la superficialidad del yo al reconocer el juego de fuerzas de las relaciones sociales y de dominio, en la medida en que se fijan pautas sociales para el comportamiento y el discurso, y aún para la imagen que el yo se hace de sí mismo (la autoconciencia en el sentido más propio): “el mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje”⁹⁰, y el sujeto debe apropiárselos para poder subsistir. Luego se da una ampliación del discurso desenmascarante como disolución del ser, de los valores y de la verdad:

“la superficialidad de la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura; la no-últimidad de la conciencia, a su vez, significa el fin de toda ultimidad, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser”⁹¹, con lo cual queda señalado “el itinerario que va del desenmascaramiento del sujeto metafísico a la disolución del ser como fundamento y al nihilismo”⁹².

En esta línea, cuando la verdad y los hechos son desplazados por la interpretación de un sujeto interpretante, el sujeto mismo será finalmente una interpretación.

También la ciencia y la técnica desempeñan un papel decisivo en la definición de la nueva posición del hombre en el mundo que atentará contra la imagen del hombre como sujeto: “tal desfondamiento en la línea ontológica de una ontología nihilista... tiene lugar... no a consecuencia de un puro juego de conceptos, sino en relación con transformaciones profundas de las condiciones de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racionalización del mundo”⁹³, que ha hecho superflua la creencia en fundamentos y valores últimos, y reflejan, por otra parte, condiciones históricas que hacen difícil pensar la esencia del hombre como sujeto, en términos de estructura eterna.

⁹⁰ G. Vattimo, op. cit., 123.

⁹¹ G. Vattimo, op. cit., 126.

⁹² G. Vattimo, op. cit., 130.

⁹³ G. Vattimo, op. cit., 135.

En tercer lugar, la inquietud que impulsa la búsqueda de una nueva racionalidad surge en el marco del debate sobre la vigencia del Iluminismo⁹⁴. Para algunos autores -piénsese en Umberto Eco- una condición para ser iluminista hoy es estar dispuestos a someter a la crítica todas las creencias que se ofrecen como verdades absolutas, inspirados no en una razón fuerte sino en una humana racionalidad -o cierto sentido común- , porque hay un modo razonable de razonar que permitiría la coincidencia entre todos en cómo se dan las cosas (esta sería la herencia del Iluminismo) en la creencia de que las cosas se dan de un cierto modo, de que existe una naturaleza, y es razonable admitirlo (para ello se debe conjugar un cierto empirismo con las convenciones culturales). Hay también una ética no trascendente que todo iluminista debería reconocer: el hombre debe suscribir un contrato social, debe negociar benevolencia y mutuo respeto. Se puede elaborar una ética basándose en el principio de negociación necesaria. Finalmente el iluminista sabe que entre todas las necesidades del hombre el preguntarse *por qué* es típicamente humana. El *por qué* fundamental del hombre es el *por qué las cosas son*, y esta pregunta lo lleva a Dios. Este dato de naturaleza es digno de respeto y consideración.

Frente al interés en cómo se dan las cosas, que lleva, en cierta medida, a la aceptación de una realidad, Vattimo objeta. Para decir cómo se dan las cosas hay que tener presente que de su ser forma parte lo que el hombre considera de ellas, y que en el curso de las cosas el hombre está dentro del proceso, forma parte del devenir histórico, y, por lo tanto, no se puede hablar desde el punto de vista de un sujeto estable: el punto de vista es adquirido en la historia, y por lo tanto no hay un mirar puro acerca de cómo son las cosas en realidad. Iluminismo más bien sería la conciencia de la historicidad de la razón⁹⁵.

El no poder encontrar una mirada estable sobre la realidad no tendría

⁹⁴ Cfr. U. Eco: "Luces y sombras de la razón", y G. Vattimo: "Valores, consenso y 'pensamiento débil'. La fe en la libertad", en diario *Clarín*, Suplemento Cultura y Nación, Buenos Aires, domingo 4 de febrero de 2001, 3 - 5.

