

LA DESFUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA EN GIANNI VATTIMO*

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Hay en nuestro tiempo una acusación al pensamiento fundacionalista que se ha convertido en un auténtico *locus communis* en el momento presente: el que declara la “violencia de la razón” y el “terrorismo de la verdad” (AV: 90, 133).¹

Una prueba palpable de esta posibilidad es el resultado nihilista al que llega la superación dialéctica de la razón moderna en muchas formas de lo llamado “post-moderno”: en donde la ideología ofrecía un sentido a todo, ahora parece triunfar el sin sentido en todas las cosas; en donde la fe en el progreso motivaba el empeño de transformación de lo real, la pérdida del gusto por una vida significativa y comprometida

* Señalo las principales obras de Vattimo presentes en este trabajo. Se indica en el paréntesis la simbología con la que se cita para evitar exceso de las mismas y en el texto la página. Otras obras se indicarán en el desarrollo del mismo.

Vattimo Gianni. La sociedad transparente (con introducción de Teresa Oñate) (: ST), Edit. Paidós, Barcelona, 1990; *Ética de la interpretación* (: EI), Edit. Paidós, Barcelona, Bs. As., México, 1991; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura postmoderna* (: FM) Gedisa, Barcelona, 1990 o Planeta - Di Asgostini, Barcelona, 1994. *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, (: SF) Gedisa, Barcelona, 1992; *Más allá de la interpretación* (con introducción de Ramón Rodríguez) (: MI) Edit. Paidós, Barcelona, 1995; *Crear que se cree* (: CC) Edit. Paidós, Argentina, 1996; *Las aventuras de la diferencia (Pensar después de Nietzsche y Heidegger)* (: AV) Ediciones Península, Barcelona, 2^o ed., 1990; *Más allá del sujeto* (: MS), Barcelona, Edit. Paidós, 1989; *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987 (: FM); “Dialectica, differenza, pensiero debole” en G. Vattimo - P. A. Rovatti (de), *Il pensiero debole*, (: PD), Milano, 1983; *Etica dell'interpretazione*, (: EI) Rosenber & Sellier, Turín, 1989 (también publicado en Edit. Paidós).

¹ Bengoa Ruiz de Azúa Javier: *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Edit. Herder, Barcelona, 1992, p. 194.

parece haberse convertido en la actitud dominante. Se abre camino la fascinación de un "pensamiento débil" que niega todas las presunciones del "pensamiento fuerte", conservando sin embargo solamente una de ellas, la más terrible: la de abarcar todo el horizonte. "Lo transcendental", lo que hace posible toda experiencia del mundo, es la caducidad: el ser no es, sino que ac-cede (acaeece); quizá también en el sentido de que "cae con", de que acompaña como caducidad a todas nuestras representaciones... El acaecer... es lo que deja subsistir los rasgos metafísicos del ser pervirtiéndolos mediante la explicitación de su caducidad y mortalidad constitutivas. Recordar el ser quiere decir recordar esta caducidad; el pensamiento de la verdad no es el pensamiento que "fundamenta", como piensa la metafísica, incluso en su versión kantiana, sino lo que, exhibiendo la caducidad y la mortalidad como lo que hace al ser, lleva a cabo un desfundamento (PD: 38).²

Para esta reflexión hace tiempo pasó la época de los absolutos. Por ello es inútil buscar un fundamento último, cualquiera que sea, porque ello significaría aceptar un criterio definitivo de verdad y de valor. Sólo hay verdades circunstanciales, personales, periféricas, frágiles, precarias, que cambian frecuentemente y que pueden ser sustituidas y aun abandonadas. Esto es lo normal en la postmodernidad. Entonces, "que no haya fundamentación última no produce ningún escándalo (...). No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo "dado", pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a un orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentir, podría apoyarse la prevalencia, habría de ser la fuerza."³

Así la crisis mundial tiene como fundamento la crisis moral porque en la actualidad ciertamente se viven -a menos aparentemente - los valores morales tradicionales; se siguen usando las palabras del mundo moral,

² Forte Bruno *Teología de la historia* Edit. Sígueme, Salamanca, España, 1995, p. 38.

³ G. Vattimo *El: 190-191*: él mismo escribe en otra obra que es necesario "abandonar toda pretendida fundamentación última, todo metadiscurso omnicomprensivo y superar las racionalidades plurales", cfr. FM: 150. Ver la "Superación de la metafísica y el pensamiento del límite" en Vattimo: SF, 283. Cfr. Sanabria, José Rubén "Ética y postmodernidad" *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana de México, n° 79, 1994. p. 71.

pero el hombre ha perdido su sustancia ética: el mundo de las virtudes que tanto recomendara Aristóteles. ¿La solución a esta grave problemática vendrá de la filosofía - de la ética, en este caso -? Pero si la filosofía atraviesa hoy por una profunda crisis, si ella es para sí misma un problema ¿cómo ayudar a solucionar problemas ajenos? Si hace tiempo se decretó la muerte de la filosofía, la ética como parte de la filosofía fue la primera en morir. De hecho, la mayoría de las filosofías dominantes son incapaces de darse cuenta del deterioro moral de la humanidad.⁴

Sin embargo la tentativa sistemática de la filosofía, de cualquier filosofía, de eludir o evitar toda tesis metafísica en sus principios o en la estructura de su método, ha resultado absolutamente infructuosa y ha conducido a una trivialización de sus supuestos o a una cierta voluntad de poder que afirma en esa misma voluntad la convicción y la certidumbre de sus prejuicios que cree juicios.⁵

Gianni Vattimo es uno de los defensores del debilitamiento de la razón y se presenta como pensador de la postmodernidad, siendo su obra tributaria del pensamiento de Heidegger y Nietzsche. Resulta característica de la misma la marcada insistencia con relación a la actual situación nihilista. El nihilismo no sólo es diagnóstico epocal, sino también, la propuesta implícita o explícita de su obra. Aludo a un nihilismo positivo y creador. Es positivo porque al volver a fojas cero permite desmitificar (Heidegger) el pensamiento de todo lo que le parece lastre metafísico. Es una desmitificación realizada en la última vuelta sobre sí de un pensamiento reflexivo, cuyo último destino sería autoanularse (FM: 29). Pero, justamente por su carácter purificador resulta el terreno apropiado para la creación de los nuevos valores (Nietzsche) que serán los auténticos liberadores del hombre.⁶

En él se da acogida a Heidegger, Gadamer y otros, en tanto pensadores interpretativos, así como un rechazo de cualquier momento que pueda significar conformidad a reglas de verificación y valoración

⁴ Sanabria, José Rubén: "Ética y Filosofía primera en E. Levinas" *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana de México, n° 81, 1994, p. 478.

⁵ Wallner Fritz: *Ocho Lecciones sobre realismo constructivo*, Edic. Universidad de Valparaíso, Chile, 1994, Prólogo de Renato Ochoa D., p. 5.

