



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

ÉTICA Y NIHILISMO EN GIANNI VATTIMO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
EDUARDO DURÁN ALVARADO

TUTORA: DRA. GRETA RIVARA KAMAJI
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. ENERO 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la feliz memoria de Alicia
Alvarado, mi dulce madre †

A Edgar, compañero fiel en los
senderos de este mundo.

A mis hermanas y hermanos.

Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: “tan sólo existen los hechos”, diría yo: no, no hay precisamente hechos, sino sólo las interpretaciones. Nosotros no podemos constatar ningún hecho “en sí”; quizás es un absurdo querer algo semejante. “Todo es subjetivo”, dirán ustedes; pero ésta ya es una *interpretación*, el “sujeto” no es nada dado, es sólo algo agregado con la imaginación, algo pegado después. -¿Es, finalmente, necesario poner una vez más la interpretación detrás de la interpretación? Esto es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra “conocimiento” tenga sentido, el mundo es cognoscible; pero dicho mundo es *interpretable* de diferentes modos, no tiene tras de sí uno, sino innumerables sentidos. “Perspectivismo”. Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros instintos, sus pros y contras. Todo instinto es una especie de sed de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás instintos.

F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos*: 7 (60)

La esencia del nihilismo es la historia en la cual del ser ya no queda más nada.

M. Heidegger. *Nietzsche II*

Nuestro modo de ser en el mundo, nuestros criterios de distinción de verdadero y falso, no son los requeridos por la vida como tal, es decir, los únicos y los mejores para *la vida*; sólo son los propios de una cierta forma de vida, la cual se ha constituido y consolidado como una precisa, particular configuración de relaciones de dominio, relaciones que podían y pueden ser diversas.

G. Vattimo. *Las aventuras de la diferencia*

ÍNDICE

Introducción.....	5
Capítulo I. Ética hermenéutica y nihilismo.....	20
1. La muerte de Dios y el fin de la metafísica.....	20
2. El pensamiento del <i>Ge-Stell</i>	27
3. La muerte del sujeto metafísico o la crisis del humanismo.....	33
4. La ontología del declinar.....	35
5. Ética, metafísica y violencia.....	39
Capítulo II. La secularización de la ética.....	45
1. La secularización según Vattimo.....	45
2. Consecuencias de la secularización en filosofía.....	50
3. Secularización, ética y hermenéutica.....	55
4. Secularización, ética y religión.....	59
Capítulo III. Ética de la interpretación y pensamiento débil. Algunos temas actuales desde la perspectiva filosófica de Gianni Vattimo.....	74
1. Desde el pensamiento débil.....	74
2. La organización tecno-científica del mundo. La industrialización forzada de la sociedad.....	82
3. El mundo de la comunicación de masas.....	88
4. La guerra... ¿y la paz?.....	94
5. De la ética a la política.....	98
6. Hacia un comunismo hermenéutico.....	106
In-conclusiones. Ética nihilista o el pensamiento de los débiles.....	119
Bibliografía.....	134

INTRODUCCIÓN

Rechazar la identificación del ser con el ente... está motivado no por razones puramente teóricas, sino por exigencias ético-políticas: la metafísica objetivante... conduce a la sociedad de la organización total y a la negación de la libertad y de la proyectualidad de la existencia humana. Lo que importa, en el rechazo de la metafísica por parte de Heidegger, es que este rechazo conduce a rechazar toda filosofía que se argumente pretendiendo mostrar alguna estructura estable del ser, que el pensamiento deba reconocer "objetivamente" para después adecuarse a ella en un nivel práctico-moral. El antifundamentalismo que así se plantea libera también el conflicto de las interpretaciones: no hay "hechos", escribe Nietzsche, sólo interpretaciones. Ésta también, añade inmediatamente, es una interpretación, que sabe que lo es.

G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación*

La debolezza del pensiero nei confronti del mondo, e dunque anche della società, è probabilmente solo un aspetto della impasse in cui il pensiero si è venuto a trovare alla fine della sua avventura metafisica. Ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura ed esplorare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione - non anzitutto a livello di rapporti sociali, ma a livello di contenuti e modi del pensare stesso - dei tratti metafisici del pensiero, prima fra tutti la "forza" che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all'essere come fondamento.

G. Vattimo. *Il pensiero debole*

La posmodernidad¹ es en primer lugar la experiencia del fin de la historia, es decir, de la concepción moderna de la historia como curso unitario y progresivo de eventos a la luz de la relación: nuevo igual a mejor. Esta concepción viene a menos no sólo por razones

¹ El concepto *posmodernidad* ha sido usado en otras disciplinas distintas de la filosofía como la literatura, el arte en general (escultura, pintura, fotografía, música, cinematografía), la arquitectura, la teología, y ha conocido múltiples desarrollos en la filosofía (Cfr. Vattimo, G., et al. *En torno a la posmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona / Siglo del Hombre, Santa Fe de Bogotá, 1994.) con perspectivas muy diversas tanto para afirmar su advenimiento inevitable (J.F. Lyotard. *La condición posmoderna*) como para sostener su imposibilidad (J. Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*) y hasta para denostarlo como un movimiento de ficción (A. Cortina. *Ética de la empresa*). (Cfr. Habermas, J., Baudrillard, J., Said, E., Jameson, F., et al. *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 1985.)

En este trabajo voy a usar el término “posmodernidad” o “tardomodernidad” solamente en el sentido que le da Gianni Vattimo en su obra filosófica, es decir, como la filosofía que sostiene “la disolución de la idea de que haya un significado y una dirección unitaria en la historia de la humanidad, idea que, en la tradición moderna, ha sido una especie de fondo continuo del pensamiento occidental, que consideraba su propia civilización como el máximo nivel de evolución alcanzado por la humanidad en general, y que, sobre esta base, se sentía llamado a civilizar y también a colonizar, convertir y someter a todos los demás pueblos con los que entraba en contacto.”: Vattimo, G. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 39]. Asimismo, Vattimo aclara que por posmodernidad no podemos entender una modernidad aún más reciente de acuerdo con la lógica de la modernidad que concibe el tiempo (la historia) como un “proceso continuo y unitario que camina hacia lo mejor –al menos según la versión ilustrada de la modernidad–... Ahora bien, si hay algo que constituya el contenido mismo de la idea de posmodernidad y también su posibilidad lógica, es la negación de ese carácter lineal del tiempo histórico (...) Son los vencedores... los que constituyen una filosofía de la historia como sistema racional, al ver en ella la ‘lógica’ preparación y legitimación de su posición de privilegio (...) El verdadero tránsito a la posmodernidad es ese acontecimiento que Nietzsche llama la ‘muerte de Dios’”: *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, pp. 69-71]. (Cfr. Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, pp.9-20]). En definitiva, “il post-moderno si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno, ma anche come dissoluzione della categoria del nuovo, come esperienza di ‘fine della storia’, piuttosto che come presentarsi di uno stadio diverso, più progredito o più regredito, non importa, della storia stessa”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, 12.

intelectuales y filosóficas, sino también por motivos de orden histórico-social que van del ocaso del colonialismo y del imperialismo hasta el advenimiento de la sociedad compleja.

En Vattimo, el paso de la modernidad a la posmodernidad se configura como el paso de un pensamiento “fuerte” a uno “débil”.² Por pensamiento fuerte o metafísico, Vattimo entiende un pensamiento que habla en nombre de la verdad, la unidad, la totalidad, o sea, un tipo de pensamiento que ilusoriamente pretende establecer una fundamentación absoluta del conocimiento y del actuar. Por pensamiento débil o postmetafísico, Vattimo entiende un tipo de pensamiento que refuta la categoría de “fuerte” y de “fundamentación última”:

La debilidad del pensamiento en relación al mundo y, por consiguiente, a la sociedad, representa probablemente un único aspecto

² Cuando Vattimo se refiere al pensamiento “fuerte” o “débil” se hace patente la insuficiencia de su lenguaje para expresar la contraposición que él entiende se da entre la metafísica tradicional de Occidente (desde los griegos hasta el positivismo y el marxismo decimonónicos) y el rebasamiento de esa metafísica en la propuesta de una ontología débil, también llamada “de la actualidad”, en coherencia con la crítica heideggeriana. Señalo la insuficiencia del lenguaje en razón de que, si somos consecuentes con dos ideas fundamentales del nihilismo nietzscheano, esto es, el anuncio de “la muerte de Dios” y la afirmación de que “el mundo ha devenido fábula”, ello nos conduce a la pérdida de referencias o de parámetros para dirimir entre lo fuerte y lo débil, lo grande y lo pequeño, lo dichoso y los desdichado, etcétera; en efecto, en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, Nietzsche escribe: “¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?” (El subrayado es mío). ¿Acaso hay todavía lo fuerte y lo débil?

Por otra parte, Vattimo se refiere por “pensamiento débil” a la característica del pensamiento de después de la metafísica en la actualidad. “Débil” no significa teoría endeble, sino el modo de darse un pensamiento que se aleja de los férreos conceptos propios de la tradición metafísica la cual creía ser capaz de captar la estructura objetiva de la realidad, su esencia y su verdad. La debilidad del pensamiento débil, lo que llamamos con Vattimo y en su lengua *debolismo*, tiene que ver precisamente con la pérdida de las certezas cognitivas y con el rechazo del pensamiento único en su forma de totalitarismo sea teórico o político. En consonancia con el nihilismo nietzscheano, el pensamiento débil se atiene al aligeramiento de la realidad, al adiós a la verdad objetiva y a los primeros principios para abrirse a las posibilidades de la hermenéutica o, en otras palabras, a una ontología de la actualidad.

del *impasse* en que el pensamiento ha desembocado al final de su aventura metafísica. Lo que importa ahora es volver a considerar el sentido de esa aventura y explorar los caminos que permitan ir más allá; es decir, negando precisamente –y no fundamentalmente en el ámbito de las relaciones sociales, sino en la esfera de los contenidos y de los modos del mismo pensamiento– 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.³

Este pensamiento se opone a toda metafísica⁴ desde la tradicional antigua y medieval hasta la moderna: el historicismo iluminista, el idealismo, el positivismo y el

³ Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (Eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995. [Traducción al español de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 15-16].

⁴ La idea de *metafísica* que Vattimo considera aquí, es aquella que recibe de su interpretación de la crítica nietzscheano-heideggeriana. Con Nietzsche interpreta la historia de Occidente como aquella en la que el mundo termina por convertirse en fábula. En efecto, en el *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche condensa lo que llama la “Historia de un error” en la que Vattimo ve la historia de la metafísica:

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, *soy* la verdad»).

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *-se convierte en una mujer*, se hace cristiana...).

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense).

4. El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

marxismo. Se opone también al estructuralismo y a la fenomenología de los años sesenta y setenta, que intentaban salvar la razón del irracionalismo y llegar a síntesis y generalizaciones. Se diferencia también de la dialéctica en general y de algunos aspectos de la filosofía de Adorno o Bloch, así como de Apel y Habermas a quienes considera metafísicos neokantianos.

La ética que se colige del pensamiento débil de Vattimo, no puede ser otra que una ética nihilista, para decirlo en el término nietzscheano, o, hermenéutica, para decirlo con Heidegger.

El concepto de nihilismo en Vattimo no es usado en términos negativos, sino de manera positiva en la línea de Nietzsche, esto es, como la condición específica de ausencia de fundamento en la cual viene a hallarse en ser humano lejos de la modernidad toda vez que han caducado las certezas últimas y las verdades estables. El autor italiano sostiene que el nihilismo no debe ser combatido como a un enemigo, sino que representa nuestra única *chance*:

5. El «mundo verdadero» -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, ***por consiguiente*** una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del ***bon sens*** y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ***¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!***

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; **INCIPIT ZARATHUSTRA**).

Por otro lado, con Heidegger, Vattimo asume una concepción de la metafísica occidental con connotaciones decididamente negativas a partir de la lectura-interpretación de la *Introducción a la metafísica* publicada por Heidegger en 1935. De esta manera, metafísica para Vattimo es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar el ser en el mismo plano que el ente, es decir, el ser es concebido en toda la historia de la filosofía occidental como simple presencia; así, el término metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser u olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente.

La desaparición del sentido unitario de la historia pensado como racionalidad objetiva, es una consecuencia, un aspecto, o incluso el auténtico sentido de la muerte de Dios. Es, de hecho, lo que Nietzsche llama nihilismo: la conciencia de que el devenir no tiene un significado, un fin, algún tipo de articulación lógica. La muerte de Dios no es una teoría filosófica, ni el descubrimiento de una estructura objetiva del mundo – como si hubiésemos aprendido que Dios no existe—. Es un acontecimiento histórico global del que, según Nietzsche, somos simultáneamente testigos y protagonistas; nosotros, hoy, aún más que él, que se considera sólo profeta de ese acontecimiento.⁵

El nihilismo de Vattimo no es un nihilismo resentido o nostálgico, no es un nihilismo “fuerte”, sino un nihilismo débil, un nihilismo cuya característica es la disolución de las pretensiones verdad y de validez absoluta, es la propuesta del nihilismo como aligeramiento de la realidad, de ahí que sea capaz de formular una ontología *debolista*.⁶ Es así como, una lectura vattimiana de Heidegger nos conduce a pensar en Occidente como la “tierra del ocaso” (*Abendland*) del ser no sólo en el sentido del destino nihilista de nuestra civilización

⁵ Vattimo, G. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p.72].

⁶ A partir de la interpretación de Vattimo que vincula las filosofías antimetafísicas de Nietzsche y Heidegger, el filósofo italiano formula su ontología débil o *debolista* que implica a la vez tematizar la relación entre hermenéutica, nihilismo y ontología. La insistente referencia a los citados filósofos alemanes, le es impuesta a Vattimo porque piensa que solamente a partir de ellos es posible pensar al ser como evento (*Ereignis*) y no como fundamento (*Grund*) con las características que tiene en el pensamiento metafísico de la tradición occidental: estabilidad, presencia, fuerza, etcétera. Por ello, la posmodernidad vattimiana no es una simple moda cultural sino un acontecimiento inaugural del ser o la inauguración del ser como acontecimiento (evento) que se propone como una *chance* positiva para la emancipación de la existencia humana.

técnica, sino también como el reconocimiento de la vocación profunda de Occidente como tierra de una serie de secularizaciones, es decir, como interpretaciones que han ido debilitando las pretensiones absolutas de los *principios* a los que remitía.

En esta “tierra del ocaso” se da la “ontología del declinar”, es decir, el “ser como evento” y no como fundamento. La eventualidad del ser inaugura una *chance* positiva para la emancipación de la existencia humana respecto de la violencia metafísica. Sin embargo, en la filosofía de Vattimo, no es posible pensar el hecho de “superar” la metafísica como si se tratase de establecer un nuevo modelo más verdadero que nos ofrezca mayores certezas. Se trata más bien de liberarse de la metafísica y sus consecuencias (el pensamiento único, la violencia, los autoritarismos, los fundamentalismos, etcétera) no por vía de la “superación” (*Überwindung*)⁷, sino recurriendo a la *Verwindung* heideggeriana. La idea de *Verwindung* se opone a la idea de superación dialéctica de contradicciones (Hegel-Marx). La *Verwindung* indica el ir más allá de la metafísica y la modernidad, se trata de una *remisión-torsión* como quien se recupera de una enfermedad a partir de la misma. Esto significa que la metafísica no se la puede dejar de lado con la “superación”⁸, hay que partir de ella, hay que volver constantemente a ella, a sus conceptos y a su historia. Es como una

⁷ “La idea de ‘superación’, que tanta importancia tiene en la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo ‘nuevo’ se identifica con lo ‘valioso’, en virtud de la mediación de la recuperación como apropiación del fundamento-origen. Una crítica a la idea de historia dentro de la modernidad supone una crítica al concepto de progreso y de ‘superación’”: Garzón, M. *Romper con los dioses*. Universidad Pedagógica Nacional, México, 1991, p. 43.

⁸ “No podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende (...) Si esto es así, entonces sería vano pretender que, porque presentimos el final de la metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre ser y ente, distinción que sigue en vigor”: Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Ediciones Del Serbal, Barcelona, 2001, p.p. 51-52. Cfr. Vattimo, G. “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad” en *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996.

herida de la que no podemos sanar completamente (estado de convalecencia). Se trata de un reponerse de (*rimettersi da*) una enfermedad, pero con una actitud de abandono (*rimettersi a*) y no de contraposición violenta.

En el interesante artículo “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” incluido en *El pensamiento débil*, Vattimo afirma que “el modo en que Heidegger rebasa* la metafísica posee todas las apariencias de una superación dialéctica y, sin embargo, hay que considerarlo de otro modo, justamente cuando se lo advierte como *Verwindung*, pero, también en cuanto tal, continúa todavía algo que es propio de la dialéctica”.⁹

¿Cuáles son, entonces, las consecuencias de sustituir la dialéctica de la superación por la *Verwindung*? Con Vattimo, decimos:

1. No hay finalidad de la historia.
2. No hay sujetos colectivos inamovibles.
3. No hay un modelo monolítico de sujeto.
4. No hay una teoría fundamental y absoluta de la realidad.
5. La razón de Estado es tan relativa como la revolución, es decir, no existe una forma absoluta de ejercer o entender el poder político, así como también, no hay motivaciones absolutas o únicas para impulsar los actos reaccionarios frente a poder estatal. Siempre se corresponden con un horizonte epocal y dentro de una

* Pienso que es muy adecuado el término “rebasar” (*oltropassare*, en italiano) como sustituto del de “superar” para marcar fielmente el sentido del pensamiento de Vattimo con relación a la metafísica y a la idea Heideggeriana de salir de ella.

⁹ Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (Eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995. [Traducción al español de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000], pp. 31-32.

pluralidad de lenguajes y sistemas irreductibles a una racionalidad central y como lugar en donde se da el conflicto de interpretaciones.

6. Los movimientos sociales son grupos de sujetos emergentes que pugnan por sus derechos diferenciales bajo la idea de igualdad (los débiles o vencidos de la historia).

En este sentido puede decirse que *Verwindung* es una reinterpretación de *Aufhebung*, pero corregida en el sentido de la *empiría histórica* que la hermenéutica ha sacado a la luz.

Por otro lado, tenemos que, para Vattimo, la hermenéutica posee dos características: 1) la despedida de toda fundamentación metafísica y de toda filosofía de condiciones de la experiencia y de la ciencia, desde Kant hasta el positivismo y la fenomenología; 2) una concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. La hermenéutica debe evitar caer en lo primero y no puede dejar de tomar en serio lo segundo:

En efecto, si no aceptamos concebir la hermenéutica como una cómoda metateoría de la universalidad del fenómeno interpretativo, como una suerte de mirada hacia ningún lugar en el perenne conflicto o juego de las interpretaciones, la (única, según creo) alternativa que nos queda es la de pensar la filosofía de la interpretación como el resultado de un curso de eventos (de teorías, transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, de tecnologías y “descubrimientos” científicos), como conclusión de una historia que no creemos poder narrar (interpretar) si no

es en los términos nihilistas que encontramos por primera vez en Nietzsche.¹⁰

La hermenéutica¹¹ en Vattimo consiste en una teoría que no puede probarse de un modo objetivador, sino que, sólo puede mostrarse cuando se la considera la interpretación o el resultado de un proceso histórico. Es decir, no existen hechos que prueben la hermenéutica, “lo que el pensador hermenéutico ofrece como ‘prueba’ de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de *res gestae* o en el de *historia rerum gestarum*, y quizá también, además, en el sentido de una ‘fábula’ o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos”.¹² De esta

¹⁰ Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione*. Editori Laterza, Roma, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 45].

¹¹ Vattimo construye su noción de hermenéutica a partir de su primer estudio sobre Schleiermacher (*Schleiermacher, filósofo de la interpretación*. Murcia, Milán, 1967.), pasando por la hermenéutica de Dilthey (*Introducción a las ciencias del espíritu*, 1883), hasta adoptar la propuesta de Heidegger –en clave ontológica– y de Gadamer, constituida fundamentalmente por tres elementos definitorios: 1) el rechazo de la “objetividad” como ideal del conocimiento histórico (es decir, el rechazo del modelo metódico de las ciencias positivas); 2) la generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento, sea histórico o no; 3) la lingüisticidad y comprensibilidad de todo el ser. Cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y método I*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1999, fundamentalmente la Tercera parte: “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, pp. 459-585. Así, pues, Vattimo asienta que por filosofía hermenéutica entiende “la orientación teórica que, inspirándose sobre todo en Heidegger, se ha convertido actualmente en un tipo de postura ampliamente compartida (una *koiné*, suelo decir), que, al generalizarse, se ha hecho también bastante vaga. En esta forma de *koiné* me parece que la hermenéutica se puede definir con dos términos: despedida del fundamento metafísico (la filosofía primera de los principios, o de la conciencia crítica de las condiciones *a priori* del conocimiento); concepción del mundo como conflicto de interpretaciones”: Vattimo, G. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004], p. 113. De esta manera, en la línea Heidegger-Gadamer la hermenéutica de Vattimo sostiene que la verdad es una experiencia de interpretación y la existencia tiene una estructura intrínsecamente hermenéutica. Estamos siempre arrojados en un proyecto que constituye una especie de precomprensión del mundo respecto de la cual toda articulación sucesiva es interpretación.

¹² *Ibidem.*, p. 46.

manera, para Vattimo la hermenéutica implica una filosofía de la historia entendida como filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, pues la verdad de la hermenéutica está ligada a una visión de la historia de nuestra cultura y del sentido del ser en ella, como proceso de disolución de las estructuras fuertes o, como la llegada del nihilismo (Nietzsche).

En la filosofía de Vattimo la “verdad” hermenéutica encuentra su esencia originaria en el concepto de “libertad”. Para este filósofo, no hay una diferencia disciplinar entre hermenéutica y filosofía práctica. La hermenéutica no es una metodología de la interpretación,¹³ sino una reflexión sobre el fenómeno de la interpretación que conlleva, de un modo inmediato, numerosas consecuencias éticas. La verdad de la hermenéutica no consiste sólo en la idea de que el ser se encuentra arrojado en una apertura histórico-

¹³ La hermenéutica de Vattimo se plantea como una radicalización de la de Gadamer, que no se reduce a una mera apología de la multiplicidad y el pluralismo irreductibles de los universos culturales, ni remite a una nueva metafísica (ni siquiera la que se fundamenta en la trascendencia de la comunicación, como la de Apel y Habermas). La radicalización de la hermenéutica que opera Vattimo respecto de Gadamer consiste en reconocer la continuidad entre Nietzsche y Heidegger en el nihilismo que entiende Vattimo no sólo como la disolución de los valores supremos, sino como una “hermenéutica nihilista”, o como una “ontología nihilista”, según la cual el ser es evento (*Ereignis*), es decir, el ser “no es”, sino que acontece por ello no busca estructuras estables, ni ningún tipo de fundamento (*Grund*) sino que se trata de un pensar que consiste en *escuchar* los mensajes provenientes de otras épocas, el sentido de nuestra experiencia y el anuncio de valores y símbolos. “En efecto, si no aceptamos concebir la hermenéutica como una cómoda metateoría de la universalidad del fenómeno interpretativo, como una suerte de mirada hacia ningún lugar en el perenne conflicto o juego de las interpretaciones, (la única, según creo) alternativa que nos queda es la de pensar la filosofía de la interpretación como el resultado de un curso de eventos (de teorías, de transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, de tecnologías y ‘descubrimientos’ científicos), como conclusión de una historia que no creemos poder narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que encontramos por primera vez en Nietzsche”: Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione*. Editori Laterza, Roma, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995], p. 45. Decir que la hermenéutica sólo es el descubrimiento del hecho de que existan perspectivas distintas sobre el mundo o el ser, significaría seguir dentro de la concepción de la verdad como reflejo objetivo de cosas y reducirla a la constatación de una situación no argumentable. Se encuentra aquí el problema del equívoco metafísico que la identificaría como una filosofía relativista de la multiplicidad de las culturas.

destinal (Heidegger¹⁴), sino en que dicha apertura, al no ser objetiva, sino algo que se dirige al hombre y a lo que éste ha de corresponder interpretativamente, es efectivamente, libertad en el sentido común de la palabra: libertad de opción, de elección o de asumir una responsabilidad. En este sentido, la hermenéutica tiene un significado eminentemente práctico que entiende el concepto de libertad como asunción de responsabilidades.

La hermenéutica *debolista* confirma ese hilo conductor nihilista¹⁵ que no es determinista porque sólo puede reconocerse de manera *a posteriori*, es decir, a partir de una serie de fenómenos culturales propios de la modernidad tardía, de carácter social y político en donde se da un debilitamiento o aligeramiento de todo principio de autoridad: la disolución tecno-científica de la objetividad, la descolonización y el fin del eurocentrismo, la reducción del sentido de la realidad, las visiones parciales de los medios de comunicación de masas, la secularización de la tradición religiosa y de la autoridad política, la pluralización de las esferas de la existencia y de los sistemas de valor irreductibles a una racionalidad central.

¹⁴ Cfr. Heidegger, M. “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 151-171.

¹⁵ “¿Qué ofrece una hermenéutica entendida como filosofía de la historia nihilista a la política democrática y a los movimientos de emancipación? La sustancia de la filosofía de la historia que la hermenéutica debe reconocer como contenido central...es ésta: 1) La idea de que la única racionalidad de la que disponemos, al margen del fundacionalismo metafísico, es una racionalidad histórico-narrativa-interpretativa. Esto es, una racionalidad que afirma su propia validez no exhibiendo fundamentos, sino contando e interpretando de cierta manera los asuntos de la cultura que los interlocutores tienen en común y, por tanto, la historia de la modernidad. 2) Estos temas, tras la asunción de todos los riesgos inherentes a generalizaciones de este tipo, la hermenéutica los interpreta de acuerdo con un hilo conductor, no determinista porque se lo reconoce sólo *a posteriori* y sin la menor pretensión de anticipación, y que llamamos nihilista porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes...”: Vattimo, G. “Hermenéutica, democracia y emancipación” en *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996, p. 59.

El hilo conductor que Vattimo propone es la reducción de la violencia, que se contrapone al ideal clásico de la igualdad. En los movimientos políticos progresistas, la igualdad se mantiene como una tesis metafísica, es decir, pretende captar una esencia humana dada de una vez y para siempre que se expone al riesgo de reducir la historia y las diferencias entre culturas a puros yerros y a ver en ella un proceso que tiende a realizar un ideal ya dado y con un rígido significado normativo. El hilo conductor de la reducción de la violencia se entiende, en cambio, como la afirmación terminante de una ultimidad que no admite ulteriores preguntas sobre el porqué. Además, esta visión de la historia como reducción de la violencia “es un *telos* al que nos acercamos asintóticamente y, por tanto, evitando esas violencias que serían fatalmente exigidas por una eliminación completa e inmediata de toda violencia...”¹⁶: hacia otros seres humanos, hacia la naturaleza, hacia otros seres vivos.

Efectivamente, en el presente trabajo he querido explorar las consecuencias éticas del pensamiento débil de Vattimo, es decir, esclarecer los alcances teóricos y prácticos de una filosofía que se asume como *debolista* en el sentido de ir debilitando y disolviendo los fundamentos de la modernidad a partir de una propuesta de filosofía de la historia que se piensa como el fin de la filosofía de la historia, esto es, como el fin de la metafísica y, por ende, de la modernidad.

Ante el fin de la modernidad y la crisis de las ideologías del siglo XX, ¿es posible una ética todavía? ¿Qué tipo de ética puede hoy responder a los retos del mundo y de las sociedades fuertemente tecnificadas, multiculturalmente complejas, globalmente puestas bajo la égida del capitalismo totalizante, comunicativamente entrelazadas en el instante que posibilita la Internet, violentamente oprimidas por las imposiciones de la democracia

¹⁶ *Íbidem.*, p. 61.

occidental cuando no por los totalitarismos más irracionales? ¿Qué ser humano cabe pensar aún como persona, individuo, ciudadano, consumidor, elector, trabajador, gobernante, artista, pensador, etcétera, cuya lucha por la existencia se debate entre el interés privado y el bienestar social? ¿Qué nos queda, pues?

Para responder a estos interrogantes, en este trabajo he querido analizar sucintamente –en el capítulo primero “Ética hermenéutica y nihilismo”– algunas ideas clave de la propuesta filosófica de Gianni Vattimo a partir de su lectura e interpretación de Nietzsche y Heidegger sobre los conceptos de nihilismo y hermenéutica y cómo se relacionan con la ética que está siempre presente como vocación para el quehacer filosófico del autor aunque muchas veces no explícita, pero siempre como horizonte de reflexión.

En el segundo capítulo, que he titulado “La secularización de la ética”, me interesa indagar el concepto de secularización que de manera filosófica construye Vattimo –siempre de la mano de su interpretación de Nietzsche y Heidegger–, para aplicarlo concretamente a lo que sucede en la ética que hasta entonces se construía como una consecuencia de la metafísica y de la antropología tradicionales. Así, pues, se reconstruye la ética “fuerte” de la tradición Occidental, pero se vislumbra en su historia misma un relampaguear de otra ética con carácter de debilitamiento (como otro nombre para la secularización) en donde la reducción de la violencia de la metafísica tiene un lugar revelador: pues se revela la posibilidad de un pensamiento ético postmetafísico que ya no estará *fundamentado* en verdades estables, eternas, universales, absolutas, sino que se planteará como una ética hermenéutica en cuyo caso no se tratará de buscar verdades objetivas, sino proponer una clave de interpretación de la ética como *pietas* en relación con el otro y como proyecto de emancipación en relación con la sociedad y la política, que, además, en la perspectiva de Vattimo, se nutre de una religión cristiana también secularizada.

En el tercer capítulo titulado “Ética de la interpretación y pensamiento débil. Algunos temas actuales en la perspectiva filosófica de Gianni Vattimo”, he querido hacer una aplicación concreta de la ontología hermenéutica de Vattimo a algunos temas o problemas actuales que se plantean como reto a la ética en la tardomodernidad. A partir de la noción de “pensamiento débil”, me interesa desarrollar las consecuencias para una ética hermenéutica posmoderna que analizará los temas y problemas de nuestra época en clave de ir despidiéndose de las estructuras metafísicas de nuestra cultura Occidental que han sido las razones para el surgimiento de muchos males como los nacionalismos totalitarios, los fundamentalismos religiosos, el enmascaramiento disociativo de los *mass media*, la organización tecno-científica del mundo con su consecuente industrialización forzada de la sociedad, etcétera. En este último capítulo propongo un “más allá de la ética” en Vattimo que consiste en dar cabida a la posibilidad de que sea en el ámbito de la política en donde se encuentren propuestas para recomponer algunos de estos males sociales que he mencionado y otros que se quedan sin mencionar. Es por ello que me interesa dejar esbozado el pensamiento de Vattimo en relación a sus reflexiones sobre la política y la propuesta de su “comunismo hermenéutico” como una suerte de punto de llegada del eje reflexivo que comienza con la ontología, pasa por la ética, para concluir en el presente con dos vías de solución hermenéutica: la religión y la política. Aquí, solamente planteo brevemente los derroteros en la política de la ética vattimiana, pues exigir un mayor desarrollo de este tema rebasaría el interés de este trabajo.