⁹⁵ No obstante, si el interés en cómo se dan las cosas genera problemas a resolver, y no se puede hablar de un sujeto sino inmerso en su proceso, es pertinente preguntarse: si no hay un punto de observación que tome distancia de las cosas y de los problemas, ¿cómo se los supera?, es más, ¿cómo se los descubre?: ver un problema es ya trascenderlo.

consecuencias en el plano ético de los derechos fundamentales de los hombres si estos caen en cuenta de que su derecho fundamental es el ser consultados y ponerse de acuerdo acerca de su destino, con lo cual se entra de lleno en la preocupación por la formulación de una nueva ética. Hay que tener en cuenta que muy ligado a esta preocupación se encuentra el rechazo de Vattimo hacia toda autoridad que pretenda imponer una interpretación o lectura *verdadera* de la realidad, sea desde la racionalidad, sea desde el ámbito religioso: si hay una naturaleza verdadera de las cosas, hay una autoridad que la puede imponer⁹⁶. Si, por el contrario, el derecho fundamental del hombre es *ponerse de acuerdo* no hay lugar para una autoridad absoluta que señale dogmáticamente una ley natural que limite el obrar del hombre, o para iluministas razonables que alcancen el mismo resultado con argumentos menos dogmáticos. Es mejor pensar en términos de consenso. Esta ética, la de los valores individuales que respeten los de los demás, los valores compartidos en base a argumentos históricos y culturales, no necesita fundamentos absolutos. Es más, van a ser los valores elegidos los que condicionen una mirada 'motivada' -y, por lo tanto, no tan objetiva- sobre el mundo.

Que no haya una verdad neutral, quiere decir que el conocimiento de la verdad es interpretación. La esencia de toda verdad es interpretativa, lo cual comporta una modificación del modo de relacionarse en la práctica con lo verdadero y un rechazo de la metafísica en tanto se la ve ante todo como un pensamiento violento, que en nombre de lo universal atropella a los individuos; más exactamente:

“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 pensa-

⁹⁶ Es saludable tener en cuenta que en lo que respecta a la fe el argumento de autoridad no debe extrañar, porque la misma fe se apoya en la autoridad de quien revela. Por otra parte, también debe recordarse que el hombre que adhiere a una verdad de fe y a una interpretación autorizada de la misma lo hace -o lo debiera hacer siempre- en ejercicio de su libertad. Esto no es aplicable al campo de la mera razón, donde se esgrimen argumentos de razón, los únicos válidos. Sería trágico para el pensamiento confundir estos dos terrenos con sendos modos de argumentar y el respectivo valor que cada uno tiene en cada caso. No es el lugar de desarrollar aquí este tema, por lo cual baste lo dicho a modo de advertencia.

miento 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' ⁹⁷

Y es por esto también que "la hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica... permanece... como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas"⁹⁸. La única ética que parece coherente con la inspiración antimetafísica es quizás aquella afirmada en el valor del diálogo encuadrado en la continuidad de las redescriptiones que son una característica de todo acto interpretativo "como 'aplicación' a la situación actual del patrimonio textual heredado (leyes, mensajes religiosos, obras de arte, documentos históricos)"⁹⁹. La tarea ética sería entonces

"la inserción de la experiencia singular de cada uno en una continuidad de existencia individual, que no se rige más que por la pertenencia a una comunidad histórica, que... vive en la lengua. La comunidad, a su vez, no es algo cerrado y aislado en un punto del espacio o en un momento de la historia: como el horizonte se mueve con nosotros, así la integración de las experiencias individuales en los horizontes que las sostienen no se concluye nunca, la mediación interpretativa no tiene límites, como no tiene límites la traducibilidad y la conmensurabilidad de las culturas"¹⁰⁰.

Continuando el camino abierto por esta tesis, es posible llevar a cabo una radicalización nihilista, sobre todo teniendo en cuenta que

"la idea de una moralidad como recomposición infinita de la continuidad... parece quedar expuesta al riesgo de concebir la autenticidad de la existencia, o la 'vida buena', o la virtud, como también se podría decir, en términos de perfecta integración, en una totalidad que, en cuanto tal, sería el bien"¹⁰¹.

⁹⁷ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., 72.

⁹⁸ G. Vattimo, op. cit., 71.

⁹⁹ G. Vattimo, op. cit., 80.

