

# e d i t o r i a l



*Gianni Vattimo*

---

*Pensamiento y verdad.  
La hermenéutica, una teoría  
de la interpretación de lo otro*

■ La presente investigación trata del problema hermenéutico. El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. Existen desde antiguo también una hermenéutica teológica y una hermenéutica jurídica, aunque su carácter concerniera menos a la teoría de la ciencia que al comportamiento práctico del juez o del sacerdote formados en una ciencia que se ponía a su servicio. De este modo ya desde su origen histórico el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Y sin embargo trata de ciencia, y trata también de verdad. Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es éste, y cuál es su verdad? [...]

La conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la misma medida en que nos determina el lenguaje en el que vivimos. Y forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos. Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente.

La presente investigación intenta cumplir esta exigencia vinculando lo más estrechamente posible los planteamientos de la historia de los conceptos con la exposición objetiva de su tema. [...]

El arte no es simplemente un instrumento de la voluntad socio-política: si es arte de verdad y no ha sido pensado como instrumento, documentará siempre una realidad social. [...]

La teoría del reconocimiento, sobre la que reposa toda representación mimética, no es más que un primer indicio para comprender adecuadamente la pretensión óptica de la representación artística.

[Hans-Georg Gadamer, en *Verdad y método*.]

\* \* \*

La aportación del pensamiento hispano al pensamiento universal no consiste en propugnar un pensamiento más débil o debilitado, sino un pensamiento más afectivo o aferente: cuyo eco comparece en la concepción de la temporalidad sentimental del hispanoamericano G. Santayana.

[Andrés Ortiz-Osés, «Identidad hermenéutica iberoamericana», en *Diccionario de Hermenéutica*.]

\* \* \*

Lo moderno se caracteriza por esa doble ausencia que ya fuera enunciada por Nietzsche en el famoso fragmento 125 de *La gaya ciencia*. En tal fragmento se enuncia la muerte de Dios y la muerte del mundo a Dios vinculado: en ausencia del referente imaginario el referente real se disipa y se aniquila; sobreviene el *nihilismo*. [...]

La basta ironía de los interlocutores del loco que busca a Dios (y que es consciente de su muerte) radica en la inconsciencia: inconsciencia del significado de un mundo sin dioses, inconsciencia del sinsentido. [...]

La modernidad es la época del nihilismo, la época en la que lo real deviene fábula. Pueda caracterizarse como época del fragmento y el simulacro en la medida en que ambos aparecen como residuos de una totalidad desvanecida por ausencia de referentes de sentido. «Bárbaros» denominaba Hölderlin a los hombres de Hesperia. El juicio que la denominación esconde lo comparte Nietzsche casi un siglo después. [...]

Si el hombre ha de ser superado no es para retornar al estado de bestia, sino para promover un sujeto capaz de re-crear y mantener nuevos valores, un sujeto que «deje atrás» el nihilismo y soporte la metafísica trágica del retorno. [...]

Tras los pasos de Hölderlin, ofrece Nietzsche la crítica más radical y ambiciosa que, desde el punto de vista filosófico, se ha ejercido de la modernidad ilustrada. Cabe una metafísica en el ámbito moderno, pero ésta no ha de reiterar los pasos de la ontología del ser sino ensayar la posibilidad de una lectura metafísica de la ontología trágica.

[Patxi Lanceros, «Nihilismo», en *Diccionario de Hermenéutica*.]

\* \* \*

La contingencia es, por lo tanto, la conciencia propia del hombre en el mundo, exasperada hoy como contingencia ya no de carácter meramente religioso o teológico (trascendente) sino filosófico o secular (inmanente): una contingencia que se expresa como un acacer que cae o decae a pesar de su pujanza y, por lo tanto, interpretado como «pasaje».

[...] la existencia y la resolución de su enigma estaría en la *coimplicación* de los contrarios y en la *mediación* de los opuestos: una problemática que Nicolás de Cusa planteaba en Dios y que nosotros actualmente podemos/debemos replantear respecto a nuestra propia existencia en el mundo. [...]

La existencia es compleja y se resuelve en coexistencia, cuya seña de identidad es la pluralidad: ni cristianismo ni nietzscheanismo, coexistencia cristiano-nietzscheana como símbolo de otras coexistencias compositibles/compatibles. Porque sin el cristianismo, el nietzscheanismo es mero paganismo, mas sin el nietzscheanismo el cristianismo se quedaría en puro moralismo.

[Andrés Ortiz-Osés, «Hermenéutica existencial», en *Diccionario de la Existencia*.]

\* \* \*

Nuestra aforística ofrece una mixtura de perspectivas: es antropológica porque inquiriere el sentido del hombre en el mundo, y es filosófica porque plantea las cuestiones culturales candentes. Pero también es memorialística o experiencial, porque ofrece las propias vivencias en el contexto de la mutua convivencia. Por otra parte, tiene un cierto prurito estilístico por cuanto intenta afilar el lenguaje hasta convertirlo en una red lacónica. Finalmente nuestra aforística es hermenéutica, puesto que expone nuestra interpretación del mundo a partir de las voces que nos llegan de uno y otro lado de la calle que transitamos simbólicamente [...]

262. Todo absoluto cierra y encierra: toda relación abre y reobra. [...]

65. El amor, y no el conocimiento, sana la herida de la vida. [...]

302. Amar es querer: y querer es buscar (*quaerere*).

[Andrés Ortiz-Osés, «Meditación del existir», en *Diccionario de la Existencia*.]

\* \* \*

La problemática del sí-mismo, que yo propongo en *Soi-même comme un autre*, se desarrolla sobre varios niveles de acepción del verbo *actuar*. En un primer nivel, el de una fenomenología hermenéutica, la investigación está guiada por una red de cuestiones próximas al lenguaje ordinario: ¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién es el sujeto del hacer?, ¿quién es el sujeto del relato?, ¿quién es el sujeto de la imputación moral? Una cierta dispersión de la investigación está asegurada por la relativa autonomía de los campos fenomenológicos recorridos: los del lenguaje, de la acción, del relato, de la responsabilidad. Pero la reiteración de la cuestión ¿quién? compensa esta dispersión por la insistencia de una cuestión englobante que autoriza a considerar la aceptación del sí-mismo como la respuesta correlativa a la cuestión ¿quién? Uno interroga sobre el sí-mismo en la medida en que pretende responder a una cuestión con ¿quién? y no con ¿qué? o con ¿por qué? Así es como están sometidas alternativamente a una investigación fenomenológica las categorías de la enunciación y del locutor, después la del poder de obrar y la del agente, luego la de la narración y del narrador, y finalmente la de la imputación de los actos y la de un sujeto que es responsable de ellos.

[Paul Ricoeur, «Discurso, metafísica y hermenéutica del sí-mismo», en *Horizontes de la Hermenéutica*.]

\* \* \*

Explicar más es comprender mejor. Dicho de otra manera, si la comprensión precede, acompaña y envuelve la explicación, ésta, a su vez, desarrolla analíticamente la comprensión. [...]

La comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos comprendido y amado. Es así como nos hacemos lectores de nuestra propia vida.

[Paul Ricoeur, «Autocomprensión e historia», en *Revista Anthropolos*, 181 (1998).]

