

**Thomas Hauser**

**OUTRO XEITO DE SER:  
Unha introdución ó pensamento  
de Gianni Vattimo**



**MATERIAIS E FERRAMENTAS  
PROCOMÚN**



*proxectoderriba.org*

## MATERIAIS E FERRAMENTAS

### PROCOMÚN

Co obxectivo de avanzar na forxa dunha linguaxe e un vocabulario específico en galego que se faga cargo da problemática filosófico-política contemporánea; e co obxectivo, así mesmo de afastarse da mera tradución do castelán no que a este punto respecta, propoñemos una liña de textos monográficos sobre autores contemporáneos dirixidos tanto ao público universitario en xeral, como aos docentes de filosofía, que poidan ser empregados para iniciar unha investigación propia na obra dun autor, para cubrir un baleiro específico dentro da teoría en lingua galega, e ao mesmo tempo para poder dispor dunha escolma de textos do autor e para fixar un vocabulario conceptual inexistente en galego. Os textos os elaboran os investigadores/as do colectivo **Proxecto Derriba** tratando de que a precisión técnica e contemporaneidade non sexan un impedimento para o seu carácter pedagóxico.

### THOMAS HAUSER

Nacido nun lugar próximo ós Pirineos no inverno do 80. En seguida retorna ó Noroeste peninsular –ibérico- para ir desenvolvendo a súa existencia. Irmán recentemente recoñecido polos demais Hauser, interésase por todo aquilo que acontece na noite e dun xeito difuso por un tipo de saber que se da en chamar inmemorialmente filosofía. Participa da súa docencia o mesmo tempo que intenta aportar algo na súa constitución no departamento de Filosofía na UNED. Iniciado na filosofía por unha profunda desconfianza ante todo o que pretende facerse pasar por un discurso verdadeiro e normalizador, os seus primeiros intereses móvense entre o pensamento nietzscheano e o elaborado no marco da crítica psico-sociolóxica realizada polos teóricos frankfurtianos. Gosta de todo o que ten que ver ca psique e o comportamento humano, dende as teorizacións biolóxico-neurolóxicas ás meramente antropolóxico-sociolóxicas. Na actualidade débátese entre darlle coherencia ou non a súa investigación sobre a deformación e o trastorno da experiencia humana na experiencia humana, á par que intenta elaborar un pensamento que integre a ética intersubxectiva no espazo da teoría política.

Contacto: [thomashauser@proxectoderriba.org](mailto:thomashauser@proxectoderriba.org)

Agradecido a todos aqueles que me deixan cavilar a súa beira.

Unha aperta especial o irmán Sören por deixarme botar unha ollada ós seus papeis e ó irmán Dan por axudarme a darlle a forma final.

## ÍNDICE:

- Cronoloxía.....	5
- Introducción ó pensamento.....	15
. Advertencia inicial.....	15
. Posmodernidade.....	16
. A hermenéutica.....	21
. Ontoloxía feble.....	25
. Pensamento feble.....	30
. Nihilismo e ética.....	38
. Cara a un comunismo posmoderno.....	43
. As posibilidades da sociedade da información.....	48
. Un cristianismo non relixioso. Coidar que se cre.....	51
- Escolma de textos.....	57
- Bibliografía.....	95

CRONOLOXÍA:

<b>Biografía Vattimo</b>	<b>Contexto italiano</b>	<b>Acontecementos culturais e socio-políticos</b>
1936: Gianteresio Vattimo nace en Turín (Italia) o 4 de Xaneiro.		1936: Comeza a guerra civil española.
1938: Morre o seu pai, campesiño emigrado do Sur de Italia (Calabria), posteriormente policía.		1938: Sartre publica <i>A náusea</i> . Morre Husserl. Disolución do círculo de Viena.
		1939: Morre Freud. Comezo da ditadura de Franco. Comezo da Segunda Guerra Mundial.
		1941: Marcuse publica <i>Razón e revolución</i> . Ataque xaponés a Pearl Harbour.
	1943: Caída de Mussolini.	1943: Sartre publica <i>O ser e a nada</i> .
1944: O domicilio familiar é arrasado sendo evacuados. Marcha ca súa familia a Calabria.		1944: Adorno e Horkheimer publican <i>Dialéctica da Ilustración</i> . Desembarco aliado en Normandía. Liberación de París.
1945: Co remate da Guerra Mundial volta a Turín.		1945: Merleau-Ponty publica <i>Fenomenoloxía da percepción</i> . Bombas atómicas sobre Hiroshima e Nagasaki. Capitulación de Alemania e Xapón. Creación da ONU e da UNESCO.
	1946: Comeza o goberno de reconstrucción nacional.	1946: Sartre publica <i>O existencialismo é un humanismo</i>
		1947: Heidegger publica <i>Carta sobre o humanismo</i> . Kojève publica <i>Introdución á lectura de Hegel</i> .
	1948: Os EEUU perante as	1948: Asasinato de Gandhi.

	eleccións italianas chaman a votar a Democracia Cristiá e non ós comunistas, ós que acusan de ser a peor opción. DC obtén o 48,5 % dos votos. Antonio Pallatte dispara a Togliatti. Incidentes en Roma, mortos en Nápoles, Livorno, Xénova. En Turín un grupo de traballadores secuestra ó administrador delegado Vittoria Valleta. O exército preparado para intervir.	Declaración do Estado de Israel e primeira guerra árabe-israelí.
	1949: Adhesión ó “Pacto Atlántico”. Forma parte do Consello de Europa.	1949: Creación da OTAN. República popular de China. División de Alemaña.
		1950: Heidegger publica <i>Camiños do bosque</i> . Guerra de Corea. Proclamación da India como estado independente.
		1953: Wittgenstein publica <i>Investigacións filosóficas</i> . Morre Stalin. Remata a guerra de Corea.
1954: Ingressa na Universidade de Turín. Coñece o seu mestre Luigi Pareyson. É contratado como becario na RAI Turín. Cursos en Milán. Coñece a Umberto Eco.	1954: Forma parte da Unión da Europa Occidental.	1954: Mao-tse Tung presidente da R.P. China. Independencia de Indochina. Principio da guerra de Alxeria.
1955: Traballa para RAI Turín facendo o programa <i>Orizzonte</i> ata 1957.		1955: Marcuse publica <i>Eros e civilización</i> . Levi-Strauss <i>Tristes trópicos</i> . Merleau-Ponty <i>As aventuras da dialéctica</i> .
1957: Traballa como docente na <i>Casa di carità arti e mestieri</i> , bótano por subversivo e perigoso. Relaciónase con sindicalistas participando en piquetes cos CISL.	1957: Entra a formar parte da CEE.	1957 Popper publica <i>A sociedade aberta e os seus inimigos</i> . Heidegger <i>Identidade e diferenza</i> . Creación do mercado común en Europa.
		1958: Lévi- Strauss publica <i>Antropoloxía cultural</i> . De Gaulle presidente da