Capítulo I

ÉTICA HERMENÉUTICA Y NIHILISMO

La idea de que la historia tenga un sentido progresivo, esto es, que, por caminos más o menos misteriosos y guiados por una racionalidad providencial, se acerque cada vez más a una perfección final, ha estado en la base de la modernidad, incluso puede decirse que constituye la esencia de la modernidad.

G. Vattimo. "La filosofía e il tramonto dell'Occidente"

La muerte de Dios y el fin de la metafísica

La concepción de la ética en Vattimo se encuentra interpolada por sus planteamientos relativos a la crítica de la metafísica occidental, de la que se deriva, en consecuencia, una postura nihilista -en consonancia con el pensamiento de Nietzsche y Heidegger-, y procede a través de una indagatoria cuya característica será la hermenéutica entendida como la posición desde la cual se puede pensar el pensamiento de la crítica a la modernidad, es decir, el pensamiento que se entiende a sí mismo como las múltiples posibilidades de interpretar lo real.

Para Vattimo, la modernidad es la "época en la que, más o menos explícitamente, el ser moderno se asume como valor básico –una definición que parece tautológica, pero que se revela, creo, como la única capaz de recoger los rasgos fundamentales del espíritu

moderno-.”¹⁷ La principal crítica de Vattimo a la modernidad estriba en considerar que ésta se yergue a sí misma como la historia unitaria de la humanidad en cuya civilización occidental estaría el máximo nivel evolutivo de civilización, por lo cual, Occidente se interpretó a sí mismo como quien debía colonizar, convertir y someter a los demás pueblos del mundo con los que se podía encontrar. En Occidente, asimismo, llegan a su culmen las máximas expresiones de la metafísica como adalides del progreso: la ciencia y la técnica. ¿Cómo se ha llegado a esto?

Vattimo responde recordando el acontecimiento de *la muerte de Dios* anunciado por Nietzsche en el famoso aforismo 125 de *La gaya ciencia*¹⁸:

El hombre loco.- ¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: « ¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!?». Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? -así gritaban y reían todos alborotadamente.

El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. *Lo hemos matado: ¡vosotros y yo!* Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido

¹⁷ Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 39].

¹⁸ Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001, pp. 160-162.

hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto -dijo entonces-, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta

los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, *sin embargo, son ellos los que lo han cometido.*» Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *requiem aeternam deo*. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: «¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?».

De acuerdo con Vattimo, la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” tiene un sentido mucho más literal de lo que cree generalmente: “no es la enunciación metafísica de que Dios ‘no existe’, ya que ésta aún pretenderá remitirse a una estructura estable de la realidad, a un orden del ser, que es el verdadero ‘existir’ de Dios en la historia del pensamiento; es, por el contrario, la constatación de un acontecimiento, aquel por el cual el ser ya no tiene necesidad de ser pensado como dotado de estructuras estables y, en definitiva, de fundamento”¹⁹.

La muerte de Dios significa el fin del pensamiento fundacional y de toda la metafísica que de ahí se deriva (causas últimas, alma inmortal, imperativo de la verdad), por lo cual, el nihilismo adviene como un acontecimiento que marcará otra forma de pensar el ser y su valor, pues junto con la muerte de Dios, Nietzsche anuncia la transvaloración de todos los

¹⁹ Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 154].

valores, es decir, la situación de la desvaloración de los valores supremos²⁰, por eso, para Vattimo, el nihilismo es la única *chance* del pensamiento contemporáneo. En definitiva, la muerte de Dios significa que ya no hay trascendencia, ya no hay ningún punto fijo y estable (fin del *subjectum*); el hombre queda abandonado a sí mismo ya su libertad: no hay ningún orden moral preestablecido y la vida no tiene un *telos* en sí misma, pues aún el tiempo y la historia quedan re-signados: se devela el mito del progreso mediante la disolución de la categoría de lo nuevo como experiencia del fin de la historia, es decir, como fin de la historicidad. La idea de la historia como proceso unitario se disuelve y en la existencia se instalan situaciones concretas que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica. Al respecto Vattimo afirma: “Desde este punto de vista la historia contemporánea no es sólo aquella que se refiere a los años cronológicamente más próximos a nosotros, sino que es, en términos más rigurosos, la historia de la época en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios de comunicación, sobre todo la televisión, tiende a achatarse en el plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad, lo cual produce una deshistorización de la experiencia”²¹.

²⁰ Gianni Vattimo es consciente de que Heidegger considera que Nietzsche pertenece a la historia de la metafísica, no obstante, la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”, indica ya el fin de la lógica del fundamento que domina a la metafísica, por ello, se puede decir que Nietzsche es simultáneamente un pensador metafísico al mismo tiempo que un pensador que anuncia ya el “después”. “Para Heidegger prevalece el primer aspecto, porque la afirmación nietzscheana es entendida por él como una afirmación todavía fundacional, donde muerto Dios todo es ‘remitido’ al hombre; mientras que es posible leerla e interpretarla en clave más radicalmente metafísica de cuanto lo hace Heidegger”: Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 155].

²¹ Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p.17].

En la filosofía vattimiana Dios muere porque el hombre ya no tiene necesidad de alcanzar las causas últimas, ya no necesita creerse con un alma inmortal, ya no apela a una verdad absoluta y a sus imperativos morales. En definitiva, el mundo, en efecto, ha devenido fábula²².

En la filosofía de Heidegger nos encontramos con el otro antecedente teórico del pensamiento de Vattimo sobre el Nihilismo y el fin de la metafísica. En su texto *La frase de Nietzsche: Dios ha muerto*, Heidegger sostendrá que la muerte de Dios ha sido posible por la historia de la metafísica en Occidente, por lo que Nietzsche no hizo sino proclamar lo que explícitamente ya estaba en esa historia.

De Nietzsche, Heidegger va a recuperar el sentido de la muerte de Dios como fin de la metafísica entendida ésta como platonismo, es decir, como supresión del mundo suprasensible: “Si Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real está muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido su fuerza obligatoria y sobre todo despertadora y constructiva, ya no queda nada a que el hombre pueda atenerse y por lo cual pueda guiarse”²³. El nihilismo hace su aparición, es esa nada infinita en la cual vagamos sin guía, sin orientación, sin *telos*. Con la muerte de Dios muere el mundo suprasensible que contiene los ideales y el fin de la vida terrena que, desde arriba y desde afuera, la dominan y la determinan. Así, contra la desaparecida autoridad de Dios se impone la autoridad de la razón, sin embargo, la propia confianza en la autoridad de la razón se volverá en la confianza en el progreso histórico y, la búsqueda de la bienaventuranza ultraterrena se convertirá en la búsqueda de la bienaventuranza terrena. De suerte que, para Nietzsche y Heidegger, este reemplazo del Dios cristiano por la razón humana, sigue

²² Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1996, pp.51-52.

²³ Heidegger, Martin. *Sendas perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p. 184.

siendo una representación metafísica del mundo por la que sigue vigente un orden jerárquico del tipo judeocristiano y platónico, pues se piensa aún en el progreso hacia lo mejor, en una concepción lineal del tiempo y, sobre todo, en un fundamento –esta vez, racional– que dé sentido a la existencia humana. En fin, la esencia de la metafísica, con la aparición de la edad de la razón, ha permanecido intacta, pues, si bien los valores del mundo suprasensible han dejado de dominar el mundo sensible, el lugar de Dios ha quedado vacío, esto es, se lo mantiene como el lugar del fundamento metafísico del mundo que con la edad de la razón se buscará llenar con los productos de esa razón misma que no ha perdido su añoranza metafísica. De tal suerte que la modernidad racional solamente cambiará unos valores por otros sin llegar a la visión nietzscheana de la transmutación de todos los valores.

Aquí es preciso recordar la distinción nietzscheana entre el nihilismo completo y el incompleto cuya lectura de Heidegger nos es particularmente esclarecedora: “Podemos formular la idea de Nietzsche sobre el nihilismo incompleto con mayor claridad y rigor diciendo que el nihilismo incompleto, aunque sustituye los anteriores valores con otros, los pone siempre en el antiguo lugar que como dominio ideal de lo suprasensible se mantiene libre por así decir. Mas el nihilismo completo tiene que anular aún el lugar mismo de los valores, lo suprasensible como dominio y, en consecuencia, colocar los valores en otra parte y subvertirlos (...) bien es verdad que la ‘subversión de todos los valores anteriores’ es propia del nihilismo completo, consumado y en consecuencia clásico, mas la subversión no se limita a sustituir los antiguos valores con otros nuevos”²⁴.

²⁴ *Íbidem.*, p. 189.

El pensamiento del Ge-Stell²⁵

Con la crítica de Vattimo a la modernidad, la historia ya no es una progresiva ascendente a la iluminación en donde la razón humana clarifica los fundamentos o los orígenes de lo existente y de la verdad. Ya desde el nihilismo de Nietzsche y Heidegger las pretensiones universalistas y fundamentalistas de la razón son puestas en cuestión y se las manifiesta decadentes, por ello, el pensamiento de Vattimo se va a colocar en un estadio crítico respecto de la modernidad en donde lo posmoderno indica una despedida de la modernidad al buscar sustraerse de la lógica de la “superación” y del “progreso”; una despedida en donde la historia toca a su fin como relato unitario y lineal y cuya disolución ya está planteada en la historia de la metafísica y cuyo máximo despliegue es la técnica y los sistemas informáticos.

De ahí que, para Heidegger, en la interpretación de Vattimo, la *Ge-Stell* represente “todo lo que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar que constituye la esencia²⁶ histórica y predestinada del mundo técnico.”²⁷ Esta esencia no está fuera de la

²⁵ Vattimo aclara en *Las aventuras de la diferencia* este término alemán usado por Heidegger: “Este término, cuyo sentido corriente en alemán es el de ‘pedestal, estante, armazón’, es tomado por Heidegger como si estuviera compuesto de *Ge* y *Stell*, en analogía a palabras como *Ge-birg*, en el cual el *Ge* como prefijo de *birg*, *Berg* (montaña), tiene el valor de ‘conjunto’, y *Ge-birg* es macizo de montañas. El *Ge-Stell* es el conjunto del *Stellen*, es decir, del ‘situar’. El mundo de la técnica es aquel en el cual el ser está bajo el signo del situar. Todo lo que es, en este mundo, tiene relación con un *Stellen*, un verbo en torno al cual Heidegger recoge numerosos significados alemanes de sus compuestos: así, en el mundo técnico, junto al situar dominan el producir (*Her-stellen*), el representar (*Vor-stellen*), el ordenar (*Be-stellen*), el perseguir a (*Nach-stellen*) y el interpelar (*Stellen*, en uno de sus sentidos coloquiales). Si se quiere una traducción castellana de *Ge-Stell*, la más probable creemos que es *im-posición*”. (*Op.cit.*, pp. 158-159). (Cfr. Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. [Tr. Helena Cortés y Arturo Layte], Anthropos, Barcelona, 1990., p. 83, n. 5).

²⁶ Vattimo recupera el sentido de esencia utilizado por Heidegger para no confundirlo con el que usualmente es usado en la tradición metafísica (naturaleza). En Heidegger, esencia es “pensar en su modo de darse”, cómo se da, qué es lo que le pertenece en tanto a esta forma de dación.

²⁷ Cfr. Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas* [Tr. José Rovira Armengol]. Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p. 67.

metafísica, sino que es su remate: esa es la razón por la cual la metafísica concibió siempre el ser como *Grund*, como fundamento que asegura a la razón y del cual la razón se asegura”²⁸. En este sentido el mundo técnico es el mundo de la producción planificada, en él, el conocer es útil como representar y en el cual el hombre es continuamente interpelado por un proceso de ordenaciones que le imponen el permanente perseguir las cosas para tener reservas como fondos en vista de un desarrollo posterior del producir. Producir, representar, interpelar, ordenar y perseguir son actividades que Heidegger describe²⁹ también como *Heraus-forderung* que, Vattimo traduce bien como *pro-vocación*. En el mundo del *Ge-Stell*, el hombre y el ser se pro-vocan, es decir, se remiten mutuamente: el ser de los entes se remite al hombre como siempre por-manipular, el hombre provoca a los entes a usos siempre nuevos y diversos dentro de una naturaleza “propia” cada vez más improbable. Desde la recíproca pro-vocación de hombre y ser, el *Ge-Stell* se muestra no solo como un determinado orden histórico de la producción y de la existencia, sino como lo que Heidegger llamó el primer centelleo del *Er-eignis*³⁰, es decir, el ser en el que estamos destinados y colocados, esto es: el ser como “evento”. Según Heidegger, el *Er-eignis* no solo es un prelude, sino que en él se anuncia la posibilidad de sobreponerse (*Verwindung*) al mero dominio del *Ge-Stell* para llegar a un *Er-eignis* más originario.³¹ El término “*Verwindung*”, en este contexto, significa un rebasamiento de la metafísica que tiene los

²⁸ Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 40].

²⁹ Cfr. Heidegger, M. *Identidad y diferencia* [Tr. Helena Cortés y Arturo Layte]. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 83-95.

³⁰ *Er-eignis*: Evento. Un anuncio del evento de ser como darse más allá de los cuadros del pensamiento olvidado de la metafísica. Cfr. Heidegger, M. *Op.cit.*, p. 85-87, n. 7

³¹ Dieses verharret jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Er-eignis spricht die Möglichkeit an, dass es das blosses Walten des Ge-stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Er-eignis in dieses brächte die ereignishafte...: Heidegger, M. *Identität und Differenz*. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 86 y 88.

rasgos de la aceptación y la profundización. Vattimo hace patente que esa palabra alemana tiene otros significados que igual pueden aplicarse a la condición del fin de la metafísica, se refiere a los significados de convalecencia: salir de una enfermedad, curarse, recobrase de una enfermedad, y al de (dis)torsión: torcer, alterar, desviar. Junto al sentido de convalecencia está el de resignación, como cuando se enfrenta una pérdida o un dolor. Esto le hace afirmar a Vattimo que “la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna o también, podríamos decir, aprovechando la polivalencia del término “remitirse”, que la metafísica es algo de lo que uno se remite, se recobra, algo a lo que uno se remite, algo que se remite (que se envía)”.³² En este sentido Vattimo señala que no se acepta la metafísica de manera simple así como no se entrega uno sin reservas al *Ge-Stell* como sistema de imposición tecnológica, por el contrario, se pueden vivir la metafísica y el *Ge-Stell* como la posibilidad (*Chance*) de un cambio por el cual se truecan un una dirección que no es la prevista por su esencia propia, pero que tiene conexión con ella.

En el *Er-eignis* el hombre ha sido entregado en propiedad al ser y el ser es entregado como propiedad del hombre, ello implica que el hombre y el ser dejan de contraponerse como sujeto y objeto, es decir, pierden sus características metafísicas que son el marco dentro del cual se consolidó la noción misma de realidad. En la planificación tecnificada del mundo todo se vuelve objeto de manipulación por el hombre y cual también es a su vez universalmente manipulable en sí mismo, esto no sólo muestra el carácter demoníaco de la técnica –como lo piensa el humanismo–, sino que también revela, simultáneamente, el

³² Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p.152]. Cfr. Vattimo, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 15-35].

primer destello del *Er-eignis* como un entrar en crisis al disolverse las determinaciones metafísicas del hombre y del ser, pero no en favor de otras determinaciones, sino en vista a la colocación de un ámbito más originario en el cual la relación entre naturaleza e historia se da en términos de movilidad.³³ A esta movilidad se unen términos como “salto” (*Sprung*) y “paso hacia atrás” (*Schrittzurück*) por los cuales se caracteriza el pensamiento rememorante –*An-denken*– (Heidegger-Vattimo) y que se distingue del pensamiento dialéctico (de Platón a Hegel) como pensamiento metafísico que se remonta al (*Grund*) fundamento. Al respecto, concluye Vattimo: “En la técnica resuena, como en el principio de razón suficiente, junto a la apelación a este principio, al cual responde sometiéndose la razón calculante, también un *Zuspruch*, un llamado-estímulo, al que debe responder el pensamiento meditante, arriesgando el salto hacia el *Ab-grund*”.³⁴ Así, pues, Vattimo nos exhorta a pensar el ser como no-presencia y lograr ese salto hacia fuera de la ciencia, de la técnica y de la tradición de la filosofía como metafísica.³⁵ Se trata de prescindir del ser como fundamento; el pensamiento sin fundamento es el que se piensa fuera del principio de razón suficiente: este es el salto, no al vacío, sino al *Ab-grund*, a la ausencia de fundamento. De esta manera, en Heidegger y Vattimo se oponen el pensamiento del ser como fundamento y el pensamiento como *An-denken*. Pensar como recordar no significa estar ligados al pasado, pues recordar no es entendida aquí como una facultad humana sino como el captar la apertura del ser en la cual estamos arrojados y este ser es en todo

³³ Si el ser en la metafísica occidental es concebido como presencia (Parménides), entonces ésta es esencialmente inmóvil y por ello se despliega en el último dominio técnico del mundo y en la reducción del ser a objetividad.

³⁴ Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 128].

³⁵ Cfr. Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* [Tr. H. Kahmemam] Editorial Nova, Buenos Aires, 1964. Hay una traducción más reciente (2005) en Editorial Trotta realizada por Raúl Gabás.

caso eventualidad, transitoriedad, en definitiva, temporalidad: “Es, efectivamente, en cuanto mortal que el ser-ahí [*Dasein*] accede al *Ab-grund* sobre el que se sostiene toda contextualidad fundante-fundada de su historia: es el ser para la muerte el que revela el *continuum* histórico como signado, en último término, por una discontinuidad, la del *Ab-grund*”.³⁶ Será en este sentido como deberá entenderse la frase de Heidegger: “la muerte es el cofre de la nada”.³⁷

Según Vattimo, la realidad construida por la metafísica debe dejar el paso a una realidad “aligerada”, su aligeramiento estaría dado por estar “menos netamente dividida entre lo verdadero y la ficción, la información, la imagen: el mundo de la mediatización total de nuestra experiencia, en el cual ya nos encontramos en gran medida”. De este modo, la ontología es hermenéutica y los conceptos de sujeto, objeto, realidad, verdad, fundamento pierden peso. Esto es lo que le hace hablar a Vattimo de una *ontología débil* como la única posibilidad de salir de la metafísica por el sendero de la aceptación-convalecencia-distorsión que se despiden de una vez por todas de la idea de superación crítica propia de la modernidad.

En efecto, Vattimo afirma:

³⁶ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 123.

³⁷ “Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser. A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser”: Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. [Tr. Eustaquio Barjau], Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 131.

Existe una especie de 'inmovilidad' de fondo en el mundo técnico que los escritores de ficción científica a menudo representaron como la reducción de toda experiencia de la realidad a una experiencia de imágenes (nadie encuentra verdaderamente a otra persona; todo se ve en *monitores* televisivos que uno gobierna mientras está sentado en una habitación) y que ya se percibe de manera más realista en el silencio algodónado y climatizado en el que trabajan las computadoras.³⁸

La crítica posmoderna de Vattimo plantea la posibilidad de otro modo de ser y hacer de los seres humanos en una época en la que se han desenmascarado las "verdades" metafísicas por lo que el mundo ha devenido fábula (Nietzsche)³⁹. En esta época posmetafísica se asiste a la disolución del sujeto moderno el cual era concebido como aquél que, frente a los objetos, era capaz (y tenía el derecho otorgado por la razón) de manipularlos según su libre obrar de tal modo que la razón queda reducida a mera razón instrumental cuyo fin es agotar los recursos que la naturaleza puede aportar para los fines –científico-tecnológicos, de "progreso" y "civilización"–, de la voluntad humana.

La ética de Vattimo es, con toda propiedad, una ética nihilista que sigue coherentemente los planteamientos críticos que hace la *ontología nihilista* a la metafísica tradicional o, lo que Heidegger llamó, la *ontoteología*.⁴⁰

³⁸ Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 14].

³⁹ Cfr. Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid, 1973.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1990. [Tr. Helena Cortés y Arturo Layte], Segunda parte: "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica".

La ética nihilista de Vattimo es una ética que también se podría llamar *ética posmoderna* en tanto que es una *crítica* de la ética moderna la cual concibe al sujeto racional como la abstracción pura que establece principios universales respecto de lo que se *debe* ser y lo que se *debe* hacer. Ciertamente, la ética nihilista es una ética del *postdeber* (Gilles Lipovetsky)⁴¹ ya que la historiografía, incluso la más conservadora, ha hecho recensión de aquellos acontecimientos del siglo XX –las guerras mundiales, los campos de concentración, el Gulag ruso, etcétera- de cuyo balance se puede obtener el fracaso de la razón instrumental tal como lo pudieron examinar con claridad y exactitud Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*. “La ciencia que se hace visión general del mundo y determinación del sentido conjunto de las cosas, se identifica con la metafísica en la medida en que pretende fijar una determinada ficción como realidad, a fin de asegurar, primero, el dominio del hombre sobre la naturaleza y, a continuación, el dominio del hombre sobre el hombre”.⁴²

En la esencia de la ciencia y de la técnica se revelan los rasgos propios de la metafísica y del humanismo. El resultado será que el hombre pierde también su carácter de fundamento, ya no es presencia, sino proyecto.

La muerte del sujeto metafísico o la crisis del humanismo

En Vattimo hay una conexión filosófica entre muerte de Dios y crisis del humanismo. El humanismo entra en crisis porque ya no puede apelar a un fundamento trascendente. El humanismo define al hombre como sujeto. “El humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel de sujeto, es decir, de la autoconciencia como sede de la evidencia en el

⁴¹ Cfr. Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Anagrama, Barcelona, 1998.

⁴² Garzón, Mercedes. *Nihilismo y fin de siglo*. Editorial Torres Asociados, México, 2000, p. 59.

marco del ser concebido como *Grund*, como presencia plena”.⁴³ La crisis del humanismo no es una superación de éste, sino una exhortación en la cual el hombre es llamado a recobrase del humanismo (*Verwindung*)⁴⁴. La metafísica concibe al ser como simple presencia, en ella, la subjetividad se convierte en objeto de manipulación; Vattimo, siguiendo a Heidegger propone concebir al ser como *tiempo*, como el acaecer de un destino.

La ética nihilista muestra la condición finita e histórica del sujeto y de todo lo humano. Con el reconocimiento de la “muerte de Dios” se reconoce también la finitud del hombre y de la existencia así como de la verdad en su acaecer humano, demasiado humano. Para Vattimo sin “muerte de Dios” es imposible comprender e interpretar la existencia humana en la cultura posmoderna. La ética nihilista no busca hacer del ser humano un ser para la felicidad (Aristóteles), para la beatitud (Tomás de Aquino), o para la perfección (Kant). En la ética de Vattimo la categoría de *fin* (*telos*) ha quedado debilitada. No se busca ningún fin de la acción humana, el actuar humano no es teleológico, la ética no tiene trascendencia, no se *fundamenta* en principio inmutables, ni en imperativos categóricos que hablan en la razón de cada uno.

La muerte del sujeto significa despedirse de la inmortalidad del alma humana y, en estricto sentido, de la noción misma de alma como la entidad metafísica que es: “La salida del humanismo y de la metafísica no es una superación, es una *Verwindung*; la subjetividad no es algo que se deje sencillamente como un traje desechado. Si, por un lado, la subjetividad suministra las condiciones teóricas para eliminar toda visión demoníaca de la

⁴³ Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p.43].

⁴⁴ *Verwindung*: 1) reponerse o remitirse de una enfermedad; 2) Remitirse a alguien; 3) Remitir una carta o mensaje.

técnica y de la racionalización social y para recoger los elementos de destino que nos hablan de ella, Heidegger vuelve a colocar la técnica en el surco de la metafísica y de la tradición que se vincula con ella (...) La crisis del humanismo en el sentido radical que asume en pensadores como Nietzsche y Heidegger, pero también en psicoanalistas como Lacan y quizá en escritores como Musil, se resuelve probablemente en una 'cura de adelgazamiento del sujeto' para hacerlo capaz de escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del *Grund* o del pensamiento de pensamiento o del espíritu absoluto, sino que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación".⁴⁵

La ontología del declinar

"En el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse *in infinitum* respecto del *Grund*; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de *Wesen* del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí".⁴⁶ La ontología del declinar tiene el cometido de ser un discurso que trata de comprender lo que significa el ser en el presente, en el ocaso de la metafísica⁴⁷, cuando asistimos en el mundo a la falta de fundamento y a la ausencia

⁴⁵ Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p.46].

⁴⁶ Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 66].

⁴⁷ Según una conocida tesis de Heidegger, el nombre Occidente, *Abendland*, no designa el lugar de nuestra civilización sólo en el plano geográfico, sino que la denomina ontológicamente, en cuanto el *Abendland* es la tierra del ocaso, del poniente del ser. Hablar

de estructuras estables. Por ello, también esta ontología puede ser llamada ontología de la actualidad⁴⁸, ontología del presente u ontología nihilista. De donde podremos derivar el talante de una ética nihilista o posmoderna en el sentido de que ya no apela al fundamento y a los valores absolutos.

En el pensamiento de Vattimo “la ética nihilista asume la idea de Heidegger de un ser que no puede darse ya como presencia, sino sólo como huella, la cual no puede hacer las veces de ningún fundamento, autoridad o soberano. Al reconocerse como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a la negatividad y al disolverse como destino del ser”.⁴⁹ El nihilismo es el proceso a lo largo del cual –como dice Heidegger– “del ser como tal ya no queda nada”. El nihilismo activo, según la clasificación nietzscheana, es la respuesta del hombre al proceso del debilitamiento del ser. Ser nihilista activo quiere decir corresponder al *debilitamiento del ser*, “venciendo en uno mismo el instinto de

de una ontología del declinar y ver su preparación y sus primeros elementos en los textos de Heidegger, sólo se puede hacer si se interpreta la tesis de Heidegger sobre Occidente transformando su formulación: no «Occidente es la tierra del ocaso (del ser)», sino «Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)»: Vattimo, G. *Op., cit.* p. 47.

⁴⁸ Michel Foucault habla de esta ontología de la actualidad en los siguientes términos: “Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos”: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. “Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora” [Tr. Horacio Pons]. F.C.E., Buenos Aires, 2009, p. 39. En Vattimo el concepto “Ontología de la actualidad” significa “un discurso que intenta aclarar qué significa el ser en la situación presente”: Vattimo, Gianni. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 19].

⁴⁹ Garzón, Mercedes. *Nihilismo y fin de siglo*. Editorial Torres Asociados, México, 2000, p. 30.

conservación, el interés en la lucha por la existencia”.⁵⁰ En *La voluntad de poderío*, Nietzsche apunta al comienzo la idea del nihilismo y su efecto: “Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro hacia la periferia”.⁵¹ El hombre es desposeído y privado de todo centro y él mismo ya no puede ser el centro fundante como lo querría la voluntad de humanismo (Heidegger).

Uno de los productos del nihilismo activo es la disolución de los valores y las verdades en cuanto pretenden ser absolutos. Nietzsche llama a este proceso *la transvaloración de todos los valores*, donde los valores de la metafísica occidental quedan desenmascarados como ilusiones, como sueños de lo absoluto para de-velarnos su carácter hermenéutico. No se trata de crear “nuevos valores”, lo cual nos sumiría aún más en la lógica metafísica, sino de transmutar la categoría de valor para que no apele a ninguna categoría objetiva de validez.

La postura filosófica de Vattimo se puede entender como una propuesta por la interpretación de la categoría valor –en ética se trataría del *valor moral*–, que está fuertemente ligada a la invención de la conciencia hermenéutica subjetiva. Sin embargo, debe decirse que la propia conciencia moral ha sido un producto de la tradición metafísica de Occidente por lo que ella misma requiere de ser autocriticada para ser des-fondada y, en esa medida, poder proveer las categorías de pensamiento que rebasen los postulados metafísicos para quedarnos con una propuesta de reflexión ética que no tenga sentido a la luz de la trascendencia de los valores o de la verdad objetiva, pues una ética de este cariz

⁵⁰ Vattimo, Gianni. *Dialogo con Nietzsche*. Garzanti Libri, Milano, 2001. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 215].

⁵¹ Nietzsche, F. *La voluntad de poderío*. [Tr. Aníbal Froufe]. EDAF, Madrid, 1981, p.32.

surge como consecuencia de la “muerte de Dios” y del “fin de la filosofía” como “fin de la metafísica”⁵².

Si el nihilismo es un fenómeno esencialmente moral, la única moral que nos queda es la que puede ser pensada como interpretación de las múltiples posibilidades del actuar humano sin referencias al bien o al mal “objetivamente contenido en la conciencia humana”, ni siquiera con referencia al “deber”, por muy autónomo que se nos presente, sino sólo como la eventualidad histórica de la acción desde la interpretación subjetiva del mundo moral.

Esta eventualidad histórica ha quedado planteada por Heidegger en la noción del *Dasein* como ser-para-la-muerte que, además de estar constituido por ello, también lo está por la condición de una existencia ligada a una época, de manera que, en la ética las referencias siempre son epocales y nunca absolutas. Así como en el hombre su destino es la muerte (la posibilidad constitutiva de su ser es poder no-ser-ya-ahí), los valores morales también tienden a morir para ser remplazados por otros sin que por ello podamos afirmar que se trate de “nuevos” valores o que éstos sean “mejores” o “peores” que los anteriores, pues estas coordenadas corresponden a categorías metafísicas. Lo que aquí nos interesa, siguiendo a Vattimo, es mostrar que, así como el ser del que habla Heidegger, la ética ya no puede ser pensada con los caracteres de la lógica metafísica.