\* \* \*

Yo pienso que la clave de toda filosofía es la cuestión del Sentido, así pues el replanteamiento radical del sentido de la vida, todo lo demás son sentidos parciales o regionales. Con el tema del sentido de la existencia entramos en el ámbito de la vivencia y experiencia profunda, ya que el sentido profundo (arquetípico o arquetipal y no meramente típico o típical) se define como implicación axiológica. Ahora bien, en la Posmodernidad ya no es posible fundar el sentido en un fundamento o razón absoluta (fundamentalismo), ya que el sentido es antiabsolutista por cuanto relacional y abierto. Pero ello no significa recaer en el otro extremo del nihilismo del sentido y la consiguiente celebración relativista del pseudosentido, puesto que hay una vivencia o experiencia radical del sentido profundo tal y como comparece en el amor y la amistad, en el arte y la religión, en la belleza y la bondad. La ética de la implicación hace referencia precisamente a la actitud del hombre como implicador implicado en la (re)creación del mundo a través del sentido en cuanto proyección basada en la vivencia radical, la cual nos ofrece un sentido atravesado por el sinsentido pero no aniquilado por él. Piénsese al respecto que incluso la muerte no es definitiva realmente, ya que la propia muerte también pasa, concluye y acaba en el «descanso eterno».

Así que el sentido es flotante pero no evanescente, no es absoluto pero tampoco relativo o relativista: el sentido es relacional o relacionista. Y si es verdad que se trata de una proyección, se trata de una proyección que se apoya en la experiencia humana de sentido. Se podría hablar incluso del sentido como una ilusión, pero es una ilusión constitutiva del hombre, una realidad transversal y por lo tanto surreal, una realidad simbólica sin la que no es posible la sobrevivencia humana. Así que sin la ilusión del sentido no se puede sobrevivir, aunque tampoco se pueda vivir sólo de dicha ilusión, precisando la implicación o arraigo del sentido tanto en la experiencia de su consentimiento como en la realidad prosaica que lo relativiza. [...]

Podemos hablar de un lenguaje de sentido en el que el corazón funge como verdadera co-razón. Yo creo que la auténtica aportación del pensamiento latino y de la filosofía hispana estaría precisamente en compensar o complementar—contrapuntear—al racioempirismo anglosajón con la cuestión del sentido. La abstracta razón en crisis debe reconvertirse en razón-sentido, y no se olvide que sentido procede del latín *sensus* en su doble acepción de senso o sentimiento y senso o significación: se trata de una significación vital o existencial,

que refleja el cromatismo propio de la experiencia latinomediterránea, hispanoamericana y litúrgico-católica. Podríamos entonces decir que, si bien la democracia liberal reinante es típicamente blanca, nórdica y protestante, la específica aportación latina estaría en aportar el color/calor del sentido al rostro pálido de la razón imperante. [...]

Una hermenéutica simbólica del sentido abre pues los textos y contextos en lugar de cerrarlos, los amortiza y recrea en lugar de amortizarlos, los transfigura en lugar de conceptualizarlos, los traduce en vez de fijarlos, los interpreta en lugar de definirlos. Su paradigma es que todas las cosas tienen un cierto sentido excepto el propio sentido que lo tiene incierto: mas esta incertidumbre es el principio de la libertad y liberación del sentido nunca reducible ni atrapable o manipulable: lo que comparece bien simbólicamente en la hipótesis/hipóstasis de Dios como personificación del Sentido o, según lo dicho, del Sentido que reflota sobre el sinsentido. Desde esta perspectiva alumbrada podría reinterpretarse el sentido como la asunción o implicación del sinsentido. [...]

El auténtico filósofo es el filósofo-artista de Nietzsche, y el auténtico hermenéuta es el intérprete recreador del sentido. Pero para ello tiene que salir de sí y su encerrona egoica hasta dar con el otro y otredad viviente, en cuyo encuentro se cogenera el sentido. Todo auténtico conocimiento es un reconocimiento entre el otro y yo, de modo que la otredad impregna o empuña, como ya decían los filósofos renacentistas a partir de Platón: *cognitio* como *coitio*, conocimiento como conacimiento. Mas el encuentro arquesimbólico es el encuentro interanímico, allí donde el alma comunica lo incomunicable o incomunicado y donde funciona una razón embarazada de sentido pregnante. Yo connotaría este encuentro del alma con el alma como un encuentro cuasi musical, ya que la música es por antonomasia el lenguaje relacional o simbólico de carácter transracional. Pues el alma es pitagóricamente la consonancia de todas las cosas: todas las cosas transmutadas musicalmente en sentido, el cual representa la condensación de lo sentido. [...]

Se redefine el lenguaje simbólico como el lenguaje que cuenta lo que realmente cuenta, es decir, lo que tiene valor humanamente. A partir de aquí se propugna el tránsito de una filosofía del sujeto como conciencia encerrada a una filosofía interpersonal y preformativa, en la que el lenguaje dice apalabrado translingüístico o perlocucionario (pragmático). Un tal lenguaje pragmático-simbólico no expone ya las propiedades trascendentales del ser puro (abstracto), sino las impropiedades inmanentes del ser impuro (convencional), ya que el simbolismo es un lenguaje no propio o adecuado sino impropio e imperfecto y, por tanto, humano o humanado: un lenguaje no sustancial o esencial sino relacional o significacional. Pues la relación, como decía Thomas Mann, es la equivalencia de la significación. [...]

El amor es aquella afección que redime el sinsentido a través de una vía (pre)cristiana cuyo pasos son: la pasión del sentido, su muerte o inhumación y su renacimiento o resurrección. El amor como redención del sinsentido significa en terminología filosófica la sublimación o idealización del sexo o sexualidad (la materia), y viceversa, la enmaterialización del deseo o la aspiración radical. [...]

Cabe hablar de Cristo como la persona que llega a ser: pero tras el ser está el preser (la existencia, presencia o pre-esencia), el ser personal representado por Cristo, la persona que (des)fundamenta el ser, lo que conducirá a la Patrística cristiana a la formulación humanista de la «persona implicada»: persona preintelecta o persona implícita en el ser, lo cual conlleva una especie de ontopersonalismo que permite la precomprensión de la persona como centro (descentrado, oblicuo, transversal) de lo real. La arquetipificación cristiana de este personalismo se verifica en la Eucaristía, en la cual el pan y el vino se transustancian en el cuerpo y sangre de Cristo (versión católica), o bien se consustancian junto al cuerpo y sangre de Cristo (versión luterana), o al menos simbolizan el cuerpo y la sangre de Cristo (versión calvinista), de modo que las cosas remiten radicalmente a la persona en cuanto su sentido depende de esta (simbolismo radical).

[Andrés Ortiz-Osés, en *Amor y sentido*.]

\* \* \*

Mi esfuerzo principal se dirige desde hace mucho tiempo a la elaboración de la filosofía práctica en el sentido de la ética del discurso y de la fundamentación de la filosofía teórica en el sentido de una semiótica trascendental. Como resultado del primer proyecto citado,

apareció en 1988 el volumen colectivo *Discurso y responsabilidad: el problema del paso a la moral post-convencional* y aún le seguirá otro colectivo titulado *Racionalidad ética y utopía*. Finalmente, el segundo proyecto está dedicado a probar que, tras la metafísica ontológica y la filosofía trascendental en forma de filosofía de la conciencia, hoy es tiempo ya de un tercer paradigma —postmetafísico pero igualmente trascendental— de la *prima philosophia*. [Karl-Otto Apel, «Retrospectiva autobiográfica», en *Revista Anthropos*, 183 (1999).]