		república francesa.
1959: Licenciase cunha tese sobre “O concepto de facer en Aristóteles”. Inicia o seu traballo con Pareyson na <i>Rivista di estética</i> onde publicará regularmente artigos e recensións. Gaña a beca Humboldt o que o leva a Heidelberg. Coñece a Gadamer e estuda con el. É detido nun piquete pola folga para a renovación do contrato nacional na FIAT.	1959: Folga pola renovación dos contratos na FIAT en Turín.	1959: Heidegger publica <i>De camiño á fala</i> . Popper <i>A lóxica da investigación científica</i> . Triunfo da revolución cubana.
1960: Por segundo ano consecutivo vive a cabalo entre Heidelberg e Turín. Continúa colaborando con Pareyson e Gadamer.		1960: Gadamer publica <i>Verdade e método</i> . Sartre <i>Crítica da razón dialéctica</i> . Cioran <i>Historia e utopía</i> . J. Kennedy é nomeado presidente dos EEUU.
1961: Invitado a Biblioteca filosófica de Turín ofrece a súa primeira conferencia: “ <i>Quen é o Nietzsche de Heidegger</i> ”		1961: Heidegger publica <i>Nietzsche</i> . Lévinas <i>Totalidade e infinito</i> . Morre Merleau-Ponty. Construción do muro de Berlín.
	1962: Primeira folga salvaxe na fábrica da FIAT en Turín. Enfrontamentos na <i>Piazza Statuto</i> .	1962: Khun publica <i>A estrutura das revolucións científicas</i> . Deleuze <i>Nietzsche e a filosofía</i> . Crise dos misiles en Cuba.
	1963: Comeza o obreirismo italiano.	1963: Asasinato de Kennedy.
1964: Convértese en profesor asistente de Estética na Universidade de Turín. Deleuze o invita a Conferencia Internacional de Nietzsche. Coñece a Foucault e Marcel.		1964: Lacan publica <i>Os catro conceptos fundamentais da psicanálise</i> . Marcuse <i>O home unidimensional</i> . Sartre rexeita o premio Nobel de literatura.
		1965: Deleuze publica <i>Nietzsche</i> . Ricoeur <i>Da interpretación</i> . Comeza a guerra de Vietnam. Asasinato de Malcolm X.
		1966: Foucault publica <i>As palabras e as cousas</i> . Lacan <i>Escritos</i> . Comezo da revolución cultural na

		China.
1967: Publica <i>Ipotese su Nietzsche</i> . Axuda ós rapaces relacionados co PSUIP a alfabetizalos.	1967: É ocupado o Palazzo Campana.	1967: Derrida publica <i>Da gramatoloxía e a Escrita e a diferenza</i> . Horkheimer <i>Crítica da razón instrumental</i> . Guerra árabe-israelí dos seis días. Asasinan o Che Guevara.
	1968: Movemento estudantil. Desenvolvemento de grupos terceiromundistas, maoístas, trotskistas. Maio quente en Italia.	1968: Deleuze publica <i>Diferencia e repetición</i> . Habermas <i>Coñecemento e interese</i> . Maio do 68 en Francia e revoltas estudantís nos países capitalistas. Primavera de Praga.
1969: Gaña a cátedra de Estética na Universidade de Turín. Conferencia en Roma de Profesores universitarios católicos: escándalo.	1969: Renovacións das negociacións colectivas, importantes loitas obreiras. O anarquista Pietro Valpedra é acusado e encarcerado dous anos inxustamente.	1969: Ricoeur publica <i>O conflito das interpretacións</i> . Deleuze <i>Lóxica do sentido</i> . O ser humano chega a Lúa. Nixon elixido presidente dos EEUU.
	1970: Desenvolvemento do movemento dos delegados de empresa. Nacemento das confederacións unitarias de sindicatos.	1970: J.L. Monod publica <i>O azar e a necesidade</i> , Barthes <i>o Imperio dos signos</i> . Salvador Allende presidente de Chile.
1971: Publica <i>Introduzione a Heidegger</i> .	1971: Fundación das Brigadas Roxas a partir do movemento estudantil da esquerda católica da Universidade crítica de Trento, e de antigos membros do PCI.	Liotard publica <i>Discursos</i> . Rawls <i>Teoría da xustiza</i> .
1972: Imparte aulas na Universidade de New York (State University).		1972: Derrida publica <i>Marxes da filosofía, A diseminación e Posicións</i> . Deleuze e Guattari <i>O antiedipo</i> e Guattari <i>Psicanálise e transversalidade</i> . Baudrillard <i>Por unha crítica da economía política do signo</i> .
	1973: Semana das loitas na fábrica FIAT de Turín, ocupación e paralización da mesma.	1973: Barthes publica <i>O pracer do texto</i> . Crise do petróleo. Golpe de estado en Chile, Pinochet toma o poder.