Por otro lado, tampoco se trata de la nostalgia del fundamento o del advenimiento de una “nueva forma de pensar la ética”. Al respecto, asevera Vattimo: “El resultado del pensamiento de Heidegger, según la interpretación aquí propuesta, no es el constatar que la fundamentación por el ser metafísico no se da (ya, o aún) y que en consecuencia el

⁵² Heidegger, M. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser* [Tr. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque]. Tecnos, Madrid, 2001.

pensamiento debe lamentarla o preparar su advenimiento; ni el tomar nota de que tal fundación por fin se ha hecho vana y en consecuencia nosotros podemos y debemos proceder a la construcción de una humanidad «no ontológica», exclusivamente vuelta hacia los entes y empeñada en las técnicas de organización y de planificación de sus diversos ámbitos. Además, esta segunda posición, careciendo (como, por lo demás, la primera) de una crítica de la concepción «fuerte» del ser, se encuentra tal concepción entre las manos sin reconocerla, en cuanto acaba por atribuir a los entes y a sus ámbitos de juego la misma perentoria autoridad que el pensamiento del pasado atribuía al ser metafísico”.⁵³ En esta larga cita se atisba ya en la obra vattimiana lo que después llamará *pensiero debole* como la única posibilidad de pensar el ser y la ética, de la que hablaremos más adelante con mayor precisión.

Ética, metafísica y violencia

En el pensamiento de Vattimo existe una relación entre metafísica, esencialismo, eurocentrismo y autoritarismo. La ética posmetafísica considera que la ética metafísica, al querer encarnar una *ley de la naturaleza o de la divinidad*, es siempre una posición violenta y por tanto autoritaria:

Obligar a entrar” –el lema con el que se exhortaba a los misioneros cristianos a convertir incluso con la fuerza, pero para su “bien”, a los paganos que encontraban en los nuevos territorios que se habían convertido en colonias de las potencias cristianas- es una de las consecuencias más conocidas de la seguridad de poseer la verdad (...)

⁵³ Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 56].

Es el mismo autoritarismo que hoy se manifiesta en la pretensión de Iglesias y otras autoridades “morales” de desatender incluso las decisiones de las mayorías parlamentarias legítimas cuando están en juego valores vinculados a la “ley natural”.⁵⁴

El fin de los relatos metafísicos en la ética ha dado lugar a otra manera de interpretar esa realidad circundante del ser humano y que le obliga plantearse la autenticidad de las exigencias morales que provienen de otro tipo de exigencias que tienen su base en las ideas o entes de poder concebidos como el fundamento del ordenamiento de lo humano y también de lo no humano para el “beneficio” de la especie humana. Su legitimidad se deriva de su estatus superior a la condición humana que la rebasa por doquier y que la subyuga de igual modo. Además, esa legitimidad está en estrecha relación con este pensamiento acrítico que acepta los valores de Occidente y de su historia como los únicos posibles, los auténticos, los verdaderos y, en todo caso, los mejores. Este obnubilarse con los valores modernos de la metafísica occidental ha de conducir a los seres humanos a colmarse de la racionalidad consecuente, con la peculiar característica de que no les es posible concebir ningún otro tipo de valor que no sean los dominantes, pues lo otro, lo diferente, lo diverso, sería simplemente la irracionalidad, lo irreal, lo trasgresor y, en esa medida, lo ilegítimo, lo indeseable o la locura.

Pero, ¿no acaso hemos padecido ya la locura de la razón? ¿No hemos ya visto pasar ante nuestra mirada la irracionalidad de la razón moderna? ¿No hemos conocido en la barbarie y en la guerra sus subterfugios de poder, sus ilusiones de progreso, sus alucinaciones del bien y sus delirantes pregones sobre el “bienestar” tecnocientífico?

⁵⁴ Vattimo, Gianni. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 86].

¿Acaso no estamos ya, como los esclavos de Platón, mirando las imágenes de la realidad como un efluvio onírico de la organización tecnocientífica del mundo? Al respecto, Mercedes Garzón afirma: “Sobre la base del conflicto amo-esclavo, se desarrolla la historia de la metafísica, de la cultura occidental, mostrándose así la estructura conflictiva de la conciencia del hombre presente, del hombre moderno, del hombre universal, identificado con el sujeto cristiano-burgués”.⁵⁵ Al querer dejar atrás la ética metafísica de los dualismos irreconciliables, la ética de Vattimo busca rebasar (*Verwindung*) las directrices del significado de lo bueno y de lo malo, de lo debido y lo indebido; este rebasamiento perfilará la condición del *re-signar* lo moral estando abiertos a una pluralidad muy amplia de significaciones sin tener referentes únicos o verdaderos y más bien tratando de ensanchar la referencia de la conciencia hacia horizontes de significación antes insospechados por la razón moderna, pero posibles a partir de la disolución del relato moderno, de su fin en tanto metafísica y de la apertura a la heterogeneidad que hace tangible la secularización de la razón.

Como señalamos arriba, la disolución de la metafísica occidental moderna rompe con la tradición ontoteológica para proponer lo que Vattimo llama “ontología del presente”. La ontología del presente no concibe la historia no como relato único y homogéneo, sino como metarrelato debilitado, y que se pretende escuchar no por sus entresijos metafísicos, sino por sus “mensajes eventuales, fragmentarios, efímeros y limitados de ese pasado vuelto presente que se nos da, en la medida en que el mundo *metafísico* con sus fundamentos necesarios, inmutables, eternos y perfectos, se va también disolviendo. Implica una despedida, un ‘decirle adiós’, al pensamiento del origen y del fundamento, sin nostalgia, con la inquietud de quien se arriesga a la aventura del pensar”.⁵⁶

⁵⁵ Garzón, Mercedes. *Op. cit.*, p. 57.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

La metafísica occidental no puede responder a los interrogantes de la cultura posmoderna porque sus categorías están más allá del presente. La ontología del presente nos indica que debemos considerar una estructura de pensamiento que no incluya fines del tipo teleológico de la modernidad, sino posibilidades que contemplen las múltiples posibilidades de darse el ser. Como evento, como cambio, como mutación constante y no como presencia anquilosada en las categorías fuertes como las de las metafísicas del pensamiento antiguo que consideraba ante todo un estrato inamovible que era el ser.

En relación con la ética, es importante decir que no es posible establecer fundamentos eternos e inamovibles que postulen comportamientos, morales desde los cuales se pueda derivar una ética igualmente inamovible, universal y eterna, sólo es posible la creación de una perspectiva ética del presente. Desde esta perspectiva cada situación concreta nos llevará a tomar decisiones concretas, presentes y provisionales a través de la interpretación, también provisional, de las circunstancias específicas que nos impelen a tomar decisiones igualmente específicas en relación con esas circunstancias y no en razón de valores sempiternos que nos obligarían a actuar de acuerdo con principios inamovibles de una ética trascendente e inhumana que estaría más orientada hacia un código de principios morales que a una reflexión ética.

La propuesta vattimiana es la idea de una ética sin metafísica, lo que el autor llama “ética de la procedencia” en la que el punto de partida no es un fundamento, sino la condición de no-fundamentalidad que afirma una pluralidad no unificable. La procedencia estaría dada por el hecho de que somos parte de una situación cultural que ha heredado la disolución de los primeros principios, supremos y universales. Ello no quiere decir que se trate de un mero relativismo. Vattimo distingue la ética posmetafísica del “mero relativismo” y señala: “La constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros principios no es traducible a la asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a

una comunidad, como único absoluto. Si el mundo verdadero (los primeros principios) han llegado a ser una fábula, escribe Nietzsche, también la fábula ha sido destruida (por tanto, no puede, a su vez, ser absolutizada)".⁵⁷

Por otra parte esta ética no metafísica es considerada por Vattimo como una ética de la finitud pero no entendida como exigencia del salto a lo infinito, es decir, que el reconocimiento de la finitud nos prepararía para el salto a la fe como lo piensan algunas concepciones religiosas. "Una ética de la finitud es la que intenta permanecer fiel al descubrimiento de la situación siempre insuperablemente finita de la propia procedencia sin olvidar las implicaciones pluralistas de este descubrimiento".⁵⁸ Esta procedencia es una herencia que podemos llamar alteridad: la voz del otro ante el cual somos responsables.

En Vattimo es claro que el respeto al otro no significa que éste sea portador de una razón trascendental (Kant). El respeto al otro es el reconocimiento de la finitud que nos caracteriza a ambos y excluye cualquier superación definitiva de la opacidad que cada uno trae consigo. En ese sentido es que una ética de la finitud o nihilista indica que no poseemos ningún fundamento para legitimar la violencia sobre el otro. "La violencia siempre podrá seguir constituyendo una tentación –ni más ni menos que en cualquier otra perspectiva ética–, con la diferencia de que aquí esta tentación queda despojada de cualquier apariencia de legitimidad, cosa que no sucede, por el contrario, en las éticas esencialistas, como quiera que se enmascaren (incluidas las «comunicativas» a lo Habermas)".⁵⁹

Entonces, los sistemas que construye la metafísica son en sí mismo violentos ya que se fundamentan en un principio absoluto que se pretende objetivo y estructurante del

⁵⁷ Vattimo, Gianni. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 61].

⁵⁸ Vattimo, G. *Op. cit*, p. 64

⁵⁹ *Ibid.*, p. 67.

devenir cuya función es igual a la del Dios cristiano. La tarea del pensar que propone la hermenéutica de Vattimo posee una profunda impronta ética y se articula en un doble proceso: por un lado, el alejamiento del pensar violento de la metafísica; y, por otro, la necesidad de llevar a cabo la distorsión convaleciente de la metafísica (*Verwindung*) a la luz del límite de la *cáritas* cristiana. Es en este contexto en donde Vattimo va a conjugar la interpretación nihilista del ser con el sentido de la *kénosis*, es decir, el anonadamiento de Dios como signo de que el “Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana”.⁶⁰ La tesis fundamental que defiende Vattimo es la de que el debilitamiento de la metafísica se corresponde⁶¹ con la doctrina cristiana de la encarnación de Dios. Entre la ontología *debolista* y la religión cristiana existe una relación que debe ser analizada por las consecuencias éticas que de ella se desprende y que analizaré en los capítulos posteriores. Para Vattimo la noción de Dios que retorna en la época posmetafísica debe ser analizada partiendo de la ontología heideggeriana como marco del *pensiero debole*. Por ello, la relación entre el hombre y Dios debe pensarse en términos de amistad y en oposición a toda relación de servidumbre que implique la sujeción a un fundamento último y violento. En esto consistirá su proyecto de la secularización de la filosofía y de la ética, pero también de la religión y de la fe.

⁶⁰ Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milno, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 38-39].

⁶¹ En el sentido de Heidegger como respuesta a un envío o transcripción de un mensaje.

Capítulo II

LA SECULARIZACIÓN DE LA ÉTICA

Aquello de lo que la filosofía contemporánea se ha venido sintiendo cada vez más consciente en relación con la metafísica es que la desconfianza respecto de esta última y el plan, enunciado de diversas maneras entre los siglos XIX y XX, de “superarla”, no se basa en fin de cuentas en motivos “teóricos”, sino, ante todo, en razones éticas.

G. Vattimo. *La secularización de la filosofía*

La secularización según Vattimo

Secularización es el proceso en el cual los dioses, como fundamentos, han desaparecido. En la ética preconizada por Vattimo ya no hay necesidad lógica de remontarse al fundamento, pues esta lógica corresponde a la de la metafísica occidental en cuya versión ontoteológica el fundamento moral radicaba -en última instancia- en el *dictum* divino.

El proceso de secularización comienza con el adiós a la verdad absoluta y es consecuencia de la despedida del pensamiento metafísico del *Grund*.

La idea de secularización le es sugerida a Vattimo en relación con otras dos ideas estrechamente vinculadas: 1) la idea de metafísica como pensamiento del ser como estructura estable y, 2) la idea de violencia entendida como manifestación de la racionalidad instrumental que originó, en la modernidad tardía, la organización tecno-científica del mundo (*Ge-Stell*). Recordando la frase de Nietzsche en la que éste afirma que la metafísica

es “un intento de adueñarse *por la fuerza* de las comarcas más fértiles”⁶², y siguiendo al Heidegger de *Ser y tiempo*, Vattimo sostiene que la metafísica desplegada en el *Ge-Stell* tiene como corolario no sólo la bomba atómica, la desertización del mundo, en definitiva, las tecnologías de la destrucción, sino toda experiencia de violencia, así, pues, señala que “la crítica de la metafísica que más ha persistido, de manera de determinar inclusive nuestro punto de partida de hoy, es la que quiere desenmascararla como una manifestación de violencia”⁶³.

De acuerdo con la crítica nietzscheano-heideggeriana que sigue Vattimo, a la metafísica violenta no se contraponen una ética de la no violencia, sino una *Verwindung*, una aceptación-distorsión, porque “se sale de la metafísica solo por medio de la prosecución *secularizadora* de ésta”⁶⁴.

En un conocido texto titulado “Metafísica, violencia y secularización”⁶⁵, Vattimo logra criticar a Th. W. Adorno en el sentido de que éste solo critica a la razón como razón instrumental y no a la razón como búsqueda del fundamento. En efecto, para Adorno la crítica a la metafísica lo es porque ésta posibilita la organización tecno-científica de la sociedad, cuya explosión extrema de violencia ha sido Auschwitz. “Los hornos crematorios de Auschwitz, dice Adorno, no son solo consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también, y sobre todo, la imagen anticipada de lo que el mundo

⁶² Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* [citado de la tr. It. *Umano troppo umano*, vol. II, en *Opere*, G. Colli y M. Montinari [comps.] Adelphi, Milán, 1964 y, col. IV, t. 3, tr. It. de S. Giametta y M. Montinari, pág. 352]; es un apunte inédito de la época del segundo tomo de *Humano, demasiado humano*. Citado por Vattimo, G. en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Tr. C. Cattropi y Margarita N. Mizraji]. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 67. El subrayado es mío.

⁶³ Vattimo, G. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Tr. C. Cattropi y Margarita N. Mizraji]. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 66.

⁶⁴ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 68. El subrayado es mío.

⁶⁵ Cfr. Vattimo, G. *Op. cit.*

administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo”⁶⁶. El motivo de esta indiferencia y de la consecuente violencia ejercida contra el individuo está en pensar que éste solamente tiene sentido en referencia a un fundamento. Auschwitz evidencia la violencia de la metafísica lo que consiste en borrar los derechos de lo sensible y lo caduco para afirmar las esencias universales inmutables y abstractas. Por ello, Vattimo cree que Adorno solamente describe la violencia de la metafísica ofreciendo como ejemplo de extrema violencia a Auschwitz, pero logra criticar la *voluntad de fundamento* que –literalmente– subyace en la metafísica. “No solo es violencia metafísica tapar y borrar los derechos de lo sensible y de lo caduco en la afirmación de esencias universales y abstractas; igualmente violento y fetichista es despojar a lo sensible de su dimensión de alteridad, negando como consuelo ilusorio y, a la postre, inclusive como violencia disfrazada, esa ‘promesse de bonheur’ que el viviente se empecina en leer en ella”⁶⁷. Siguiendo a Nietzsche, Vattimo quiere desenmascarar el desenmascaramiento de la metafísica: “El puro desenmascaramiento de la violencia de lo universal metafísico se transformaría entonces en una *metafísica* nihilista, tan violenta como aquello que quiere negar: contra esta repetición de la metafísica, lo sensible y lo caduco harían valer de nuevo sus derechos”⁶⁸. Por ello, para Vattimo se trata de renunciar a toda fundamentación y para eso es preciso realizar un esfuerzo teórico que tenga como conceptos clave los de secularización y *kénosis*⁶⁹.

⁶⁶Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 68. Cfr. Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa* [tr. Alfredo Brotons]. Editorial Akal, Madrid, 2008, p. 331-333.

⁶⁷ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 70.

⁶⁸ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 70.

⁶⁹ “La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kénosis* de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana”: Vattimo, G.

Ya Lévinas,⁷⁰ partiendo del principio de alteridad, intentó escapar a la violencia de la metafísica por el camino de la escatología profética de la tradición hebrea. Esta manera de abordar el problema, precisamente por quedar sujeta a esa tradición, sigue entendiendo al otro no desde la igualdad y reciprocidad de los derechos, sino desde la dimensión trascendente en la que se halla. Lévinas entiende la escatología como un hallarse permanentemente sometido a un juicio desde fuera de nuestro propio estar en la historia. En cuanto sometidos a ese juicio, que nos pone en relación con el más allá de la historia, los hombres podemos valer como “otros” y presentarnos como rostros abiertos al infinito. Pero Lévinas piensa la majestad del infinito sin los rasgos violentos propios del ser metafísico.

Vattimo considera que Lévinas no consigue sino pasar de la metafísica entendida como ontología a la metafísica entendida como teología, pero ya este intento indica un camino hacia la secularización en la medida en la que pone en cuestión el concepto mismo de totalidad que, como se sabe, ha sido fundamental en la filosofía occidental.

Las dificultades que, según Vattimo, presenta la propuesta de Lévinas son dos: en primer lugar, la tradición bíblica a que se refiere Lévinas, no es ajena al pensamiento metafísico griego; en segundo lugar, Lévinas considera que la escatología bíblica interpela a cada uno desde más allá de toda pertenencia histórica, es decir, desde un momento inicial, supuestamente más real, al que es posible remitirse pasando por sobre los equívocos y tergiversaciones introducidos por el *logos* griego.

Credere di credere. Garzanti, Milno, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 38-39].

⁷⁰ Cfr. Lévinas, E. *Totalidad e infinito*. [Tr. Daniel E. Guillot]. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987 y *Humanismo del otro hombre*. [Tr. Daniel E. Guillot]. Siglo XXI, México, 1974.

La escatología bíblica es también una filosofía de la historia (creación, pecado, redención, espera del fin del mundo) que inicia la secularización o historización de lo trascendente. Por otro lado, el Señor de la Biblia que Lévinas encuentra no es reducible a la idea de fundamento. Se trata, más bien, de un Otro que es considerado como creador, pero, principalmente, como transmisor de un mensaje. Esta consideración de Dios no debe llevarnos a pensar que lleguemos a la “presencia” de Dios a través del texto, sino que ese Dios es él mismo un texto que nos sigue hablando a través de las interpretaciones, traducciones y transmisiones que constituyen la historia hebrea y judeocristiana. “Tematizar esta relación entre el texto y su autor –precisamente esto, y solo esto– es en definitiva la superación de la metafísica”.⁷¹ Porque al tematizar esa relación descubrimos que “el Señor de la Biblia no es otro en cuanto autoridad, principio, fundamentación, sino en cuanto autor de un mensaje que llega a nosotros esencialmente connotado por las peripecias de su transmisión (en consecuencia, también por el hecho de haber sido considerado *Grund*, como razón suficiente, y en última instancia como voluntad de poder en Nietzsche) y que como autor es no solamente origen sino también siempre efecto del texto, significa abrirse a una noción de ser que se despidе de la metafísica porque lo ve ya en su constitutiva conexión con el pasar. No hay un remontarse al *arché*, al “creador”, al autor; y todo ello es lo mismo que tomar nota de que el ser no es, sino que *sucede*”.⁷²

Así, pues, por secularización hay que entender, por tanto, el proceso a través del cual el ser no es más entendido como fundamento inamovible, sino como un sucederse de mensajes y palabras transmitidas. En este darse como suceso está también incluida la historia de la metafísica, pero entendida ya no como un saber de los primeros principios, con sus secuelas autoritarias, sino como un evento más que se incorpora al movimiento de

⁷¹ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 85

⁷² *Íbidem.*

esta disolución secularizadora en la que el ser se libera de sus connotaciones violentas; de “principio” que era se vuelve palabra, discurso, interpretación. “En este punto, quien escucha la enseñanza de Heidegger tiene algo esencial que aprender de Lévinas. Es probable que solo de un desarrollo explícito de la rememoración heideggeriana de la metafísica, incluso bajo el aspecto teo-lógico, pueda provenir una más auténtica comprensión de la eventualidad del ser –fuera de las recurrentes tentaciones de salir de la metafísica, retomando en el lugar de la ontología a la teología o la *Verwindung* de la metafísica, en sus aspectos “teóricos” e, inseparablemente, en sus aspectos “epocales” (el *Ge-Stell*), no es otra cosa que la secularización”.⁷³

Consecuencias de la secularización en la filosofía

¿Qué ocurre en la filosofía cuando se piensa el ser como evento y no como estructura? ¿Qué sucede cuando es ser ya no es más *Grund*, principio o fundamento, sino *Ge-Schick*, envío, transmisión, mensaje? La respuesta a estos interrogantes se da, según Vattimo, en el acontecimiento por el que la filosofía se seculariza a partir de la hermenéutica nihilista que se deriva de la finitud del ser-lenguaje en Heidegger y del “Dios ha muerto” de Nietzsche que no describe una estructura, sino que anuncia un *acaecimiento*.

Una de las primeras consecuencias de la secularización en filosofía está dada por otra concepción de la tarea del pensar cuya labor ya no es la fundamentación. Como hemos tenido oportunidad de señalar en el capítulo anterior, no se trata de una mera inversión de la jerarquía platónica, que coloque al mundo de la apariencia en la posición del mundo “verdadero” como advirtió Nietzsche y recuerda Vattimo: “Lo que queda tras la fabulación del mundo verdadero no es el mundo aparente como único mundo –y, por tanto, como mundo verdadero a su turno– sino la historia de las fabulaciones. El pensamiento es ‘fiesta

⁷³ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 86

de la memoria' o, como dice más explícitamente Heidegger, *An-denken*, rememoración".⁷⁴ De este modo, el pensamiento postmetafísico tiene como tarea particular ser el pensamiento de la fábula y la rememoración como respuestas al ser como evento y envío.

No obstante, y si se trata de llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis de la secularización, tendremos que decir con Vattimo que, efectivamente, no hay, por otro lado, ningún "fundamento" para afirmar que la filosofía no deba ser ya pensamiento de la fundamentación; lo que hay es, "por una parte, una cierta reconstrucción de las vicisitudes de la filosofía a lo largo de su desarrollo, vistas como despliegue y consumación de la idea de fundamento (...); o la reconstrucción que Heidegger delinea en las numerosas páginas que dedica a la 'Metafísica como historia del ser'; y, por otra parte, una cierta interpretación (fabulación) de la correspondencia entre esta noción teórica de la consumación teórica de la noción de fundamento y la transformación de las condiciones de la existencia individual y social introducidas en nuestro mundo por la ciencia y por la técnica, puestas en conexión con la metafísica".⁷⁵ En definitiva, si ahora decimos adiós al pensamiento del fundamento, lo hacemos porque ya no nos hace falta; las condiciones ligadas a la vida actual (desplegadas en el mundo del *Ge-Stell*), las mismas que hizo posible la metafísica, ahora nos aconsejan su adiós. Y esto como una interpretación, dice Vattimo, del sentido de la existencia en su presente ubicación tardomoderna; "su persuasividad reclama ser medida no según pruebas y fundamentos, 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".⁷⁶ Esto es precisamente lo que está en la base de la noción de secularización: una transformación que mantiene, distorsiona y

⁷⁴ Vattimo, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 44].

⁷⁵ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 46.

⁷⁶ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 47.

recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose. La condición de nuestra existencia tardomoderna renuncia a conferir algún tipo de sentido al mundo y a la existencia misma en relación con su *archai*. Esto no implica renunciar a todo sentido del mundo, sino abrirse a las múltiples posibilidades de dotar de sentido al mundo y la existencia sin que ninguno sea el dominante o el “verdadero” sentido. Por ello decimos que el sentido es la interpretación del ser.

Derivado de lo anterior y, también, como consecuencia de la secularización, Vattimo afirmará que la ciencia y la técnica modernas se caracterizan por la creación de instrucciones para la manipulación del mundo además de que se da una fragmentación de los saberes debida a su creciente especialización. Cuando los saberes se secularizan van “perdiendo progresivamente las connotaciones de una “ciencia”, e incluso de una ciencia *sui generis* como la metafísica y la epistemología, para acercarse cada vez más a la vaguedad (inexactitud), impureza y provisionalidad del lenguaje cotidiano”.⁷⁷ Se trata de que el *logos* no se aparte del lenguaje común, sino volver a él desde las abstracciones y la exactitud de los lenguajes especializados. Se trata de que la *ratio* recupere su sentido de discurso, de lengua hablada por una comunidad histórica, solo dentro de la cual son posibles los lenguajes de los saberes especializados y las planificaciones de la técnica. Por otra parte, la verdad, en su versión secularizada “deviene en juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidad falsas, sino como tal orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor”.⁷⁸ En el marco de las actuales sociedades occidentales, el pluralismo cultural, moral, religioso, políticos, etcétera, erigir una creencia como verdadera ya no resulta posible a no ser que se mantenga todavía en la lógica de la *totalidad* y el *uno* de la metafísica. Ejemplos sobre el final de la verdad nos los proporcionan,

⁷⁷ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 50.

⁷⁸ Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Traducción al español de María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p. 9].

precisamente, Adorno y Heidegger. De acuerdo con Adorno⁷⁹, la dialéctica tiene dos sentidos: la totalidad y la reapropiación. No vemos lo verdadero porque no vemos el todo. La ideología, la alienación son falsa conciencia porque son parciales. Reapropiarse es captar el todo, ver los nexos y no dejarse engañar por las apariencias. Sin embargo, Adorno reconoce que la totalidad no reapropia, ya que como tal es, en línea de principio, realizada. Adorno afirma que “el todo es lo no verdadero”.⁸⁰ “En la racionalidad instrumental devenida realidad, por tendencia completa en la sociedad de masas, se realiza la totalidad pero en un sentido que no es nada liberador. Aquí radica el jaque incluso teórico de Adorno, porque el ideal de verdad-liberación también sería siempre el de la totalidad alcanzada”.⁸¹ Según Vattimo, Adorno se ve movido a criticar la totalidad masificada debido al *pathos* micrológico, la *pietas* por el ser viviente ofendido, a sea, lo mismo que, Vattimo *dire*, movió a Lévinas y a Walter Benjamin. La dialéctica negativa es la reivindicación de la irreductibilidad de esa existencia ofendida respecto de la totalidad. “En esta perspectiva dialéctica (...) la verdad es la visión que escapa a la parcialidad, impuesta por las condiciones de explotación social o incluso solo por los límites de los intereses individuales y de clase. Pero ésta aún es una visión “objetiva”; en tanto que no es parcial. La novedad de Adorno consiste en el hecho de que él se percata de que esa totalidad que parece ser la única posibilidad de acceder a lo verdadero es como tal el máximo de lejanía respecto de la libertad que debería acompañarse con la verdad”.⁸² Esto quiere decir que para Adorno el ideal de objetividad total puede devenir en totalitarismo, es decir, el ideal de verdad-totalidad encierra en sí un sentido de violencia.

⁷⁹ Cfr. Adorno, Th. W. *Minima moralia* [Tr. Joaquín Chamorro]. Taurus, Madrid, 1998.

⁸⁰ Adorno, Th. W. *Op. cit.*, p. 48.

⁸¹ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 11.

⁸² *Op. cit.*, p. 12.

El otro ejemplo es el de Heidegger quien comparte las preocupaciones de las vanguardias del principios del siglo XX expresadas en la obra de Ernst Bloch y Charles Chaplin en *Tiempos modernos*, esta preocupación está basada en la tesis de que, a partir de la idea de verdad como correspondencia (la de la metafísica objetivista que culmina con el positivismo), se prepare el advenimiento de una sociedad de la organización social.⁸³ Para Heidegger la verdad es *alétheia*, apertura de un horizonte, desocultamiento que hace posible cualquier verdad sea como correspondencia (Aristóteles), verificación o falsificación de proposiciones (Karl Popper); sin embargo, nada de estas verdades se da por referencia a una verdad ulterior o más amplia.

En fin, para Vattimo:

- a) La verdad no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica.
- b) Las verificaciones y los acuerdos se dan el marco de horizontes culturales en los que nadie parte de cero, sino de la vinculación con determinadas fidelidades y pertenencias; esas vinculaciones constituyen la sustancia de la *pietas* con respecto a nuestras tradiciones, una *pietas* que está en la base de la verdad “débil” y de los valores y normas éticas (entendidas como bienes compartidas y no como imperativos) de la comunidad en cuestión.
- c) La verdad no es fruto de una interpretación que ha logrado descifrar las claves ocultas o desenmascarar los errores anteriores; la verdad se constituye en el proceso mismo de interpretación.
- d) La verdad como “retórica”, es la verdad como *evento*.⁸⁴

⁸³ Para un estudio pormenorizado sobre las tesis heideggerianas sobre la noción de verdad, véase: Rivero, Paulina. *Alétheia, la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*. UNAM, México, 2004.

⁸⁴ “El acaecer histórico, dicho en otros términos, no sería ni un progreso o regreso, ni retorno de lo igual, sino “interpretación” siempre más o menos falsificante de lo admitido y heredado proveniente del pasado. Un tal modelo no se aplica, sólo, al menos en nuestra hipótesis, a los

Secularización, ética y hermenéutica

La situación tardomoderna se puede calificar de secularizada en tanto que en ella se da un *declinar* de la creencia positivista en la objetividad y la certeza del conocimiento científico. Vattimo declaró, con razón, que la hermenéutica es la *koiné* de nuestro tiempo, siguiendo la divisa nietzscheana: “no hay hechos, sólo interpretaciones”.

Heredero de la tradición gadameriana y luego crítico de ella, Vattimo propugna una hermenéutica que se redefine retomando la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su destino. Ya en Gadamer, explica Vattimo, la hermenéutica “no es ninguna descripción 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”.⁸⁵

En la situación tardomoderna, el ser ya no es fundamento, sino *Ab-grund* y es por ello que la verdad tiene una historia y múltiples interpretaciones como acaecimiento de experiencias siempre diversas. La verdad ya no es el resultado de determinadas adecuaciones o descripciones, sino una consecuencia de interpretaciones siempre

avatares de la racionalización de la sociedad y al desvelarse de la contrafinalidad que la acompaña; sino que parece estar aún más profundamente enraizado en toda la historia moderna, la cual, por casualidad, se ha dado justo bajo la figura de la “secularización”. Este concepto cuya fecundidad para la posible reconstrucción de una filosofía de la historia está aún por explorar, no alude ni a la restauración de un orden sagrado que ya no se acepta, ni al abandono de ese mismo orden como si simplemente se tratara de un error reconocido y liquidado: alude a una combinación de retomar-mantener-distorsionar, que es justamente típica del lazo que conecta la civilización profana moderna con sus raíces hebraico-cristianas”: Vattimo, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 111].