\* \* \*

La posibilidad de lo imposible no puede sino ser soñada, pero el pensamiento, un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible, ese otro pensamiento tras el que desde hace tanto tiempo respiro y a veces pierdo la respiración en mis cursos o en mis carreras, tiene quizá más afinidad que la filosofía misma con ese sueño. Habría que seguir velando el sueño aun despertándose. De esta posibilidad de lo imposible, y de lo que habría que hacer para intentar pensarla de otro modo, para pensar de otro modo el pensamiento, en una incondicionalidad sin soberanía indivisible, al margen de lo que ha dominado nuestra tradición metafísica, intento a mi manera sacar algunas consecuencias éticas, jurídicas y políticas, ya se trate del tiempo, del don, de la hospitalidad, del perdón, de la decisión, o de la democracia por venir.

[Jacques Derrida, *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*.]

\* \* \*

En la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando —por múltiples razones— desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. [...]

Estoy tratando de proponer una tesis que puede enunciarse así: en la sociedad de los medio de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas (bien sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología como lo concibe Marx), se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo «principio de realidad». El hombre de hoy puede finalmente llegar a ser consciente de que la perfecta libertad no es la de Spinoza, no consiste —como ha señalado siempre la metafísica— en conocer la estructura necesaria de lo real para adecuarse a ella. Toda la importancia de las enseñanzas filosóficas de autores como Nietzsche o Heidegger está aquí, en el hecho de que estos autores nos ofrecen los instrumentos para comprender el sentido emancipante del final de la modernidad y de su idea de historia. Nietzsche, en efecto, ha demostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (tal es la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito «asegurador» propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; trata, en efecto, de adueñarse de la realidad con un «golpe sorpresa», echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del que depende todo (y asegurándose por tanto ilusoriamente el dominio de los acontecimientos...). Heidegger, siguiendo en esta línea de Nietzsche, ha demostrado que concebir el ser como un principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el modelo de objetividad «científica», de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles, reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad. [...]

En la sociedad de la comunicación generalizada y de la pluralidad de culturas, el encuentro con otros mundos y formas de vida es quizás menos imaginario de lo que era para Dilthey: las «otras» posibilidades de existencia se llevan a efecto bajo nuestros ojos, son aquellas que están representadas por los múltiples «dialectos», y también por los universos culturales que nos hacen accesibles la antropología y la etnología. Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendido como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento. [...]

Filósofos nihilistas como Nietzsche o Heidegger (y también pragmatistas como Dewey o Wittgenstein), mostrándonos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, que tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de captar esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos.

[G. Vattimo y otros, en *En torno a la posmodernidad*.]

\* \* \*

¿Se llega así a identificar la experiencia del *An-denken* con una suerte de «sabiduría» como está expresada en el lema griego... y nada más? Es lo que deja perplejos a los lectores de Heidegger en relación, sobre todo, a los resultados de la hermenéutica contemporánea que a él se remite.

Ha llegado, probablemente, la hora de reexaminar las razones de estas perplejidades, a menudo ligadas a la persistencia de la aspiración a la recuperación de una temporalidad «fuerte» como característica del ser: *An-denken*, por ejemplo, como reencuentro de una relación «auténtica» con el ser, y quizá también de una dimensión no «alienada» de la existencia individual y social.

Pero aunque ya no puede conducir hacia un tiempo «fuerte», el *An-denken* puede no ser sólo la sanción resignada de lo existente; es más, precisamente con su característico oscilar él suspende y «desfundamenta» lo existente en sus pretensiones de definitividad y de inderogabilidad, y se configura como verdadero pensamiento crítico, no expuesto al riesgo de indicar una u otra vez como presente la diferencia, *das-Selbe*, la autenticidad. Además de esto, y sin esperar encontrarse nunca «en presencia» del ser, el *An-denken*, en la medida en que remite al *Zeit* como *Zeitigung*, se encamina a pensar el ser como temporalidad, vida viviente (y, por tanto, también pasión, *eros*, necesidad y acogida), envejecimiento, declinación, de un modo que incluye en el ser, como su darse esencia, todos aquellos caracteres que la tradición metafísica, en busca de aseguramiento, por consiguiente, de fuerza (y de la violencia que está conectada con el imponerse de la presencia), había excluido de él. De este modo, también, se continúa el trabajo comenzado por Heidegger cuando enunció por primera vez el programa resumido en el título *Ser y tiempo*.

[Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*.]

\* \* \*

El racionalismo ateo adoptó dos formas durante la modernidad, que a menudo se han mezclado la una con la otra: por un lado, la creencia de que las ciencias experimentales de la naturaleza son lo único que puede aspirar a alcanzar la verdad; y, por otro lado, la fe en el progreso de la historia hacia una condición de emancipación completa. Estas dos clases de racionalismo se han combinado a menudo: por ejemplo, en la concepción positivista del progreso. Ambas perspectivas guardaban para la religión un papel meramente provisional; ya que consideraban ésta como un simple error destinado a desmantelarse gracias a la racionalidad científica, o como un momento a superar gracias al desenvolvimiento de la razón hacia formas de autoconciencia más completas y más verdaderas. Hoy en día, tanto la creencia en la verdad objetiva de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia una transparencia más completa, parecen haberse superado. [...]

La metafísica se refuta a sí misma precisamente en la medida en que ella misma se establece universalmente. Recuerda con ello, de algún modo, al Dios de Nietzsche, que muere cuando sus creyentes, al respetar su mandato de no mentir, le desenmascaran como una mentira que no puede ya sostenerse y que ha dejado ya de ser necesaria. La metafísica, que empezó con la idea de que la verdad es objetividad, se concluye con el «descubrimiento» de que la objetividad es algo que el sujeto pone, y de que ese sujeto, a su vez, se convierte en un objeto manipulable. El efecto de todo ello es que la metafísica se refuta a sí misma precisamente cuando ella misma se cumple, al reducir todo el Ser a la objetividad. Desde ese momento, no podemos ya pensar en el Ser como en un objeto que se nos da ante los ojos de la razón —al menos porque, si así lo hiciésemos, habríamos de negar luego que nuestra propia existencia (hecha de proyectos, recuerdos, esperanzas y decisiones) sea «Ser» (pues que no es nunca pura «objetividad»).

Resulta apropiado identificar este proceso como «la historia del nihilismo». Tal y como Nietzsche escribe en su *Götzendämmerung* (*El crepúsculo de los ídolos*), «el mundo se ha hecho fábula». Por decirlo de otro modo: todos sabemos ya —aunque esto no sea tampoco un conocimiento objetivo— que lo que llamamos realidad es un juego de interpretaciones, y que ninguna de ellas puede aspirar a ser un espejo puro y objetivo del mundo —es decir, aspirar a ser un conocimiento privilegiado del significado o «propio» que reduciría todos los demás significados al estatus de metáforas poéticas o míticas. [...]