⁶ Stasi de Montes de Oca, Elizabeth: "Obrar desde *Il pensiero debole*: una ética de la sombra o la ética de la voluntad nominalista" (ponencia presentada como comentario al tema "La Nueva Moral" de la XXII Semana Tomista, 1997, Buenos Aires, Argentina).⁴

(MI: 129 y otras). Desde allí el sentido del nihilismo como caída del fundamento.⁷

El pensamiento débil

Vattimo se presenta como un acérrimo defensor de la filosofía postmoderna. Tras una personal lectura de Nietzsche y de Heidegger “toma críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento” (FM: 10). Más esta crítica se hace sin otro criterio fundante más verdadero. En lugar de la metafísica hay que instalar la “edad posmetafísica que es la modernidad”. En lugar del ser con “sus estructuras estables”, “sus certezas no precarias”, hay que ubicar la nada (entendida no como lo opuesto al ser, ni como un nuevo objeto metafísico, sino como un vaciamiento del ser, como un ser débil, infundado; como puro acaecer).

La filosofía, en consecuencia, debe “fundarse” sobre la actividad interpretativa del acaecer del ser” (EI: 12); pero de una interpretación no verdadera, firme, fundante sino distorsionante, creativa como lo es toda verdadera interpretación. Por ello, la filosofía postmoderna es la hermenéutica nihilista, que no se propone probar ni fundar valores ni antivalores (ni el ser ni la nada como estructura firme); sino relatar el acaecimiento del debilitamiento de todos ellos, sin pretensión de objetividad.⁸ Así, al quedarnos casi en la mera opinión, nos encontramos con el pensamiento débil que invita a la interna despotenciación de la razón, renunciando en forma definitiva a la búsqueda de todo principio y fundamento y que se muestra como “largo adiós al ser y al fundamento” y como aventura de la diferencia, luego del triunfo báquico de la identidad, para resolverse en un puro y permanente precipitar hacia la nada.⁹ La pérdida del sentido consiguiente a la crisis de las respuestas totalizantes de la razón moderna se transforma así, cada vez más, sobre la larga onda del rechazo, en pérdida del placer de plantearse la pregunta sobre el sentido: lo que en definitiva está en discusión no es tanto la respuesta cuanto la misma legitimidad del interrogante y encima la consistencia del dolor del cual nace. La indiferencia, el desinterés en plantearse la pregunta sobre el sentido, mas aún que la misma falta de

⁷ Prini Pietro *Historia del existencialismo*, Herder, Barcelona, 1992 pág. 14.

⁸ Darós W. R.: “La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo” *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana de México, n^o 89, 1997.

⁹ Cfr., por ejemplo, el volumen colectivo *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1983, y de G. Vattimo MS y FM.

sentido, es la verdadera “enfermedad mortal” que se introduce en las sociedades, aunque tan diferentes de la Europa del fin de milenio: el nihilismo teórico nutre la falta de compromiso moral, al mismo tiempo que se alimenta de él.¹⁰

Vattimo no teme, pues, hacer la “apología del nihilismo”. Mas por nihilismo no debe entenderse, según este autor, la nada absoluta, total o metafísica, sino el debilitamiento del ser fundante de la metafísica tradicional. El nihilismo es la “situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la X”. El hombre posmoderno ha comprendido que no hay sentido, porque no hay fundamento metafísico: “del ser como tal ya no queda nada” (FM: 23). La nada es la ausencia de esencias, de estructuras profundas, de objetos, de entes, de ley necesaria. La nada no es, pues, en la concepción de Vattimo la nada en absoluto: sino el anuncio de valores históricos, de configuraciones simbólicas, de trazos de vida, anuncios, mensajes, evento, acaecer (FM: 19; EI: 10-11).¹¹

Que la desfundamentación que el nihilismo representa sólo es pensable en el seno de la “concepción” evanescente - o débil - del ser es la idea que conducirá la interpretación vattimiana de la ontología hermenéutica. Evanescencia que, obviamente, ha de leerse como caducidad, como resistencia a toda permanencia o presencia constante (MI: Int 20)

Pero si se quiere pensar el ser en términos no metafísicos hay que pensar que la historia de la metafísica es la historia del ser y no sólo la historia de los errores humanos y esto quiere decir que el ser tiene una vocación nihilista y que el reducirse, sustraerse, debilitarse es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad (CC: 33). De allí la interpretación del pensamiento heideggeriano como “ontología débil” o debilitamiento, idea de que la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de la estructuras fuertes, de la supuesta perentoriedad del dato real “exterior” (CC: 33).

Heidegger y Wittgenstein son vistos como pensadores que han eliminado en forma definitiva la noción y el problema mismo del fundamento de la filosofía, liquidando con esto también a la filosofía, en favor de nuevo pensamiento que se establece en la pura falta de

¹⁰ Forte Bruno, *Teología de la historia*, p. 326 y “Cristianismo y Europa de fin de milenio” *Teología y vida*, Universidad Católica de Chile, n^o 4, Vol XXXVII, 1996.

¹¹ Darós, “La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo”, p. 155.

fundamento (AV: 109). En Heidegger el juego es también ante todo ponerse en juego. Es riesgo e incertidumbre, pero sobretodo está inseparablemente ligado al ser mortal del ser-ahí (AV: 121). El remontarse al infinito es juego: tanto porque suspende la perentoria seriedad del tejido-texto de la existencia, moviéndose en un espacio no regido por reglas, como porque en él el ser-ahí entra en juego como mortal (AV: 123). El carácter de riesgo que pertenece al juego se ve en esto, en que la liberación de la atadura exclusiva a su contexto histórico pone al ser-ahí en situación, él mismo, de suspensión; una suspensión que lo alcanza hasta en su más profunda constitución de sujeto (AV: 124) y en el arriesgarse el pensamiento saltando hacia el *Ab-grund* (AV: 18) en contra del carácter autoritario de la metafísica como pretendido saber de los principios primeros (AV: 133).

De allí que la diferencia y con ella la “debilidad” aparezca como el término más apropiado para pensar nuestra época. Nombrar la diferencia no hace mas que abrir el sistema de las diferencias que constituyen lo simbólico en su efectiva estructura diferencial (AV: 134). Aquello que distinguirá al pensamiento destructor (que es el “pensamiento débil”) será sólo una diversa actitud en el ejercicio del juego de los simulacros; una distinta posición de la conciencia, la producción de simulacros, o metáforas, conscientes de ser tales (AV: 136).

En su interpretación de Nietzsche la voluntad de poder se manifiesta en su esencia desestructurante. El eterno retorno y voluntad de poder funcionan de hecho, esencialmente, como principio de desestructuración de las jerarquías, internas y externas al sujeto, actualmente vigentes (AV: 95). La fuerza, en cambio, juega contra la forma, ya que revela y pone en crisis su carácter de violencia, así como la voluntad de poder actúa como desenmascaradora y desestructurante en relación con todos los órdenes pretendidamente “naturales”, eternos, divinos, objetivos, etc. (AV: 105).