⁸⁵ Vattimo, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 62].

insuficientes en sí mismas. El significado de la frase de Nietzsche: “no hay hechos, sino interpretaciones”⁸⁶ es que no hay explicaciones capaces de agotar un hecho o un evento; en definitiva, no hay hechos o eventos en sí mismos –independientes de como los interpretamos–, no hay una objetividad externa al sujeto, el mundo es una representación hermenéutica y, la historia de la ciencia, es la historia de la lucha entre diferentes interpretaciones de las comunidades científicas. El “progreso” en la ciencia no es un “progreso” hacia la verdad, sino un cambio de paradigma de explicación científica.⁸⁷

Se trata del adiós a la verdad: “*Adiós a la verdad*: así podemos expresar, de manera más o menos paradójica, la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos y filosóficos, ya sea en la experiencia común. En referencia a esta última en particular, se hace cada vez más evidente a todos que ‘los medios mienten’, que todo deviene juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidades falsas, sino como tal, orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor. La cultura de las sociedades occidentales es, de hecho, aunque a menudo no de derecho, cada vez más pluralista.”⁸⁸ El actual pluralismo cultural y moral en las sociedades es un efecto no sólo lingüístico, sino social, antropológico y político de la secularización operada por la hermenéutica a la que Vattimo prefiere añadir el signo del *debolismo*, pues no se trata de la “última”, la “mejor”, la “auténtica” o “más verdadera” interpretación, sino de la apertura a múltiples formas libres de comprender lo humano, lo social, lo moral y lo político. Tal vez

⁸⁶ Nietzsche, F. *Fragments póstumos*, vol. IV (1885-1889), [tr. Juan Luis Vernal y Juan B. Llinares], Tecnos, Madrid, 2006, 7 (60), pp. 222.

⁸⁷ Thomas Kuhn señaló –en su obra ya clásica *La estructura de las revoluciones científicas*– que la innovación científica no proviene de la acumulación de un conocimiento, es decir, de una aproximación progresiva a la verdad, sino una alternancia entre diferentes fases por lo que, para él, las viejas teorías se convierten en diferentes, más que en falsas.

⁸⁸ Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Traducción al español de María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p. 9].

por ello, Gadamer sostuvo que uno de los principios de la hermenéutica es “que el otro posiblemente tenga razón”.

¿Qué pasa con la ética tradicional –fundamentada en principios y con pretensiones de validez universal– a partir de operarse la secularización de la filosofía? Cae en descrédito, pues, asimismo, ha caído en descrédito el razonamiento basado en principios, es decir, en fundamentos últimos establecidos: Este razonamiento ya no tiene más curso. “Cuando, tal como ocurre sobre todo en el pensamiento de los siglos XIX y XX, los primeros principios aparecen como segundos, condicionados ya por alguna otra cosa (los mecanismos ideológicos de la falsa conciencia, la voluntad de dominación, los juegos de represión en el inconsciente⁸⁹), también cae en descrédito la pretensión de universalidad.”⁹⁰ Este descrédito tiene que ver con la reafirmación del pluralismo cultural y moral del que hemos hecho mención más arriba.⁹¹

Por otro lado, la hermenéutica ontológica de Vattimo permite evitar la violencia del pensamiento único y sus inevitables consecuencias reconocidas en múltiples formas de dominación, de exclusión y de destrucción de lo humano a través de la búsqueda de exterminio de las diferencias propias de la constitución plural del mundo en la modernidad tardía. Con este rechazo a la violencia metafísica, Vattimo apunta a una consideración de la ética y la política que se resignificarán a partir de dar cabida al otro, a lo otro, a la

⁸⁹ Estos principios “segundos”, condicionados, se refieren al proceso teórico y cultural del pensamiento de la “sospecha” realizado por Marx, Nietzsche y Freud, según el planteamiento de Paul Ricoeur en *Freud: Una interpretación de la cultura* y retomado por Michel Foucault en *Nietzsche, Freud, Marx*, retomado aquí por Vattimo. [Cfr. Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx* [tr. Carlos Rincón]. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, s/f.]

⁹⁰ Vattimo, G. *Op.cit.*, p. 104.

⁹¹ “El pluralismo de las culturas impide el mito de la presencia, pues dicho mito incluye la idea de una verdad única, comprendida por un método único y que se impondría más allá de los diferentes puntos de vista”: Vattimo, G. “¿Hacia un crepúsculo de los valores?” en Bindé, Jérôme [Dir.] *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*. F.C.E., México, 2006, p. 32.

diferencia otrora marginal.⁹² En esto estriba su pensamiento sobre la *emancipación* como la posibilidad –ofrecida por la propia lógica metafísica–⁹³ de liberarse de la alienación del mundo estructurado racionalmente para fomentar la dominación de unos sobre otros (las éticas dogmáticas y las políticas totalitarias) y sobre todas las cosas (el mundo como objetividad manipulable por la ciencia y la técnicas modernas).

Por eso, la ética preconizada por Vattimo es una ética que él llama de la “procedencia”, es decir que, al partir de la disolución de los primeros principios, se da como una herencia cultural múltiple y representable solamente como un acto responsable de interpretación, que no da lugar a imperativos unívocos (esta ética también la podríamos concebir como ética de la *diferencia*): “Si la filosofía puede seguir hablando de ética racionalmente, esto es, de manera responsable ante las únicas referencias que se puede conceder –la época, la herencia, la procedencia–, podrá hacerlo únicamente si asume como su explícito punto de partida –y no como fundamento– la condición de no-fundamentalidad en la que hoy se encuentra arrojada. El rasgo de la procedencia y de la herencia que se impone como dominante, o que merece ser considerado dominante (aunque ¿con

⁹² Han sido los fenómenos socioculturales, políticos y económicos del mundo de la modernidad tardía como la descolonización y la crítica al eurocentrismo [Cfr. Enrique Dussel. *Ética de la liberación*. Trotta, Madrid, 1998 y *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2007.] los que han hecho patente la disolución del sentido unitario y progresivo de la historia y sus implicaciones para la concepción de la reflexión ética y la política en nuestro tiempo.

⁹³ “La metafísica no nos deja completamente huérfanos: su disolución [si se quiere, la muerte de Dios de la que habla Nietzsche] se muestra como un proceso dotado de una lógica propia de la que se pueden obtener también elementos para una reconstrucción. [estoy hablando de lo que Nietzsche llamaba ‘nihilismo’, que no es sólo el nihilismo de la disolución de todos los principios y valores, sino también, como nihilismo ‘activo’, la posibilidad de iniciar una historia diferente]: Vattimo, G. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 60].

preferencia a qué otros?), es precisamente la disolución de los primeros principios, la afirmación de una pluralidad no unificable”.⁹⁴

El proyecto de emancipación que esboza Vattimo tiene así, como ideal, la igualdad, no como identidad, sino como una condición histórica que debe ser conquistada a partir de ir corrigiendo las desigualdades de los individuos con el objetivo de ir reduciendo la violencia del mundo estructurado metafísicamente y lograr la liberación del exceso de represión que oprime al individuo en múltiples niveles de su vida.⁹⁵

Y es aquí donde se liga la ética de Vattimo a su propuesta política al retomar la llamada vía “socialista” de la que nos ocuparemos en el capítulo III de este trabajo.

Secularización, ética y religión

Con la publicación de *Creer que se cree* en 1996, Vattimo operará un giro a su filosofía para orientarla a la reflexión de las implicaciones del pensamiento religioso en nuestro tiempo. Esta orientación ya estaba en ciernes desde las ideas elaboradas en *Más allá de la interpretación*⁹⁶ y en *Ética de la interpretación* –sobre todo en la utilización del término *pietas*. Allí, Vattimo señala que la *pietas* es una actitud “no tanto en la acepción latina según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas,

⁹⁴ Vattimo, G. *Íbidem*.

⁹⁵ Cfr. Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. [tr. Juan García Ponce]. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1992.

⁹⁶ En esta obra de 1994, Vattimo dedica el capítulo 4 al tema de las implicaciones de la hermenéutica nihilista para la religión y afirma: “la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esa tradición”: Vattimo, G. *Más allá de la interpretación* [tr. Pedro Aragón Rincón]. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 85.

aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas”.⁹⁷ La ética situada bajo el signo de la *pietas* no está situada bajo el signo de la acción “realizadora de valores”.

Pietas evoca esa actitud de una ética posmoderna no objetivista que profesa un amor hacia lo viviente cuya dignidad única e irrepetible es su propia finitud como límite de la vida (muerte).⁹⁸ Esta actitud no dominadora no puede sino sólo prestar una devota atención a las huellas, a los restos del pasado, sin dejarse tampoco encandilar por la transmisión de lo heredado. Entonces, *pietas* es la actitud hacia lo moderno, es una actitud posmoderna que tiene relación con lo que Heidegger llama *Andenken* como *Verwindung*, esto es, un retomar que excluye los absolutos de la metafísica sin oponerle otro absoluto, sino una fiesta de la memoria –como lo expresó Nietzsche. No obstante, no se trata de plantear un historicismo de corte metafísico, sino de permitir que se nos haga accesible el pasado fuera de la representación lineal de la historia.⁹⁹ “Tal *pietas* no obedece ciertamente

⁹⁷ Vattimo, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 26].

⁹⁸ “...es el darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento y de la mortalidad, pero no de la decadencia, porque no hay ninguna estructura superior, fija o ideal, con respecto a la cual la historia hubiera decaído”: Vattimo, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 35].

⁹⁹ “Me parece que le énfasis en la proyectualidad, en una época en que lo ‘nuevo’ es cada vez más claramente requerido por los automatismos del sistema productivo [los nuevos modelos de cada herramienta, la obsolescencia artificial etc.], se encamina a convertirse en un falso problema; mientras que se hace cada vez más urgente mantener la relación con el pasado, construir una continuidad de la experiencia que es la única capaz de darle sentido. Los *a priori* lingüísticos que hacen posible nuestra experiencia del mundo no son estructuras eternas de la razón, sino justamente actos de palabra, trans-misión de mensajes que nos llegan del pasado, de la ‘cultura’, y sólo respondiendo a ellos podemos dar sentido a la existencia vivida actualmente”: Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile

a ningún principio, no se rige por ningún imperativo categórico metafísicamente fundado y necesario. Se libera, por el contrario, y se vuelve posible, quizá como la única vía razonable a recorrer, justo con el venir a menos de la metafísica –que en nombre de esta o aquella estructura ‘esencial’– ha deslegitimizado, tan a menudo, la piedad por lo cercano, por lo individual y efímero, por el amor de lo ‘próximo’, en todos los sentidos de la palabra”.¹⁰⁰ Así, es la disolución de la metafísica de la presencia lo que nos libera para la *pietas*. Una vez que ha caído la estructura metafísica, con ella ha caído también lo que impedía a la *pietas* manifestarse. De aquí que, según Vattimo, una vez que ha caído la metafísica, ahora sea posible el retorno de lo religioso. Pero, ¿cómo puede retornar lo religioso a partir de una ontología nihilista? ¿Cuál es la relación entre el ser como evento (el nihilismo nietzscheano-heideggeriano-vattimiano) y la fe en la revelación cristiana católica?

La propuesta de Vattimo, como ética de la interpretación, del *debolismo* ético, está orientada por su ontología hermenéutica a partir de la cual es posible la disolución de las razones eternas, esencialistas, universales y la imposibilidad teórica de que éstas se impongan sobre otras aduciendo ser las auténticamente verdaderas. A partir de estos supuestos, ¿por qué Vattimo señala que, una vez disuelta la metafísica moderna, una vez que ha perdido fuerza en su pretensión de liquidar el discurso religioso, en la posmodernidad es posible el renacer de la religión?¹⁰¹ Para Vattimo es importante señalar

Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 9].

¹⁰⁰ Vattimo, G. *Ética dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 11].

¹⁰¹ “...si me veo inducido a hablar y escribir de fe y de religión es porque pienso que esto no afecta sólo a un renovado interés personal mío por este tema: lo decisivo es que advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo... La renovada sensibilidad religiosa que ‘siento’ a mi alrededor, en su rigurosa impresión e indefinibilidad, corresponde bien al ‘volver a creer’ en torno al que girará mi discurso”: Vattimo, G. *Credere*

que individualizar la *secularización* es el rasgo constitutivo de la auténtica experiencia religiosa. “Ahora bien secularización significa precisamente, y ante todo, relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión ‘decaída’, distorsionada, reducida a términos puramente mundanos, etc. Los muy creyentes pueden obviamente interpretar la idea de la recuperación y del retorno como signo de que se trata sólo de volver a encontrar un origen que es la misma dependencia de las criaturas con respecto a Dios; pero, por mi parte, considero que es igualmente significativo e importante no olvidar que este reencuentro es también el reconocimiento de una relación necesariamente deyecta; como en el caso del olvido del ser del que habla Heidegger, tampoco aquí (analogía, alegoría; una vez más, ¿secularización del mensaje religioso?) se trata tanto de recordar el origen olvidado, trayéndolo al presente a todos los efectos, cuanto de recordar que ya siempre lo habíamos olvidado, y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica”.¹⁰²

di credere. Garzanti, Milno, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 9-10]. “...si es cierto que ahora la religión se nos presenta de nuevo como una exigencia profunda y filosóficamente plausible, esto se debe también y sobre todo a una disolución general de las certezas racionalistas que ha experimentado el sujeto moderno”: Vattimo, G. “La huella de la huella” en *La religion*, Editions du Seuil, 1996.

¹⁰² Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milno, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 11-12].

En su obra, Vattimo advierte los factores tanto históricos¹⁰³ y sociopolíticos como teóricos que posibilitan el retornar¹⁰⁴ de lo religioso:

1. El final del colonialismo occidental que “ha significado... el desarrollo de una sociedad multiétnica en gran parte de los países industrializados”.¹⁰⁵
2. “Las otras culturas que han tomado la palabra en las sociedades occidentales han traído consigo también sus teologías y sus creencias religiosas”.¹⁰⁶
3. “Tal vez como reacción –imitativa o defensiva– a este pluralismo, en las sociedades occidentales se han desarrollado formas de retorno a la tradición religiosa local; probablemente también, y sobre todo, porque la caída de todo lenguaje ‘propio’ y de toda jerarquía entre las visiones del mundo ha provocado

¹⁰³ “El siglo XIX es el siglo en el que se desarrollan las ciencias históricas, pero también la antropología cultural: madura la conciencia de que no hay un único curso de la historia [que culminaría en la civilización occidental], sino culturas e historias diversas”: *Op. cit.*, p. 12.

¹⁰⁴ Por otra parte, Vattimo advierte que en la problemática religiosa se trata siempre de un recuperar la experiencia ya hecha de algún modo. En este sentido, nadie comienza de cero en el caso de la cuestión de la fe religiosa. “La relación con lo sagrado, Dios, las razones últimas de la existencia que, en general, son el tema de la religión [...] es algo que todos vivimos como el representarse de un núcleo de contenidos de conciencia que habíamos olvidado, apartado, sepultado en una zona no exactamente inconsciente de nuestra mente, que habíamos, a veces, rechazado violentamente también como un conjunto de ideas infantiles – precisamente como cosas de otras épocas de nuestra vida, tal vez errores en los que habríamos incurrido y de los que se trataría de liberarse”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milno, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 11].

Gianni Vattimo empieza su reflexión sobre las razones del retorno de lo religioso en un breve ensayo en el que logra condensar sus motivaciones teóricas y personales para pensar en ello y que desarrollará después en otros textos. Cfr. “La huella de la huella” en *La religion*, Editions du Seuil, 1996.

¹⁰⁵ Vattimo, G. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. [tr. Carmen Revilla], Paidós, Barcelona, 2003, p. 29

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 29. “El hecho es que la cultura europea se ha dado cuenta de que hay otras culturas, que no se pueden clasificar simplemente como ‘primitivas’, es decir, como más atrasadas que nosotros, occidentales, en el camino del ‘progreso’”: *Op. cit.*, p. 12.

reacciones de rechazo, suscitando la necesidad de retroceder a algunas formas de pertenencia, simultáneamente aseguradoras y temibles, como toda paternidad”.¹⁰⁷

4. “El mismo fenómeno del retorno de la religión en nuestra cultura parece que esté hoy ligado a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumentos de la razón y de la técnica, de muchos problemas planteados, finalmente, al hombre de la modernidad tardía: cuestiones referentes, sobre todo, a la bioética, desde la manipulación genética a las cuestiones ecológicas, y además todos los problemas ligados al prorrumpir de la violencia en las nuevas condiciones de existencia de la sociedad masificada”.¹⁰⁸

El retorno de lo religioso en la cultura occidental tiene que ver con la experiencia de derrota con que se encuentra la razón frente a muchos problemas que se han agudizado para la mentalidad contemporánea y para cuya solución no es posible postular una especie de religión “natural” como se hizo en el pasado, pues la religión “natural” se muestra violenta al concebir la divinidad trascendente como un ser todopoderoso, invencible, iracundo y, por lo mismo, deseoso de víctimas que le mantengan apacible y colmado y así evitar que esta ira se descargue sobre los propios seres humanos:

(...) lo sagrado natural es violento no sólo en cuanto que el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y “trascendencia” respecto al hombre, que son los atributos asignados a Dios por las teologías naturales y, también, los que se consideran preámbulo de la fe cristiana. El Dios

¹⁰⁷ *Íbidem.*

¹⁰⁸ Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 16-17].

violento de Girard,¹⁰⁹ en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el *ipsum esse subsistens*, porque, tal como ésta lo piensa, condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo. La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche.¹¹⁰

Por supuesto, no esta religión “natural” la que retorna para Vattimo en la posmodernidad, sino aquella que en el filósofo de Turín está en relación con la experiencia de encarnación de la divinidad, es decir, con el debilitamiento de la noción metafísica, violenta, de Dios como una suerte de secularización de Dios o de la creencia en Dios, pues, con la encarnación, Dios se ha abajado al nivel humano: “La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kénosis* de Dios,¹¹¹ será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana”.¹¹² La secularización está ligada a la idea de desacralización de lo sagrado en cuanto violento, absoluto y autoritario. Eso es lo que ocurre, de alguna manera, en la modernidad cuando en política el poder del Estado pasa de la monarquía de derecho divino a la monarquía constitucional y de ésta a la democracia representativa. También podemos ver un proceso de secularización en el sujeto moderno cuando deviene sujeto del psicoanálisis y con ello la disolución de lo sagrado de la conciencia. Pero, aunque en la modernidad hay un proceso de secularización de varios

¹⁰⁹ Vattimo se refiere aquí al filósofo francés René Girard cuyo estudio sobre la violencia y lo sagrado en las sociedades primitivas es ya clásico. Cfr. *La violencia y lo sagrado*, [tr. Joaquín Jordá], Anagrama, Barcelona, 1983.

¹¹⁰ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 37.

¹¹¹ Pablo, *Carta a los Filipenses* 2,7.

¹¹² Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 38.

fenómenos socio-políticos como desacralización, no necesariamente hay una ruptura con la violencia de la razón metafísica que se reviste de otra suerte de lo sacro.¹¹³ De ahí que, para Vattimo, sea imprescindible teorizar sobre la insistencia en el proceso de secularización concebido también como la disolución de las categorías fuertes de la racionalidad metafísica y para ello la noción de debilitamiento es esencial.¹¹⁴

¹¹³ “La secularización remite al proceso moderno por el cual la razón natural renunció a todo principio de autoridad que no fuera ella misma. Esto significó la desmitificación de los supuestos de fe. Hoy, desde las posturas posmodernas, se plantea como necesaria la profundización en el camino de desmitificación de la racionalidad moderna; por ende, la posmodernidad puede ser definida en términos de una *desmitificación de la desmitificación*. Según sostiene Vattimo, el proceso de secularización está en curso y debe ser radicalizado”: Giardina, Mónica. “Elementos para pensar el retorno de lo religioso. Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff”, en Muñoz, Carlos *et al.* *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 367.

¹¹⁴ “Se puede observar que, al extender la noción de secularización a fenómenos tan diversos, se corre el riesgo de caer en lo arbitrario. De acuerdo. Por ello me parece más adecuado hablar, más en general, de debilitamiento, considerando la secularización como su caso más eminente. El término secularización sigue siendo, sin embargo, central, a mi modo de ver, porque subraya el significado religioso de todo el proceso. Es esto lo que entiendo cuando digo que la ontología débil es una transcripción del mensaje cristiano. Si, como se ha dicho, admito que el hecho de preferir la lectura débil de Heidegger a otras perspectivas filosóficas es una consecuencia de mi herencia cristiana, la visión de la modernidad como época final de la metafísica que deriva de esta ontología también podrá reconocerse marcada decisivamente en sentido religioso: la centralidad del concepto de secularización expresará, justamente, este reconocimiento. Pero consiguientemente, muy en general, creo que se puede razonablemente reconocer que no sólo la economía capitalista [como mostró Weber], sino todos los rasgos principales de la civilización occidental, se estructuran en referencia a aquel texto base que fue, para esta civilización, la Escritura hebraico-cristiana. Que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces, profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización “positiva” como rasgo característico de la modernidad”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Crear que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 43-44].

Como ya señalábamos más arriba, el propósito de Vattimo al acudir a Heidegger para comprender la condición humana en la tardomodernidad es intentar pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad por razones ético-políticas. De ahí que nos resulte muy importante destacar cuáles son las consecuencias ético-políticas de la ontología del *debolismo* y del retorno a la religión *kenótica*.

Según Vattimo, “la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia... De la ontología débil... “deriva” una ética de la no-violencia; pero a la ontología débil, desde sus orígenes en el discurso heideggeriano sobre los riesgos de la metafísica de la objetividad, nos vemos conducidos porque actúa en nosotros la herencia cristiana del rechazo de la violencia...”¹¹⁵ Hay un circularidad entre ontología débil y herencia cristiana¹¹⁶ en cuyo centro está el precepto de la caridad y la no violencia o, la caridad como vocación por la no violencia. De modo que, podemos aseverar con contundencia: el retorno de la herencia cristiana en el pensamiento débil es el retorno de lo ético, y ello se explicita eminentemente en la opción por lo no violento. Pero, ¿qué es lo *no violento*? ¿Cómo podemos entender y mostrar este rechazo a la violencia como opción ética?

¹¹⁵ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 45.

¹¹⁶ Lo más característico de nuestra época no es precisamente el avance de la ciencia, ni el dominio técnico de la naturaleza, sino el predominio de una mentalidad metafísica que ha hecho posible la arquitectura tecno-científica del mundo. La actitud humana ante el mundo objetivo ha cambiado, ya no se somete a ella, sino que la manipula y domina. La naturaleza es cada vez menos un espacio sagrado [misterioso]. El propio “misterio” humano lo es cada vez menos en tanto que hemos descifrado la condición humana individual y social a través del proceso de conocimiento científico que ha borrado la necesidad de una explicación metafísica a los fenómenos más arduos. Al agotarse la metafísica, Nietzsche proclama la muerte de Dios como la obertura a otra mentalidad y concepción racional del mundo, la moral, la filosofía, la religión, etcétera. En consonancia con la declaratoria nietzscheana, en las primeras décadas del siglo XX, un grupo de teólogos anglosajones, conocidos con el nombre de grupo “de la muerte de Dios”, busca una respuesta a los problemas planteados por la situación de su momento. Cfr. Bishop, Jourdain. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Editorial Herder, Barcelona, 1969.

Si la violencia metafísica es todo tipo de absolutismo universalizante,¹¹⁷ la *no violencia* que se deriva del pensamiento débil –al disolver las estructuras fuertes de la metafísica tradicional–, será una “arriesgada interpretación” que, resistiéndose a establecer unas máximas de acción, responde a un llamado que viene del pasado cuyo origen se revela en la *kénosis* de la herencia cristiana la cual es interpretada, precisamente, como manifestación de amor, de *cáritas*, que revela a Dios mismo como amigo y no como dueño.¹¹⁸ Esta ética de la no violencia será, según Vattimo, una preferencia por un mundo en el que prevalezca la solidaridad y el respeto a los otros por encima de la guerra de todos contra todos. En esta ética hermenéutica *debolista* el criterio crítico con base en el cual se puede orientar la acción humana –no como principio último (ya que no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar), sino como horizonte hermenéutico en respuesta a una llamada–, está contenido en la

¹¹⁷ La autoridad política, el Dios vengativo de la religión natural, la razón del sujeto moderno como criterio último de verdad, la historia entendida como progreso hacia lo mejor, etcétera.

¹¹⁸ “El hilo conductor de la interpretación que Jesús da al Antiguo Testamento es la nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, también de los hombres entre sí. A esta luz –de la salvación como evento que realiza cada vez más plenamente la *kenosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, trascendente: o sea como el *ipsum esse [metaphysicum] subsistens*– la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo”: Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 54.

“No es casualidad que, desarrollando las implicaciones nihilistas de las propias premisas, la hermenéutica encuentre la caridad, y vuelva a hallar así el propio nexo con la tradición religiosa de Occidente. Sólo es otro modo, probablemente más radical de encontrar –o bien: un modo de radicalizar ulteriormente, en la misma línea encarada con la reflexión sobre la ciencia y la ética– la propia historicidad concreta, la pertenencia a la modernidad.

“La hermenéutica pertenece a la modernidad pues sólo sobre la base de la consumación nihilista del principio de realidad, que, en su interpretación, caracteriza a la modernidad, se ponen las bases de su ‘verdad’ [no hay hechos, sólo interpretaciones]: Más la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esta tradición”: Vattimo, G. *Oltre l’interpretazione*. Editori Laterza, Roma, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 85].

célebre sentencia de San Agustín: “Ama y haz lo que quieras” (*Dilige, et quod vis fac*).¹¹⁹ Derivada del doble mandamiento del amor: “Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo”. Verdad evangélica a la que se reducen la Ley y los Profetas. De este modo, la ética vattimiana consiste en compartir un sistema de valores, de expectativas, etcétera, con otros, también los del pasado y los de otras culturas. Esta ética, como práctica de la caridad, es fundamentalmente, la escucha del otro y el rechazo a la violencia implícita en toda ética “fundamentada” en principios últimos que acallan toda nueva pregunta. De esta manera, para Vattimo la única definición filosófica posible de la violencia es que esta acalla toda nueva pregunta. Así, afirma Vattimo, “la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta”.¹²⁰ Se trata, entonces, de considerar que la reducción de la violencia es un proceso siempre en curso (acaeciendo) y no una condición ideal de autenticidad que se puede establecer de manera definitiva de una vez y para siempre como si se tratara de adecuarse a la esencia eterna del hombre, de la moral y de la sociedad. Desde esta perspectiva es que Vattimo podrá plantear la posibilidad del rechazo a los prejuicios metafísicos de la religión natural y de la mitología implícita en la teología moral católica. Esos prejuicios están estructurados así:

¹¹⁹ San Agustín. *In epistulam Johannis ad Parthos*, X, VII, cap. 8, citado por Vattimo, G. en *Op. cit.*, p. 76.

¹²⁰ Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 77]. Cfr. Vattimo, G. “Metafísica, violencia, secularización” en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* [tr. Carlos Gattropi y Margarita N. Mizraji]. Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 63-88.

Primero, el establecimiento definitivo de la existencia de Dios y sus caracteres esenciales; segundo, se derivan de lo anterior los principios inmutables de la ley natural; tercero, esos principios descienden para convertirse hasta en las más mínimas prescripciones relativas a la vida individual y social; cuarto, se prohíbe, desde la moral y la disciplina católicas, una sexualidad que no esté orientada a la procreación¹²¹ y se impone un tipo de familia “natural” con la consecuente intolerancia a otras sexualidades distintas de la heterosexual y la constitución de otras relaciones familiares que la tradicional. Además, estos prejuicios llegan a convertirse en ley en muchos Estados autodenominados “democráticos” y “laicos”, cuando en su interior dogmático poseen un profundo desprecio por la pluralidad humana tanto en los aspectos sexual, religioso, racial, etcétera, como en el político y social. Rasgos todos aquellos provenientes de una violencia metafísica que es menester erradicar como urgente necesidad, pues como señala Vattimo, no se puede transigir en los derechos fundamentales, sobre todo a nivel de leyes del Estado. El reconocimiento de los derechos y su promoción, al ser expresión de caridad, tendería a reducir las situaciones de violencia objetiva contra alguien en todas sus formas.

Finalmente, cabe responder con Vattimo a un interrogante –entre muchos otros que se pueden hacer a esta propuesta del reencuentro con lo religioso en la era posmetafísica, pero que, no obstante, rebasa el cometido de este trabajo–, que el propio autor recupera en los siguientes términos: “¿este reencuentro del cristianismo no será, en consecuencia, un intento de dar fuerza al pensamiento débil, es decir, a una determinada filosofía, legitimándola y recomendándola como auténtica heredera de la tradición religiosa

¹²¹ Vattimo se refiere en este asunto al uso de preservativos como métodos de anticoncepción y a las relaciones sexuales homosexuales. Para Vattimo tanto el tabú de la homosexualidad como el rechazo al sacerdocio de las mujeres dentro de la Iglesia católica son los terrenos relativamente más fáciles para la aplicación de su discurso sobre la secularización.

predominante en la sociedad occidental?”¹²² La respuesta a este interrogante ya está en lo dicho anteriormente, según esta recuperación que hemos realizado del pensamiento de Vattimo: Primero, para salir de la concepción metafísica del ser (presencia objetiva, estructura necesaria dada de una vez por todas) hay que pensarlo como evento; segundo, este evento es fruto de una iniciativa del que cada uno es heredero, destinatario; tercero, la experiencia religiosa es sentimiento de dependencia (Schleiermacher); cuarto, el pensamiento filosófico del ser como evento (ontología débil, hermenéutica nihilista) está también intrínsecamente orientado en sentido religioso; quinto, dirigirse a Dios rezándole implica una concepción de la divinidad como persona (al menos así es en el cristianismo). Por tanto, cuando rezo –afirma Vattimo– “soy consciente de que no actúo sólo sobre la base de una persuasión filosófica, sino, al contrario, de que doy un paso más allá. Por otra parte, precisamente la lectura filosófica que creo poder dar del cristianismo, concentrada en torno a la idea de secularización, me permite el no pretender racionalizar completamente mi actitud religiosa: puedo aceptar que muchas de las cosas que pienso y digo cuando rezo están sujetas todavía a una posible ulterior secularización (así, la idea de que Dios sea padre y no madre también; o, ni más ni menos, que sea persona como lo soy yo...). Y además, precisamente la disolución de la razón metafísica, con sus pretensiones de captar definitivamente el verdadero ser, me permite también aceptar que haya un cierto grado de ‘mito’ en mi vida, que no necesariamente debe ser traducido en términos racionales – también la razón debe ser secularizada, hasta el fondo, en nombre de la caridad...