La historia del Ser es la historia del nihilismo, *es decir*, la *misma* historia de la salvación que hemos llegado a conocer gracias a la Biblia. Aquí se topa con su límite el riesgo de irracionalismo de las perspectivas liberal y pluralista: el nihilismo no es sólo la liberación de un conflicto interminable en el cual no quedan buenas razones, sino sólo fuerzas que se imponen a sí mismas con mayor o menor violencia. [...]

La secularización no es únicamente la disolución de lo sagrado, el alejamiento respecto a lo divino, la pérdida de la religiosidad —tal y como se la concibe habitualmente—, un camino que los creyentes hayan de remontar en dirección contraria con el fin de recuperar la verdad del mensaje bíblico. La secularización es, de modo más fundamental, un aspecto esencial de la historia de la salvación, tal y como percibieron otros filósofos modernos y como, mucho tiempo antes que ellos, también Joaquín de Fiore vislumbró. Si la Biblia habla del Ser como un evento, y de Dios como alguien que abandona su propia trascendencia (primero, al crear el mundo; y luego, al redimirlo a través de la encarnación y la cruz —a través de la *kénosis*), entonces los fenómenos desacralizadores característicos de la modernidad son los auténticos aspectos de la historia de la salvación. [...]

¿Cómo habremos, pues, de configurar la relación entre filosofía, religiones y ciencia después de la ontoteología? La filosofía no es reducible a la religión, sino que, más bien, deberá repensarse a sí misma como la secularización *in actu* del mensaje religioso de Occidente. La filosofía halla en el hilo común de reducir la perentoriedad del Ser el criterio desde el cual mirar hacia las ciencias y hacia las tecnologías que dependen de ellas. Estas (tanto las tecnologías que hacen la existencia más fácil, como las regiones del conocimiento más especializadas y fragmentadas, que no pueden reducirse a una imagen unitaria de lo real) no aparecen ya como meras herramientas que el ser humano ha diseñado con el fin de alcanzar una supervivencia aún más segura en medio de la naturaleza. Más bien habrán de interpretarse como momentos de una historia de la emancipación que va más allá de la esfera puramente biológica, y a la que quizás quepa llamar una historia del Espíritu.

[Andrés Ortiz-Osés, *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio.*]

\* \* \*

La verdad filosófica de la hermenéutica —es decir, su pretensión de ser un pensamiento «más válido» que otros; por ejemplo, de ser una filosofía más «verdadera» que el neoempirismo, o el materialismo histórico, etc.— no puede sostenerse evidentemente sobre la base de una descripción de cuál, según ella, es el estado real de las cosas. La frase de Nietzsche «no hay hechos, sólo interpretaciones» no es un enunciado metafísico, objetivo. También este enunciado es «sólo» una interpretación. Si se medita sobre esto se entiende cuánto ha efectivamente cambiado ya la hermenéutica la realidad de las cosas, y transformado a la filosofía misma. Como se sabe, Heidegger desde el principio —y después de un modo más coherente y consciente en el desarrollo sucesivo de su pensamiento— no ha aportado «pruebas» de sus enunciados, sino que los ha presentado como respuestas a situaciones en las cuales él y su pensamiento se hallaban implicados, arrojados. La analítica existencial de *Sein und Zeit* no consiste en una descripción ni de la naturaleza ni de la estructura de la existencia humana; es, por el contrario, y en todos los sentidos, una interpretación, esto es: un escuchar atento y una respuesta a la cuestión de lo que nosotros mismos somos, mientras lo somos, nacida por entero desde dentro. [...]

En el título *La Edad de la Interpretación* se resumen los aspectos generales, ontológicos, de cuanto he dicho hasta ahora sobre este punto, que he tratado más ampliamente en otros lugares (véase mi *Después de la cristiandad*). Lo que quiero desarrollar ahora, sobre la base de aquellas premisas, por parecerme de especial interés para el presente ensayo, es la relación entre los dos aspectos del nexo al cual acabo de referirme: el que vincula la hermenéu-

tica y el cristianismo. ¿En qué relación está la hermenéutica como técnica y disciplina de la interpretación (desde la sola *Scriptura* de Lucero hasta Scheliermacher y Dilthey) con la hermenéutica como ontología radicalmente «nihilista» en el sentido de las afirmaciones de Nietzsche y Heidegger? Y más concretamente: ¿qué es lo que nos dice la ontología hermenéutica acerca de la lectura e interpretación de los textos bíblicos, acerca de la presencia y el sentido de estos textos en la existencia de nuestras sociedades? ¿Podemos verdaderamente sostener que el nihilismo posmoderno es la verdad actual del cristianismo como a mí me parece que se debe decir?

Si se tiene en cuenta la historia de la Iglesia moderna —y aquí me refiero sobre todo a la Iglesia católica, pero pienso que lo que digo afecta a la historia de las iglesias cristianas en general— se advierte que el reto principal al que ha tenido que enfrentarse ha sido la pretensión de la ciencia de valer como única fuente de la verdad. Las discusiones sobre los milagros, sobre la posibilidad misma de demostrar o no la existencia de Dios, sobre la conciliación entre omnipotencia y omnisciencia divinas y libertad humana, estuvieron siempre motivadas, en el fondo, por la idea de que «la verdad que nos hará libres» —como dice la Escritura— sólo podía ser la verdad objetiva. La propia Iglesia adoptó, de un modo más o menos explícito, esta misma concepción, y como consecuencia de ello debió atribuir verdad objetiva a los enunciados de la Biblia, incluidos aquellos que expresaban la astronomía y la cosmología de los antiguos (Galileo y el heliocentrismo, la orden de parar dada al sol por Josué delante de las murallas de Jericó, etc.). Como es natural, el «literalismo» de la Iglesia se fue modificando con el curso del tiempo también por obra de una hermenéutica cada vez más atenta a los significados «espirituales» de la Escritura. Pero a la vez, y ya fuera para responder al desafío de la ciencia moderna, ya para sentar las bases desde las cuales predicar el cristianismo a mundos y culturas remotas, lo cierto es que la Iglesia fue desarrollando de modo progresivo toda una doctrina de los *preambula fidei* en relación cada vez más estrecha con una metafísica de tipo objetivista. Quizás —tal como muestran las últimas encíclicas— tal relación resulte inseparable de la pretensión autoritaria de predicar leyes y principios de carácter natural, válidos por consiguiente para todos, y no sólo para los creyentes. [...]

Resulta mucho más razonable pensar que nuestra existencia depende de Dios porque aquí y hoy hemos llegado a ser capaces de hablar nuestra lengua y de vivir nuestra historicidad sin traicionar el mensaje que nos ha transmitido la Biblia. Se dirá que ésta es sin duda una adscripción de pertenencia particular que olvida la humanidad en general y se cierra a las otras religiones y las otras culturas. Pero esto sucede tanto más si pensamos que la revelación cristiana está vinculada a una metafísica natural, la cual, por cierto, se ha revelado como algo muy distinto, después de la crítica marxiana de las ideologías y el desarrollo de la antropología cultural.

Así pues, con respecto al pragmatismo de Rorty, lo que propongo es una explícita asunción de nuestra historicidad cristiana. Se trata de aquello que Benedetto Croce quería expresar cuando escribía que «no podemos no decirnos cristianos».