¹⁰⁰ G. Vattimo, op. cit., 81.

¹⁰¹ *Ibíd.*

Y en este caso “¿estamos muy lejos de la perentoriedad del fundamento metafísico que, para la hermenéutica, es necesario disolver como raíz de la violencia...?”¹⁰².

Para evitar este riesgo es necesario reorientar en sentido nihilista la ética de la continuidad. La legitimidad teórica de asumir la vocación nihilista de la hermenéutica en lo que atañe a la ética, está relacionada a la exigencia de corresponder a la inspiración antimetafísica y de asumir radicalmente la propia historicidad.

Además de buscar una ética como continuidad interpretativa orientada hacia el nihilismo, se ha dicho que también el resultado de la polémica contra la metafísica como pensamiento violento es también un pensamiento motivado por razones éticas: “hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas; por tanto, estas razones deben guiarnos en la elaboración de las consecuencias de una concepción no metafísica del ser como la ontología del debilitamiento”¹⁰³. Siguiendo el pensamiento de Nietzsche, Vattimo va a comprender que para poner en discusión la metafísica no hay que ser prisioneros de otra metafísica, es decir, hay que salir de sus dominios como la única vía posible de acceder al tema mismo:

“detenerse en las dificultades que surgen cuando, al querer poner en discusión la metafísica, se sigue hablando su propio lenguaje,... no es la forma de obtener una garantía de validez, de precisión lógica, de veracidad, de aquellas conclusiones a las que se quiere arribar, cuidando que estén ‘fundados’ los pasos iniciales, de los que a continuación dependerá todo el resto. En verdad es la metafísica la que se preocupa por ‘fundar’ cada paso con rigurosidad”¹⁰⁴.

Pero para comprender en qué consiste esta violencia que ejerce la metafísica, debe vérsela no sólo como pensamiento de la presencia perentoria del

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ G. Vattimo, *Creer que se cree*, op. cit., 45.

¹⁰⁴ G. Vattimo: “Metafísica, violencia, secularización”, en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Comp. por G. Vattimo, Barcelona: Gedisa Ed., 1992, 65.

ser, sino también en su nexa con el cientificismo moderno, y aquí Vattimo sigue a Heidegger: “en el Heidegger maduro: se nos convoca a una superación de la metafísica ‘porque’ ésta se despliega, hoy... en el mundo de la organización técnico-científica total...”¹⁰⁵, con sus secuelas de destrucción (piénsese, por ejemplo, en las grandes tecnologías de la destrucción al servicio de la guerra, el amenazado equilibrio ecológico, la preocupación por el futuro de la especie humana, etc.). Por esto “la metafísica resulta desacreditada además, y antes que nada, porque la indiferencia hacia la vida del individuo, hacia los derechos de lo contingente y lo caduco, es lo que desde siempre ha constituido su contenido esencial”¹⁰⁶. La metafísica tapa los derechos de lo vital inmediato. Lo esencial de la crítica a la metafísica, después de Nietzsche y Heidegger, se halla en aquello en cuyo nombre el pensamiento se vuelve hacia ella, es decir, la experiencia histórica de la violencia que aparece ligada a la metafísica, la violencia de la sociedad de la organización total, “que ha sido preparada y posibilitada por el esencialismo metafísico y por todos los procedimientos de ablación de lo caduco que constituyen la ‘cultura’”¹⁰⁷.

Vattimo ve en el pensamiento débil “la herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia”¹⁰⁸. Se puede añadir a lo ya expuesto una quinta motivación que, si bien se trata de una consideración que se hace desde la Filosofía y en estrecha vinculación con el núcleo de su pensamiento, toca el terreno de la reflexión teológica. Las dos obras que son referentes inmediatos en este propósito son *Creer que se cree* y *Después de la Cristiandad. Por un Cristianismo no Religioso* -en este lugar se prestará atención especialmente a la segunda-. Tanto en una como en otra, el intento de Vattimo es establecer criterios que sirvan hoy como marco de recepción del Misterio de Cristo. Sus referencias al ámbito de lo religioso estarán orientadas especialmente hacia la Iglesia Católica en las coordenadas de la Europa contemporánea. La palabra clave en este intento será “secularización”.