Heidegger funciona para Vattimo en sentido de la desfundamentación y la describe en términos desvalorizadores, evitando toda posibilidad de una lectura tradicionalista y nostálgica, metafísica, que quita con ello perentoriedad al presente, alcanzando así el único modo en el que se logra configurar un pensamiento que no quiera ser fundacional en el sentido metafísico del término y que siga siendo pensamiento, dialogando siempre desde puntos de vista transitorios, momentáneos y efímeros (AV: 169).

Desaparece así toda situación objetiva en la reducción de todo supuesto valor objetivo (de uso) a puro valor de cambio y el nihilismo se

muestra como situación epocal de disolución de toda objetividad y verdad. La desfundamentación ha de manifestarse tanto en el propio *Dasein* como en el sentido mismo del ser al que él se abre (MI, Int. 18). El ser-para-la-muerte demuestra también que la continuidad histórica del ser-ahí está minada en su base por una discontinuidad, siendo fundada sobre la (posible) nulificación del ser-ahí (AV: 146:). Se descubre así la eventualidad del ser y las cosas son en cuanto van al ser, suceden... (AV: 161) en el lugar histórico cultural en el que nos encontramos y desde el cual dialogamos con el pasado. En esta noción de diálogo prevalece la acentuación de la diversidad (AV: 156).

Se da, por tanto, la pérdida de las determinaciones metafísicas, no en favor, de otras determinaciones, sino solamente, por lo que parece, en vista de la colocación en un “ámbito” más originario en el cual naturaleza e historia están en una relación más plástica y transitiva... (AV: 163). Sólo el arte excede el destino de desaparecer, que es propio de las formas de la “mentira” metafísica, y lo excede precisamente porque, a diferencia de aquellas, es juego, excepción (AV: 90:)

No sólo la totalidad de significado que se construye con la hermenéutica es por último suspendida de esta instancia desfundamentadora, que la suspende en su definitividad; también dentro del ámbito de la hermenéutica como otro esfuerzo... (AV: 144). En sus términos más esenciales el círculo hermenéutico muestra una peculiar pertenencia recíproca del “sujeto” y “objeto” de la interpretación. El conocimiento y lo conocido se pertenecen recíprocamente. De ahí el rechazo a la objetividad como ideal de conocimiento histórico y la generalización del modelo hermenéutico a todo conocimiento, histórico o no (AV: 25).

El ser y la verdad

La reflexión de Vattimo es así una crítica a lo metafísico en tanto objetivo, universal, permanente y sustantivo. Por él, según descubre en Heidegger, “el ser no es sino acaece” y desde allí puede explicar la experiencia estética como heterotopía y desfundamento del mundo (ST: 171). De acuerdo con esto filósofos nihilistas como Nietzsche y el mismo Heidegger, al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo

posmoderno como chance de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano (ST: 87) y la necesidad de afirmar la plurivocidad del ser en el marco de una historia del ser como historia del debilitamiento de sus estructuras fuertes.

Desde allí se produce la emancipación del pensamiento del ideal de la objetividad (MI: 91) y con ello también y más allá de Vattimo los gemidos de la razón herida hoy. Una concepción retórico-hermenéutica de la verdad indica que la noción de ser ha declinado, se ha debilitado al punto que ya no designa nada relativo a las cosas, sino procedimiento interpretativo, transmisión y reelaboración que retoma, mantiene y, al mismo tiempo, falsifica, distorsiona y altera (EI: 110). De este modo queda clausurada la posibilidad de un "mítico encuentro con lo externo, lo precategórico, la "naturaleza", las cosas en sí mismas" (PD: 41).¹²

Para Vattimo, la filosofía posmoderna que él profesa es hermenéutica; pero la hermenéutica no debe entenderse como la interpretación de un hecho, de modo que este hecho hace de punto de referencia para la interpretación y la hace verdadera o falsa. La hermenéutica es interpretación sin hechos, es anuncio distorsionado; es fabulación del mundo, sin valores objetivos, sin verdad objetiva: es más, sin sujeto ni objeto. Porque, para Vattimo, creer en un objeto es retornar a la metafísica, a la verdad y al inicio de un mundo violento, que en nombre de la verdad, suprime la libertad.¹³

En realidad, Vattimo juega con la verdad: no la puede negar sin negarse el derecho a hablar y expresarse, porque hay, en efecto, una suposición de verdad en el ser de las cosas y en el lenguaje que las expresa. Entonces no resta, según Vattimo, sino el "debilitar" la verdad (PD: 32-35). Pero al debilitarse la verdad se debilita también el sentido de la realidad y el amor, que es la forma más plena de ser, el acto integral y completo del hombre.¹⁴

Porque la posmodernidad concibe el ser, en general, en forma monolítica y débil como el aparecer, como monumento,¹⁵ como lo que está y es recuerdo; pero, en particular, considera al ser como la forma plural de los mensajes: el ser no es más que mensaje, lo que remite o

¹² Filippi Silvana "El carácter estético-retórico de la verdad en el pensamiento posmoderno", *Sapientia*, Universidad Católica Argentina, fasc. 203, 1998.

¹³ Darós, "La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo", p. 169.

¹⁴ Darós, "La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo", p. 76.

¹⁵ Cfr. "Ornato y monumento", en *El fin de la modernidad*, p. 79.

acaecer. “La pluralización parece irrefrenable”, sostiene Vattimo (ST: 80). No hay, pues, posibilidad de crítica entre el ser (que es aparecer, mensaje cambiante, evento) y el deber ser: no hay deber ser. El ser no es, en la posmodernidad, realidad (sentimiento), idealidad y moralidad, sino sólo acaecer sin fundamento y sin posibilidad de coherencia y de responsabilidad. En realidad se trata de una cosificación del ser humano, donde éste pierde todo derecho y toda posibilidad de crítica que supere el gusto.¹⁶

Comentando a Derrida señala que desde su propia perspectiva, el pensamiento de la diferencia se distingue del metafísico en cuanto que, en vez de pensar al ser como plenitud de la presencia, como estabilidad y unidad, lo piensa y enuncia como diferencia, divergencia, pesadumbre (AV 68) Para él todo el desarrollo de Heidegger después de *Sein und Zeit* parece legítimamente interpretable como una cada vez más rigurosa puesta en evidencia del carácter eventual del ser. Con ello sostiene que la ontología es hermenéutica en tanto su interpretación se autositúa dentro de esa misma historia-transmisión gracias ahora al diálogo que empalma con la tradición filosófica a la que pertenece, reinterpretando su sentido.¹⁷

Así pues no el ser de la metafísica, sino un ser débil, despotenciado, que deviene, nace y muere (AD: c. 2) se da ahora a nuestra experiencia epocal y al pensar, como única indicación posible por lo que se hace necesario reemprender y proseguir el proceso disolutivo y nihilista que caracteriza el devenir de la metafísica y la modernidad.