Quizá la expresión deba tomarse literalmente, subrayando el «decirnos», pues apenas tratamos de dar cuenta de nuestra condición existencial, que ya no es ni genérica, ni metafísica, sino siempre histórica y concreta, descubrimos que no podemos situarnos fuera de la tradición abierta por el anuncio de Cristo. Ciertamente tampoco este argumento es de tal índole que pueda garantizarnos la persuasión de los no creyentes. Supone, empero, algo más que la constatación de un límite insuperable que sólo puede ser regulado por una liberal tolerancia recíproca, porque además tal reciprocidad no se da demasiado a menudo. La frase de Croce, hoy, cuando toda pretensión de autoridad histórica para mandar en nombre de la verdad se ha desenmascarado como un engaño que la democracia no puede tolerar de ninguna manera, se ha de interpretar quizás en el mismo sentido, entre la desesperanza y la invocación, que aquella frase de Heidegger: «*Nur noch ein Gott kann uns retten*» («Sólo un dios puede salvarnos»). «No podemos no decirnos cristianos» porque en el mundo en el que Dios ha muerto —se han disuelto los metarrelatos y se ha desmitificado afortunadamente toda autoridad, también la de los saberes «objetivos»— nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad. [...]

La religión ha implicado siempre una especie de sentimiento de dependencia y para mí eso resulta todavía válido porque, cuando hablo del Dios de la Biblia, hablo del Dios que



conozco únicamente a través de la Biblia. Este Dios no es un sujeto exterior, y por ello mi dependencia de Dios es mi dependencia de la tradición bíblica, una dependencia del hecho de que en el pasado no se pudo pensar sin condiciones y significados bíblicos. Por tanto, ése es mi sentimiento de «criatura»; yo dependo de todo eso y no puedo prescindir de ello. ¿Es éste un modo de amar a Dios? Sí, porque el amor es una especie de sentimiento de dependencia extraño a toda patología; nadie se rebela contra el sentimiento de dependencia que experimenta por las personas que ama, lo cual comporta serias implicaciones en la espera de nuestra vida social, etc. ¿Existe un sentimiento de dependencia que pueda no considerarse patológico? [...]

He entendido cada vez mejor la idea de Gadamer de que podemos seguir siendo hegelianos si nos ceñimos al sistema del espíritu objetivo sin el absoluto, y la idea de Croce según la cual debemos sustituir la culminación hegeliana con una suerte de «espíritu histórico»; en esto vino a consistir también su reforma. Al final es siempre lo mismo: el verdadero ser es el espíritu, *Geist*; pero el *Geist* no concluye su historia en una especie de autoevidencia cartesiana, sino en algo diferente.

[Richard Rorty y Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía.*]

\* \* \*

El contenido de este número de la *Revista Anthropos*, dedicado a la obra y pensamiento de Gianni Vattimo, se articula muy armoniosamente y en él se tejen un conjunto de discursos que expresan con suma precisión el sentido de sus ideas y de su trabajo intelectual.

Hemos de felicitar la labor selectiva de su coordinador, Miguel Ángel Quintana, por su conocimiento y dedicación al estudio y comprensión de la obra de Gianni Vattimo, que le ha permitido seleccionar, con tanto acierto, autores y temas. Lo cual le ha posibilitado definir con coherencia los principales trazos de su obra y de sus decisiones valorativas.

He aquí, pues, algunos de los temas más significativos que configuran la visión que define la *Revista Anthropos*: nihilismo en referencia con la posmodernidad y su concepción política; las democracias posmodernas; la relación entre hermenéutica débil y analógica; hermenéutica e historia; ética y religión; el cristianismo como mito de la posmodernidad; la estética; el camino de la ontología; las fronteras del tiempo. Todo ello se completa con una cuidada bibliografía y documentación cultural.

Los textos que figuran inicialmente trazan la trama y vertebración de sus ideas más importantes y peculiares. Así como las principales referencias de la estructura dinámica de su trabajo intelectual. En consecuencia, pienso que es muy importante la lectura de estos textos en el sentido de que expresan el espíritu y el significado más apropiado de su obra.

Gadamer con su creación, pensamiento y concepción de la teoría hermenéutica, constituye un punto de referencia fundamental de su itinerario intelectual. Lo que se recuerda en este texto es cómo investiga el autor, precisamente el problema hermenéutico o de la *interpretación*. Bajo este aspecto señala Gadamer que lo más importante es, en verdad, *comprender*. Emerge desde ahí, el sentido de conocimiento y verdad; la conceptualización del pensar y «el lenguaje en el que vivimos». El cual, al final, nos determina. De todas las maneras, ello forma parte de «una nueva conciencia crítica». Con todo ello, lo que se quiere significar en esta investigación —dice Gadamer— es vincular *la historia de los conceptos con la expresión objetiva del tema*. Es bajo este aspecto que entendemos el arte como un *documento de la realidad social*. De este modo, la teoría del reconocimiento apuntaría a la concepción óptica de la representación.

Indudablemente que la obra y el pensamiento investigativo —*Verdad y método*— de Gadamer; se convierte en fundamento y referencia de su elaboración intelectual y sentido crítico. Andrés Ortiz-Osés, se constituye en un magnífico y extraordinario mediador

con su teoría de la *hermenéutica simbólica* y de la *implicación*. Destaca en su texto que lo peculiar del pensamiento hispano es la propuesta de un pensar afectivo y estético; pero, sobre todo, implicado con el otro.

El texto de Patxi Lanceros me recuerda uno de los temas más estudiados por Gianni Vattimo: *El nihilismo* en la tradición filosófica italiana. Únicamente destacamos aquí la idea de Patxi Lanceros de que el *nihilismo* en la obra de G. Vattimo adviene por una doble referencia: *la muerte de Dios* y del mundo a Él vinculado. Al fin, todo nos conduce a la *meditación del existir*.

Por otra parte, Paul Ricoeur reflexiona y nos comunica su visión de la hermenéutica desde su experiencia de la *autocomprensión* y de la *historia*. La referencia a la obra de Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, es fundamental para entender el contenido mítico e innovador de su teoría implicativa. Karl-Otto Apel nos tiende un puente hermenéutico para que nos podamos adentrar con facilidad en la *teoría del discurso*. Jacques Derrida nos invita, desde la propuesta de un pensamiento amable y cortés, a tener en cuenta «la lengua del otro, la lengua del huésped, la lengua del extranjero, incluso del inmigrante, del emigrado o exiliado». Muestra, este autor, una sensibilidad muy actual que señala muy delicadamente hacia la idea de interculturalidad efectiva y real.

Hasta aquí podríamos decir que las lecturas seleccionadas indican el camino de un contexto intelectual que alimenta, unas veces de forma explícita y otras de una manera menos evidente, los autores más significativos que se han convertido en íntima referencia y conversación, *diálogo y debate* de Gianni Vattimo, es decir, aquellas personas y pensamientos con quienes convive silenciosamente en lo más secreto de su inteligencia afectiva. Abordamos ahora algunos textos del propio G. Vattimo en los que podemos encontrar algunas claves y afirmaciones del núcleo de su obra filosófica, cultural y crítica.