¹⁰⁵ G. Vattimo, op. cit., 67.

¹⁰⁶ G. Vattimo, op. cit., 69.

¹⁰⁷ G. Vattimo, op. cit., 71. Cfr. también del mismo autor, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona: Ediciones Península, 1989, 90-120.

¹⁰⁸ *Ibíd.* Para ser más precisos, hay una circularidad en esta tesis: de una ontología débil deriva una ética de la no-violencia, pero la herencia cristiana del rechazo de la violencia conduce a una ontología débil.

Desde el análisis de Vattimo, la fe para la filosofía contemporánea y la vida posmoderna tiene un sentido “profundamente marcado por la incertidumbre de la opinión”¹⁰⁹. Esto se debe a que, desde un contexto más amplio que incluye la fe, en una posmodernidad pluralista y democrática no se concibe una realidad estructurada y cimentada en un fundamento único, en una verdad única. Esto ya habría sido cuestionado por Nietzsche y por Heidegger. En el primero, la muerte de Dios no significa otra cosa que la inexistencia de un fundamento último; en el segundo, su polémica contra la metafísica toma distancia de la pretensión de acceder al fundamento último de una realidad como estructura objetiva atemporal. Todo lo cual, sin embargo, no invalida la experiencia religiosa: “justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica absoluta de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios”¹¹⁰, el Dios de la Biblia, y hace posible también considerar nuestra existencia como contingencia e historicidad desde las nociones de “creación” e “historia de la salvación”. El Dios de la posmodernidad, y esta es una cita tan fuerte como sintética, es:

“el Dios que se nos da sólo en el libro, que no ‘existe’ como una realidad ‘objetiva’ fuera del anuncio de la salvación que, en formas históricamente cambiantes y ofrecidas a una continua reinterpretación por parte de la comunidad de los creyentes, se nos anuncia en la Sagrada Escritura y la tradición viva de la Iglesia”¹¹¹.

La existencia de Dios no se demuestra en una teología natural ligada a la metafísica como paso previo a la revelación, sino que se cree en él porque se ha oído, porque alguien lo ha dicho y confiamos en un clima de amor y respeto. Esto excluye todo lo que pueda implicar dogma, disciplina y autoridad, a favor de una caritativa libre interpretación comunitaria de la revelación, porque sin fundamento ya no hay jerarquía ni centro en la multiplicidad de relatos y “ninguna metanarración directriz, ningún metalenguaje normativo está en condiciones de legitimarlos o deslegitimarlos”¹¹² -cuando esto no es

¹⁰⁹ G. Vattimo, *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, op. cit., 10.

¹¹⁰ G. Vattimo, op. cit., 14.

¹¹¹ G. Vattimo, op. cit., 16.

¹¹² G. Vattimo, op. cit., 26-27.

así es porque todavía subsisten relaciones de poder y dominio en el seno de una comunidad-.

La muerte de Dios y la superación de la metafísica dicen historia del debilitamiento del ser. Vattimo encuentra un “profundo parentesco... entre la tradición religiosa de Occidente y el pensamiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento”¹¹³. Es por ello que la historia del ser como debilitamiento es inseparable de la pertenencia a una tradición heredada cuyo centro es la idea de la encarnación o kénosis de Dios -núcleo de la historia de la salvación-. Al debilitamiento del ser, “*esto es, la kénosis de Dios*”¹¹⁴, que ya no se concibe como fundamento sino como acontecimiento, Vattimo lo llama “secularización”, en un sentido amplio que implica toda disolución de lo sagrado y de lo trascendente¹¹⁵.

Desde esta hipótesis tratará de analizar “lo que implica, para el modo de vivir el retorno de la religión, la idea de la secularización como aspecto constitutivo de la historia del ser, esto es de la historia de la salvación”¹¹⁶. De más está decir que esta secularización de la religiosidad reviste en Vattimo una serie de matices y vínculos que, por razones obvias de espacio, no se pueden desarrollar: sólo se hará mención de dos consecuencias implícitas.