El punto de vista privilegiado es el de la oscilación, el de la precariedad y la riqueza que habita en la imposible coincidencia de significado y forma, en la fisura de la alteridad inagotable que jamás se resuelve enteramente en la transparencia del sentido, ni en la presencia, posibilitando así la continuación del durar. Las preguntas que acucian al pensamiento débil no se disuelven, lo anterior sirve sólo para situarlo en el lugar negativo, irónico y polémico, antifundamentalista, que parece convenirle.

Con ello ha subrayado únicamente la dimensión eventual del acontecer por el lado contingente: el del tiempo que pasa, en detrimento de la duración que queda, viniendo así a preterir la dimensión de co-pertenencia entre el ser y el pensar. El relato de la modernidad y su final

¹⁶ Darós, “La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo”, p. 185.

¹⁷ Cfr. ST: Introducción de Oñate, p. 1.

es una forma de mostrar nuestra pertenencia a un destino del ser que sólo se nos da como tal en el seno de relatos e interpretaciones de un "habitar". Preguntarnos si esos relatos son verdaderos es exigir de ellos una imposible adecuación (MI: 32). Por ello una interpretación se ofrece como un "levantar acta" de un acontecimiento y su lógica.

Se constituye desde allí una ontología para la cual la verdad se sitúa en un horizonte débil: retórico, donde se experimenta el ser desde el extremo de su ocaso y disolución (PD: 23-24) y con ello el particular nihilismo de Vattimo no es sino un eventualismo que implica leer el destino disolutivo del ser (MI: 142). La divergencia de lo verdadero de lo real significa testimonio de la insuperable relatividad histórica de los paradigmas y vocación del ser a la reducción, a la disolución de los rasgos fuertes (MI: 144) aún cuando para evitar realmente los riesgos de relativismo, esteticismo e irracionalismo, le parece indispensable que se hagan explícitas las implicaciones ontológicas del discurso hermenéutico (MI: 157). Sin embargo no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo (MI: 41).

La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica (MT: 43) que debe asumir su propio estatuto de interpretación. Según Vattimo, Heidegger nos ha enseñando a constatar el carácter de la verdad como conformidad como inadecuado puesto que implica un "Grund" como primer principio más allá del cual no se puede ir y también a rechazar la tranquila identificación de las estructuras del ser con las estructuras de nuestra historia... (MI: 125:) y es necesario responder al ser como evento (MI: 126).

Con Gadamer debemos encontrar una articulación de la doctrina hermenéutica de la verdad como apertura (MI: 130). Lo que en el fondo no sólo es válido para Gadamer sino también para Rorty; puedo construir una epistemología, puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas sólo a condición de habitar un determinado universo lingüístico, o un paradigma. Este "habitar" es la primera condición de mi decir la verdad. Pero no puedo describirlo como una condición universal, estructural, estable; ya sea porque la experiencia histórica muestra la irreductibilidad de los paradigmas y universos culturales homogéneos; o porque para describir la apertura como una estructura estable habría de haber un criterio de conformidad que sería, entonces la apertura más originaria (MI: 130:).

La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de la “época” y, por lo tanto, de una procedencia (MI: 48:). No se puede pensar más que la verdad sea la evidencia y la conformidad de las proposiciones al estado de cosas. Ello es sólo un momento secundario (MI: 137).

Sin embargo esta misma hermenéutica es sólo interpretación y no funda las propias pretensiones de validez en un presunto acceso a las cosas mismas. Es necesario reconocer y mostrar que la hermenéutica es una “consecuencia”. de la modernidad más que su confutación. Situar lo verdadero, los enunciados “conformes” dentro de la verdad como apertura, no significa únicamente suspender su inderogabilidad última dentro de una multiplicidad de perspectivas que lo hace posible, sino que sitúa lo verdadero sobre el fondo de la multiplicidad irreductible de las voces que lo hacen posible pero experimenta esta localización como respuesta a una llamada que elimina del desfondamiento su carácter puramente confusionista y arbitrario (MI: 141).

La verdad es interpretación dada en el horizonte de una apertura previa, no trascendental sino heredada (MI: 51) y la explicitación de la esencia interpretativa de toda verdad comporta también una profunda modificación del modo de relacionarse prácticamente con lo verdadero (MI: 69). Si el ser se asimila al lenguaje y la verdad deja de significar adecuación a lo real para designar la instauración de un horizonte interpretativo, entonces la verdad ya no es competencia ni de la metafísica ni de la lógica, sino de la hermenéutica y de la retórica (PD: 38). Este hecho no es una pérdida sino una ganancia de la libertad.¹⁸

La generalización del carácter lingüístico de cualquier experiencia y conocimiento implica que el lenguaje es el modo fundamental del acontecer del ser (AV: 29), lo que a su vez indica que este carácter de acontecimiento histórico muestra que la interpretación es un acontecimiento indefinido en el cual cada respuesta, en la medida en que toca al ser mismo del apelante como el otro del diálogo, cambia y modifica el carácter de la llamada y... hace surgir nuevas preguntas (AV: 30). La verdad es un valor que se diluye; el conocimiento se convierte en metáfora; justicia es la palabra impuesta por las convenciones sociales; “Dios es un error del que en lo sucesivo se puede prescindir”(FM: 147:).

¹⁸ Filippi, “El carácter estético-retórico de la verdad en el pensamiento posmoderno” (no se indica paginación).

Con ello se explicita que la posmodernidad es la época de la ausencia de fundamento.¹⁹

El sujeto desaparece ante el torbellino de las interpretaciones, las cuales (al no tener referencias objetivas) permanecen en el estamento de meras interpretaciones de interpretaciones. Sin verdad, sin valor alguno absoluto, el hombre queda reducido a comediante en el gran teatro del mundo; queda nulificado el hombre, banalizadas las pretensiones de libertad, de iniciativa, de valor de la historia. Sólo permanece una libertad débil: la de los mensajes, no tomados con la seriedad de las ideologías sino como la libertad estética de los símbolos (id. p 160). En el acto de conocimiento se produce, pues, más de lo que la conciencia sabe; es más, ella refleja en sí un proceso que ya ha sucedido fuera de ella (AV: 47).

Pero el hecho paradójico es que precisamente la pasión por la verdad, la conciencia, en su búsqueda de la verdad, se ha puesto en crisis a sí misma; ha descubierto, justamente, que es sólo una pasión como las otras, llegada a la hegemonía por circunstancias más o menos casuales (AV: 47). Con ello se evidencia, para Vattimo, la crisis del sujeto burgués-cristiano (y, ante todo, del sujeto trascendental) especialmente en el rol hegemónico de la conciencia (AV: 55)

Una verdad científica es ahistórica y universal; la verdad filosófica, en cambio, no tiene otro sentido que el de ser la verdad de la existencia de quien la profesa y la propone al mundo (AV: 43). Un discurso sobre el testimonio sólo puede partir de una constatación y de un análisis de este dato de hecho, ligado al ocaso del existencialismo y, más profundamente, a la crisis de la misma noción del sujeto (AV: 44). La historia no se juega sobre el plano de las decisiones individuales conscientes (AV: 56).