En un primer texto, al que aludimos, Gianni Vattimo se pregunta: posmodernidad ¿una sociedad transparente? En el pensamiento del autor la posmodernidad, de algún modo, es la respuesta al fracaso de la modernidad, de sus grandes relatos y proyectos. De este modo, la *modernidad* dejaría de existir al igual que la historia deja de ser una entidad unitaria. Lo cual comporta una auténtica crisis en todo el amplio campo conceptual de significación. Surge, entonces, la referencia a Nietzsche y a Heidegger. Por otra parte, formula G. Vattimo en este texto una de sus tesis más significativas que le llevan a plantear su concepto de lo plural y la posibilidad de concebir otras formas de vida diferentes de las que ofrece el proyecto de la modernidad.

El siguiente texto se refiere a una de sus obras más importantes y originales: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Se enfrenta aquí con la idea de temporalidad. En su libro *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, encontramos otro texto de G. Vattimo que titula: *Hermenéutica y experiencia después de la ontoteología*. El autor hace un análisis crítico en múltiples sentidos. En primer lugar, entiende que el *racionalismo* hace dos afirmaciones fundamentales: la objetividad del conocimiento que nos ofrecen las ciencias naturales y, en segundo lugar, la afirmación de *la fe en el progreso*. Cuestiona el autor el concepto de verdad objetiva. En este caso, la historia del ser viene a finalizar siendo *la historia del nihilismo*.

Y a continuación se hace la siguiente pregunta: ¿cómo hemos de entender la relación entre filosofía, religión y ciencia en un momento histórico posterior a la *ontoteología*? Quizás la única respuesta posible pueda encontrarse en una historia del *Espíritu*.

En el siguiente texto aborda directamente *el futuro de la religión* en su esquema de pensamiento. Parte de un cuestionamiento epistemológico al asumir la sentencia de Nietzsche: «no hay hechos, sólo interpretaciones». Pero esta lectura de la realidad requiere la capacidad de escuchar el sentido de la estructura del existir humano. Expone, en síntesis, en este texto su pensamiento en relación con la filosofía. Es significativa su

actitud ante la actuación de la Iglesia católica. Con todo es importante destacar cómo el autor acepta un cierto estado de dependencia en el ámbito de la experiencia religiosa. Su texto finaliza con esta afirmación-resumen: «el verdadero ser es el espíritu», quien camina hacia una historia diferente.

Todo este conjunto de referencias nos llama a una lectura reposada acerca de sus tesis y producción de conocimiento.

## 1. La ontología de la actualidad, como su concepto de la filosofía

En el presente número de la *Revista Anthropos* hay un documento de Gianni Vattimo muy significativo y especialmente importante que titula *Mi filosofía como ontología de la actualidad*. Quisiéramos destacar algunas ideas que conforman el proceso de construcción de su pensamiento e igualmente señalar la relación de sus ideas con algunos intelectuales contemporáneos, quienes han sido guía y norte de su trabajo intelectual. El documento a que me refiero es biográfico desde tres puntos de vista: su etapa de formación, su elaboración intelectual de un pensamiento nuevo y original frente al contexto de la modernidad vigente y el estilo y modo concreto de sus múltiples relaciones intelectuales, cada uno de ellos está presente en su obra y magisterio.

No menos importante es, a su vez, su compromiso social, político y religioso. Creo que es importante reseñar el hecho de su elección del estudio de la filosofía en tanto éste decía relación con su experiencia religiosa. En este sentido es necesario destacar su compromiso social y su responsabilidad al frente de la Acción Católica Italiana. Este conjunto de actividades académicas, sociales, políticas y religiosas, habían de convivir con un trabajo como fuente de su propia financiación.

Nos relata en este documento su encuentro con el profesor Luigi Pareyson y su importancia en su vida intelectual. La presencia de Abbagnano y otros; su incorporación a la universidad; la escritura de un conjunto de obras en su contexto social comprometido y conflictivo. Narra con suma claridad su relación intelectual y vital con Gadamer y con el pensamiento alemán, especialmente con unas figuras del idealismo y romanticismo; su descubrimiento de Nietzsche y Heidegger, de Deleuze, de Foucault, Derrida, etc. Poco a poco formula su crítica al Proyecto Ilustrado desde una posición muy original: la creación de su teoría *del pensamiento débil*, en que expone de manera fehaciente su creatividad y originalidad en el ámbito de la filosofía y de la cultura, de su entorno social siempre cambiante y conflictivo. De este modo, es como encuentra en Nietzsche y en Heidegger, sobre todo, un apoyo importante en referencia a sus tesis más peculiares. Así entiende que «el sujeto liberado es un sujeto débil». ¿Qué significa el pensamiento débil en concreto? Sencillamente, «pensar el ser como disociación, disolución, descomposición, exactamente lo contrario de la voluntad de vivir». La razón es que únicamente la doctrina *del debilitamiento* es la manera coherente «de respetar la tesis de la diferencia ontológica».

Me parece fundamental destacar la siguiente idea de su elaboración intelectual que dice así: «la verdad es esencialmente una experiencia de interpretación y la existencia tiene una estructura intrínsecamente hermenéutica». En su pensamiento, pues, confluyen «la tradición hermenéutica y existencialista». En otros momentos hace también referencia intelectual a Lyotard, René Girard, Rorty, etc. Pero dado el contexto social y político en el que se formula este pensamiento, conviene señalar lo siguiente: «el debilitamiento es principio de progreso en la medida en que lleva consigo una disminución de la violencia». Y así: «teorizar el debilitamiento significa tratar de reducir la violencia reconociendo, sin embargo, el carácter interpretativo, y no de verdad absoluta, de la propia posición».

En cuanto a su actitud respecto a la Iglesia católica, es un tanto problemática. Dice: «espero una Iglesia que abandone sus pretensiones de verdad absoluta».

Es interesante también su relación con Levinas y, a su vez, con su pensamiento cristiano y el judaísmo. Formula finalmente su teoría de la ontología de la actualidad, la cual viene a concretarse en «una teoría de la progresiva democratización de la sociedad en todos sus niveles».

Invitamos a leer este documento en cuanto en él se encuentra la síntesis de su obra y pensamiento y, asimismo las motivaciones que lo regulan por dentro y la contextualización social y política de su época.

## 2. Confrontación hermenéutica y dialógica de su pensamiento

En este apartado se hace alusión a alguno de los temas más pertinentes de su pensamiento y actitud creyente y definida. Pero también nos parecen de suma importancia los matices que plantea en esta entrevista, al respecto de diferentes cuestiones que afectan directamente a nuestra postura en la actualidad de la realidad social.

De este modo, la entrevista que el profesor César Coca le hace a Gianni Vattimo se inicia con una pregunta comprometida y de un amplio sentido histórico: *la identificación de dioses y culturas abre las puertas a las guerras de religión*. El autor responde a este planteamiento muy presente y real en otro tiempo. En síntesis, su respuesta es la siguiente: lo primero que una religión ha de promover es la aceptación del otro en toda su dimensión plural y, por otra parte, renunciar de una vez por todas, a vincular religión e identidad cultural. Pero la entrevista camina por otras rutas de mayor profundidad, sentido y actualidad. Y así es como nos ofrece con toda claridad su perspectiva acerca de la cuestión del relativismo, la posibilidad de un relativismo axiológico. ¿Cómo enfrentar el tema de las creencias personales cuando ya no podemos contar con la adhesión a valores absolutos? No podemos ya prescindir del hecho de que en nuestra sociedad no habitan los valores absolutos ni los principios firmes y definidos de una vez para siempre. Hoy lo habitual es convivir con la incertidumbre. La religión, entonces, ya no nos sirve para certificar certezas absolutas. Quizás hoy el único absoluto viable sería el concepto que de Dios tenga cada religión en particular. Ya no es pertinente la vinculación de una sociedad determinada con una religión concreta en el actual momento de la historia. En este punto es como Vattimo formula diferentes opiniones y creencias personales respecto al cristianismo. Dice lo siguiente: el cristianismo «es una religión de la libertad», es «una religión que libera a los pueblos de los vínculos religiosos...», es una religión universal». Y todo ello justificaría su peculiar relación con el Credo de la Iglesia católica.