Uno de los hechos que implica la idea de “secularización” es lo que podríamos llamar *un proceso de inmanencia*: la Encarnación hace posible pensar a Dios bajo la forma de un ser natural y finito disolviendo su trascendencia, y, lejos de mostrar una verdad última en Cristo, autoriza los mitos de otras religiones. La otra dimensión implícita en la secularización que se quiere señalar, tal vez la más relevante en cuanto fundamenta las demás, es aquella vinculada a lo que Vattimo denomina la “historicidad constitutiva de la revelación”¹¹⁷. Si bien la salvación ha acontecido, la historia de la salvación es

¹¹³ G. Vattimo, op. cit., 35.

¹¹⁴ G. Vattimo, op. cit., 36.

¹¹⁵ El término “secularización” también permite, paradójicamente, abordar el discernimiento de un cierto renacimiento de lo sagrado que se manifiesta de distintas maneras. La tesis de Vattimo apunta a reconocer la secularización como constitutivo de la historia de la religiosidad de Occidente. Este tema no lo podemos desarrollar aquí por cuestiones de espacio, por lo que remitimos a su obra. Cfr. G. Vattimo, op. cit.

¹¹⁶ G. Vattimo, op. cit., 37.

¹¹⁷ Cfr. G. Vattimo, op. cit., 37 ss.

un proceso en curso, todavía no se ha cumplido. Este hecho hace inviable el permanecer sujetos a la literalidad de la Escritura. Para comprender esto hay que contar con un presupuesto: “la historia de la salvación acontece o se da sólo como historia de la interpretación”, porque, según se puede entender, “la interpretación -ante todo de los textos sagrados- desde siempre ha tenido que ver, en la tradición judeo-cristiana obviamente, con la salvación”¹¹⁸. Esto es así en la medida en que hace a la salvación la fiel comprensión de la Palabra de Dios y la correcta aplicación a la vida, especialmente en la tradición cristiana donde “el acontecimiento de la salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico”¹¹⁹. Lo cual no dice que se trate de una interpretación definitiva, desde el momento en que la salvación espera un cumplimiento ulterior, y el Espíritu, que continúa la historia de la salvación, asistirá a los fieles en una también ulterior interpretación. En la comprensión de Vattimo: “es verdad que el anuncio de la salvación está dado de una vez por todas -a grandes rasgos en Jesús-, pero también lo es que su darse necesita de las interpretaciones que lo reciben, lo actualizan, lo enriquecen”¹²⁰. Esta interpretación es parte integrante de la Escritura: “la interpretación... añade algo esencial al texto mismo”¹²¹. Por lo tanto, y dicho de un modo muy sintético, lo que resta es apartarse de una literalidad realista de la Escritura -y de cualquier interpretación autorizada de la misma- a favor de una interpretación libre, como se ha señalado, pero válida para una comunidad de intérpretes, pues, desde esta perspectiva, no se trata sólo de aceptar la fe como un patrimonio definitivamente establecido. Negar esta segunda dimensión puede significar seguir afirmando la absoluta trascendencia de Dios respecto a la realidad terrena, trascendencia inaccesible a la razón. Este sería el Dios de la metafísica, no el Dios cristiano encarnado.

A modo de reflexión final. Vigencia del pensamiento metafísico a partir de la realidad

No será difícil comprobar que con frecuencia la filosofía -y aún más la metafísica- aparece en la geografía de las preocupaciones de muchos con-

¹¹⁸ G. Vattimo, op. cit., 76-77.

¹¹⁹ G. Vattimo, op. cit., 77.

¹²⁰ G. Vattimo, op. cit., 79.

¹²¹ G. Vattimo, op. cit., 81.

temporáneos como cierta disciplina árida confinada al asfixiante espacio de una pequeña provincia; es más, salvo para el reducido círculo que la cultiva y se deleita en ella, es considerada como algo carente de sentido e interés, y, por qué no, como sinónimo de oscuridad y hermetismo. Pero esto no es así para el pensamiento inquieto y profundo y para la mirada atenta y penetrante. Al buen entendedor se le descubre el nexo entre la filosofía y la vida. Desde la concepción griega la filosofía es de alguna manera el arte de vivir, porque, de alguna manera, la filosofía, y especialmente la metafísica, surge como un esfuerzo intelectual para orientarse en el mundo, para saber estar en la *realidad*, para interpretar, ordenar y explicar la experiencia. Para evitar un caos carente de sentido los hombres buscaron alcanzar un conocimiento que los encaminara a la felicidad y a la sabiduría, sabiduría de lo verdadero y de lo bueno, para ser auténticamente lo que se es, lo que se puede ser y lo que se debe ser:

“este impulso por saber, el anhelo por la felicidad, la esperanza de eternidad, la necesidad de normatividad para la acción, son ingredientes de la pretensión e interés metafísicos, que se plasman en los saberes de formación y de salvación, aquellos que intentan ‘formar’ al hombre en su autenticidad; de ahí que presupongan su autocomprensión integral”¹²².

La filosofía es entonces un saber capaz de incidir en la vida humana porque hace posible un marco racional fundamental abierto a la insondable profundidad de la experiencia, donde se conciben los problemas e intereses de los hombres, de todos los hombres. Este nexo entre el saber y la esperanza de salvación eterna, la comprensión y la felicidad, la filosofía y la normatividad para la vida, y la preocupación por la validez del sentido que se dé en la actualidad a los términos que entran en juego en estas relaciones, han llevado a ofrecer estas páginas como un cierto llamado a la reflexión y, por qué no, al disenso.

El hombre encierra en sí una bondad y una perfección que le son naturalmente propias, pero a la par se sabe no totalmente perfecto y, por lo tanto, limitado e infeliz, pues sospecha, o al menos experimenta, que no encuentra en sí aquello que le alcanzará la felicidad, aspiración irrenunciable que late en

¹²² J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, op. cit., 15.

las fibras más profundas de su ser. De allí el amor que lo impulsa fuera de sí al encuentro con aquella realidad que constituye su bienaventuranza y que se convierte así en el fin último de todo cuanto emprende y de su vida toda, con aquel bien que encierra una perfección conveniente para él porque lo puede hacer feliz. Bien cuya bondad relativa al hombre está fundada en las bondades que le son propias como realidad, la primera de las cuales, su misma existencia, porque existir es bueno, vivir es bueno, y ya por sólo esa razón, la realidad es buena, aunque no siempre sea buena para cada hombre, ya que todo es bueno pero no todo le conviene. Al mismo tiempo, al descubrir en aquel impulso a ese *otro* tan especial que es su semejante, con el que comparte la existencia, el sendero y el destino de bienaventuranza, descubre a la vez la mutua necesidad de comprensión, amor y acogida. Paralelamente el concebir la realidad en su bondad, no sólo reviste interés para el hombre, sino que recrea una visión alentadora en cuanto a la realidad misma que recuerda al hombre su compromiso de cuidar lo que le es dado, abriendo así caminos que la preocupación ecológica contemporánea bien sabe recorrer.

Pero para afirmar esto es necesario dar lugar a lo que puede llamarse *una ontología de la presencia*; se necesita aceptar una realidad con toda la fuerza de su presencia, una realidad que surge imponente en el horizonte del hombre, ejerciendo sobre él su influencia y su condicionamiento objetivo, una realidad que no se demuestra, porque los supuestos no son demostrables, sino que se muestra, ya que es a partir de ella de donde toda demostración es posible. De no ser así, toda la dimensión ética pierde su sustento y, desvinculada de la realidad, buscará necesariamente su punto arquimédico en el mismo hombre, como la historia lo ha demostrado ya, con consecuencias insospechadas. En cuanto a la hipótesis según la cual es posible en la contemporaneidad volver a plantear la realidad (en cuanto algo que el hombre no crea sino que le es dado) como fundamento y punto de partida de la filosofía (en la medida que incorpora una dimensión objetiva de experiencia que abre nuevos horizontes), es verdad que nada obliga a aceptarla, pero nada obliga tampoco a abandonarla: ella también puede hacer posible un pensamiento coherente. Muchas veces se condena injusta y tristemente el *pecado* de afirmar que trascendiendo el sujeto hay algo más, una realidad desafiante y exigente, pero orientadora y enriquecedora, que el hombre está llamado a acoger.