Esta realidad se patentiza en el arte. Es reivindicando la carga de verdad del arte cómo Gadamer abrió la vía para el reconocimiento del carácter interpretativo de toda la experiencia humana (MI: 105) La estética ya no puede ser reflexión sobre las puras y simples condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia del arte y de lo bello, sino que ha de ser escucha de la verdad que “se abre” en las obras (MI: 112), y allí entendimiento de la condición de miseria de la época metafísica, ubicando al arte como situado en tiempo de miseria (MI: 116). El habitar implica una pertenencia interpretativa (MI: 131)

¹⁹ Darós, “La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo”, p. 158.

Por lo que se refiere a las ciencias, podrían perfectamente no ser ya consideradas como modos de incitar el extremo olvido metafísico del ser, sino también como las condiciones, junto a la tecnología, de una transformación del sentido del ser en la dirección de su darse post-metafísico (MI: 160). Ello implica la necesidad de salida hacia una consideración de la ciencia moderna vista como agente principal de una transformación nihilista del sentido del ser, es decir, como reparación positiva del mundo en que no hay hechos sino sólo interpretaciones (MI: 64 y 66).

La amenaza de positivismo acrítico y de relativismo contingentista se cierne sobre su planteamiento sin duda paradójico de que la historia del ser dibuja una parábola, sigue un curso, una línea o trazado de sentido a partir del cual y únicamente puede un pensamiento tan radicalmente intrahistórico e inmanente como éste orientar su proyección y disponer de algún criterio preferencial--valorativo, sin lo cual, no sólo resultaría imposible toda eticidad, abandonada al juego de las fuerzas fácticas, sino todo pensamiento no crasamente descriptivo y entonces toda hermenéutica.²⁰ Pero Vattimo se defiende, aunque con dificultad, contra formas de relativismo. Para él es arbitrario acusar a la hermenéutica de acabar en relativismo e irracionalismo. La verdad de la apertura no es un objeto cuya posesión cognoscitiva sea constatada por la sensación de evidencia (MI: 133).

Para Vattimo, contrariamente a lo que durante mucho tiempo - con 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 *massmedia* 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 pregnancia. La "sociedad del espectáculo" de que hablan los situacionistas no es sólo la sociedad de las apariencias manipuladas por el poder, es también una sociedad en la que la realidad se da con caracteres más débiles y fluidos, y en la que la experiencia

²⁰ Oñate, en ST: Int. 42

puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego (ST: 153).

En definitiva es posible aceptar que es más difícil hoy darle sentido a la realidad pero es exagerado sostener con Vattimo que la realidad es la intersección de una multiplicidad de imágenes (ST: 81).²¹ Ello es aplicable a la realidad y con ello al sentido del ser así como también al de la verdad, y más allá al del bien. Pero con ello se ha erosionado el principio de realidad (y con éste los principios y fundamentos que lo sostenían) porque no sólo no hay presencias permanentes sino que todo es interpretación. Desde la perspectiva gnoseológica y consecuente con dicho respecto de la existencia de un ser disminuido el hombre sólo puede ejercer un pensamiento débil, ya que a éste le resulta imposible acceder a su objeto propio: el ser de la realidad.²²

Es cierto que Vattimo ha argumentado que la misma erosión del principio de una realidad significativa puede conectarse con un nuevo sentido de liberación y emancipación:

La emancipación consiste aquí en la desorientación que es, al mismo tiempo, la liberación de las diferencias, de los elementos locales; de lo que, en general, puede llamarse "dialecto". Con la caída de la idea de una racionalidad central en la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales" - minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas" - que pueden finalmente hablar por sí mismas. Estas formas ya no son reprimidas y silenciadas por la idea de una sola forma de humanidad. (ST: 84)

Según él sólo podemos construir una ética partiendo de la conciencia de que no es posible una ética... como aplicación de un criterio universal... Nuestra ética es la disolución de la universalidad. Esto es aún un modelo, si bien un modelo muy problemático, muy débil o fragmentario en el que va implícita la disolución de los modelos (cf. Oñate op. cit. p. 35)

²¹ Larraín Jorge: *Modernidad, Postmodernidad e identidad en América Latina Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, n° 1-2, 1997 p. 63.

²² Stasi, "Obrar desde *Il pensiero debole*: una ética de la sombra o la ética de la voluntad nominalista" (sin paginación).

La ética desde la debilidad

La modernidad actual provoca ahora incertidumbre y anomía y esto ocurre paradójicamente como resultado de la definición de sus propios ideales. La neurosis característica de nuestro tiempo no es ya la represión de la sexualidad y la culpa, sino la desorientación, la ausencia de normas, la falta de significado y de sentido, el vacío y, así, la represión de la moralidad y la religiosidad.²³ A ello conduce el relativismo creciente en torno al valor moral en tanto ideal universalmente válido.

Según Vattimo, en el mundo de los medios de comunicación de masas se cumple la profecía de Nietzsche: en último término, el mundo verdadero ya es una fábula; no podemos llegar a la realidad misma. La realidad ya no es más algo simple que se esconde detrás de imágenes; es, más bien, la intersección de una multiplicidad de imágenes (ST: 81). Como ya señalamos Vattimo argumenta que la misma erosión del principio de la realidad significativa se conecta con un nuevo sentido de liberación y emancipación. La emancipación consiste en la desorientación, que es al mismo tiempo liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que en general puede llamarse "dialecto". Con la caída de la idea de una racionalidad central en la historia, "el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales" -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas -", que finalmente pueden hablar por sí mismas. Estas formas ya no son reprimidas ni silenciadas por la idea de una sola forma verdadera de humanidad (ST: 84). Es lo que se ha señalado en algunas oportunidades como un aporte positivo del postmodernismo al problema de la identidad: aceptar la pluralidad de los discursos, permitir que el "otro" emerja y se exprese por sí mismo. La explicación de Vattimo, basada en la proliferación de los medios de comunicación de masas y en la producción masiva de imágenes, apunta a que el mundo de los significantes ha desplazado definitivamente al mundo de los significados.²⁴

La propuesta ética de Vattimo, la ética de la interpretación, presupone la denominada ética de la resistencia, la cual consiste en el ejercicio del nihilismo para enfrentar la provocación e imposición del

²³ Brunner R. José Joaquín "La modernidad como pregunta por el sentido", *Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, Vol. XXXVI, n° 4, 1995, pp. 370-371.