Se refiere positivamente al posible enfrentamiento entre *cristianos y musulmanes* que él atribuye no a una cuestión religiosa, sino a motivos de orden *socio-económicos y políticos*. También hace referencia a la mayor tensión que actualmente acontece entre diferentes países. Todo ello, según el autor, es el resultado del persistente fenómeno de la globalización. Hoy carecemos, afirma, de un equilibrio adecuado entre diferentes sociedades internacionales.

Su opinión acerca de la importancia de la prensa y los medios masivos de comunicación, la presencia y uso de las nuevas tecnologías de comunicación e información, es moderada y concisa. Entiende que el mayor peligro sería que los medios masivos de comunicación se convirtieran en «instrumentos de pensamiento único». Lo cual reclama con toda claridad y evidencia un mayor respeto para las necesidades de los otros y que las nuevas técnicas de comunicación e información permitan la difusión de una pluralidad de estilos de vida y valores. De este modo, la pluralidad se convierte en la

esencia de la solución de las tensiones y conflictos sociales y culturales. El problema actual y masivo del flujo de inmigración también formaría parte de sus preocupaciones. Gianni Vattimo ve más bien, el planteamiento del problema, de una forma nueva y distinta de la tradicional.

Por lo que se refiere a los pueblos colonizados y más específicamente a los musulmanes, hay que reconocer que su enfrentamiento y crítica a Occidente se debe, ante todo, a la pobreza «y a la exclusión social».

Entiende el autor, así mismo, el peso que hoy tienen los movimientos psicológicos y feministas, aunque todo ello no signifique que puedan posibilitar e incidir en una lucha de clases. Esto podría venir más bien, «entre quienes están incluidos y excluidos del mundo informático».

Lo que Gianni Vattimo evidencia en esta entrevista es la sólida firmeza de sus creencias y una profunda sensibilidad para captar aquellos temas candentes que afectan a nuestra actualidad.

### 3. La religión hoy: muerte o transfiguración

Una de las cuestiones que encontramos con cierta frecuencia en la obra escrita y en la actitud personal de Gianni Vattimo, es su relación definida, viva y clarificadora con respecto a su postura intelectual y vivencial en referencia con el cristianismo y muy particularmente con la Iglesia católica. Abordamos, brevemente, el tema desde la formulación que expresa en un documento que titula *Muerte o transfiguración de la religión*. Extractamos algunas ideas como guía de su pensamiento y su decisión personal.

Comienza el autor por señalar un hecho histórico que él percibe perfectamente: «se multiplican las experiencias religiosas, más o menos heterodoxas, tanto dentro de la tradición cristiana como en la islámica y en otras, como las religiones orientales, el budismo en particular».

Diferentes aspectos avalarían esta nueva popularidad de la religión: «los motivos de esta renovada vitalidad o actualidad de la religión son múltiples, pero algunos de ellos parecen especialmente evidentes. Además, en lo que a la Iglesia católica se refiere, no hay que olvidar el papel concreto que el Papa desempeñó en la caída del comunismo en la Europa del Este. A ello se añade que en Italia... la intervención de la jerarquía católica en política es menor; de modo que el acercamiento a la religión puede verse desde un prisma más auténtico, menos impregnado de las dicotomías reaccionario/progresista, marxista, ateo/católico democristiano. Desde una perspectiva más amplia y general, lo que de nuevo concede peso y voz a la religión —al cristianismo en Occidente y, más concretamente, al catolicismo— es también la novedad y la gravedad de los problemas que deben abordar nuestras sociedades tras los recientes avances científicos y tecnológicos».

Me parece importante el siguiente aserto del texto: «el significado que tiene la religión para grupos sociales en busca de la identidad que les salve del estado de *anomia*... donde les ha arrojado la evolución del mundo industrial tardío. Además de la gravedad y la novedad de los problemas morales que acabo de mencionar, esa necesidad de identidad es otro factor poderoso que interviene en la revitalización de la religión en nuestra sociedad. Igual que esos problemas, esta necesidad de identidad tiende también a conceder al renacimiento de la religión un sentido de vuelta a los fundamentos, a una nueva aceptación de disciplinas y doctrinas rígidas, con el peligro evidente de caer en el fanatismo y la intolerancia».

Con todo, son ciertos para los filósofos tanto la muerte de la religión como la del mismo Dios tal como anunciara Nietzsche y el pensamiento de Heidegger. «El silencio

actual de la filosofía sobre Dios parece carecer de toda razón filosóficamente relevante. La mayoría de los filósofos no hablan de Dios, es más, se consideran explícitamente ateos o no religiosos por pura costumbre, casi por una especie de inercia. La realidad es que, con el ocaso de los grandes *meta-relatos*, de las filosofías sistemáticas convencidas de que han aprehendido la verdadera estructura de lo real, las leyes de la historia, el método para lograr el conocimiento de lo único verdadero, han dejado también de existir todas las razones fundamentales del ateísmo filosófico.

»Si ya no vale el *meta-relato* del positivismo, ya no podemos pensar que Dios no existe porque no es un hecho científicamente verificable. Si ya no vale el *meta-relato* del historicismo hegeliano o marxista, ya no se puede pensar que Dios no existe porque la fe en él corresponde a una etapa superada de la historia de la evolución humana, es una representación ideológica en función del poder. Es cierto que precisamente Nietzsche, que contribuyó de una manera decisiva a la disolución de los *meta-relatos*, es también el que anuncia la muerte de Dios. Pero este es uno de los muchos aspectos paradójicos de la filosofía de Nietzsche: su anuncio de la muerte de Dios, que es lo mismo que el del fin de los *meta-relatos*, no excluye en absoluto la posibilidad de que renazcan muchos dioses. Tal vez no reflexionamos bien sobre el hecho de que Nietzsche escribiera explícitamente *que el Dios negado es el Dios moral*, es decir el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, el Dios supremo, relojero y arquitecto, del racionalismo ilustrado».

También Ricoeur y Levinas participan de este descubrimiento y de su contenido crítico. Retoma el autor las siguientes cuestiones como hechos de experiencia: «el renacimiento de la religión en la cultura corriente, configurada como un renovado interés por las enseñanzas de la Iglesia, como una necesidad de las verdades últimas, como un deseo de reencontrar la propia identidad, también y sobre todo, con respecto a lo trascendente; y, por otro, la desaparición de las razones filosóficas del ateísmo a la que la filosofía parece no prestar atención de momento, pero con la que, sin embargo, deberíamos empezar a contar, sobre todo, considerando el primer hecho. [...] Una filosofía que, tras la disolución de los *meta-relatos*, es decir, tras el fin de la metafísica, ha reconocido que el ateísmo ya no tiene razón de ser, ¿puede realmente aliarse con la nueva religiosidad popular, impregnada de fundamentalismo, de comunitarismo, de ansia de identidad étnica y, en el fondo, de seguridad paternalista, a cambio incluso de sacrificar la libertad?»