1974: Publica <i>Il soggetto e la maschera</i> .	1974: En setembro, ao ano do golpe de estado en Chile, Enrico Berlinguer anuncia a estratexia do compromiso histórico, que exclúe a posibilidade dun goberno de unidade de esquerda en Italia ó non contar máis que co 51% dos votos.	1974: Derrida publica <i>Glas</i> . Nozick <i>Anarquía, Estado e utopía</i> . Derrocamento da dictadura en Portugal. Escándalo do Watergate.
	1975: Victoria da esquerda nas eleccións administrativas. A universidade reflexa o cambio dos xestores culturais. Desenvolvemento dos movementos sociais, culturais e políticos que emanan da <i>Autonomía</i> . Aparición dos movementos de novos proletarios nas grandes cidades.	1975: Foucault publica <i>Vixiar e castigar</i> . Ricoeur <i>A metáfora viva</i> . Morte de Franco
1976: É nomeado decano da facultade de Turín. Candidato polo FUORI ás eleccións italianas. Declárase publicamente a súa homosexualidade.	1976: Primeira vez que o Partido Radical se presenta as eleccións. No PR se presenta tamén o FUORI (Fronte Unitario Omosseuale Rivoluzionari)	1976: Negri publica <i>A fábrica da estratexia: 33 leccións sobre Lenin</i> . Morre Heidegger. Matanza en Soweto. Golpe de estado en Arxentina.
1977: Asiste ó congreso de Boloña contra a represión.	1977: Os movementos culturais post-68 expándense. Manifestacións violentas en Boloña. Morre un militante de extrema esquerda o que produce grandes manifestacións. En setembro, concentración internacional contra a represión en Boloña en resposta a un chamamento de intelectuais franceses.	1977: Deleuze publica <i>Diálogos</i> . Guattari <i>A revolución molecular</i> . Primeiras eleccións xerais en España.
1978: Recibe ameazas de morte por parte das Brigadas Roxas.	1978: Secuestro e asasinato de Aldo Moro. Bloqueo no plano institucional	1978: Apróbase en referendo a Constitución española.
	1979: Primeira Lei Cossiga. Desátase a segunda grande onda represiva contra a <i>Autonomía</i> . Toni Negri e outros 67 compoñentes de	1979: Lyotard publica <i>A condición posmoderna</i> . Rorty <i>A filosofía e o espello da natureza</i> . Guattari <i>O inconsciente maquínico</i> . A Revolución

	Autonomía son detidos. Negri é acusado de se-lo xefe dunha organización única que comprende a Autonomía Operaia e as Brigadas Roxas. Acúsaselle de se-lo organizador do secuestro e asasinato de Aldo Moro.	islámica triúfa en Irán. Invasión de Afganistán pola URSS.
1980: Publica <i>Le avventure della differenza</i>	1980: Apoxeo da ofensiva terrorista. Detencións en varias cidades do Norte. Secuestro dun alto maxistrado polas Brigadas Roxas.	1980: Derrida publica <i>A carta postal</i> . Deleuze e Guattari <i>Mil mesetas</i> . Guerra Irán-Irak. Reagan presidente dos EEUU.
1981: Publica <i>Al di là del soggetto</i> .		1981: Negri publica <i>A anomalía salvaxe</i> . Habermas <i>A teoría da acción comunicativa</i> . Morre Lacan. Estatuto de Galiza. Tentativa de golpe de estado en España. Derrida é encarcerado en Praga, liberado trala mediación de Mitterrand.
1982: É nomeado catedrático de Filosofía teórica na universidade de Turín.	1982: Secuestro en Padua do xeneral estadounidense Dozier que traballa para a OTAN.	1982: Badiou publica <i>Teoría do suxeito</i> . Conflicto Arxentina-Inglaterra polas Malvinas. O PSOE gaña as eleccións en España.
1983: Publica xunto con P.A.Rovatti (eds) <i>Il pensiero debole</i> composto por textos de varios autores italianos.	1983: Eleccións xerais en Italia. Negri sae do cárcere grazas á inmunidade parlamentaria e foxe a Francia.	1983: Deleuze publica <i>A imaxe-movemento</i> . Lyotard <i>A diferenza</i> . Asasinato de Indira Gandhi.
		1984: Derrida publica <i>A filosofía como institución</i> . Foucault o segundo e terceiro volume da <i>Historia da sexualidade</i> . Morre Foucault.
1985: Publica <i>Introduzione a Nietzsche e La fine della modernità</i> .	1985: Cossiga é elixido presidente en Italia. atentado de Abu Nidal en Fiumicino.	1985: Deleuze publica <i>A imaxe-tempo</i> . Barthes <i>A aventura semiolóxica</i> . Acceso ó poder de Gorbachov.
1986. Grava para a televisión una serie de programas de carácter	1986: Iníciase un proceso contra a Mafia. Detense a Michele Graco, capo	1986: Derrida publica <i>Paraxes</i> . Ricoeur <i>Do texto á acción</i> . Accidente en