Aceptando la presencia de lo otro como don, como novedad y riqueza de lo distinto, el conocimiento se hace encuentro y acogida. El conocimiento es un modo de ser con la riqueza particular que permite devenir otro, dilatarse acogiendo a las otras realidades en un intercambio vital entre dos existentes, especialmente cuando se trata del hombre y su condición espiritualmente abierta. Es paradójico que en la contemporaneidad, mientras se alienta al diálogo y al consenso, se niegue la apertura a este encuentro, encuentro que connota la verdad, también paradójicamente ensalzada en el tramo de la historia que le toca recorrer al hombre de hoy.

El compromiso con la verdad lleva a la búsqueda de la verdad y a la adhesión a la verdad hallada; lleva al encuentro con lo otro y con el otro en el diálogo respetuoso de la libertad inherente a esta búsqueda y a esta adhesión. Y es precisamente por esto que no se debe temer aceptar la verdad como coincidencia con la realidad que se hace así manifiesta, al menos como algo posible de alcanzar aunque la tarea sea ardua -y la mayoría de las veces lo es-. Porque si la coincidencia no tiene lugar, tampoco el encuentro y la comunión, y por lo tanto cualquier diálogo carece de sentido. Por otra parte si no se busca un referente que trascienda a los interlocutores, la intolerancia y la imposición violenta de uno sobre el otro son peligros latentes. Sin alguna instancia de adecuación la convivencia es imposible.

El compromiso con la verdad da también el aliento para no renunciar al anhelo de saber el qué, el cómo y el por qué, el de dónde y el hacia dónde de los acontecimientos y de la propia vida humana, ya que sólo así el ser humano encontrará reposo, porque el espíritu del hombre clama por respuestas a estos interrogantes. En esta búsqueda el hombre alcanza su dignidad como hombre, porque esta búsqueda es característicamente humana. Tal vez una de las mayores tentaciones de este siglo para el hombre sea renunciar a lo originario que lo hace digno mientras, paradójicamente, pretende por este camino afianzar y defender su dignidad. De allí que la libertad, característica del obrar humano en cuanto obrar ético, esté fuertemente comprometida con la búsqueda de la verdad objetiva sobre el bien. Para que el juicio y el obrar del hombre sean rectos, debe buscar y manifestar la verdad y juzgar según esa verdad: el bien reconocido hace al bien moral del hombre, lo realiza, lo perfecciona y lo dispone al bien supremo, que da sentido a su vida.

El estado en que se encuentra el pensamiento en la actualidad puede resumirse en estas preguntas: ¿es posible en la contemporaneidad volver a plantear la realidad como fundamento y punto de partida de la filosofía, y , particularmente, de la metafísica?, ¿o debe darse sin más la bienvenida al nihilismo? A riesgo de caer en un juicio demasiado simple, es posible que sean éstas las dos alternativas que le quedan. En el esfuerzo común a lo largo de la historia por encontrar el sentido de la existencia hacia el reposo extático que aquietta el alma, cada pensador en su época ha puesto el acento en las distintas dimensiones inherentes al quehacer intelectual: la movilidad del devenir o la estabilidad de lo eterno, la existencia o la esencia, la preeminencia del sujeto o del objeto, el aporte del marco histórico, los condicionamientos culturales y antropológicos, la posibilidad del diálogo y el consenso. La metafísica, y la filosofía toda, no pueden permitirse ignorar ninguna de ellas. Pero para no perder su norte debe reencontrarse con lo real, lo que quiere decir también reencontrarse con el acto existencial configurado en el marco de cada naturaleza; y desde el límite de cada realidad que participa la verdad y la bondad, la belleza y la plenitud, dar el salto a lo trascendente, donde el hombre encontrará la última respuesta a las preguntas que desvelaron su existencia. *“Sólo una verdadera metafísica del ser integral es capaz de reconciliar la historia con el saber objetivo, la existencia con la esencia y el tiempo con la eternidad. Sólo ella constituye el terreno en que la filosofía puede plantear la cuestión cuya respuesta es la religión”*¹²³. La otra alternativa... es un salto al abismo.

¹²³ E. Gilson, *El ser y la esencia*, Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951, 288.