²⁴ Larrain Ibáñez Jorge: "Modernidad, razón e identidad en América Latina", Edit. Andrés Bello, Stgo. de Chile, 1996, p. 246.

mundo de la tecnociencia que reduce al hombre a un mero recurso. La ética de la interpretación se comprende como el momento necesario y siguiente a la ética de la resistencia, justamente por carecer ésta de una propuesta capaz de ser realizada, y consiste en el desarrollo de la comprensión hermenéutica propuesta por Heidegger. Resumiendo se trata de un proceso en el que se articulan la precomprensión (momento de aplicación de pre-conceptos y pre-juicios respecto de la cosa que se conoce), la interpretación (momento correspondiente a la fusión de horizontes) y la comprensión propiamente dicha (momento que sintetiza los dos anteriores). Esta articulación se integra en el “círculo hermenéutico” y su dinámica se halla legitimada por el acontecer histórico, el cual, sienta sus bases en la autoridad que le proporciona la tradición (consensuada).²⁵

La ética de la interpretación se presenta así como la única capaz de liberar al hombre, justamente porque al legitimarse en el ser epocal -que siempre es contingente y particular - ignora cualquier tipo de principio y fundamento, que son siempre universales, y por tanto inexistentes o inaccesibles para dicho hombre: “la interpretación significa “articulación de la comprensión”: despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia, correspondencia a un envío, y por tanto, búsqueda de principios rectores de las opciones en esa misma procedencia y no en ninguna estructura de la existencia (...) La hermenéutica cumple con su vocación moral en tanto intenta hacer valer la temporalidad, la instancia de la historicidad como pertenencia. La experiencia de verdad no acaece en el reflejo del objeto por parte de un sujeto que se torne transparente, sino como articulación - o interpretación - de una tradición (una lengua, una cultura) a la que la existencia pertenece y a la que reformula enviando nuevos mensajes a los demás interlocutores. Eticidad e Historicidad coinciden, pues la hermenéutica responde a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la historicidad. Fidelidad que se logra no pensándose a sí misma como teoría descriptiva, y en el fondo metafísica, de la constitución hermenéutica de la condición humana, como evento de destino. La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época final de la metafísica: ella es el pensamiento filosófico de la Europa secularizada y cumple con su vocación ética cuando asume su

²⁵ Stasi, “Obrar desde *Il pensiero debole*: una ética de la sombra o la ética de la voluntad nominalista”.

propio destino nihilista. Se trata de una ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento (del ser) (cf. *El passim*).

Es la ética de la interpretación la que proporciona a la moral, aunque no fundamentos, sí motivaciones sólidas. En la medida en que la hermenéutica se reconoce como procedencia y destino, como pensamiento del final de la metafísica y del nihilismo, accede a encontrar en la negatividad, en el disolverse del ser, un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria, sin necesidad ni de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la futilidad de ser de una mera filosofía de la cultura.²⁶

Sin embargo, en ello muestra Vattimo una confusión fundamental: la consideración del acontecer histórico asumido como principio en un intento de construir y proyectar conceptos de vida y de conducta humana (valores y normas) que se conforman a propósitos subjetivos de cómo se pretende realizar esa vida y conducta. En el contexto de su filosofía la subjetividad y la libertad de decisión de los hombres no se compensa como una búsqueda de objetividad, de verdad. Por lo mismo, decrece la concepción de deber personal y social, y se extrapola la concepción de los derechos subjetivos. La misma libertad (supremo valor en el sujeto) queda desvalorizada por falta de referente objetivo (el ser, la verdad, los valores objetivos) en relación a lo cual y para lo cual se es libre. En el juego de una libertad individual sin referentes objetivos y sociales, cada uno se reconoce libre y vive en primer lugar para sí mismo, generándose una época de un narcisismo creciente. Ya no se considera valiosa una profesión, el matrimonio, la educación de los hijos, la búsqueda de la verdad, sino la espontaneidad de la expresión, que es confundida con la libertad humana.²⁷ El ser humano aparece como la existencia abismal-infundada (MS: 83): “No se puede decir que haya una esencia del hombre” (MS: 23).

Con ello la educación se reduce a una educación de la calle y para la calle, sujeta a los mensajes masivos, pero desde el reducto de cada uno. No se vive en la profundidad de una familia (de la cual sólo han quedado jirones dispersos por las angustias económicas y psicológicas), sino en los torbellinos de las calles de las megápolis, siendo, sin embargo, anónimo. Importa, pues, entender el ritmo, la velocidad, las multitudes como presencias, el conocimiento informativo y encapsulado

²⁶ *El*: parte segunda “Hermenéutica y ética”, pto. 10.

²⁷ Darós, “La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo”, p. 162.

(pues no hay tiempo) del presente y del pasado distorsionado, esto es, opinado. Educarse para ser es sinónimo, entonces, de un débil experimentar, de vivir en un mundo impactante de multitudes y de mensajes que nadie puede llegar a dominar, y de los cuales es necesario tomar una pausa mediante el zapping, saltando a esto o aquello con cierto placer mezclado con indiferencia. En realidad, como no hay ningún fundamento trascendente, ningún orden objetivo dado, no hay lugar para educarnos a la obediencia, sino al diálogo, al consenso igualitario.²⁸

De facto funciona en el pensamiento de Vattimo la idea de final de la metafísica (o de la modernidad): como un diagnóstico de nuestra situación que teóricamente, puede ser discutido por interpretaciones divergentes, pero que es una experiencia ya hecha, definitiva, sobre la que no merece la pena volver, sino pensar en ella y desde ella. Esta convicción es la premisa que da sentido a su interpretación de la hermenéutica como filosofía presente (MI: Int. Rodríguez, 14). La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del final de la metafísica y sólo de ésta... (EI: 119).

El nihilismo del que en la ontología hermenéutica de Vattimo se trata es el dibujado, con figura clásica, por Nietzsche: la "muerte de Dios" como desvalorización de los valores supremos, lo que significa, como es bien sabido, que los valores caídos no son substituidos por otros, sino que el lugar mismo de los valores supremos desaparece, deja ya de emitir valores "en sí"; en una palabra, que toda instancia objetiva, ética u ontológica pierde su vigencia, su carácter obligante para el sujeto a quien se dirigen. La muerte de Dios es esencialmente la muerte de la verdad, del valor de los valores, ese lugar de objetividad, al que todo decir y desear humanos están sujetos. La lógica consecuencia de esta disolución es la sentencia de Nietzsche, tan cara a Vattimo, "no hay hechos, sino interpretaciones", que expresa la interna relación entre ausencia de objetividad y esencia interpretativa de la experiencia. Este eclipse de las instancias objetivas es interpretado por Vattimo como la pérdida de todo fundamento, más aún como el final de la (vigencia) de la idea misma defundamento, uniendo así la caracterización heideggeriana de la metafísica al acontecer del nihilismo, cosa, por otra parte, perfectamente acorde con el pensamiento del propio Heidegger (MI: Int. 17)

²⁸ Darós, "La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo", p. 167.