¹²² Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 116-117].

“Volver a creer”, en el fondo, quiere decir un poco todo esto: quizá también apostar en el sentido de Pascal, esperando vencer pero sin estar en absoluto seguro de ello. Volver a creer o, también, esperar creer”.¹²³

Si la metafísica –como pensamiento del “ser subsistente en sí mismo”– se ha vuelto insostenible (de acuerdo con los postulados del cientificismo positivista), justamente por eso es posible retornar a la creencia en Dios. Para Vattimo el nihilismo nietzscheano-heideggeriano es perfectamente compatible con el cristianismo *kenótico*, pues el “Dios ha muerto” de Nietzsche no plantea la no existencia de Dios –porque, en todo caso, estaría enunciando una verdad absoluta que pretendería ser una estructura verdadera de lo real y que tendría la misma función (principio universal) del Dios de la metafísica tradicional: “Ahí donde hay un absoluto, aunque éste sea la afirmación de la no existencia de Dios, sigue habiendo metafísica, un principio supremo y, por tanto, ese Dios cuyo carácter superfluo Nietzsche considera que ha descubierto. En definitiva, que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más”.¹²⁴ En la filosofía de Vattimo lo sagrado no queda “superado”, sino *Verwinded*; no obstante, sí se despide de la moralidad que la Iglesia católica ha insertado en esa dimensión, por eso, desde la perspectiva vattimiana, la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” no clausura ningún diálogo con la religión.

En fin, ¿en qué consiste la secularización de la ética en el contexto del nihilismo y el pensamiento débil de Vattimo? Se trata de una ética que no está inspirada por una metafísica de imperativos los cuales dependerían de estructuras y esencias universales, eternas y absolutas. La ética de Vattimo no es una ética de principios, sino una ética de la interpretación, una ética hermenéutica que trata de dar respuesta a la relación “hombre-ser”

¹²³ Vattimo, G. *Op. cit.* pp. 118-119.

¹²⁴ Vattimo, G. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. [tr. Carmen Revilla], Paidós, Barcelona, 2003, p. 11.

tal como esta relación se da en la época de la realización plena de la metafísica, esto es, en la época del despliegue del poder de la ciencia y de la técnica occidentales.

Al ser una ética sin fundamentos últimos, no busca establecer mandatos absolutos y ahistóricos, no es una ética dominadora, no es una ética de la violencia, sino de la caridad siguiendo los postulados del *debolismo* filosófico y de la *kénosis* religiosa. En esta ética, el valor universal de una afirmación –sostiene Vattimo– está dado por la construcción de un consenso dialógico el cual tiene lugar “cuando se reconoce lo que tenemos en común como patrimonio cultural, histórico y también de adquisiciones técnico-científicas”.¹²⁵ De ahí que desde esta ética se privilegie el paradigma de la multiplicidad: frente a la concepción del mundo simple y unitario se propone la concepción del mundo complejo y múltiple en cuya consideración se resalta la importancia de la sociedad pluricultural, de la política pluralista, de la defensa de las minorías, del respeto por la diversidad (ética de la tolerancia), así como del valor de la tecnología informática en cuanto a la multiplicidad de la información y de las interpretaciones de la democracia.

¹²⁵ Vattimo, *Op. cit.*, p. 13.

Capítulo III

ÉTICA DE LA INTERPRETACIÓN Y PENSAMIENTO DÉBIL

Algunos temas actuales en la perspectiva filosófica de Gianni Vattimo

La expresión “pensamiento débil” constituye, sin duda alguna, una metáfora y una cierta paradoja... Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero que señala un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón-dominio..., pero sabiendo al mismo tiempo que un adiós definitivo a esa razón es absolutamente imposible.

P.A. Rovatti y G. Vattimo. *El pensamiento débil*.

Desde el pensamiento débil¹²⁶

Santiago Zabala señala, con acierto, que “la formulación de Vattimo del pensamiento débil¹²⁷ fue motivada en su mayor parte por razones éticas y religiosas incitadas por la

¹²⁶ En *Creer que se cree*, Vattimo explica desde cuándo, cómo y por qué llegó a la idea de pensamiento débil: “Pensamiento débil” es una expresión que usé en un ensayo de principios de los 80 que, después, vino a ser el texto de introducción a una recopilación (con el mismo título: Feltrinelli, 1983; tr. cast. de L. de Santiago, Cátedra, 1988) editada con Pier Aldo Rovatti y que ha acabado por parecer la etiqueta de una corriente, sino de una escuela, de confines todavía inciertos y, sobre todo, que no está unida, en absoluto, en torno a un núcleo de tesis características. Para mí, la expresión –que acuñé inspirándome en algunas páginas de un ensayo de Carlo Augusto Viano, que fue después uno de los críticos del pensamiento débil más ásperos y menos amistosos- 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: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 31].

¹²⁷ En su autobiografía Vattimo recuerda cómo le fue sugerida la idea del pensamiento débil y destaca la estrecha relación de éste con la ética. Traigo aquí íntegro el capítulo 35 de esa

autobiografía, titulado “El pensamiento débil”, con el propósito de hacer patente la relación con la ética que busco explicitar en este trabajo: “El pensamiento débil sólo fue denominado así en el otoño de 1979, y llegó a ser el título de un libro colectivo –parece increíble hoy, cuando todos huyen de él como de la peste– que editamos Pier Aldo Rovatti y yo en 1983. En otoño de 1979, más de quince años después de mi primera lectura «debilista» de Heidegger, se precisó en mí la idea de la historia del Ser como aligeramiento, como alejamiento, y poco a poco todo lo que esta reflexión había arrastrado consigo y aún produciría en los años siguientes.

Me había apasionado, cada vez más, con la idea de interpretar a Heidegger desde el punto de vista del debilitamiento en lugar del de la espera de una nueva aparición del Ser. Entraban muchas cosas: la preferencia por una *ética no agresiva* [el subrayado es mío], la ecología. Incluso Arthur Schopenhauer se convertía –además de Heidegger y Nietzsche– en uno de los elementos de esta «interpretación» y se iba perfilando también mi personal relectura del cristianismo y de la religión.

En una pequeña galería de arte de Salerno impartí una conferencia con el título «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil» que luego sería el primer ensayo del volumen colectivo de 1983. ¿Qué escribimos Pier Aldo y yo en el prefacio? Por ejemplo que «los discursos italianos en torno a la crisis de la razón sienten todavía demasiada nostalgia por la metafísica. Y no llevan hasta el fondo la experiencia del olvido del Ser ni de la "muerte de Dios", anunciadas sobre todo por Heidegger y Nietzsche a nuestra cultura». Motivamos bien nuestras afirmaciones y nos auguramos «un pensamiento capaz de articularse a media luz» (una de mis interpretaciones de Heidegger, un camino que no intentara «reencontrar el Ser originario y verdadero que la metafísica ha olvidado en sus resultados científicos y tecnológicos», sino «una vía para encontrar de nuevo el Ser como huella, como recuerdo, un Ser consumido y debilitado, y sólo por ello digno de atención», *una ética de la debilidad* que sabíamos que era «poco sencilla, bastante más costosa y menos reconfortante». Y aún: «un difícil equilibrio entre la contemplación sumergida propia de lo negativo y la anulación de cualquier origen». Era y éramos conscientes de que hablábamos de una «metáfora, y en cierto modo de una paradoja». Pero la conclusión era en positivo porque «el precio pagado por la razón poderosa es una impresionante limitación de los objetos que pueden verse y acerca de los que se puede hablar». Amén.

El pensamiento débil era la idea de utilizar el aligeramiento de las relaciones sociales, producto de la tecnología, hasta realizar una forma de liberación. Emancipación a través de la inflación: si sólo tienes una televisión, lo que ésta te dice parece la religión; si tienes veinte, pasas de ellas. Y posmodernidad, es decir, fin de la sociedad racionalizada, de la sociedad con la racionalidad central, éste sí un desarrollo serio en adelante de la crisis de la razón.

En 1989, cuando publiqué *La sociedad transparente*, me di cuenta de que el título era, una vez más, un oxímoron. Porque, en realidad, todo menos que la transparencia: una sociedad que dispone de todos los medios para llegar a ser transparente se vuelve en realidad más confusa.

Pero precisamente en la confusión estás obligado a devenir un sujeto autónomo. Esto es lo que escribe Nietzsche cuando afirma que en el nihilismo consumado uno deviene un

violenta retórica metafísica de la subjetividad que caracterizaba las cartas de los estudiantes arrestados de últimos de los años sesenta y por el concepto de Heidegger de la 'diferencia ontológica', que muestra la imposibilidad de una fundación filosófica absoluta que pudiese producir un principio absoluto... Vattimo justifica esta interpretación señalando que la diferencia ontológica sirve para poner un final a la identificación del Ser con los entes y, en consecuencia, de 'existencia' (seres humanos) con 'objetividad' (objetos), que da lugar a las sociedades totalitarias ya que identifica el ser del hombre con el de la máquina, como se mostraba en *Tiempos modernos* de Charles Chaplin".¹²⁸

ultrahombre o se pierde. Paradójicamente, es en la sociedad de masas donde resulta necesario ser ultrahombres porque tienes que devenir un intérprete autónomo. Si oyes demasiadas voces y no inventas una propia, allí en medio, te pierdes, ya no estás, desapareces. El pensamiento débil era, pues, una teoría fuerte, una propuesta filosófica fuerte. Y –nos parecía– también muy cívica, muy «razonable» y «dialógica», muy poco arrogante, teniendo presente sobre todo que la predilección por una *ética no agresiva* [el subrayado es mío] formaba y forma parte de este pensamiento.

En cambio, se desencadenó el escándalo.

Años después, en un ciclo de lecciones que impartí en Bolonia invitado por Umberto Eco, y que se convirtieron en mi libro *Más allá de la interpretación* (obra que dediqué a la memoria de Gianpiero, en 1994), intenté «disipar varios equívocos que con los años se habían acumulado en el significado de aquella propuesta teórica, sobre todo por el hecho de que se había querido tomar en un sentido demasiado restrictivo y literal la noción de debilidad». ¡Caray!

El revuelo en mi contra (Pier Aldo se expone poco, se mueve poco, escribe raramente en los periódicos) –en la provincia italiana, no en cambio en el resto del mundo– se desencadena y me atacan desde todos los frentes posibles: personal, filosófico y político... La lista podría seguir. Y los ataques no dan muestras de agotarse.

¿Por qué?

El porqué más importante se encuentra, en mi opinión, en el inicio. Y cuando digo «inicio» digo inicio en serio, no por un decir.": Vattimo, G. y Paterlini, P. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos* [Tr. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda]. Paidós, Barcelona, 2008, pp.129-132.

¹²⁸ Zabala, Santiago. "Gianni Vattimo y la filosofía débil" en Zabala, S. (Ed.). *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos/UAM-Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p. 27.

El correlato de la ontología del declinar es el pensamiento débil que, apartándose del trascendentalismo de la metafísica, se toma en serio su historicidad y los horizontes limitantes (epocales, lingüísticos y sociales) que ella comporta, pero no entiende esos horizontes como fuente de fundamentación porque también ellos están sujetos a una indefinida oscilación entre el pasado del que proceden¹²⁹ y el futuro al que apuntan.

El pensamiento débil no es un pensamiento de la debilidad, sino del *debolismo*: el reconocimiento de una línea de disolución de la historia de la ontología. “El debilitamiento del (de la noción del) ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (en la que se incluye, sobre todo: carácter efímero, nacimiento-muerte, trans-misión descolorida, acumulación de rasgos “arqueológicos”), repercute profundamente en el modo de concebir el pensamiento del ser y el Ser—ahí que constituye su “sujeto”. El pensamiento pretendería articular estas repercusiones, preparando así una nueva ontología”.¹³⁰ La ontología del declinar no es otra cosa sino ontología hermenéutica: la interpretación de nuestra condición, por eso el ser es acontecimiento, evento, y la hermenéutica es necesaria para poder interpretar el acontecimiento del ser. “En el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse *in infinitum* respecto del *Grund*; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que

¹²⁹ Vattimo es partidario de una “ética de la procedencia”, que, en definitiva, es una ética sin metafísica cuyo punto de partida no es un fundamento, sino la condición de no-fundamentalidad. Se trata de una ética referida a la época, la herencia, la procedencia. Esta ética es la afirmación de una pluralidad no unificable, está construida en torno a la finitud, es una ética de la finitud que alberga la exclusión de la violencia y el respeto por el otro. Cfr. Vattimo, G. “Ética de la procedencia” en *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p.57.67].

¹³⁰ Vattimo, G. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en Vattimo G. y Rovatti, P.A. (Eds.) *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra, Madrid, 2000, p. 30

corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de *Wesen* del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí".¹³¹

Al final de la modernidad la filosofía debe reconocer al ser como evento, a la verdad como interpretación, al hombre como proyecto y su propio estatus intelectual como "pensamiento débil".

Después de las críticas de Marx, Nietzsche, Heidegger y Freud ya no creemos (porque no hay) en verdades objetivas, definitivas y totalizantes y hemos aprendido a sospechar de todo aquello que se muestra como lo más obvio. Como observa Zabala, "si instituciones religiosas como el Vaticano, imperios políticos como los Estados Unidos y redes de televisión como la NBC y la CNN definen verdades 'objetivas' mediante una predicación artificial, propaganda capitalista y noticias seleccionadas, la filosofía tiene que mostrar que la verdad es un 'juego de interpretaciones', marcadas siempre por los intereses que la inspiran".¹³² Así, pues, interpretar es una forma de debilitar las estructuras fuertes de la metafísica de la presencia objetual (lo real). Este debilitamiento del ser-verdad y su consiguiente disolución de la realidad-objetual es lo propio de la era posmoderna¹³³ y la posibilidad de una ética débil que tiene como rasgo principal la crítica a la concepción totalizante del mundo y sus despliegues de poder-fuerza en la historia humana.

¹³¹ Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica. Feltrinelli, Milano, 1981*. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 66].

¹³² Zabala, S. *Op.cit.*, p. 24.

¹³³ Con referencia a la era posmoderna y a la historia de la humanidad como la historia de sucesivas secularizaciones cabe señalar que se puede distinguir tres edades: la edad de la fe (la Edad Media); la edad de la razón (la Edad Moderna); la edad de la interpretación (la Edad Posmoderna). Esto lo sugerimos a partir del texto de Heidegger, "La época de la imagen del mundo".

Según Vattimo, el pensamiento débil ya no quiere ni intenta responder a la pregunta ontológica clásica: ¿por qué es el ser y no más bien la nada? No se trata de una filosofía de la pluralidad de filosofías. La pregunta del pensamiento débil en la era postmetafísica es: ¿qué significa ser en nuestra vida actual? ¿Qué ha quedado del ser hoy? Esta pregunta es una pregunta hermenéutica débil porque no pide una descripción de objetos, sino un proyecto cultural, político y filosófico para el futuro. De manera que, esta pregunta también reviste una importancia ética.

El espíritu del pensamiento débil preconizado por Vattimo se encuentra en el aforismo 44 (*Origen y significado*) de *Aurora* de Nietzsche:

¿Por qué vuelve siempre a mí este pensamiento y me sonrío con aspectos cada vez más variados? El pensamiento de que antaño los pensadores, cuando estaban en el camino que llevaba al origen de las cosas, siempre creían encontrar algo que al parecer tenía que tener, para cada acción y juicio, un significado inestimable; que *la salvación humana se supusiera* siempre dependiente de un *pleno conocimiento del origen de las cosas*: mientras que nosotros hoy, por el contrario, cuanto más perseguimos el origen, tanto menos participamos de él con nuestros intereses; más aún, todas las valoraciones y los “intereses” que hemos puesto en las cosas pierden su sentido cuanto más retrocedemos con nuestro conocimiento para llegar a las cosas mismas. *Con el pleno conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen*: mientras que la realidad más próxima, lo que está alrededor y dentro de nosotros, comienza poco a poco a mostrar aspectos y bellezas y enigmas y riquezas de significado, cosas con las que ni siquiera soñaba la humanidad más antigua. En un tiempo los pensadores vagaban devorándose de rabia

como animales en cautiverio, dedicados siempre a espiar los barrotes de su jaula y listos a saltar sobre ellos para romperlos: y parecía *dichoso* aquel que creía ver, a través de una abertura, algo de lo que había fuera, más allá y en lontananza.¹³⁴

En efecto, el conocimiento progresivo del origen incrementa la insignificancia del origen, la historia es un proceso de debilitamiento del ser y en la que la “realidad” se convierte en una serie de discursos compartidos. “Según Vattimo, el pensamiento débil ha ayudado a la filosofía a llegar a ser un discurso edificante más que uno demostrativo, un discurso más orientado hacia la edificación de la humanidad que hacia el desarrollo del conocimiento y el progreso”.¹³⁵ Para Vattimo, la idea del debilitamiento del ser es la única posibilidad de emancipación como ontología de la libertad. La idea de emancipación como debilitamiento de la perentoriedad del ser metafísico (eterno, necesario, dado como fundamento cognoscitivo y como norma ética universal) es esencialmente un ideal histórico y, por lo tanto, político. Según Vattimo, so se trata de la idea de construir, finalmente, una sociedad “justa”, o sea, conforme a un modelo verdadero del tipo platónico, sino una sociedad “abierta” que solamente es posible si se liquidan todos los tabús metafísicos: los Valores universales, los Principios sempiternos, las Verdades absolutas, que sólo han servido para que los privilegiados conserven y refuercen sus privilegios y se abra al diálogo entre personas y grupos.

El pensamiento débil es el pensamiento de los débiles, no es una filosofía universal, sino la de los vencidos de la historia, de los perdedores de la historia de los que habla

¹³⁴ Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* [Tr. Genoveva Dieterich]. Editorial DEBOLSILLO, México, 2010.

¹³⁵ Zabala, S. *Op. cit.*, p. 30.

Benjamin.¹³⁶ Lo “no dicho” que la metafísica y el poder han oscurecido desde siempre, y a lo que Heidegger trata de escuchar, es la palabra inaudible de los vencidos de la historia que la filosofía tiene la misión de hacernos capaces de escuchar: “las ruinas acumuladas por la historia de los vencedores a los pies del ángel de Klee. La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia”.¹³⁷ No existe una historia única ni un punto de vista supremo capaz de comprender todos los demás o de unificarlos. La crisis de la idea de historia abriga la crisis de la idea en el progreso. Esto se traduce en la crisis de la civilización que ya desde la Ilustración se concebía como el ir hacia lo mejor. Hegel, Marx, los historicistas y los positivistas pensaban que el sentido de la historia era la realización de la civilización. La crisis en la idea de progreso conlleva a la crisis de la idea del sujeto humano europeo.

Vattimo arguye que la crisis de la modernidad y su fin no sólo está dado por las transformaciones teóricas que se han suscitado desde el “Quattrocentto” en el plano de las ideas, sino por otro acontecimiento de mayor importancia: “los pueblos ‘primitivos’, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre de un buen derecho de la civilización ‘superior’ y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática *de hecho* una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin

¹³⁶ Benjamin, W. “Tesis de filosofía de la historia (1938)” en *Discursos interrumpidos I*. Editorial Taurus, Madrid, 1973. Benjamin sostenía que la historia como proceso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes.

¹³⁷ Vattimo, G. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en Vattimo G. y Rovatti, P.A. (Eds.) *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra, Madrid, 2000, p. 41.

violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre...”.¹³⁸ Nace la historia de los débiles y con ella otra condición humana que había sido ignorada por el europeo, pero que ponía en crisis necesariamente la unicidad de la naturaleza humana y de su historia hasta entonces narrada. Así, con el final del colonialismo y del imperialismo europeo surge otro factor importante para la disolución de la idea de historia y la modernidad, se trata de la irrupción de la sociedad de la comunicación.

La organización tecno-científica del mundo. La industrialización forzada de la sociedad

Siguiendo a Vattimo y Heidegger, no preguntamos por la definición de la tecnología como si buscásemos una esencia de la misma.¹³⁹ Tampoco hacemos una valoración simplista de la técnica diciendo que será buena o no, éticamente hablando, en función del uso que se le dé. La preocupación por la técnica y la tecnología se vuelve pertinente a partir de la organización tecno-científica del mundo, es decir, cuando la tecnología se ha vuelto un sistema integrado, como lo dice Vattimo. El problema moral de la tecnología no es que el ser humano invente una serie de objetos útiles para modificar el mundo, sino que el

¹³⁸ Vattimo, G. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?” en Vattimo, G. *et al. En torno a la posmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona / Siglo del Hombre, Santa Fe de Bogotá, 1994, p. 12.

¹³⁹ En este apartado téngase en cuenta las tesis de Heidegger, sobre todo aquellas plasmadas en *La época de la imagen del mundo*:

- a) La esencia de la metafísica moderna es la ciencia y la técnica.
- b) La esencia de la ciencia moderna estriba en la investigación.
- c) La esencia de la investigación consiste en el dominio del ente, la naturaleza y la historia.
- d) La esencia de la ciencia moderna es la objetivación de lo existente, es decir, del mundo.
- e) Toda metafísica moderna se mantiene en la representación de lo existente y de la verdad.
- f) El proceso fundamental de la edad moderna es la conquista del mundo como imagen. Cfr. Heidegger, M. *Sendas perdidas (Holzwege)* [tr. José Rovira Armengol]. Editorial Losada. Buenos Aires, 1960, pp. 67-98.

mundo esté estructurado tecnológicamente como un sistema integrado. Recordemos el *Ge-Stell* de Heidegger en el que la técnica se interpreta como un mundo difícil de controlar y entender o, paradójicamente, como la totalidad de los instrumentos creados para la transformación del material en todo el mundo que viene a ser fuerte y eficaz debido a su integración global en un sistema, el cual termina, por una especie de inercia, por ser incapaz de crear auténtica novedad. La técnica representa el máximo despliegue de la metafísica.

El problema de la tecnología en nuestro tiempo es que se ha convertido en una maquinaria para resolver problemas mediante la aplicación de ciertas reglas conocidas o de un determinado instrumento y ha dejado de lado la acción y la elección del sujeto humano en una determinada actividad. La máquina impone un ritmo de trabajo en orden a la producción industrial que, dicho sea de paso, en el capitalismo global se ha convertido en producción industrial global cuyos engranajes no se pueden detener debido a la inercia de las leyes de la economía planetaria así organizada.

Por otro lado, la tecnología se ha convertido en una nueva forma de dominación que queda bien metaforizada en la historia del *Frankenstein* de Mary Shelley como una especie de prelude de lo que veríamos en el siglo XX como resistencia a la tecnificación del mundo, sobre todo después de las guerras mundiales.¹⁴⁰ Vattimo admite que esta dominación que ejerce la tecnología es muy peligrosa por ser impersonal, lo que le permite escapar a todo control, así, la tecnología tiende a adquirir las características de una oculta y amenazante divinidad. La tesis de Vattimo consiste en afirmar que la tecnología aparece no solo como una amenaza, o no completamente como tal, sino como una suerte de *hybris*, ya que es vista como un arrogante reclamo de la manipulación de la naturaleza compitiendo con Dios mismo. Esta es la explicación que prevalece para entender el porqué del miedo a la

¹⁴⁰ Cfr. El interesante y profundo análisis que de este tema realizan M. Horkheimer y Th.W. Adorno en su obra *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009.

tecnología. Este miedo se ha desarrollado desde el momento en el que la técnica se ha definido como un sistema global que no puede ser modificado sin romper su funcionamiento global. Lo que asusta de la tecnología en nuestro tiempo no es solo su agresividad dirigida a la naturaleza y sus leyes, sino la dominación y negación de la libertad necesaria para regular el funcionamiento del sistema (político, económico, social, etcétera).¹⁴¹

Herbert Marcuse ya había señalado con preclara anticipación que el dominio de la naturaleza por la técnica traería consigo el dominio del hombre por el hombre. Marcuse estaba convencido de que la salida de la pre-historia y la transición a la civilización también era posible como consecuencia de la tecnología la cual no requiere ser necesariamente el dominio del hombre sobre el hombre. Esta dominación aunque no es estrictamente requerida por la tecnología en sí, existe todavía en la forma de represión adicional: fuerte y opresiva disciplina social que ya no es necesaria como en periodos previos de la historia, pero existe una suerte de inercia para continuar con los privilegios de la clase dominante.¹⁴² En cierto sentido, Marcuse vivió en una sociedad en que la tecnología todavía parece capaz de redimirse de su complicidad con la dominación, pero ya no es el caso en nuestro tiempo precisamente por el desarrollo intensivo de la tecnología en nuestras vidas.

La pregunta crucial aquí es ¿cómo y en qué términos puede separarse la tecnología de la voluntad de dominación? Algunos han dicho que la tecnología es como la “segunda

¹⁴¹ *La totale Verwaltung* (la total administración/organización) de la que hablaban Adorno y Horkheimer.

¹⁴² “La sola idea de una civilización no represiva, concebida como posibilidad real en la civilización establecida en el momento actual, parece frívola. Inclusive si uno admite esta posibilidad en un terreno teórico, como consecuencia de los logros de la ciencia y de la técnica, debe tener en cuenta el hecho de que estos mismos logros están siendo usados para el propósito contrario, o sea: para servir a los intereses de la dominación continua. Las formas de dominación han cambiado: han llegado a ser cada vez más técnicas, productivas, e inclusive benéficas; consecuentemente, en las zonas más avanzadas de la sociedad industrial, la gente ha sido coordinada y reconciliada con el sistema de dominación hasta un grado imprecendente”: Marcuse, H. *Eros y civilización*. Ariel, Barcelona, 1985, p. 9.

naturaleza” del hombre civilizado. Ciertamente, como “segunda naturaleza” es un poder dominante y ello es aceptado sin más. La tecnología parece ser neutral y natural, persiste en ser el poder dominante del ser humano sobre el ser humano, pero es precisamente esa apariencia de neutralidad lo que la hace más peligrosa por no ser reconocible como tal. Heidegger ha hablado del “olvido del ser”, de la pérdida de la diferencia ontológica en la *Ge-Stell*, esto trae consigo la pérdida de la innovación, la transformación y, en definitiva, de la revolución. Según Vattimo, la dominación de la tecnología todo lo planea y lo prevé, lo cual excluye la novedad y el futuro. El miedo a la tecnología es aquel miedo al universo mecánico que promete seguridad y excluye una auténtica historicidad¹⁴³. La tecnología, el sistema de la *Ge-Stell*, la predecible y planificada maquinaria global, es el fin de la historia¹⁴⁴, en la medida en que su funcionamiento impone que nada entorpezca el trabajo regular de la máquina. Recuérdese cómo al inicio de la revolución industrial los trabajadores se amotinaron por miedo a perder sus trabajos, destruyeron las máquinas y constituyeron un movimiento llamado ludismo (en honor a Ned Lud¹⁴⁵). En muchos sentidos, la presente

¹⁴³ Aquí sería preciso recordar el origen del mito como respuesta a los fenómenos inexplicables y temidos en las sociedades primitivas. Al respecto, Vattimo argumenta la posibilidad de reencontrar el mito bajo su forma de *arcaísmo*: “Para este punto de vista, el mito no es sólo una fase primitiva y superada de nuestra historia cultural, sino que incluso es una forma de saber más auténtica, no devastada por el fanatismo puramente cuantitativo ni por la mentalidad objetivante propia de la ciencia moderna, de la técnica y del capitalismo”: Vattimo, G. *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 117]. Se esperaría de un renovado contacto con el mito la liberación de las deformaciones y contradicciones de la actual civilización científico-tecnológica.

¹⁴⁴ La idea del fin de la historia se popularizó en los años recientes por pensadores como F. Fukuyama, del que, señala Vattimo, quizá no fue conciente del significado de su pensamiento.

¹⁴⁵ “El ludismo fue un movimiento social que se caracterizó por la oposición a la introducción de maquinaria moderna en el proceso productivo. Se desarrolló durante las primeras etapas del proceso de industrialización y dio lugar a violentas acciones de destrucción de máquinas. Su origen se remonta a la acción de “Ned Lud”, su mítico líder, un tejedor que en 1779 fue supuestamente pionero en este tipo de prácticas tras destruir el telar mecánico que

situación del trabajo en la industria en el mundo occidental es muy similar a la de entonces, no solamente debido a las máquinas, sino porque la pretendida “objetividad” de las leyes de la economía ha provocado que miles de trabajadores en el mundo pierdan sus empleos, pero esto no es la finalidad esencial de la tecnología.

La esencia de la tecnología no es nada técnico, ni en el sentido de que la tecnología pudiera desarrollarse automáticamente debido al desarrollo natural de los inventos y creaciones, pues este desarrollo requiere de inversiones, capitales, decisiones, etcétera. Tampoco lo es en el sentido de que pudiera crearse una situación en la que los conflictos humanos, las diferencias políticas y otros, puedan ser superados por una mera organización racional científico-técnica de nuestra vida en común. De acuerdo con Vattimo, precisamente

manipulaba. Se desarrolló entre 1800 y 1830, fundamentalmente en Inglaterra y su intervención estuvo jalonada por una oleada de amenazas, tumultos y desórdenes que amedrentó a los patronos y provocó la intervención del gobierno.

La causa principal que desencadenó los disturbios fue la precaria situación laboral y social creada tras la introducción de moderna maquinaria en la producción de textiles, arrastrando a la ruina a los telares tradicionales, impotentes a la hora de competir con las fábricas de reciente creación. Los viejos artesanos perdieron sus negocios y cayeron en el desempleo.

La agitación que afectó inicialmente a la industria textil se extendió también al campo, donde el supuesto cabecilla "Capitán Swing" y sus seguidores dirigieron su ira contra las trilladoras incorporadas a las labores agrícolas.

Las acciones contra las máquinas constituyeron el precedente de otras venideras, esta vez mejor organizadas, dirigidas, no contra las máquinas, sino contra sus propietarios. El ludismo reunía algunos rasgos característicos de los motines del Antiguo Régimen, frecuentes en períodos de crisis de subsistencias. Coincidió con ellos en la espontaneidad y en la ausencia de una ideología política definida que los vertebrase. Pero al tiempo, presentaba modernas peculiaridades propias de los movimientos obreros de la segunda mitad del siglo XIX.