»Mi tesis consiste en que, si la filosofía reconoce que ya no puede ser atea porque han desaparecido los *meta-relatos* de la metafísica, también encuentra en esa conciencia la base que permite mantener una actitud crítica ante el renacimiento de la religión y de sus peligrosos rasgos fundamentalistas».

Lo que Gianni Vattimo destaca en su discurso son los rasgos de los procesos de debilitamiento. «La metafísica, los *meta-relatos* se terminan porque dejan de ser necesarios y creíbles, como el Dios moral de Nietzsche, que muere porque los propios feligreses lo reconocen como una mentira superflua. El proceso de disolución de la metafísica es el mismo que ha dado lugar a la modernidad y a la modernidad tardía: la tecnología alivia la existencia, de modo que la pregunta sobre las cosas últimas se hace menos angustiosa; la ciencia experimental, que es además la base del progreso tecnológico, induce también a un pensamiento más sobrio, más atento a lo inmediato que a los principios fundamentales, cuyos resultados impiden cada vez más una reducción a la unidad de un único fundamento, convirtiendo la metafísica en algo cada vez más inverosímil. Las estructuras de la sociedad se vuelven menos rígidas, la comunidad natural es sustituida por una sociedad compleja y ramificada, con la que el individuo tarda cada vez más en identificarse. El poder político evoluciona hacia formas democráticas, adquiriendo una fisonomía menos directa y menos *central*. La propia subjetividad individual, al menos desde Freud, aparece como un conjunto complejo donde lo último pare-

ce siempre provisional, excluyendo, por tanto, toda posibilidad de interpretación en términos de fundamento».

El hilo conductor de dicho *debilitamiento* —de la evidencia de conciencia— de la sacralidad del poder, se evalúa como un criterio interior que se manifiesta en la modernidad «como una lógica de la disolución de la metafísica a la que el pensamiento crítico se ha *comprometido* a corresponder». Y en esto «el cristianismo fue precisamente el factor decisivo. [...] Esta es la idea que se puede reconocer como hilo conductor de buena parte del pensamiento europeo, secretamente inspirado en el mensaje de Gioacchino da Fiore, y que se expresa de manera emblemática en el llamado *programa más antiguo del sistema del idealismo alemán*. Los autores de ese programa —Schelling, Hölderlin, Hegel, que lo pensaron durante sus estudios en el seminario de Tubinga, entusiasmados por la Revolución Francesa— prevén una nueva sociedad donde la religión deja de estar en manos de los sacerdotes y, uniéndose al arte y a la filosofía, se convierten en la base de una cultura colectiva que manifiesta los rasgos de libertad, espiritualidad y caridad plena que Gioacchino da Fiore había soñado como característicos de la Edad del Espíritu... Esta visión puede aspirar a definir el horizonte donde debería moverse la vuelta al diálogo entre filosofía y religión en el mundo occidental, e inspirar asimismo la crítica filosófica de las supersticiones fundamentalistas que, con demasiada frecuencia en nuestra sociedad, amenazan con suprimir a todo efecto ese diálogo».

Una síntesis que elabora la profesora Rosa María Rodríguez Magda señala las siguientes líneas significativas en cuanto a las preocupaciones intelectuales de Gianni Vattimo: prisioneros del mito, poesía y verdad, el arte como promesa de totalidad, fin de la metafísica, Gadamer, Nietzsche, posmodernidad frente a fundamentalismo, ontología del acontecimiento frente a la metafísica del ser, secularización, cristianismo y constitución europea, el retorno de la trascendencia, ¿naturaleza humana?, bioética, sociedad del conocimiento y democracia, cultura de la guerra, Estados Unidos, globalización política/globalización económica, política globalizada/política auténtica, derechos humanos y Europa. Un conjunto de temas que evidencian las preocupaciones y actitudes del autor.

## **Conclusión: el nihilismo en Italia, un contexto socio-cultural en el que surge el pensamiento de Gianni Vattimo**

Franco Volpi traza, en una obra especializada, los hitos fundamentales de la presencia del nihilismo en toda la trayectoria del desarrollo del pensamiento filosófico occidental. Nos muestra, en un amplio recorrido crítico y como contrapunto a las teorías hegemónicas de la tradición, una teoría más sólida y en comunicación precisa con toda la producción del conocimiento en la contemporaneidad. En este sentido hemos de decir que «la cultura filosófica italiana ha sido particularmente sensible para captar las manifestaciones del nihilismo e intentar una elaboración teórica de ellas». Ciertamente que se trata de una tradición muy antigua en el ámbito de la filosofía italiana. Es relativamente fácil encontrar múltiples testimonios históricos. En la contemporaneidad es donde encontramos una amplísima variedad de aspectos y perfiles tanto de autores como de textos acerca de este tema.

Son autores, particularmente significativos, entre otros muchos, Pareyson y Severino. En el capítulo de esta obra que se refiere al *nihilismo en Italia*, al profesor Severino se le dedica un capítulo con un amplio desarrollo y análisis muy completo.

Este acontecimiento actual en el devenir del pensamiento filosófico es observado como un hecho positivo. Gianni Vattimo así lo refleja en el conjunto de su obra. En este

contexto sociocultural y político es donde hay que situar lo más original y crítico del pensamiento de Gianni Vattimo, su ontología del presente y su teoría del *pensamiento débil*, frente a la firme construcción metafísica de la tradición occidental. Y sería desde esta postura crítica como acepta «la diversificación y la fragmentación y, por tanto, la pluralidad y la inestabilidad como aspectos intrínsecos de lo real». Entonces, *nihilismo, hermenéutica y pensamiento débil* se conjugan perfectamente en la negación de todo absoluto y en el camino de la unicidad y fortaleza de los grandes relatos, como únicas cosmovisiones de la realidad que nos circunda.

Con todo Gianni Vattimo a la luz de los trabajos investigativos de Pareyson va a seguir otra pista diferente. Piensa al contrario, que el hecho de que el nihilismo produzca un malestar en la conciencia contemporánea, es debido a que ésta es muy poco nihilista aún, esto es, «no ha renunciado todavía a la voluntad de imponer un sentido a las cosas». En consecuencia, Gianni Vattimo elige «la conciencia nihilista... como horizonte de su pensamiento. Y proclama así abiertamente *su vocación nihilista*». Nos muestra, en consecuencia, una valoración muy positiva de la teoría nihilista. Su lectura de la realidad es, pues, hermenéutica, es decir, lo importante para él es entender. El nihilismo contemporáneo sería el contenido de la comprensión como implicación y el pensamiento débil o la ontología de la actualidad no sería otra cosa que la consecuencia última de este proceso histórico.

Por consiguiente, *nihilismo, hermeneusis y pensamiento débil* son las líneas que vertebran el pensamiento y la obra crítica e innovadora de Gianni Vattimo. El autor hunde la elaboración de su pensamiento y la escritura de su obra en la tradición filosófica del pensamiento italiano, en su historia filosófica y en el profundo conocimiento de sus principales tradiciones con una fuerte presencia en la actualidad. La lectura es el mejor camino para comprender.

---