Su pensamiento, y en él su concepción ética, argumenta contra la mentalidad objetivadora, calculadora, en la que se despliega, según él, la tendencia metafísica a identificar el ser con lo que es presente y controlable (MI: 71) De allí el rechazo en el presente siglo a la metafísica como pensamiento de la violencia (MI: 72) y el surgimiento de una ética de la comunicación en la que la experiencia de la verdad está condicionada, sobre todo para Apel, por el hecho de disponer de, y de ser dispuesta en, un lenguaje (MI: 74). Señala por tanto que “siguiendo a Foucault si hay un deber que sumir como inderogable en la época del nihilismo no es precisamente el de respetar unas tablas de valores existentes, sino el de inventar nuevas tablas de valores, nuevos estilos de vida, nuevos sistemas de metáforas para hablar del mundo y de la propia experiencia” (MI: 77) y con Gadamer indica que la tarea moral es algo así como la inserción de la experiencia singular de cada uno en una continuidad de existencia histórica, que no se rige más que por la pertenencia a una comunidad histórica, que, como ya se ha dicho, vive en la lengua (MI: 81).

La ética hermenéutica de la continuidad es, pues, el reclamo para colocar las experiencias aisladas dentro de una red de conexiones que parece orientada en el sentido de la disolución del ser, es decir, de la reducción de la imposición de la presencia (MI: 82). El pensamiento, que ya no se concibe como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo perentorio, desarrollará un nuevo sentido de la responsabilidad, como disponibilidad y capacidad, literalmente, de responder a los otros de los que sin fundamentarse en la eterna estructura del ser, se sabe “proveniente” (MI: 84). En la verdad no hay hecho, sólo interpretaciones.

La historia de la modernidad es más bien la historia de la imposición de una concepción cientifista de la verdad, pero se da a pesar de ello la permanencia de posiciones hermenéuticas más fieles a la experiencia interpretativa que no se puede reducir a los términos de la reflexión objetiva (MI: 87). Allí se puede fundar, según Vattimo, una ética de la no violencia en una relación circular entre herencia cristiana, ontología débil y ética de la no-violencia que permita desmentir los rasgos “naturales”... (CC: 50) aunque es verdad que “fundar” una ética de la no-violencia sobre una ontología del debilitamiento puede parecer un enésimo retorno a la metafísica según la cual la moralidad coincidía con el reconocimiento y el respeto a las esencias, a las leyes naturales (CC: 47). El rigor del discurso posmetafísico es sólo (le este tipo: busca una persuasión que no pretende valer desde un punto de vista “universal”,

sino como aventura, como interpretación (CC: 49). La secularización como hecho positivo significa para Vattimo que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana posibilitan el paso a una ética de la autonomía.

Lo religioso

Siguiendo a Payreson destaca su antiguo alumno dos tesis fundamentales: a) que desarrollando posiciones de Kierkegaard y la inspiración mística del último Schelling llegaba a la comprensión de un Dios-fundamento oculto, puro misterio y gratuidad, que aseguraba la radical libertad del hombre; b) que el ocultamiento divino era la causa ausente de que la verdad se diera en múltiples e infinitas interpretaciones o perspectivas.²⁹

Dentro de la pos-filosofía se advierte una "búsqueda" del sentido cristiano de la realidad, como la muy peculiar interpretación de la fe de Vattimo al modo es una contrapropuesta. Para él la "secularización" indica en proceso de "deriva" que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados, pero, es una desacralización de lo sagrado violento, autoritario y absoluto de la religiosidad natural. De tal modo que si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino de develar y a desmentir, es muy posible que la secularización sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella (cf. CC: *passim*).³⁰

Para Vattimo no se trata de ir en contra del espíritu de la modernidad, ni de volver a un pasado desvanecido, sino más bien, de ver y entender que, en el fenómeno del secularismo, de la Ilustración, late también la llamada de la fe y del mejor cristianismo desmitificador. Piensa, por tanto, que no son enemigos *per se* de lo religioso. Lo que sucede es que nos llamarían a pensar y querer una nueva forma de religarnos con el mensaje evangélico, con las tradiciones de la Iglesia, con los sucesos actuales. Esa nueva manera de vivir y de pensar el mensaje de la fe pasa ahora por la mediación de la propia razón, de la propia subjetividad. Este proceso de reencuentro con el cristianismo que asume sin abandonar las premisas de la modernidad - es más factible para él como filósofo, si no se liga la fe cristiana a una única lectura metafísica:

²⁹ Oñate, en ST: Int. 16.

³⁰ Donadío Maggio de Gandolfi, María Celestina: "La Nueva Moral", *Sapientia*, Universidad Católica Argentina, fasc. 203, 1998, p. 68.

la aristotélico tomista; y si más aún, se tiene la audacia de abrirse a otras interpretaciones que permiten entender mejor el destino del hombre moderno y su modo de autocomprenderse.³¹

En ese creer que se cree el autor plantea que para él tiene su clave esencial de interpretación en la "kenosis" de Dios, esto es, en su abajamiento y salvación entendida como expresión-manifestación que disuelve lo "sagrado natural-violento". El mensaje cristiano representa - más allá de sus codificaciones institucionales -, un esfuerzo constante, que debe ser reinterpretado en cada contexto histórico - por cada persona y cada comunidad -, por desmitificar, por disolver, aquellas relaciones, mitos, idealizaciones, que se toman por sagradas o divinas y que en su nombre violentan la convivencia humana.³²

Sin embargo Vattimo supera este sentido de lo interpretativo tendiendo con facilidad a un subjetivismo que justifica todo y que resulta claramente atrayente en tanto permite todo quehacer. La *kenosis* debe entenderse como abajamiento de Dios hacia el hombre en tanto pecador pero no hacia el pecado. La necesidad de desmitificar aspectos de la vivencia religiosa es real pero debe darse en aquello que sea necesario y no más.

Vattimo postula la vivencia de lo religioso desde un cristianismo que no sea dogmático ni disciplinar (MI: 93), sino que tenga como base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como *kenosis*, como disminución y, traduciremos nosotros, debilitamiento (MI: 92). Supone lo anterior implicaciones de la filosofía de la interpretación liberada de los equívocos metafísicos para el modo de pensar la relación filosofía-religión (MI: 96), liberación hecha posible por la encarnación de Jesús, es decir, por la *kenosis* de Dios (MI: 101). El debilitamiento que es encarnación (CC: 34). El hijo del Dios viene al mundo para desvelar y la encarnación aparece como disolución de lo sagrado en cuanto violento (CC: 37).

La disolución de la metafísica es también la muerte de una imagen de Dios. La encarnación, es decir, el abatimiento de Dios al nivel del hombre, lo que en el Nuevo Testamento llama *kenosis* 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

³¹ Salvat Pablo: "Creer que se cree de Gianni Vattimo", *Mensaje*, Stgo. de Chile, n° 467, marzo de 1998, p. 62.