dialogado con outros filósofos. Gianpiero Cavagliá amigo-parella de Vattimo contrae o VIH.	máximo da Mafia, buscado dende 1982.	Chernóbil, Ucraína. España e Portugal entran na CEE.
	1987: Maxiproceso contra a Mafia.	1987: Derrida publica <i>Psyché, invencións do outro</i> . Butler <i>Suxeitos do desexo</i> . Perestroika. Comezo da primeira intifada palestina.
	1988: Escándalos que salpican a dous ministros por favorecer a empresas arrendadoras, e á empresa ferroviaria estatal por corrupción.	1988: Deleuze publica <i>O pregue</i> . Badiou <i>O ser e o acontecemento</i> .
1989: Publica <i>La società trasparente e Ética dell'interpretazione</i> .	1989: Asasinado o ex presidente da empresa ferroviaria estatal.	1989: Guattari publica <i>Cartografías esquizofrénicas</i> . Zizek <i>O sublime obxecto da ideoloxía</i> . Eleccións democráticas na URSS. Cae o muro de Berlín. Matanza na Praza de Tiananmenn. Fraga gaña as eleccións galegas.
1990: Publica <i>Filosofía al presente</i> .		1990: Morre Althusser. Desintegración da URSS. Unificación alemana. Fin da ditadura en Chile.
1991: Morre Luigi Pareyson.		1991: Deleuze e Guattari publican <i>Que é a filosofía</i> . Jameson <i>Teoría da posmodernidade</i> . Guerra do Golfo.
1992: Morre Gianpiero Cavagliá.	1992: O xuíz Falcone e o maxistrado Borsellino son asasinados. Atentados na Toscana e en Lazio.	1992: Negri publica <i>Spinoza subversivo</i> . Morre Guattari. Guerra na ex Iugoslavia. Clinton elixido presidente dos EEUU.
1993: É proposto polo PDS para ser alcalde de Turín, non acepta mais apoia o seu representante, Castellani, que gaña as eleccións.		1993: Derrida publica <i>Espectros de Marx</i> . Rawls <i>O liberalismo político</i> . A CEE pasa a chamarse UE.
1994: Publica <i>Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia</i> .	1994. Berlusconi gaña as eleccións.	1994: Negri publica <i>O poder constituínte</i> . Jameson publica <i>Asementos do tempo</i> .

		Mandela gaña as eleccións en Sudáfrica. Guerra civil en Ruanda. Revolta zapatista en Chiapas.
		1995: Derrida publica <i>Mal de arquivo</i> . Morren Deleuze e Lévinas. Asasinato de Isaac Rabin. Matanza dos Hutus. Nacemento do euro.
1996: Publica <i>Credere di credere</i> .	1996: Institúese a Comisión bicameral co obxectivo de reforma-la constitución sobre bases federalistas.	1996: Derrida publica <i>O monolingüismo do outro e Aporías</i> . Os talibáns toman Kabul. Aznar gaña as eleccións en España.
		1997: Gran Bretaña devolve Hong Kong a China. Guerra civil en Zaire.
		1998: Zizek publica <i>O espectro segue a roldar</i> . Jameson <i>O xiro cultural</i> Badiou <i>Pequeno manual de inestética</i> . Beck <i>Democracia sen inimigos</i> . Morre Lyotard. Crise en Kosovo. Paz no Ulster. Chávez gaña as eleccións en Venezuela.
1999: É elixido parlamentario europeo nas listas do DS. Experiencia agridoce que dura ata 2004.		1999: Zizek publica <i>O suxeito espiñento</i> . Beck <i>Que é a globalización?</i> Entra en vigor o Euro. Xuízo contra Clinton. Segunda guerra en Chechenia. Movementos antiglobalización en Seattle.
		2000: Negri e Hardt publican <i>Imperio</i> . Butler, Laclau e Zizek publican <i>Continxencia, hexemonía, universalidade</i> . Beck <i>O novo mundo</i> . Revolta popular no Ecuador. Segunda intifada palestina. George Bush é elixido presidente dos EEUU. Aznar é reelixido presidente en España. Putin