El movimiento alcanzó su cénit coincidiendo con los altercados que se desarrollaron en Inglaterra durante los años 1811 y 1812, reprimidos con suma dureza por el gobierno, a raíz de los cuales fueron detenidos y juzgados numerosos revoltosos, de los que unos treinta fueron condenados a la horca”: Texto: “El ludismo”, disponible en <http://www.claseshistoria.com/movimientossociales/m-ludismo.htm>. Consultado el 03 de mayo de 2014.

porque la tecnología no tiene un desarrollo automático y requiere de decisiones, inversiones, opciones, etcétera, es que está fuertemente ligada al poder y a la “lucha de clases”. No hay una neutralidad ética de la tecnología.

The pretended neutrality of technology, like it's so often glorified as the capacity of overcoming conflicts and of creating social peace, welfare, and order, is the mask of those who own the power to direct it towards their ends. What is true and original in our situation is the (technological) power of the media, which have the capacity of making us forget Being – difference, transformations; of making us believe that there is no possible alternative to the current state of affairs. If this process goes on—not automatically, but consciously directed by the ruling classes– we have reasons to expect the end of history, because history, as a great Italian thinker, Benedetto Croce, once said, is nothing but the history of freedom.¹⁴⁶

Hölderlin decía que “donde nace el peligro, crece también lo que salva”, esta sería la situación de la *Ge-Stell* ahora concebida como el primer centelleo de la *Erignis*, o sea del acontecer del ser, más allá de su olvido metafísico; esto quiere decir que se trata también de la posibilidad primera en que se muestra la eventualidad del ser, su carácter móvil y transitivo. En la sociedad de la imposición tecno-científica y de la manipulación total, se ve también la posibilidad de sobrepasar el olvido y la alienación metafísica en la que hasta ahora he vivido el ser humano en el mundo occidental. En la técnica hay un llamado-

¹⁴⁶ Vattimo, G. “The question concerning technology today” en *Humanity and Difference in the Global Age*. XXV Conference of the Academy of Latinity, Beijin, China, may 23-25, 2012. Academy of Latinity, Rio de Janeiro, 2012, p.103.

estímulo¹⁴⁷ al que el pensamiento debe responder arriesgando el salto hacia el *Ab-grund* (el desfondamiento).

El mundo de la comunicación de masas

Si profeso mi sistema de valores –religiosos, éticos, políticos, étnicos– en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos esos sistemas, empezando por el mío.

G. Vattimo. *La sociedad transparente.*

Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.

M. Heidegger. *Brief über den Humanismus.*

Para Vattimo existe una relación implícita entre lo posmoderno y la sociedad de la comunicación generalizada como la sociedad en la que los medios de comunicación revisten un papel determinante: “Hoy en día se habla mucho de posmodernidad; más aún se habla tanto de ella que ha venido a ser casi obligatorio guardar una distancia frente a este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más un concepto ‘superado’... Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad

¹⁴⁷ “¿A qué llamada nos referimos? En todas partes se provoca a nuestro existir –a veces como juego, otras oprimido, acosado o impelido– a dedicarse a la planificación y cálculo de todo”: Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 81.

de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación ('*mass media*')".¹⁴⁸

La posmodernidad está caracterizada por ser un colectivo de la comunicación generalizada en donde los *mass media* han desempeñado un rol sumamente importante. Radio, televisión, prensa, Internet, han contribuido poderosamente a la difusión de los logros alcanzados por la antropología, la etnología y los estudios sobre diversidad cultural, en cuanto que han cuestionado la aspiración moderna europea de encarnar ella misma la única forma verdadera de humanidad, al tiempo que han constituido ser un factor determinante en la disolución de sus metarrelatos (los grandes relatos) (Lyotard).

Siguiendo a Vattimo, podemos resumir en las siguientes aseveraciones lo que pensamos sobre la sociedad de las comunicaciones de masas:

1. En el surgimiento de la sociedad posmoderna los medios de comunicación desempeñan un papel determinante pues con ellos surge la multiplicidad de racionalidades.
2. Los medios de comunicación no hacen de la sociedad posmoderna una sociedad más transparente, sino una sociedad más compleja y caótica.
3. Es en el caos de la sociedad en donde residen nuestras esperanzas para la liberación (emancipación) de la razón totalizante, de la realidad única y de las verdades absolutas.

¹⁴⁸ Vattimo, G. "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?" en Vattimo, G. *et al. En torno a la posmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona / Siglo del Hombre, Santa Fe de Bogotá, 1994, p. 9. También en Vattimo, G. *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 73].

Vattimo contradice las tesis de Horkheimer y Adorno quienes en su *Dialéctica de la Ilustración* sostenían la previsible homologación –a partir del surgimiento de los medios de comunicación– de los seres humanos y de la sociedad a tal grado que podían formarse gobiernos totalitarios y dictaduras con la capacidad de controlar todo a través de la propaganda ideológica, comercial y política: una suerte de Gran Hermano –como lo describe G. Orwell en su famosa novela *1984*–, facilitado todo esto por la radio y la televisión. Vattimo cree que lo que ha sucedido ha sido exactamente lo contrario, los medios de comunicación, si bien pueden ser utilizados por los poderosos para propagar su ideología y adormecer a las masas, también han sido un factor para que irrumpa una multiplicidad de concepciones del mundo y una pluralidad de ideas que circulan casi sin parar por todos los rincones del mundo real y virtual. Así, se han hecho con la palabra los que antes eran considerados “los sin voz”, las culturas y sub-culturas se hacen escuchar en los foros políticos de la más alta importancia, los marginados y silenciados emergen desde el margen y se pronuncian, etcétera. “Esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones, este número creciente de sub-culturas que toman la palabra, es el efecto más evidente de los medios de comunicación y es a su vez el hecho de que, enlazado con el ocaso o, al menos, la transformación radical del imperialismo europeo, determina el paso de nuestra sociedad a la posmodernidad”.¹⁴⁹ Pero lo más importante en el pensar de Vattimo no es precisamente la irrupción de estas múltiples concepciones del mundo que los medios de comunicación posibilitan, sino el olvido del ideal de una sociedad transparente, pues lo que estos medios reproducen es *una* realidad, la “reproducción exacta de la realidad”, la “perfecta objetividad”. En lugar de ir hacia la autotransparencia, la sociedad de la comunicación generalizada se encamina a la fabulación del mundo: “Las imágenes del mundo que nos ofrecen los *media*... constituyen la objetividad misma del mundo y no sólo

¹⁴⁹ Vattimo, G. *Op. cit.* p. 14.

interpretaciones diversas de una 'realidad' de todos modos 'dada'".¹⁵⁰ Pero, como ha afirmado Nietzsche: cuando ha llegado el cumplimiento de la metafísica, el principio de realidad se disuelve y el mundo real, se convierte en fábula.¹⁵¹ La realidad que retratan los medios de comunicación es una interpretación de la misma, pero ¿acaso es que no hay nada como la realidad en sí misma? La respuesta de Vattimo es contundente y nos suscribimos a ella: "La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y 'contaminarse' (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, con coordinación 'central' alguna".¹⁵² Ante la multiplicidad de la realidad, se ha perdido el "sentido de la realidad" y ya todo, hasta lo más inimaginable puede tomarse por realidad y ésta convertirse en mercancía en el gran mercado del mundo que todo lo pesa, lo mide, lo cuantifica.

¿Cómo emanciparse de todo esto? Con la liberación de las diferencias y el surgimiento de las diversidades. No podemos emanciparnos de esto invocando un fundamento último y estable, pero sí podemos mostrar el carácter plural de los "relatos". Cuando se disuelve la historia como progreso racional unitario, el mundo de la comunicación hace surgir la racionalidad plural propia de las sociedades multiétnicas, multilingüístas, multireligiosas, multisexuales, multiculturales quienes, al tomar la palabra,

¹⁵⁰ Vattimo, G. *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 107-108].

¹⁵¹ "Cuando el mundo pasa a ser imagen, lo existente en conjunto se coloca como aquello en que se instala el hombre, lo que, en consecuencia, quiere llevar ante sí, tener ante sí y de esta suerte colocar ante sí en un sentido decisivo (...) El hecho de que el mundo pase a ser imagen, caracteriza la esencia de la Edad moderna": Heidegger, M. "La época de la imagen del mundo" en *Sendas perdidas*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p. 79. Cfr. Baudrillard, J. *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2002. *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós, Barcelona, 1978.

¹⁵² Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 15.

hacen visible las múltiples formas de ser humano. Esta es la liberación de las diferencias y las diversidades que no precisamente se abstraen de toda regla o norma, solamente adquieren dignidad y visibilidad para hacerse *reconocer*. Su manifestación no es “mostrar la verdad” de lo que cada uno es, “la causa emancipante de la liberación de las diferencias y de los ‘dialectos’ consiste más bien en el compendioso efecto de *desarraigo* que acompaña al primer efecto de identificación”.¹⁵³ Este desarraigo significa que mi lengua, mi religión, mi moral, ideas políticas, concepciones estéticas y todos aquellos otros factores que me dan identidad y me individualizan son parte de un mundo plural en donde hay otras lenguas, religiones, sistemas de valores, ideas políticas, concepciones estéticas y que, tanto unas como otras están determinadas históricamente y se develan contingentes, relativas y finitas. De esta manera, la libertad, en este mundo posmoderno y en esta era de la multiplicidad y del pluralismo, habrá que concebirla como la *oscilación* continua entre la pertenencia y el desarraigo (extrañamiento). Es en esta oscilación en la que quizá solo sea posible llegar a ser humanos.

Por otra parte, en las condiciones de la existencia en la civilización de masas la rápida difusión de las comunicaciones tiende a banalizar inmediatamente todo mensaje, el cual, señala Vattimo, nace ya banalizado al querer satisfacer las exigencias de los *media*. Los medios de comunicación de masas otorgan a todos los contenidos (mensajes) que difunden un peculiar carácter de precariedad y superficialidad en contraposición con lo que sucede, en el campo de la estética, con el ideal de la obra de arte como monumento perenne: “Contra la nostalgia de la eternidad (de la obra) y la autenticidad (de la experiencia)

¹⁵³ Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 17.

hay que reconocer claramente que el *shock* es todo lo que queda de la creatividad del arte en la época de la comunicación generalizada”.¹⁵⁴

No se trata de desembocar en una apología de la cultura de masas y su consecuente carácter alienante como lo dejó ver Adorno, pues, para Vattimo, lo equivocado de la sociología crítica estaba en el hecho de no distinguir entre las condiciones de alienación propia de las sociedad totalizantes, y los elementos de novedad implícitos en las condiciones de existencia de la tardomodernidad. La crítica de Adorno y la escuela crítica estaban inspirados en un humanismo metafísico cuyo resultado ha sido precisamente la organización total de la sociedad.

Contrariamente a lo que durante mucho tiempo –con la asistencia de buenas razones, a pesar de todo– ha creído la sociología crítica, la masificación niveladora, la manipulación del consenso y los errores del totalitarismo no son el único resultado posible de la comunicación generalizada, de los *mass-media* y de la reproductibilidad. Junto a la posibilidad –que debe ser decidida políticamente– de estos resultados, se abre también una posibilidad alternativa: el advenimiento de los *media* comporta, de hecho, igualmente una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, que contrasta con las tendencias orientadas a la generalización del dominio, por dar lugar a una especie de ‘debilitamiento’ en la noción misma de realidad, con el consiguiente debilitamiento de toda su pregnancia.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Vattimo, G. *Op., cit.* p. 151. Véase la noción de *shock* a partir del análisis que Vattimo hace del texto de Benjamin *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* en “El arte de la oscilación” capítulo contenido en *La sociedad transparente*.

¹⁵⁵ *Ídem.*, p. 153.

Como podemos coludir de la anterior cita textual de la obra de Vattimo, los medios de comunicación de masas hacen de ésta una sociedad del espectáculo, es decir, aquella en donde no sólo hay una manipulación del poder que hace aparecer (la constitución de la apariencia), sino que, como ya señalamos más arriba, la realidad se da diluida, con caracteres débiles y en donde la experiencia puede adquirir los rasgos del desarraigo, la oscilación y la ambigüedad. Y aquí volvemos al “Cómo el mundo verdadero acabó siendo una fábula” de Nietzsche.

La guerra... ¿y la paz?

La creencia de que las guerras podrían ser erradicadas para siempre es un pensamiento utópico.

Eric Hobsbawm.¹⁵⁶

Es necesario plantear el siguiente interrogante: lo que podríamos llamar con Vattimo la condición posmoderna ¿es una condición tal que posibilita la paz y la libertad o representa una amenaza para éstas?

Como ya he tenido oportunidad de mostrar, la idea de una ética posmetafísica (posmoderna), implica la conexión con una crítica a todo naturalismo, esencialismo, eurocentrismo y autoritarismo. La metafísica es siempre una posición violenta y autoritaria.

¹⁵⁶ Hobsbawm, E. “El comunismo continúa vigente como motivación y como utopía”, entrevista realizada por Aurora Intxausti, *El País* (12 de abril de 2003).

En hipótesis de Nietzsche: la metafísica no es otra cosa sino una forma de voluntad de poder, “es un intento de adueñarse por la fuerza de comarcas más fértiles”.¹⁵⁷

La guerra significa el intento metafísico de apropiarse del ser como presencia. El pensamiento débil aspira sólo a una reducción progresiva de la violencia con base en una remisión de la metafísica, no a su eliminación. La respuesta a los conflictos no aspira a una solución total o a una superación dialéctica, sino a una *Verwindung* (remisión).

La época posmoderna está caracterizada, entre otras, por la puesta en escena de una pluralidad de culturas y sistemas de valores morales que nos hacen pensar en la posibilidad del riesgo permanente de la “guerra de todos contra todos” como lo pensaba Hobbes en su clásico *Leviatán* o, más recientemente, en un peligroso “choque de civilizaciones” como lo plantea Samuel P. Huntington.¹⁵⁸ La posibilidad de que cada cultura se crea la única y suprema cultura humana, ciertamente está siempre en las posibilidades factuales; asimismo, que los valores –morales o religiosos– de una civilización se tomen por los únicos y verdaderos parece que también está no sólo en el horizonte de posibilidad, sino que de hecho lo vemos realizado en el mundo actual.

Los fundamentalismos de cualquier tipo hunden sus raíces en la creencia en la unidad de la razón como fuente de verdades únicas y absolutas y en la consecuente intolerancia hacia lo “otro” distinto, diferente, “extranjero”.

La tolerancia solamente es posible cuando se abandona la fe en la unidad de la razón, sobre todo de la razón eurocéntrica. El final del colonialismo eurocéntrico posibilitó

¹⁵⁷ Nietzsche, F. *Humano demasiado humano, t.II*, citado por Vattimo, G. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Tr. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji], Gedisa, Barcelona, 1992,p. 67

¹⁵⁸ Huntington, S. P. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona, 1997.

el emerger de las “otras culturas”, las otras “culturas toman la palabra y se hacen valer como visiones autónomas del mundo, con las que los europeos han de dialogar ya las que ya no pueden simplemente ‘civilizar’ o ‘convertir’”.¹⁵⁹ Así, la tolerancia, en un primer momento, significa el reconocimiento del otro, el otro distinto que se reconoce como capaz del diálogo, con una soberanía y libertad propias por los que ya no se le puede imponer una razón dominante o vencedora.

Las transformaciones sociales radicales no pasan sin cierta utilización de la fuerza. En ese sentido, hay que ser realistas y humanos, es decir, saber que el conflicto es la base incluso de las sociedades liberales. Sin conflicto no hay debate ni desarrollo, pero se trata de arreglar los conflictos sin imponer una disciplina demasiado estrecha. Por ejemplo, toda la lucha en contra del terrorismo que hace Estados Unidos envuelve una multitud de reducciones a las libertades privadas, pero no se trata vender la libertad para comprar seguridad. Sin embargo, cada vez que voy a Estados Unidos, encuentro más obstáculos y controles.

El prestigio de la democracia formalmente organizada tiene un problema de conciencia, pues creo que la explotación sigue presente bajo diferentes formas de Gobierno que se basan en la paz, pero la paz puede ser la paz de los cementerios, con muchas muertes. Cuando se unifica el orden internacional sólo se crea terrorismo. Los que eran enemigos devienen en terroristas que están en contra del orden. El ideal de una república cosmopolita, como decía Immanuel Kant, es bueno, pero es difícil articularlo con diferencias y tradiciones locales".

¹⁵⁹ Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p.72].

En conclusión, no hay guerras justas, sino guerras legítimas y usos legítimos de la fuerza. Legitimidad de la fuerza no radica en su referencia a los derechos humanos naturales (metafísicos), sino por la existencia de una red de organizaciones internacionales con estructura democrática que, por cierto, deberán perfeccionarse para servir a la consolidación de una justicia supranacional.

“Se trata precisamente de despedirse... de la pretensión de verdades absolutas. En una sociedad en la que cada vez más tendremos que habérmolas con posturas éticas y religiosas, con tradiciones culturales diferentes de aquellas en las que hemos nacido y crecido, el comportamiento que puede salvarnos es el de un ‘turista’ en el jardín de la historia. El único enemigo de la libertad es el que cree que debe y puede predicar la verdad última y definitiva”.¹⁶⁰ La salvación de nuestra civilización posmoderna sólo puede ser una salvación estética¹⁶¹, es decir, la paz en el mundo solamente es posible a través del proceso de disolución y debilitamiento de sus pretensiones de verdad y razón absolutas para abrirse

¹⁶⁰ Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 76.

¹⁶¹ “...Parece evidente que la conciliación de paz y libertad en el mundo posmoderno o tardomoderno sólo puede realizarse al precio de que la estética prevalezca sobre la verdad objetiva. Los estilos de vida y las diferentes éticas pueden convivir sin conflictos sangrientos sólo si se consideran, precisamente, como estilos no recíprocamente excluyentes, sino compatibles, como los estilos artísticos hospedados en una colección...”: Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 78. Cfr. Lo que Michel Foucault dice sobre su concepto de ética que puede ser resumido en las siguientes proposiciones:

1. La filosofía tiene como núcleo central la ética.
2. La libertad es el fundamento de la ética.
3. La ética gira en torno a las técnicas de subjetivación, es decir, al cuidado de sí mismo.
4. La ética como cuidado de sí se constituye como una estética de la existencia, como una obra de arte, justo la obra de arte que yo mismo puedo crear con respecto a mi propia existencia.
5. El cuidado de sí me hace fuerte para la resistencia política.
6. El cuidado de sí implica también una disposición al cuidado por el otro ser humano.
7. Las técnicas de subjetivación se da en cada cultura y no están separadas de los juegos de verdad y de los juegos de poder.
8. Se puede constituir una técnica de sí, un cuidado de uno, en un ámbito de libertad.

a las múltiples posibilidades hermenéuticas de comprensión de Occidente. Hoy, la creencia en una verdad o en una moral única es demasiado peligrosa porque es la vía abierta al conflicto desde el más doméstico hasta la barbarie de la conflagración internacional.

De la ética a la política

Una posmodernidad que se realizara como forma de racionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el realismo de la razón calculadora y de la ascética capitalista, burocrática, o revolucionario-leninista, propone una utopía digna del máximo respeto, y capaz quizá de estimular también nuestro empeño ético-político.

G. Vattimo. *La sociedad transparente*.

Vattimo sostiene la tesis de que existe una analogía entre la hermenéutica filosófica y las sociedades democráticamente avanzadas. Así, la hermenéutica es probablemente la postura filosófica que mejor refleja el pluralismo de las sociedades contemporáneas que, en el plano político, se expresa en la democracia. En el sentido de Weber, hay una pluralización de las esferas de la existencia y de los sistemas de valores.¹⁶² La sociedad es pluralidad de lenguajes y sistemas de valores irreductibles a una racionalidad central y el

¹⁶² “Cuando hablamos de hermenéutica, creo que más o menos todos entendemos un aposición filosófica que puede definirse mediante dos preceptos: a) distanciamiento del fundacionalismo metafísico... b) concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. Estos dos rasgos constitutivos de la hermenéutica son claramente homologos (en el sentido en el que ha hablado de homologías entre filosofía y sociedad un autor como Lucien Goldman) con los caracteres que definen la modernidad y el proceso de modernización en la descripción clásica de Max Weber: tanto la disolución del fundacionalismo como la liberación del conflicto de las interpretaciones son correlatos, aunque no efectos mecánicos, de la pluralización de las esferas de la existencia y de los sistemas de valores constatables en el mundo moderno”: Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996., pp. 50-51.

lugar del conflicto de las interpretaciones como una nueva Babel.¹⁶³ En esta situación, parece que se terminase por desvanecer toda efectiva voluntad crítica y de consenso y por tanto, se opta por el surgimiento de los fundamentalismos de toda índole, desde los étnicos hasta los religiosos. Este es un *impasse* en el que, señala Vattimo, se encuentra la hermenéutica filosófica: “Como he señalado, los dos rasgos constitutivos de la hermenéutica –distanciamiento de los fundamentos y liberación del conflicto de las interpretaciones– son también los rasgos con los que podemos describir lo que ocurre en las democracias industriales avanzadas, en la atmósfera babélica de la sociedad de mercado y en la correlativa afirmación de identidades comunitarias restringidas que tienden a estallar al margen de cualquier coordinación y a producir fenómenos de disolución del vínculo social”.¹⁶⁴

No obstante la anterior postura, se trata de proponer una teoría hermenéutica radicalmente nihilista para tratar de responder mejor a las preguntas que se formulan desde la ética y la política. En este sentido, la hermenéutica, dice Vattimo, no puede reducirse a ser sólo antifundacionalismo más liberación del conflicto de las interpretaciones, pues traicionaría su inspiración original: el rechazo heideggeriano de la metafísica, es decir, del pensamiento que identifica el ser *verdadero* con la objetividad verificable propia de la ciencia y la técnica modernas. Este rechazo tiene motivaciones profundamente ético-políticas. La identificación del ser con la objetividad verificable, manipulable, mensurable de los objetos de la ciencia y de la técnica es entendida como premisa para la inevitable transformación

¹⁶³ En las sociedades industriales avanzadas es característico encontrar lo que Vattimo llama la cultura del supermercado la cual consiste en ser un pluralismo sin orientación nihilista: consumismo desenfrenado, vacío de significados existenciales, tedio de las sociedades opulentas generadoras de compensaciones violentas. Así, los fundamentalismos reactivos pueden imponerse sobre la Babel del supermercado recuperando identidades fuertes, paternidades tranquilizadoras y a la vez amenazadoras.

¹⁶⁴ Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996., pp. 53.

de la sociedad en lo que Adorno ha llamado la “organización total”.¹⁶⁵ Pero también, el rechazo heideggeriano tiene motivos teóricos al negarse a sostener, en la interpretación de Vattimo, que la concepción metafísica del ser es falsa o inexacta. Ello haría caer en una nueva motivación metafísica en la pretensión de buscar lo que *realmente* es el ser. De la misma manera, Vattimo piensa que la hermenéutica que él propone no es una teoría *mejor* o *más válida* desde donde se puede juzgar *objetivamente* el mundo. Así, la hermenéutica vattimiana no puede presentarse como la teoría de la pluralidad de interpretaciones solamente, porque ello sería seguir apresado en una posición metafísico-descriptiva. La hermenéutica posmoderna de Vattimo también implica una filosofía de la historia como filosofía de la historia del final de la historia, esto es, como la interpretación de un proceso.¹⁶⁶ Como parte de una filosofía de la historia de tipo nihilista, la hermenéutica ya no se limita a teorizar sobre el mundo como conflicto de interpretaciones, sino que propone sus tesis como una interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual está inmersa y en el que, justamente por ello, no puede tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos y juicios. Así como el *Dasein* heideggeriano es un proyecto desplegado, Vattimo concibe el *deber* de la hermenéutica como no situarse como mirada *neutral* frente a la política:

¹⁶⁵ Remito al lector al capítulo 1 de este trabajo en la sección titulada “El pensamiento del *Ge-Stell*”.

¹⁶⁶ Véase aquí el sentido de Vattimo de la idea del ir “más allá de la interpretación” entendido como la consideración más radical de la hermenéutica, es decir que la hermenéutica ha de tener en cuenta –de modo radical– el hecho de que consiste en una teoría que no puede probarse de un modo objetivador, sino que, por el contrario, sólo puede demostrarse cuando se la considera la interpretación o el resultado de un proceso histórico. Para una discusión más amplia sobre el sentido de la hermenéutica en Vattimo y su discusión con otros hermeneutas, puede consultarse su obra *Oltre l'interpretazione*. Editori Laterza, Roma, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995]. También puede verse el artículo de Teresa Oñate “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”. *Azafea. Revista de Filosofía*. Universidad de Salamanca, número 5, 2003, pp. 99-134.

Hoy en día las filosofías de la historia que inspiraron efectivamente a los movimientos políticos revolucionarios (fracasados) de nuestro siglo, ya no se sostienen, pero, también, en su caso, no porque hayan reconocido ser “objetivamente falsas”, sino más bien porque han desaparecido las condiciones sociales e ideológicas sobre las que se fundaban: ya no se puede concebir la historia como un decurso unitario – y por ende eurocéntrico– ni la cultura humana como la realización de un modelo universal de hombre, una vez más, el hombre occidental moderno. Con ello, sin embargo, no sólo se ha dejado el campo libre para que cada cual haga valer su propia interpretación del mundo. Si el conflicto de las interpretaciones no debe ser lucha física e imposición del más fuerte (lo que volvería a ser una forma de exaltación metafísica de la objetividad, la asunción del hecho, la fuerza, como derecho), hace falta que las interpretaciones ofrezcan argumentos.¹⁶⁷

Los argumentos de las pasadas filosofías políticas revolucionarias se apoyaban en las teorías de los derechos naturales, es decir, esencialistas y su fracaso se explica por el recurso a esos residuos de metafísica. Hoy es imposible que una política de cuño progresista deba fundarse en el iusnaturalismo, pues no podemos renunciar a la crítica de la ideología y porque el argumento de la conformidad o adecuación con la naturaleza es un patrimonio de la política de derecha que exalta el orden natural que hay que respetar y fomentar con todas sus consecuencias: el neoliberalismo, las prohibiciones en materia de bioética, la reglamentación del matrimonio y la familia, etcétera.

¹⁶⁷ Vattimo, *Op., cit*, p. 58.

En el paso de la ética a la política es importante ubicar las coordenadas filosófico-políticas desde donde Vattimo plantea la respuesta actual a los problemas de índole pública. Estas coordenadas estarían dadas por la posición que el autor llama de izquierda, pero con muchas salvedades acerca de las izquierdas históricas, por ejemplo, la reivindicación de los derechos naturales, entre ellos la igualdad y la libertad. Vattimo sostiene la negación de que izquierda en política equivalga a la reivindicación de derechos naturales, más bien quiere el reconocimiento del derecho a la proyectualidad como dimensión imprescindible de la existencia: “asumir la responsabilidad de los propios proyectos en las situaciones dadas, las cuales, ciertamente, comportan también la herencia de una cultura, el creer-ya en ciertos principios más que en otros, el estar-ya en relación con los que nos son próximos o lejanos”.¹⁶⁸ Desde esta perspectiva y como consecuencia de la misma, todos los asuntos de bioética, por ejemplo, no deben ser tratados a partir de supuestos valores morales como lo sagrado de la vida, los derechos del embrión, la estructura inmutable de la familia tradicional, etcétera. Los temas como la manipulación genética, la eutanasia, el aborto, el trasplante de órganos y otros de esta índole, deben ser abordados sobre la base del “consenso informado y explícito”, pero este consenso no debe entenderse simplemente como la deliberación mayoritaria; por supuesto, existen casos – como el aborto o la eutanasia– en que este consenso solamente implica a los más cercanos al asunto, por ejemplo la mujer y el hombre que engendran al hijo o la persona en enfermedad terminal que expresa su voluntad anticipada mediante los oficios de un notario público, etcétera. Se trata de introducir, en otros casos, el consenso para sustituir hábitos aceptados a los que nos referiremos como “moral provisional”. Por ejemplo, una política de

¹⁶⁸ Vattimo, G. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p.126].

izquierda puede aceptar el reconocimiento legal del matrimonio entre personas del mismo sexo, pero provisionalmente puede no reconocerles su derecho a la adopción en función de lo que por el momento es mejor para los niños en relación con su ambiente social o de escuela.

Por otro lado, el principio de la objeción de conciencia debe salvaguardarse en el sentido de que “la ley no puede imponer a nadie un deber que contradiga su convicción moral, al menos mientras ésta no contradiga la igual libertad de los otros, lo que implica, por ejemplo, el deber de garantizar un servicio público”¹⁶⁹ como la interrupción legal del embarazo o la fecundación asistida. En estos casos no se le impone a nadie recurrir a ello, pero no se le debe prohibir a quien quiera recurrir a estos métodos. En conclusión, “el rechazo a toda presunta ley natural y, al contrario, el principio del consenso deben valer para todas las esferas de vida en sociedad que afectan a la llamada ‘moralidad pública’”, así deben ser tratados los delitos vinculados al tráfico de drogas, la prostitución forzada, la trata de personas. “En estos ámbitos lo que debe ser sancionado por ley es exclusivamente la violencia contra la libertad de los individuos, con una particular atención hacia los sujetos a los que la ley no reconoce todavía la plenitud de sus derechos (sin embargo, así como a los menores se les defiende del abuso del perverso pederasta, ¿no deberían ser defendidos también de la publicidad y privados del derecho a comprar?)”.¹⁷⁰

Respecto del concepto de igualdad, éste no debe entenderse con un hecho natural, sino como lo contrario.¹⁷¹ Según Vattimo, se trata de reemplazarlo por el ideal de la

¹⁶⁹ *Ídem.*, p, 129.

¹⁷⁰ *Ídem.*, p. 130.

¹⁷¹ “La igualdad se mantiene como una tesis metafísica que se expone, en cuanto tal, a ser refutada por la crítica de la ideología; en cuanto pretensión de captar una esencia humana dada de una vez para siempre, se expone al riesgo, entre otros de reducir la historia y las diferencias entre culturas a puros yerros, o al de ver en ella un proceso que tiende a realizar un ideal ya dado y provisto de un rígido significado normativo. Piénsese, además, en la escasa validez que, hoy en día, puede tener la idea de igualdad tanto frente a los peligros de la

reducción de la violencia.¹⁷² Por tanto, asegurar la igualdad debe significar sustituir la ley de la naturaleza por la ley de la razón basada en la libre proyectualidad y el consenso para ser eficaz. Se trata de corregir con la ley las desigualdades naturales, de poner atención preferentemente a las condiciones de partida más que a los resultados.