³² Salvat, "Creer que se cree de Gianni Vattimo", p. 62.

debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana (CC: 38). Así la ontología débil se muestra para Vattimo como transcripción del mensaje cristiano en la descripción del nexo entre historia de la revelación cristiana e historia del nihilismo (CC: 39).

Si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, es muy posible que la secularización - que es también pérdida de autoridad temporal por parte de la Iglesia, autonomización de la razón humana respecto a la dependencia de un Dios absoluto, juez amenazador, de tal modo transcendente en relación a nuestras ideas del bien y del mal que parece un soberano caprichoso extravagante - sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella (CC: 31) y con ello la modernidad laica se constituye como también y sobre todo como continuación e interpretación desacralizante del mensaje bíblico (CC: 42), disolviendo la ilusión de la ultimidad sagrada de la conciencia.

La ontología débil es por tanto transcripción del mensaje cristiano (CC: 43) y el debilitamiento y secularización aparece como hilo conductor crítico con implicaciones valorativas en el pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas. Así piensa que la herencia cristiana retorna en el pensamiento débil al precepto cristiano de la caridad y de rechazo a la violencia (CC: 45) en un modo en que la *kenosis*, iniciada por la Encarnación de Cristo - y ya antes con el pacto entre Dios y "su "pueblo - continúa realizándose en términos cada vez más claros, al seguir, la obra (le educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social (CC: 52).

Desde esta perspectiva ataca lo que le parece el autoritarismo de la Iglesia católica que ve basado en la metafísica, y la idea de una verdad objetiva que una vez conocida se convierte es la base estable de una enseñanza dogmática y, sobre todo, moral que pretende fundarse sobre la historia eterna de las cosas. Historia de la salvación e historia de la interpretación están mucho mas estrechamente ligadas delo que la ortodoxia católica quisiera admitir (CC: 53) y por ello secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo (CC: 54). La necesidad de salir de la metafísica queda reconocida en nombre de la libertad y la historicidad de la existencia (CC: 56).

La única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación del Dios, la *kenosis*, es decir, el haber puesto

fuera de juego todos aquellos caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos y también extravagantes que conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe, en cuyo nombre, en consecuencia, es fácil dar paso también a la defensa del autoritarismo de la Iglesia y de muchas de sus posiciones dogmáticas y morales ligadas a la absolutización de doctrinas y situaciones históricamente contingentes y, frecuentemente, superadas de hecho. Todos deberíamos reivindicar el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón, requerido en nombre de una concepción naturalista - humana, demasiado humana y, en definitiva, no cristiana - de la trascendencia de Dios (CC: 62)

Desmitificar de esta forma el mensaje cristiano (CC: 68) posibilita descubrir que la salvación pasa a través de la interpretación y que la interpretación personal de las Escrituras es el primer imperativo. Esta doctrina tiene su clave en la *kenosis* de Dios y, por tanto, en la salvación entendida como disolución de lo sagrado natural-violento (CC: 71) usando el “ama y haz lo que quieras” como criterio definitivo asumido en su expresión más literal (CC: 75) que permite leer los signos de los tiempos sin mas reservas que el mandamiento del amor (CC: 79) haciendo descender con ello los principios de la ley natural (CC: 80).

Por lo mismo declara que quiere interpretar la palabra evangélica como piensa que el mismo Jesús enseñó a hacerlo, traduciendo la letra, frecuentemente violenta, de los preceptos y de las profecías, a términos más conformes con el mandamiento supremo de la caridad (CC: 93), atención que no puede ser obstaculizada por la creencia en estructuras metafísicas objetivas, una creencia que deviene fatalmente superstición y auténtica idolatría (CC: 94) Ello le permite entrar activamente en las leyes de la historia y no contemplar simplemente y pasivamente sus leyes necesarias (CC: 97)

El mensaje de Cristo no resuena en el vacío, sino que propone una tarea en relación con la situación en la que nos encontramos y esta situación, para ser comprendida debe ser mirada a la luz de la caridad (CC: 99) lo que lleva a reinterpretar personalmente el mensaje evangélico (CC: 109), por lo cual en lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los “valores”, el cristiano debe actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros (CC: 116). Así no podemos pensar más religión en

términos metafísicos, como una estructura dada de una vez por todas, sino como evento; el evento es fruto de una iniciativa, de la que yo mismo me siento como "efecto".

* * *

Hay otros aspectos que valdría analizar pero no son parte del objetivo de este trabajo, que tiene por finalidad presentar más una reflexión acerca de aspectos claves del pensamiento de Vattimo como reflejo de nuestro tiempo y no avanzar en juicios acerca de él, tanto en su aportes como en sus limitaciones. Sin embargo haré algunas precisiones finales.

La ontología y el pensamiento débil y epocal de Vattimo lo llevan a traducir toda reflexión en términos de interpretación eventual que aleja de sí cualquier forma de fundamento relativo a la realidad, a la verdad, al bien y, en definitiva a fundar lo religioso en lo trascendente.

A pesar de que por estas y otras expresiones muchos inscribimos a Vattimo como subjetivista e historicista, él estima estar más allá de estas filosofías pues ellas creen aún en algún sentido de la historia o del hombre en cuanto sujeto creador de la historia. Pero, más allá de la confesión de su no-relativismo, claramente su visión hermenéutica, basada en la interpretación desde lo inmediato epocal y desde el ser sólo como evento, conduce al relativismo, al subjetivismo y traduce una cierta forma de historicismo propio de nuestro tiempo, que intenta abundar en justificaciones personales para todas las categorías subjetivas que se asumen como paradigmáticas del propio vivir.

Una de sus dificultades radica en la tensión presente en toda su reflexión entre anomía y heteronomía, sin considerar los fundamentos de una auténtica autonomía, que implica la capacidad de sujeción a normas que se fundan precisamente en el amor. "El amor os hará libres". No significa subjetividad sino capacidad de compromiso y de sujeción fundada en ese mismo amor, como bien nos señala Antoine de Saint-Exupery a través de toda su obra.³³

Es importante, desde el punto de vista de lo religioso, rescatar el profundo sentido de encarnación, y con ello de inmanencia, que reviste el mensaje cristiano y su forma de asumir todos los tiempos y todos los

³³ Cfr. mi trabajo "A. de Saint-Exupery: entre la libertad y la sujeción", publicado en *Mensaje*, Santiago de Chile, 1974.

lugares, así como todas las realidades humanas, pero sin olvidar su realidad de trascendencia que no hace a Cristo un hombre igual a los otros, con lo que se perdería su realidad divina. Dios, desde su amor incondicional, es una realidad presente en toda la vivencia humana, pero siempre desde la trascendencia infinita a esa misma realidad.

Puerto Montt, Chile