Según Vattimo, un programa político serio que podría enarbolar la izquierda democrática sería aquel que incluyese lo siguiente:

1. Políticas relativas a la propiedad: prever un límite al derecho hereditario.
2. Políticas públicas relativas a la educación: Enseñanza pública gratuita y de calidad para todos, con un amplio derecho de ciudadanía para todas las visiones del mundo. Becas de estudio, alojamiento y manutención.
3. Políticas públicas relativas a promover la creación de puestos de trabajo.
4. Reducción de las desigualdades por emergencias o causas naturales: Medicina pública y eficaz.
5. Política de asistencia efectiva a los ancianos.

Asimismo, Vattimo postula que la izquierda debe identificar e impulsar nuevos derechos como el derecho a la tranquilidad y al silencio en confrontación con la contaminación por ruido de las grandes ciudades actuales, también, en consonancia con los movimientos ecologistas, la izquierda debe emprender la defensa del medio ambiente y los derechos de los animales. Desde la perspectiva de la reducción de la violencia, se piensa que, como se trata de que a ésta nos acercamos asintóticamente como un *telos*,

homologación de hecho que amenaza a las sociedades tecnológicamente avanzadas, como frente a la conciencia, más extendida cada vez, de los límites del *especismo*, ya que el valor de la igualdad está estrechamente ligado, en la tradición, a la idea de que el hombre es distinto de los animales”: Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996., pp. 60-61.

¹⁷² Véase al respecto lo dicho en este capítulo a propósito de la guerra y la paz.

entonces aún puedo comer la carne de los animales, pero ya no podré ir de caza por diversión, asistir a espectáculos como la tauromaquia o fabricar y comprar costosos abrigos de piel...

Finalmente, Vattimo sostiene que la izquierda debe también pensar en la marginalidad como elección. “Un criterio para valorar la libertad de una sociedad podría ser también el de su mayor o menor capacidad de dejar vivir dentro de sí formas de marginalidad... La modernización, como han enseñado los estudios de Foucault... ha coincidido con un progresivo acentuarse de la disciplina social; por ello, el mundo de la marginalidad es hoy más visible y más escandaloso, y, sobre todo, comprende una franja de no-integrados voluntarios. En general, tal vez el ideal de una sociedad de izquierdas siga siendo, precisamente, aquél en el que, según uno de los sueños menos obsoletos de Marx, el Estado tiende asintóticamente a reducirse, más que a ampliar sus estructuras y funciones”.¹⁷³

En definitiva, la propuesta de Vattimo en estos temas nos ofrece claridad sobre un par de asuntos de capital importancia: 1) la idea de que la única racionalidad de que disponemos, al margen de la metafísica, es una racionalidad “histórico-narrativa-interpretativa”. Se trata de una racionalidad que afirma su validez no remitiéndonos a fundamentos, sino narrando e interpretando los asuntos de la cultura que los interlocutores tienen en común y, por tanto, la historia de la modernidad. 2) La hermenéutica propuesta por Vattimo interpreta estos temas a través de un hilo conductor no determinista sino nihilista porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución (secularización), en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: la tradición religiosa, la moral, el poder político, de las *ultimidades* incluso en el seno del sujeto mismo (el

¹⁷³ *Íbidem.*, p. 136.

psicoanálisis), fragmentación de toda racionalidad central (multiplicación de las ciencias y su irreductibilidad a un esquema metodológico unitario), pluralización de los universos culturales (multiculturalismo) contra la idea de un decurso unitario de la historia humana.

Hacia un comunismo hermenéutico

Si los filósofos marxistas no han logrado hasta el momento transformar el mundo, ello no se debe a que su enfoque político sea erróneo, sino a que este se hallaba emplazado dentro de la tradición metafísica... Mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas...

Mientras que los vencedores de la historia quieren que el mundo se conserve como es, los perdedores reclaman una interpretación distinta, es decir, un comunismo hermenéutico.

G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico*.

El comunismo hermenéutico de Gianni Vattimo es una propuesta política basada en la idea de una sociedad sin clases, sin opresión, pero en el contexto del desarrollo tecnológico. El ideal vattimiano era que la sociedad liberal terminase con la opresión económica y la explotación, y que se promoviera un desarrollo tecnológico que no sea hecho por científicos, sino mediante procesos más democráticos. ¡Pero este es el comunismo como lo pensaba Lenin!, según Vattimo, ahora es cuando podemos ser realmente comunistas. Lo que terminó con la caída del muro de Berlín fue un comunismo de guerra impulsado por Stalin, quien estaba permanentemente en guerra con el mundo capitalista que intentaba destruirlo. Para llevar a la Rusia feudal de principios del siglo XX

hasta el punto de competir con Estados Unidos en la carrera espacial en los años cincuenta, era difícil no seguir el camino de la industrialización forzada que hizo que se perdiera todo contenido libertario del sistema de los soviets: del programa inicial de Lenin (comunismo como la suma de soviets más industrialización) quedó solamente el ideal de desarrollo industrial acelerado, necesario para no ser estrangulados por el asedio del capitalismo y para, entre otras cosas, combatir a Hitler durante la Segunda Guerra Mundial.

Frente a la experiencia histórica del llamado “comunismo real”, Vattimo quiere recuperar algunos aspectos del comunismo de cuño marxista, pero aderezado por la interpretación heideggeriana de la modernidad y su historia, esa es la propuesta que él, junto con Santiago Zabala, han llamado “comunismo hermenéutico”.

El comunismo hermenéutico es el comunismo del pensamiento débil, es decir, de una filosofía que reconoce la esencia débil no solo de la teoría, sino también de la práctica. Para el pensamiento débil, el debate teórico es lucha política, es decir, la necesidad de reducir a través de la interpretación la violencia de la realidad, es decir oponerse a aquellos que nos aseguran que no hay alternativas filosóficas, religiosas y políticas. Lo que une la hermenéutica al comunismo hoy es su posición débil, o sea, el hecho que ambos defienden a los débiles con argumentos también débiles: mientras los que interpretan lo hacen porque no están cómodos, es decir, para proponer una alternativa, los comunistas no tienen representación política desde el 1989 y por lo tanto no tienen fuerza para imponerse tampoco a nivel mediático.

El comunismo hermenéutico se distancia de otras interpretaciones de Marx, sobre todo de los llamados “socialistas científicos”, pues desde la perspectiva vattimiana “la política no puede estar basada en fundamentos científicos y racionales, sino únicamente

en la interpretación, la historia y el acontecimiento.”¹⁷⁴ A diferencia de la ciencia, la hermenéutica no apunta hacia la universalidad de la modernidad, sino al particularismo de la posmodernidad.

Lo que une al comunismo con la hermenéutica en la propuesta de Vattimo es que ambos comparten el mismo rechazo a la metafísica y apuestan por la emancipación, aunque hay que decirlo, no se trata de un idéntico proceso de emancipación en los dos filósofos de quienes bebe esta propuesta vattimiana. Marx y Heidegger. En la propuesta de Marx se trata de un comunismo que resiste frente a las desigualdades propiciadas por el capitalismo; en Heidegger, como hemos visto en los capítulos anteriores, se trata de considerar la naturaleza interpretativa de la verdad a partir del pensamiento del ser como evento. Al respecto, señala Vattimo: “Si Marx subrayó la importancia de mantener nuestros pies en el suelo, fue Heidegger quien indicó por medio del pensamiento del ser cómo ese suelo no cesa de moverse y cambiar, siempre en conflicto”.¹⁷⁵ La relectura de la tesis 11¹⁷⁶ de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx inspira en Vattimo una nueva propuesta de comunismo no revolucionario –como el histórico soviético o el chino–, sino débil y que busca defender a los débiles y a los vencidos de la historia. De esta manera la tesis de Marx dirá: “Los filósofos no han hecho más que *describir* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *interpretarlo*”. En esta interpretación del texto de Marx se advierte a un Marx que no desdeña la hermenéutica, sino que, para que funcione la interpretación, debe

¹⁷⁴ Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p.13].

¹⁷⁵ *ibidem.*, p. 16

¹⁷⁶ “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”: Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. Editorial Progreso, Moscú, 1975. Los subrayados son de Marx.

producirse una transformación. La descripción solamente describe la realidad, la hermenéutica le aporta algo. ¿Y qué decir de la política de las descripciones?

La política de las descripciones, señala Vattimo, es el último avance al servicio del poder.

Una política de las descripciones no impone el poder para dominar como una filosofía; al contrario, es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia). Estos sistemas políticos, metafísicamente emplazados sostienen que la sociedad debe conducirse con arreglo a la verdad (el paradigma existente), es decir, en favor de los fuertes frente a los débiles. Únicamente los fuertes determinan la verdad, porque solo ellos cuentan con las herramientas para conocerla, practicarla e imponerla (...) *La metafísica es un aspecto y una consecuencia del dominio, no la causa del mismo.*¹⁷⁷

La necesidad de dominar deriva en pensamiento metafísico. ¿Qué quiere decir esto? Al querer encontrar una verdad universal y objetiva aplicable (impuesta) a todos los seres humanos, como se constata en el *progreso* de las ciencias empíricas, se logró la mayor realización de la esencia de la metafísica.

Esta política de las descripciones posee tres rasgos teóricos esenciales:

¹⁷⁷ Vattimo, G. y Zabala, S. *Op. cit.*, p. 26. El subrayado es mío.

1. LA VIOLENCIA DE LA VERDAD. “Si el verdadero ser fuera solo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas (...), nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que ‘somos’ y, sobre todo, estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo”.¹⁷⁸ La verdad es violencia al poder ser una imposición sobre nuestra existencia. la violencia es el significado político de la verdad; “la verdad, consecuentemente, no deja de ser violenta, toda vez que *las demandas de verdad son también demandas de poder político*”.¹⁷⁹
2. LA NATURALEZA CONSERVADORA DEL REALISMO. En la filosofía contemporánea como la fenomenología y la ontología analítica existe una vuelta al realismo más radical cuyo rasgo más característico es su naturaleza conservadora que se manifiesta a través del deseo de una unificación global. La causa de esa vuelta está en la culminación de la metafísica, pues se trata de la disolución de la filosofía en las ciencias objetivas, lo que la ha puesto al servicio de los poderes políticos dominantes. Se trata, entonces, de la fundamentación metafísica de la democracia, la contemporánea “democracia emplazada” la cual será la única que obtendrá el reconocimiento académico y social. Entre quienes están en esta posición se hallan filósofos como John Searle¹⁸⁰. Al respecto afirman Vattimo y Zabala: “Nosotros

¹⁷⁸ Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Traducción al español de María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p.25].

¹⁷⁹ Vattimo, G. y Zabala, S. *Op. cit.*, p. 33. El subrayado es de los autores.

¹⁸⁰ Searle, J. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1995. “El proyecto político que subyace en el realismo de Searle es el de hacer hincapié, preservar y controlar la ‘Tradición Racionalista Occidental’ (que no es más que otro nombre para la metafísica), es decir, aquéllos estándares de objetividad, verdad y racionalidad que ‘constituyen presupuestos esenciales de cualquier filosofía sensata’ (...) una filosofía ‘sensata’ para Searle no sólo ha de contar con un enfoque *wissenschaftlich*, sino que, además, ha de defender la tradición racionalista occidental que él circunscribe a los seguidores de Russell, Wittgenstein y Frege”: Vattimo, G. y Zabala, S. *Op., cit.*, p.45 y 49.

creemos que el aspecto más importante del realismo conservador de Searle descansa en su convicción de que las estructuras institucionales, como el gobierno, el dinero y la educación, nos permiten controlar nuestras vidas en el marco de esas mismas estructuras, cuando en realidad limitan nuestra libertad”.¹⁸¹ Para Searle la prioridad es preservar los hechos institucionales a fin de someterse al poder aun cuando tengamos que renunciar a la libertad. En definitiva, los realistas metafísicos no son otra cosa que servidores del poder político opresivo. Ello hacía decir a Derrida que la filosofía analítica posee un enfoque imperialista.

3. LA HISTORIA DE LOS VENCEDORES. “Nuestro objetivo... es sugerir que el olvido del ser de Heidegger a favor de los entes se puede identificar con la tradición de los oprimidos de Benjamin, esto es, los débiles”.¹⁸² Como el deseo de dominar deviene en pensamiento metafísico y no al revés, Vattimo y Zabala piensan que la democracia que se deriva de la metafísica es una democracia emplazada, es decir, impuesta y como tal es un sistema sostenido por quienes, dentro de ella, se sienten cómodos; ellos son los vencedores de la historia. No obstante, la historia de los vencedores es también la historia de los vencidos, la del “olvido del ser”, la de los “débiles”: “Mientras que el ser se refiere a la historia oprimida por la metafísica según Heidegger, los débiles, es decir, aquellos que no forman parte del capitalismo neoliberal de la democracia emplazada, son una consecuencia de ese mismo olvido”.¹⁸³ Así como se olvidó el ser en función de los entes, los débiles son oprimidos en función de los privilegios de los vencedores que son quienes poseen el dominio dentro del orden moralizado de la democracia emplazada.

¹⁸¹ Vattimo, G. y Zabala, S. *Op. cit.*, p. 47.

¹⁸² Vattimo, G. y Zabala, S. *Op. cit.*, p. 53.

¹⁸³ *Íbidem.*

A pesar de que los poderosos, vencedores de la historia, imponen la suya como única verdad, finalmente, saben que su verdad es una entre otras; sin embargo, no cejan en el propósito de imponerla incluso por medios militares y políticos con la finalidad de conservar sus privilegios. Vattimo y Zabala utilizan la expresión “capitalismo armado” para describir cómo el poder se apoya en el ejército para mantener (conservar) su posición y difundir su propia visión del mundo. Así, la verdad se aleja de la noción de solidaridad y se vuelve completamente violenta: la única manera que el capitalismo conoce para imponer su control es la fuerza militar.¹⁸⁴

En las democracias occidentales –señalan Vattimo y Zabala- vivimos la situación de aquella “falta de urgencia” con la que Heidegger indicaba la aparente realidad satisfactoria y sin necesidad de intervenir para cambiarla. Esa es la mentalidad de las democracias emplazadas. Se trata de una resignación hacia el estado de cosas impuesto por los poderosos y que se fundamenta en la creencia falsa de que no necesitamos alternativas.

Pero, si la realidad impuesta es “verdadera” y “justa”, si no necesitamos alternativas, ¿cómo podemos justificar moral, política y económicamente la creciente pobreza en el mundo, la necesidad de las guerras de invasión (Irak, Afganistán, Paquistán), la catástrofe ecológica, las políticas depredadoras del FMI y del Banco Mundial, las muestras de

¹⁸⁴ Derrida comentando a F. Fukuyama escribió: “Pues hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el <<fin de las ideologías>> y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o al exterminio”: *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1998, p. 99.

descontento por todo el orbe; en definitiva, los reclamos de justicia de los débiles y vencidos de la historia? ¿Cómo sería posible responder al capitalismo que se devela hoy como la manifestación última de la metafísica? ¿Es una verdad firme que no hay alternativas?

La propuesta de respuesta a los interrogantes anteriores está en el comunismo hermenéutico que Vattimo y Zabala ensayan en su libro del mismo nombre en cuya segunda parte se ocupan de delinear los rasgos de este tipo particular de interpretación del comunismo así como de mostrar cómo responde a la urgencia de cambiar el modelo del capitalismo neoliberal.

Cuando Vattimo y Zabala se refieren al comunismo no entienden por éste a aquel dogmatismo que se reprodujo bajo el poder de Stalin, sino -como lo describió Eric Hobsbawm- a aquella forma de “crítica al capitalismo, crítica de una sociedad injusta que está desarrollando sus contradicciones. El ideal de una sociedad de mayor igualdad, libertad y fraternidad. La defensa de la causa de los pobres y los oprimidos. Lo que ya no significa es un orden social como el tipo soviético, un orden económico de una planificación total y colectiva: me parece que ese experimento ha fallecido. El comunismo como motivación continúa vigente; como programa, no”.¹⁸⁵ El comunismo representa todavía la verdadera forma de resistencia y de oposición hacia la política de las “democracias emplazadas”, es la motivación que nos puede despertar de aquella “falta de urgencia” de la que hablaba Heidegger.

Junto a una renovada significación del comunismo en nuestros días, Vattimo y Zabala sostienen la idea de una posible aplicación de la hermenéutica a la política. Según estos

¹⁸⁵ Hobsbawm, Eric: “El comunismo continúa vigente como motivación y como utopía”, entrevista realizada por Aurora Intxausti, *El País* (12 de abril de 2003).

filósofos, la hermenéutica ha desarrollado una función “anarquista” contra el pensamiento metafísico y científico que se iba proclamando como verdadero.

La hermenéutica como anarquía es un pensamiento que se aleja de la interpretación unívoca del mundo, y nos da la clave de lectura de la multivocidad del pensamiento presente y aquello que se va desarrollando a lo largo de la historia: es la idea heideggeriana según la cual la verdad se da de manera diferente en las variadas constelaciones históricas. Por consiguiente, existen diferentes verdades todas en continuo desarrollo y cambio que la hermenéutica nos ayuda a desvelar como epocales.

Poniéndose como alternativa, la hermenéutica se ocupa de los más débiles, de aquellos que quedan excluidos de la historia y del pensamiento dominante. El pensamiento débil de la hermenéutica vattimiana se presenta aquí como el pensamiento de todos aquellos que buscan alternativas a la filosofía de las descripciones propia de los vencedores de la historia. Se trata de un pensamiento que está de parte de los débiles que no pertenecen a la historia y que buscan soluciones diferentes y pacíficas, lejos del capitalismo armado y violento de los que quieren conservar la Verdad así como ellos la entienden.

La apuesta de Vattimo y Zabala es por un comunismo débil, hermenéutico, lo que quiere decir: que está libre de todas las estructuras fuertes que lo sustentaban en el pasado como la violencia industrial que caracterizó a Rusia durante su periodo comunista. La hermenéutica, como filosofía de la posmodernidad y de la época post-metafísica, le sirva al marxismo para recordarle que el mundo está sujeto a interpretaciones y ya no hay que describirlo. “No existen esencias inmutables, solo hay interpretaciones, lo cual quiere decir, en política, negociaciones entre individuos y grupos que, sin duda, tienen intereses contrapuestos, y que pueden conciliarse solamente en nombre de valores comunes que se pueden encontrar en su propio patrimonio cultural, entendido éste como repertorio de argumentos retóricamente persuasivos que terminan por reemplazar a las ‘razones’ de los

más fuertes: aquí los análisis nietzscheanos sobre la relación entre verdad (impuesta) y fuerza, siguen siendo decisivas, al menos tanto como los marxianos”.¹⁸⁶

El comunismo hermenéutico de cuño vattimiano propugna por no caer en una política de las verdades donde todos deben seguir ciertas reglas “objetivas”, para este comunismo, el único imperativo son los débiles¹⁸⁷ y su divisa es la caridad.¹⁸⁸

El comunismo hermenéutico es un “proyecto político”¹⁸⁹ revolucionario que contribuye a la disolución de la metafísica de los principios (de ahí su inspiración anárquica), o sea a la deconstrucción de las preguntas objetivas de la verdad, que autores como Nietzsche,

¹⁸⁶ Vattimo, G. “El pensamiento de los débiles”. Presentación para el número monográfico dedicado a su pensamiento por la revista *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. Número 54. Noviembre 2007. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>.

¹⁸⁷ “... el pensamiento débil hermenéutico es el pensamiento de los débiles, de aquellos que no están satisfechos con los principios establecidos que les han sido impuestos y que reclaman derechos diferentes, es decir, otras interpretaciones”: Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, pp. 156-157].

¹⁸⁸ Entiendo que el comunismo hermenéutico, al no ser una política de las verdades, se relaciona más con la caridad cristiana tan cara al pensamiento de Vattimo. La caridad nos abre al horizonte del valor del otro que, normalmente, es acallado para que el poderoso pueda imponer su verdad, esta es la expresión de la violencia por antonomasia en el pensamiento vattimiano, por ello, la democracia no es posible con verdades absolutas, es decir, solo una democracia –en donde se escuche al otro, silenciado en la historia (los débiles) –, es posible como práctica de la caridad, del respeto al otro y de la tolerancia.

¹⁸⁹ Vattimo y Zabala señalan que se refieren como “proyecto político” de la hermenéutica a las dimensiones políticas de la misma y sus consecuencias igualmente políticas: “Por ‘proyecto político’ no queremos decir que la hermenéutica represente en realidad una posición política que nadie ha explicado todavía sistemáticamente, sino que en sí misma es política. Si la política, como Hannah Arendt explicó, no consiste exclusivamente en manifestaciones en torno a la verdad, alegatos para conseguir reconocimiento y relaciones de poder enfrentadas, sino en la acción necesaria para crear un ámbito público en el que los individuos coexistan libremente al tiempo que se protege el espacio privado que su desarrollo personal requiere, entonces la hermenéutica es también política. Y depende de una pluralidad de desarrollos individuales, esto es, de interpretaciones activas”. Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p. 125].

Derrida y Heidegger ponen en el centro de sus reflexiones filosóficas. La disolución de la metafísica y la emancipación consecuente representan el proyecto de gran parte de la filosofía que Marx y Heidegger comparten.

En el siguiente texto los autores de *Comunismo hermenéutico* expresan con claridad las ideas anteriores sobre el proyecto político de la hermenéutica:

Una filosofía que depende de una pluralidad de interpretaciones tiene que rehuir no sólo toda pretensión metafísica de unos valores universales, que limitaría el desarrollo de cada persona, sino también, en beneficio de la acción, aquella naturaleza pasiva, conservadora, que caracteriza a las filosofías descriptivas. Mientras que esas filosofías descriptivas siempre se han interesado por regular los procesos de objetificación con el fin de imponerlos, a la hermenéutica en cambio la impulsa una *techné* activa, es decir, lo opuesto a la *theoría* como conservación, neutralización y violencia. Más que filosofías descriptivas, la interpretación supone a menudo un llamamiento en favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario; en otras palabras, se opone al estado de cosas objetivo. Por eso la hermenéutica ha sido siempre la espina dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos contra la verdad impuesta. Aunque estos movimientos siempre son acusados de su carácter opresivo por el hecho de que traten de imponer sus propios programas, conviene tener presente que existe una vena anárquica en la hermenéutica que, como explicó Reiner Schürmann, no implica la ausencia de reglas, sino de la norma universal única. En tanto que resistencia a principios,

convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica sino su comienzo.¹⁹⁰

El comunismo se resiste frente a las desigualdades que provienen del capitalismo, la hermenéutica interviene para señalar la condición interpretativa de la realidad, por eso, parafraseando la expresión de Marx en la tesis 11 sobre Feuerbach, Vattimo y Zabala aseveran que, hasta ahora, los filósofos solo han *descrito* el mundo de maneras diferentes, pero ha llegado el momento de *interpretarlo*. Esto quiere decir que, en la condición posmoderna, la política de las descripciones se ha disuelto tal como se da el acabamiento de la metafísica occidental moderna, pues la política, en lugar de relacionarse con la verdad, debe estar guiada por la interacción de la minoría y la mayoría, esto es, por el consenso democrático. “Este consenso democrático de procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, es decir, la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación, que excluye toda imposición de la verdad”.¹⁹¹

En conclusión, la hermenéutica es la única filosofía que hasta ahora puede reflejar el pluralismo de las sociedades contemporáneas, lo que, en el plano de la política se traduce en las democracias comunistas progresistas en donde los logros no se miden en relación con la verdad, sino en relación con los otros, los débiles. La encarnación de este proyecto de comunismo hermenéutico, según Vattimo y Zabala, estaría dada en algunos países sudamericanos como la Venezuela de Hugo Chávez, la Bolivia de Evo Morales, el Brasil de Lula y la Cuba de Fidel Castro. En estos países los presidentes se han interesado por los

¹⁹⁰ Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p. 126].

¹⁹¹ *Íbidem.*, p. 127.

débiles (aunque no por todos los débiles, por ejemplo los homosexuales perseguidos sistemáticamente por el régimen de Castro) y han intentado dar una respuesta fuerte a la lucha contra el analfabetismo, la marginación y otras calamidades, llegando a imponerse como modelos alternativos a las democracias emplazadas.¹⁹²

En el final de la metafísica cuando han declinado las formas de autoridad del pasado, la posibilidad de un comunismo emancipador solamente podrá fundarse en una concepción hermenéutica de la sociedad, que, por otra parte, será más acorde con la vida democrática. Es precisamente el reconocimiento de la experiencia de la pluralidad en el mundo lo que permitirá que los conflictos puedan resolverse de manera menos violenta, porque se revelan como “conflicto de interpretaciones” (Nietzsche) que se asumen como tales, y no ya como verdades contra errores.

¹⁹² Unos de los capítulos finales del libro de Vattimo y Zabala lleva por título. “Chávez: ¿un modelo para Obama?”, la respuesta que dan a este interrogante es la afirmativa.

IN-CONCLUSIONES

ÉTICA NIHILISTA O EL PENSAMIENTO DE LOS DÉBILES

No encontréis natural lo que ocurre siempre.

B. Brecht. *La excepción y la regla.*

Más que una resistencia teórica, podríamos decir, la ontología nihilista de la hermenéutica suscita una legítima preocupación ética.

G. Vattimo. *Más allá de la interpretación.*

Ética hermenéutica no metafísica

Existe una correlación, más allá de lo conceptual, entre el pensamiento de una ética nihilista, hermenéutica y débil. Para que una ética hermenéutica sea posible le es menester una ontología nihilista que, en el pensamiento de Vattimo, se trataría de una ontología de la actualidad y del *debolismo*, que consiste en una interpretación de eventos, una especie de lectura de los “signos de los tiempos” y en la recepción de mensajes. La ética hermenéutica se pone en ejercicio ya en esa actividad interpretativa del acaecer del ser, y, en ese sentido y principalmente, aunque no exclusivamente, según Vattimo, es una ética de la interpretación, es decir, de la posmodernidad o tardomodernidad como ya expliqué en la introducción a este trabajo.

La tardomodernidad es un marco epocal consistente en ser la edad de la interpretación.¹⁹³ Según Lyotard, como tenemos muchas culturas en competición, ya no hay

¹⁹³ Como me sugiere la lectura de Vattimo y Heidegger, habría una Edad de la Fe constituida principalmente por el mundo y el pensamiento de la llamada historiográficamente Edad Media. Posteriormente, se daría una Edad de la Razón que constituiría el mundo y el

un *metarrelato* que tenga más valor que otro¹⁹⁴. Hasta finales del siglo XIX, o principios del XX, Europa se veía a sí misma como el lugar de “la historia de la verdad”. Era el continente de las sociedades desarrolladas y, *los otros* eran los pueblos subdesarrollados, que tenían que ser civilizados, ocupados, convertidos, etcétera. Hoy ya no podemos decir todo esto, y no por razones teóricas, sino por razones prácticas, éticas y políticas: esos pueblos se han rebelado e impiden llamarles “primitivos”. Se debilitó el eurocentrismo, y sin eurocentrismo ya no hay una unidad del pensamiento humano, sino que hay muchas humanidades, muchas épocas, muchas culturas. En definitiva, el pensamiento débil de Vattimo se concibe así porque tiene una visión de la evolución de la historia humana que tiende a la reducción de la objetividad, de la dureza de la realidad. Es decir, la realidad misma está aligerada, no es tal y como nos la encontramos directamente. Toda nuestra experiencia está compuesta básicamente de ese tipo de comunicaciones que pertenecen más a nuestro lenguaje que a nuestra experiencia directa. Por ejemplo, aunque nunca he estado en Ucrania, sé que existe porque he oído hablar de ella o porque la he tenido noticia de ese país por la computadora o la televisión. Es decir, el pensamiento débil tiene en cuenta toda esta historia de la civilización humana que implica la disolución progresiva de los modelos absolutos. Esto es también un hecho teórico o científico (del que dan cuenta los paradigmas), un hecho político (porque las autoridades absolutas dejan el lugar a las autoridades constitucionales) y Nietzsche nos recuerda que tenemos que sospechar sobre todo de las verdades que parecen más evidentes: paradójicamente, las verdades de la televisión, de la publicidad, etcétera. Todo esto significa que, progresivamente, se disuelve la idea de objetividad

pensamiento de la Edad Moderna de los historiadores. Finalmente, hay una Edad de la Interpretación (la Hermenéutica como nueva *koiné*), constitutiva de la Edad Posmoderna.

¹⁹⁴ Cfr. Lyotard, J-F. *La condición posmoderna* (Tr. Mariano Antolín Rato). Cátedra, Madrid, 2000.

perentoria. El pensamiento débil intenta reconstruir una racionalidad humana que no se base en unos principios absolutos indubitables.

Se trataría de no enderezar ya la empresa hermenéutica sólo hacia el pasado y sus mensajes sino de ejercerla también en los múltiples contenidos del saber contemporáneo, desde la ciencia y la técnica a las artes y a ese “saber” que se expresa en los *mass-media*, para reconducirlos de nuevo a una unidad, la cual, tomada en esta multiplicidad de dimensiones, ya no tendría nada de esa unidad del sistema filosófico dogmático y ni siquiera los caracteres fuertes de la verdad metafísica; se trataría, antes bien, de un saber explícitamente residual que tendría muchos de los caracteres de “divulgación” (con la filosofía, no como fundamento de las ciencias, sino como conclusión de las ciencias); sería pues un saber que se colocaría en el nivel de una verdad “débil”, cuya debilidad podría referirse a la ambigüedad de velar y descubrir que es propia de la *Lichtung* heideggeriana.¹⁹⁵

Un pensamiento así se opone a la metafísica escondida en todo proyecto de integración y de canonización de lo dado e instituido. Apuesta por la apertura, por la dislocación de lo hasta ahora coherente; rompe los métodos consagrados y ofrece la discontinuidad, la búsqueda del disenso y la inestabilidad como lo definitivamente creativo y humano. Al menos es la forma de hacer frente a la disciplina uniformadora de los tecnócratas y los impositores decisores de la sociedad moderna. El pensamiento abierto, de la contaminación, sería el correlato de una sociedad de la democracia verdaderamente

¹⁹⁵ Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 157].

participativa y responsable. Lo contrario conduce a la sociedad de la eficiencia, jerarquizada, administrada y, finalmente, burocratizada.

Con el fin de la modernidad llegan también a su fin las pretensiones absolutistas de la verdad objetiva y se hace patente la disolución de los primeros principios –supremos y universales– de los cuales se quiso sustraer, como consecuencia en la metafísica tradicional, los imperativos éticos que normarían de una vez y para siempre las decisiones, las elecciones y la conducta humana social e individual.

En la ética hermenéutica o nihilista no se trata de responder a la pregunta “¿qué debo hacer o qué debemos hacer? La noción de *deber* (que se popularizara en la filosofía a partir del deontologismo kantiano y neokantiano, pero ya presente desde el naturalismo esencialista de Platón y Aristóteles) remite a un discurso ético que está en referencia a un principio metafísico del cual descende la respuesta, como una consecuencia lógica contra la cual sería contradictorio e irracional ir. Sin embargo, “el razonamiento basado en principios, es decir, en fundamentos últimos establecidos, reconocidos, intuitivos, cuyas implicaciones lógicas y prácticas se intentan desarrollar, ya no tiene más curso”.¹⁹⁶ Esto es así porque en nuestra época (después de la muerte de Dios preconizada por Nietzsche y el fin de la metafísica anunciada por Heidegger) han venido a menos las pretensiones fundacionales y universalistas de una ética que ya no puede más presentarse como *la* ética verdadera y absoluta que nadie racionalmente podría rechazar, *so pena* de irracionalismo y barbarie, pues ella misma estaría dada como consecuencia directa y lógica de los principios metafísicos más últimos y universales. Los llamados por Paul Ricoeur¹⁹⁷ filósofos

¹⁹⁶ Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Traducción al español de María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p. 104].

¹⁹⁷ Cfr. Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 1999, p. 32. En continuidad con esa idea de la sospecha, Michel Foucault escribió el texto *Nietzsche, Freud y Marx*. (Tr. Carlos Rincón). Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995.

de la sospecha: Nietzsche, Marx y Freud, en los siglos XIX y XX mostraron que, los tenidos por primeros principios incondicionados, en realidad no lo eran, es decir, los supuestos primeros principios estaban condicionados por otras cosas: sea la voluntad de dominio, sean los mecanismos ideológicos de la falsa conciencia, o sea el inconsciente y sus represiones. Asimismo, la pretensión de universalidad viene a menos y se muestra la perentoriedad del pluralismo cultural a partir del descubrimiento de otros mundos culturales distintos al europeo colonialista. Por ello, creemos con Vattimo que “una filosofía que carece de primeros principios, más aún, que nace como toma en consideración teórica de la no-fundacionalidad del pensamiento, es la respuesta más apropiada, más verosímil y más a tono con la época del pluralismo tardomoderno”.¹⁹⁸ Así, una ética propia de nuestra época no puede ser más que una ética del pluralismo moral en la que no es admisible la creencia en unos valores “más verdaderos” que otros o en una forma de vida más adecuada a la naturaleza humana¹⁹⁹ como si solamente hubiese un referente único y racional de lo moral y lo humano.

Una ética posmetafísica que no responde a primeros principios absolutos y universales, sólo puede responder a una época (en apego a la epocalidad del ser). Es decir, se trata de corresponder a una herencia cultural que por sí es múltiple y representable sólo con un acto de interpretación, que no da lugar a imperativos unívocos. Esta es una ética de la procedencia.

Ética de la procedencia

¹⁹⁸ Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 105.

¹⁹⁹ Es frecuente la insistencia en la filosofía de Vattimo en que la ética metafísica cae frente a la crítica de la llamada “ley de Hume”, según la cual, no es lícito, como hace la ética metafísica, pasar de la descripción de un estado de hecho a la formulación de un principio moral.

En la filosofía de Vattimo, ética de la procedencia quiere decir que la única posibilidad de hablar racionalmente sobre ética es a partir de asumir como punto de partida explícito –y no ya como fundamento, la condición de desfondamiento en la que se haya lanzada hoy. El rasgo de procedencia es la disolución de los primeros principios y el afirmarse, consecuentemente, una pluralidad no unificable.

De esta ética de la procedencia no se derivan “máximas de acción”, sólo queda la apertura nihilista a una situación histórica caracterizada por esa disolución de los primeros principios frente a la cual nos quedan las múltiples formas (interpretativas) de posibilidad de reconstruir una historia diferente. Pero, como acota Vattimo, “si no existen primeros principios, supremos y universales, parecería que sólo cuentan los imperativos dictados por las situaciones específicas”²⁰⁰, es decir el relativismo.

La ética posmetafísica no es un puro y simple relativismo. No se trata de rechazar cualquier base como referente de un principio ético, sino sólo todo lo que pretende erigirse como principio último y universal. El relativismo mismo es una forma de metafísica de los principios, pues pretende situarse de forma estable en un punto de vista universal, pues sólo desde esa postura se podría ver la multiplicidad como multiplicidad y, en ese sentido, afirma Vattimo, “sólo Dios podría ser auténticamente relativista”.²⁰¹

Por otro lado, “la constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros principios no se deja traducir en la sunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a una comunidad, como único absoluto. Si el mundo verdadero (los primeros principios) ha devenido fábula, escribe Nietzsche, también se ha destruido la fábula (por tanto, ésta a su vez tampoco puede absolutizarse)”.²⁰² El nihilismo, que es nuestra condición

²⁰⁰ Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 107.

²⁰¹ Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 108-109.

²⁰² *Íbidem.*

actual, solamente es un referente, para nuestras elecciones y decisiones éticas, así como de los valores morales no absolutos que pueden darse en la sociedad humana actual. Si este nihilismo es la procedencia de la ética; como nihilismo activo, es la posibilidad de abrirse a la multiplicidad de horizontes de referentes para la ética misma.

No obstante, en la filosofía de Vattimo, la procedencia no es el nuevo y más válido principio universal de la ética, ello sería quedarse con la absolutización de una fabulación del mundo. Dice Vattimo: “Nótese que tampoco esta postura puede pensarse como universalmente válida, es decir, recomendable a todos y siempre. Ella misma se reconoce como apropiada para cierta condición, esa que Heidegger define como la época del final de la metafísica, que sin embargo en verdad no quiere terminar.”²⁰³ Se trata de asumir la disolución de los primeros principios como punto de partida (no como fundamento ni como un primer principio más) para construir una ética ya no metafísica, es decir, ya no como aplicación práctica de una certeza teórica sobre fundamentos últimos.

Así, pues, la ética, en cuanto *ethos*, es costumbre, cultura compartida de una época y de una sociedad.

Ética de la finitud

Con el advenimiento de la muerte de Dios, se reconoce el carácter finito del ser humano y la finitud de la existencia (el ser-para-la-muerte de Heidegger: fugacidad, historicidad), así, la verdad ya no es un dato objetivo, sino un acontecer humano. “En el dolor, en la muerte y en el temor que nos inspiran se reconoce también la propia finitud; pero no frente a un ser trascendente, prepotente y violento en el fondo...que se impone como potencia que debemos aceptar...sin pretender entenderla. La finitud es, por el contrario, el estar con otros, el descubrimiento de la alteridad de la que no podemos

²⁰³ Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 108.

prescindir”.²⁰⁴ El reconocimiento de la finitud humana hace posible concebir, comprender e interpretar la existencia humana en la cultura de la tardomodernidad.

La finitud (y no el relativismo) es la apuesta vattimiana por una ética crítica del universalismo metafísico. Si se quiere “co-rresponder de veras a la disolución de los principios, no parece haber otra vía más que la de una ética construida de forma explícita alrededor de la finitud”.²⁰⁵ La ética de la finitud asume la historicidad del ser, su eventualidad y su acaecer en la situación específica de la humanidad tardomoderna que descubre su procedencia sin olvidar las implicaciones pluralistas de tal descubrimiento. La ética de la finitud solo puede corresponder a una situación histórica dada y no a una condición superior universal²⁰⁶.

La ética de la finitud no sólo reconoce la desvalorización de los valores supremos (Nietzsche), sino también la herencia cultural de la que procedemos, pero no reconoce los valores como naturalezas o esencias sempiternas.

²⁰⁴ Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, pp. 97-98].

²⁰⁵ Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Traducción al español de María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, pp. 109-110].

²⁰⁶ “He aquí, pues, el sentido del resultado nihilista de la hermenéutica. Que no significa no tener ya criterios de verdad, sino solo que estos criterios son históricos y no metafísicos; ciertamente no vinculados al ideal de la ‘demostración’, sino más bien orientados a la persuasión”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 241]. El subrayado es mío.

Al asumir la ética nihilista en nuestro tiempo, con todas sus consecuencias y posibilidades, implica asumir que no hay posibilidad alguna de legitimar la violencia sobre otro.²⁰⁷

Ética sin violencia metafísica

Como hemos tenido oportunidad de reflexionar, el pensamiento metafísico de los primeros principios, los fundamentos últimos, las esencias inmutables, las verdades absolutas y objetivas, etcétera, están fuertemente caracterizadas por la violencia. La violencia es acallar al otro, “el silenciamiento autoritario del otro en nombre de los primeros principios”²⁰⁸, (sentido ético del olvido del ser en la ontología heideggeriana), es el querer eliminar la libertad del otro o al otro como libertad, es anular la razón del otro y desconocer su discurso al calificarlo de irracional²⁰⁹. Pensemos aquí en todas las derivaciones de esto como, por ejemplo, la legitimidad de la eutanasia, el derecho al aborto, el suicidio, el reconocimiento legal al matrimonio civil entre homosexuales, todas las derivas de la bioética, las proclamas por las libertades civiles y políticas en general, pero también las demandas por sistemas económicos no opresores y ventajosos como el capitalismo en su fase global, etcétera.

En la ética nihilista, la diferencia entre lo que vale y lo que no, se da de acuerdo con el criterio de la reducción de la violencia y a partir de un discurso-diálogo entre posiciones finitas que se reconocen como tales sin querer imponerse sobre el otro por tenerse por más

²⁰⁷ “La violencia siempre podrá constituir una tentación, ni más ni menos que en cualquier otra perspectiva ética, con la diferencia de que esta tentación es despojada de toda apariencia de legitimidad, como no ocurre, en cambio en las éticas esencialistas, si bien enmascaradas (incluidas las “comunicativas” a la Habermas): Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 113. Para un amplio debate sobre este punto puede verse el capítulo 10 de la *Ética de la interpretación* que Vattimo titula “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?”.

²⁰⁸ Vattimo, G. *Op., cit.*, p. 112.

²⁰⁹ Se distingue así la noción de violencia en Vattimo de la tradicional definición esencialista que considera la violencia como lo que impide a un ente realizar su propia vocación natural.

legítimas o depositarias de la verdad. No es verdad que los primeros principios sirvieron en el pasado de garantes de la paz, precisamente, fue por evocación de los primeros principios que se dio lugar a las guerras y masacres más cruentas en la historia de la humanidad y devinieron muestras del rotundo fracaso de la racionalidad metafísica. El ejemplo histórico de la Iglesia católica en la Edad Media y en el Renacimiento es aquí oportuno, pues esta institución persiguió a los que llamó herejes y los castigó por su bien, por el bien de la humanidad en nombre del Bien supremo y la Verdad única. Se trataba de defender la verdad a costa de la vida. Asimismo, en la historia actual se hace la guerra en nombre de los primeros principios de una política que se entiende a sí misma como portadora de la “verdadera” democracia, del “verdadero” bien común tal como los Estados Unidos, Inglaterra y otros países operan en la geopolítica mundial siempre erigiéndose en los adalides de la democracia y como los únicos que saben lo que conviene en cada país y así lo imponen desde distintos ángulos unos más subrepticios que otros.

El Occidente industrial se siente portador de los “verdaderos” derechos humanos, del orden político justo (hasta el punto de quererlo imponer, o de querer hacer creer que se impone, incluso con la guerra a otros pueblos), de la auténtica civilización conforme a la naturaleza del hombre.²¹⁰

Una ética de los primeros principios es siempre una ética autoritaria que supone una autoridad absoluta de la razón. Cualquier decisión, elección o acción ética que esté fuera de ese marco normativo esencialista, será interpretado por esta racionalidad absolutista

²¹⁰ Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 245].

como irracional y, por tanto, se tomará el derecho (natural, por supuesto) a reprimirlo o suprimirlo legitimando así la violencia. En el fondo aquí yace el prejuicio esencialista de la metafísica de la verdad absoluta y perentoria la cual estaría de acuerdo con aquella frase atribuida a Aristóteles: soy amigo de Platón pero más amigo de la verdad. La ética de Vattimo estará centrada más bien en lo contrario, es decir, en el sentido de la frase: soy amigo de la verdad, pero más amigo de Platón o del otro, el prójimo. En esta idea está la base de su propuesta de la verdad como caridad y el primado de ésta sobre aquella.

En la ética esencialista se supone que el otro (la autoridad, quien tiene el poder) sabe mejor que yo lo que yo soy para ser yo mismo. Olvida esta ética que esa es una interpretación, su interpretación. “Son las interpretaciones que no se reconocen como tales –que, como en la tradición, entienden las demás interpretaciones sólo como engaños o errores– las que dan lugar a las luchas violentas”.²¹¹ En el esencialismo metafísico de algunas éticas se pierde de vista que el conocimiento, todo conocimiento es interpretación²¹².

Ética de la alteridad

Efectivamente, la ética en Vattimo consiste en ser un esfuerzo por hacer lo que se muestra al otro como amistoso (caridad) y no como agresivo o violento.

²¹¹ Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione*. Editori Laterza, Roma, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 69].

²¹² “Que toda experiencia de verdad es interpretación no es a su vez una tesis descriptivo-metafísica, es una interpretación que no se legitima pretendiendo mostrar las cosas como están; una interpretación, más bien, que no puede en absoluto pensar que las cosas, el ser, ‘estén’ de algún modo: interpretación y cosas, y ser son partes del mismo acontecer histórico”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 239].

Nuestro otro contemporáneo es aquél único hacia el cual somos responsables. El otro nos interpela y nos reclama una escucha, un reconocimiento.

La ética vattimiana hereda de la tradición kantiana aquel imperativo categórico despojado de todo residuo dogmático: considera la humanidad en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio. Se trata del respeto al otro y a su libertad, como secularización del mandato cristiano de la caridad. El respeto al otro se da, no porque compartamos la misma razón, sino es “sobre todo reconocimiento de la finitud que a ambos nos caracteriza y que excluye toda superación definitiva de la opacidad que cada uno lleva consigo”.²¹³ Pero, ¿quién es el otro de Vattimo? Ante todo, como dijimos antes, la tradición histórico-cultural a la que pertenecemos. No es verdad que si no hay el principio fundamental, absoluto, no hay ética. La ética, según Vattimo, consiste en compartir un sistema de valores y de expectativas con otros. Los otros también son los que están ahora aquí y no sólo los del pasado, son las otras culturas con las que acuerdo reglas de convivencia. Por ello, la ética es una práctica de caridad fundamentalmente: la escucha del otro, el respeto al otro. La caridad no se demuestra, se practica como respuesta a una llamada. Esta es la condición básica de la ética: tomar una actitud receptiva-activa frente a lo que pasa. Si no hay principios metafísicos, lo que hay es la llamada de los otros. Por eso, liquidar la verdad absoluta, abre la vía a la caridad. Este principio hermenéutico de la caridad, de amistad, está en la base de la posibilidad del diálogo con el otro, de la negociación y el consenso. (Vattimo afirma en innumerables ocasiones que la base del acuerdo no es que hayamos encontrado la verdad, sino por el contrario, decimos que hemos hallado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo: he aquí una verdad relativa, dialógica, provisional, epocal, etcétera). Sin esto, quedamos encerrados en una suerte de

²¹³ Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Traducción al español de María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p. 113].

autismo. Cuando hay resistencia a la caridad hay una voluntad de autoafirmación basada en el dominio cuya divisa es que se trata de ser dominantes para ser libres²¹⁴.

Los discursos de una ética posmetafísica no se manifiestan como demostraciones irrefutables, sino como discursos persuasivos, es decir, como discursos de una ética sin trascendencia que no apela a los primeros principios, pero tampoco a una ley natural inscrita en el corazón humano. La sola “pretensión de encarnar una ley de la naturaleza es siempre una posición violenta”.²¹⁵ Por ello, según Vattimo existe una estrecha conexión entre metafísica, esencialismo o naturalismo, eurocentrismo y autoritarismo.

²¹⁴ No obstante, en la más reciente obra de Vattimo, *Della realtà*, cabe la posibilidad de que el diálogo no lo sea todo ni lo definitivo en la construcción de acuerdos. Contrario a las teorías dialógicas como la de Habermas y Apel, Vattimo considera que el conflicto también tiene cabida, es decir, que la interpretación puede fracasar. El conflicto, y no el diálogo, se revela como un rasgo cada vez más marcado de nuestra existencia contemporánea: “El acontecer de la verdad ‘perturba’. La transición de un paradigma a otro –recordemos que el ejemplo más utilizado por Kuhn es el abandono de la hipótesis tolemaica a favor de la copernicana– no acontece mediante un ‘diálogo’, sino que tiene más bien el carácter de un cambio ‘catastrófico’ que no se deja racionalizar más que *après-coup*. Aunque nos esforcemos en adoptar una concepción racional de la historia, no podemos dejar de ver que las grandes transformaciones, que ciertamente no acontecen en un solo momento, no son nunca efecto de decisiones racionales, y mucho menos ‘democráticas’ (...) Comenzando por las constituciones, también y sobre todo las democráticas, se trata siempre de ‘eventos’ no ‘lógicos’, sino discontinuos respecto a lo que precede, por lo tanto, también no dia-lógicos. La argumentación racional es ciertamente preferible, ninguna duda de que sobre esto tiene razón Habermas o también Rawls. Pero la institución de un horizonte de argumentatividad, al menos por ahora (y debemos subrayarlo, contra todo irracionalismo metafísico o de principio), implica lucha, conflicto, quizá aquel que, según Marx, debía hacer salirnos de la prehistoria”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, pp. 248-249]. Coincido en lo dicho por Vattimo, pues es patente que muchas veces las transformaciones de fondo o radicales solo son posibles si, como pensaba Marx, se logra desencadenar un proceso revolucionario que tienda a desmantelar un sistema para inaugurar otro distinto u opuesto. Esto último, no siempre lo puede conseguir el diálogo, y sí el conflicto. Una hermenéutica de la historia así nos lo advierte.

²¹⁵ Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 86].

Para elaborar una ética no metafísica y no dominadora, se necesita partir de los excluidos, de los dominados, los vencidos de la historia, los débiles, en el camino de construir una sociedad en donde no hay más dominación y sumisión.

Ética débil y de los débiles

Según Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*, los que creen en el curso racional del desarrollo de la historia son los vencedores²¹⁶ (es lo que pensó Occidente de su posición en la historia del mundo: se creían quienes aportaron la civilización y los otros, por tanto, debían ser dominados, conquistados, explotados). Los vencidos no pueden pensar que hay una racionalidad en el hecho de ser pobres, enfermos, desempleados, explotados, oprimidos, etcétera. Los vencidos de los que habla Benjamin son los débiles de los que habla Vattimo, estos débiles son quienes no creen en las verdades autoritarias y violentas (las verdades oficiales establecidas) de los vencedores fuertes. Los poderes religiosos, políticos, económicos, sociales consideran que lo que ellos piensan no es una simple interpretación, sino *la Verdad*. Asumir, por tanto, la debilidad significa asumir el adiós a la metafísica del dominio.

El pensamiento débil no puede sino ser el pensamiento de los débiles, de los vencidos y no de los vencedores. Los reductos de metafísica en las éticas esencialistas de la actualidad evitan reconocer la debilidad de los débiles y acallados de la historia. El silencio de los vencidos de que habla Benjamin²¹⁷ es el silencio del ser que Heidegger pide

²¹⁶ Benjamin, W. “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, (Tr. Jesús Aguirre). Taurus, Madrid, 1973, pp. 177-191.

²¹⁷ “Cuando Benjamin insiste en mostrar que los revolucionarios ‘se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados’ (tesis 12), no podemos sino evocar la concepción heideggeriana del pensar no metafísico como *An-denken*, rememoración que es también gratitud y *pietas*. Escuchar el silencio de los vencidos no es en absoluto un expediente historicista para construir una imagen más completa y ‘verdadera’ del pasado. Benjamin habla de ello como de un ‘salto de tigre’ que rompe el *continuum* de la

escuchar más allá y sobre el trasfondo de la vas voces del ente que nos interpelan por todas partes²¹⁸. Los débiles son los vencidos acallados por el poder, los que no han tenido voz. La Historia es la voz de los poderosos, pero no hay una historia de los débiles, de los pobres. “Los vencidos de Benjamin son los que la metafísica ha hecho callar porque esta es la base de la racionalización tecnocientífica de la tierra, que al Heidegger de *Sein und Zeit* le parece mal, que hay que combatir intentando reencontrar algún recuerdo (del olvido) del ser”.²¹⁹ El silencio de los vencidos es el silencio de los que piden ser reivindicados, piden tomar la palabra. He aquí una de las posibilidades para que la ética débil devenga política débil.

historia aprehendiendo un momento del pasado como lleno de una especie de presente escatológico”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti Libri, Milano, 2012. [Tr. al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, pp. 237-238].

²¹⁸ Cfr. Heidegger, M. “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser* (Tr. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque). Tecnos, Madrid, 2001. Heidegger, M. “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y poesía* (Tr. Samuel Ramos). F.C.E., México, 1958. Vattimo, G. “Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje” en *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, pp. 67-84]. En otra parte, afirma Vattimo: “Hoy la amenaza la constituyen las fuerzas neutralizadoras de la globalización donde el dominio se esconde tras la máscara de la racionalidad económica y de la ciencia y la técnica vistas como única esperanza de ‘progreso’ y de ‘paz’ (...): no solo no tenemos una respuesta a la pregunta sobre el sentido del ser, sino que nos hemos olvidado, nos estamos olvidando, incluso de la pregunta misma”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 249-250].

²¹⁹ Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti Libri, Milano, 2012. [Tr. al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, p. 230].

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, TH. W. *Minima moralia*. (Tr. Joaquín Chamorro), Taurus, Madrid, 1998.
- A Parte Rei. Revista de Filosofía, Monográfico Gianni Vattimo*. Número 54, noviembre 2007. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>
- BENJAMIN, W. *Discursos interrumpidos I*, (Tr. Jesús Aguirre). Taurus, Madrid, 1973.
- BERIAIN, J. y AGUILUZ, M. (Eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Anthropos, Barcelona, 2007.
- BINDÉ, J. *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*. F.C.E., México, 2006.
- CANO, G. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*, (Tr. Carmen González), Editorial Cátedra, Madrid, 2008.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, (Tr. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti), Trotta, Madrid, 1998.
- ECHEVERRÍA, B. *¿Qué es la modernidad?* UNAM, México, 2009.
- ECHEVERRÍA, B. "La muerte de Dios y la modernidad como decadencia", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 2, noviembre de 1995. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 11-26.
- ESPEJO, M. *Heidegger. El enigma de la técnica*. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud y Marx*. (Tr. Carlos Rincón). Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995.
- FREY, H. "El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 2, noviembre de 1995. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 27-49.
- FREY, H. (Editor). *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*. UNAM-FFyL, Universidad de Artes Aplicadas de Viena, México, 1997.
- FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta, Buenos aires, 1992.
- GADAMER, H-G. *Verdad y método*, t. I-II. (Tr. Ana Agud y Rafael de Agapito), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.

GADAMER, H-G. "Los fundamentos filosóficos del siglo XX" en VATTIMO, G. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Tr. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji], Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 89-112.

GARZÓN, M. *Nihilismo y fin de siglo*. Editorial Torres Asociados, México, 2000.

GARZÓN, M. *Romper con los dioses*. Universidad Pedagógica Nacional, México, 1991.

GONZÁLEZ, María Antonia. "De la técnica a la hermenéutica", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 11-12, diciembre de 2001. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 119-126.

GONZÁLEZ, María Antonia. "Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer" en *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 87-102. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.

HEIDEGGER, M. *Caminos del bosque*. (Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. (Tr. José Gaos), F.C.E., México, 1993.

HEIDEGGER, M. *Hitos*. (Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 2000.

HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia*. (Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte), Anthropos, Barcelona, 1988.

HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. (Tr. Alberto Ciria), Editorial Alianza, Madrid, 2007.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. (2 volúmenes), (Tr. Juam Luis Vernal), Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

HEIDEGGER, M. *Serenidad*. (Tr. Ives Zimmermann), Ediciones Del Serbal, Barcelona, 1989.

HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. (Tr. Eustaquio Barjau), Ediciones Del Serbal, Barcelona, 2001.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. (Tr. Ángela Ackermann Pilári), Gedisa, Barcelona, 2001.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. (Tr. Gred Ibscher Roth), F.C.E., México, 1986.

HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. (Tr. Samuel Ramos), F.C.E., México, 1958.

HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo*. Editorial Andrés Bello. Barcelona, 1997.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH. W. *Dialéctica de la ilustración*. (Tr. Juan José Sánchez), Trotta, Madrid, 2009.

- KUHN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1995.
- LAZO, P. (Comp.) *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. Universidad Iberoamericana, México, 2008.
- LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. (Tr. Daniel E. Guillot), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.
- LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. (Tr. Daniel E. Guillot), Siglo XXI, México, 1974.
- LIPOVETSKY, G y ROUX, E. *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2004.
- LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1994.
- LIPOVETSKY, G. *El imperio de lo efímero. La moda y sus destinos en las sociedades modernas*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1990.
- LIPOVETSKY, G. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2007.
- LIPOVETSKY, G. *La tercera mujer*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.
- LIPOVETSKY, G. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2003.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2009.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J. *La cultura mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.
- LIPOVETSKY, G. y HERVÉ, J. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2011.
- LYOTARD, J-F. *La condición posmoderna* (Tr. Mariano Antolín Rato). Cátedra, Madrid, 2000.
- MARCUSE, H. *El hombre unidimensional. En sayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. (Tr. Juan García Ponce), Editorial Joaquín Mortiz, México, 1968.
- MARCUSE, H. *Eros y civilización*. (Tr. Juan García Ponce), Ariel, Barcelona, 1984.
- MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., et al. (Coords.) *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos, Buenos Aires, 2009.
- OÑATE, Teresa y ROYO Hernández, Simón. *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, Madrid, 2006.

NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*. (Tr. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1996.

NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. (Tr. Charo Greco y Ger Groot), Akal, Madrid, 2001.

NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, (Tr. Germán cano), Biblioteca Nueva, Madrid, 1990.

NIETZSCHE, F. *Voluntad de poderío*. (Tr. Aníbal Froufe), EDAF, Madrid, 1998.

NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (Tr. Genoveva Dieterich). Editorial DEBOLSILLO, México, 2010.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), (Tr. Juan Luis Vernal y Juan B. Linares), Tecnos, Madrid, 2006.

Revista ANTHROPOS, Gianni Vattimo. *Hermeneusis e historicidad*. Barcelona, N° 217, 2007.

RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 1999.

RIVARA KAMAJI, G. "Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 11-12, diciembre de 2001. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 99-106.

RIVERO WEBER, P. "Apuntes para la comprensión de la hermenéutica en Heidegger", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 11-12, diciembre de 2001. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 89-97.

RIVERO WEBER, P. *Alétheia, la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*. UNAM, México, 2004.

RORTY, R. *Una ética para laicos*. (Tr. Luciano Padilla), Katz Editores, Buenos Aires, 2009.

VATTIMO G. y CAPUTO, J. D. *After the Death of God*. Columbia University Press, New York, 2007. [Traducción al español de Antonio José Antón: *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós, Buenos Aires, 2010].

VATTIMO, G y CRUZ, M. (Eds.) *Pensar en el siglo*. Taurus, Madrid, 1998.

VATTIMO, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Traducción al español de María Teresa d' Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010].

VATTIMO, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milno, 1996. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Crear que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996].

VATTIMO, G. *After Christianity*. Columbia University Press, New York, 2002. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona, 2003].

- VATTIMO, G. *Dopo la cristianità*. Garzanti, Milano, 2002.
- VATTIMO, G. *Dialogo con Nietzsche*. Garzanti Libri, Milano, 2001. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Paidós, Barcelona, 2002].
- VATTIMO, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007. [Traducción al español de Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009].
- VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000].
- VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Fabri-Bompiani, Milano, 1974. [Traducción al español de Jorge Binaghi: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Península, Barcelona, 1998].
- VATTIMO, G. et al. *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*. Fazi Editore, Roma, 2007. [Traducción al español de Carlo Gentile Vitale: *¿Ateos o creyentes? Filosofía, política, ética y ciencia*. Paidós, Barcelona, 2009].
- VATTIMO, G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona / Siglo del Hombre, Santa Fe de Bogotá, 1994.
- VATTIMO, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991].
- VATTIMO, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. Editori Laterza, Roma, 1985. [Traducción al español de Alfredo Báez: *Introducción a Heidegger*. Gedisa, México, 1990].
- VATTIMO, G. *Introduzione a Nietzsche*. Editori Laterza, Roma, 1985. [Traducción al español de Jorge Binaghi: *Introducción a Nietzsche*. Península, Barcelona, 1996].
- VATTIMO, G. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Tr. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji], Gedisa, Barcelona, 1992.
- VATTIMO, G. *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998].
- VATTIMO, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990].
- VATTIMO, G. *Oltre l'interpretazione*. Editori Laterza, Roma, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995].

VATTIMO, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992].

VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004].

VATTIMO, G. y PATERLINI, P. *Non Essere Dio. Un' autobiografia a quattro mani*. Aliberti Editore, Reggio Emilia, 2006. [Traducción al español de Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Paidós, Barcelona, 2008].

VATTIMO, G. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Il Melangolo, Génova, 2000. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Editorial Herder, Barcelona, 2012].

VATTIMO, G. y DOTOLO, C. *Dio la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2009. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Editorial Herder, Barcelona, 2012].

VATTIMO, G. y GIRARD, R. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa, 2006. [Traducción al español de Rosa Rius Gatell: *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós, Barcelona, 2011].

VATTIMO, G. y RORTY, R. *Il futuro della Religione*. Garzanti Loibri, Milano, 2005. [Traducción al español de Teresa Oñate: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Paidós, Barcelona, 2006].

VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (Eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995. [Traducción al español de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000].

VATTIMO, G. y ZABALA, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012].

VATTIMO, G. et al. *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2007.

VATTIMO, G. et al. (Eds.) *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre Civilizaciones I*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.

VATTIMO, G. et al. (Eds.) *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.

VATTIMO, G. *El socialismo, o sea, Europa* [Tr. Juan Vivanco Gefaell]. Bellaterra, Barcelona, 2011.

VATTIMO, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013].

VOLPI, F. *El nihilismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.

ZABALA, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009.