		é elixido presidente de Rusia.
2001: Publica <i>Diálogo con Nietzsche</i> .	2001: Berlusconi é elixido primeiro ministro. Movementos antiglobalización en Xénova. A policía mata a Carlo Giuliani.	2001: Sharon gaña as eleccións en Israel. O análise do xenoma humano confirma que ten pouco máis de 30.000 xenes. Os EEUU bombardean Bagdad. Celébranse en Holanda os primeiros matrimonios homosexuais con plenos dereitos. Atentados das torres xemelgas. Invasión de Afganistán
2002: Publica <i>Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso</i> .	2002: Italia declara o estado de emerxencia para combater a inmigración ilegal.	2002: Jameson publica <i>Unha modernidade singular</i> . Zizek <i>A propósito de Lenin</i> . Baudrillard <i>O espírito do terrorismo</i> . Morre Pierre Bordieu. Holanda convértese no único país que legaliza a eutanasia. Lula presidente de Brasil. Moi preto das costas galegas afúndese o Prestige.
2003: Publica <i>Nichilismo ed emancipazione. Ética, política e diritto</i> . Morre Sergio Mamino amigo-parella de Vattimo.		2003: Desintegración do transbordador Columbia. Invasión de Irak. Constitúese o Tribunal Penal Internacional na Haia. Kirchner presidente de Arxentina.
2004: Inaugura, xunto con Habermas o Congreso Internacional de filosofía de Istambul, expoñendo a posibilidade de analizar o acontecemento político dende una perspectiva heideggeriana.		2004: Butler publica <i>Desface-lo xénero</i> . Badiou <i>Circunstancias</i> . Morre Derrida. Atentados no metro de Madrid. Zapatero gaña as eleccións en España. Fírmase o tratado para a Constitución Europea. Tsunami en Indochina.
2005: Publica <i>Il Futuro della Religione</i> (2005) con Richard Rorty. É invitado a presentarse como alcalde de San Giovanni in Fiore, en Calabria.		2005: Negri e Hardt publican <i>Multitudes</i> . Beck publica <i>O poder na era global</i> . Jameson <i>Arqueoloxías de futuro</i> . Morre Ricoeur. Protocolo

		de Kioto. Morre Xoán Paulo II. Ratzinger, Benedito XVI novo Papa. Furacán Katrina. En Galicia o PSOE e o BNG forman un bipartito para gobernar a Xunta.
2006: Publica <i>Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo</i> con René Girard e <i>Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani</i> (2006); con Piergiorgio Paterlini.	2006: Prodi gaña as eleccións.	2006: Beck publica <i>Unha visión cosmopolita</i> . Evo Morales gaña en Bolivia. Hamás gaña nas lexislativas palestinas. Crise de Timor Oriental. Fidel Castro delega no seu irmán Raúl. Morren Pinochet, Milosevic. Saddam Hussein é aforcado.
2007: Publica <i>Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era.</i>	2007: Prodi presenta a súa dimisión pola derrota da súa coalición nunha votación do Senado. Sen embargo o recuperar a confianza do Senado permanecerá como primeiro ministro	2007: Ban ki-moon substitúe a Kofi Annan como secretario xeral da ONU. Sarkozy presidente de Francia. Dimisión de Tony Blair. Asasinato de Benazir Bhutto en Pakistán.
	2008: Berlusconi volve a gañar as eleccións.	2008: Crise das hipotecas subprime cuxa orixe nos EEUU provoca una crise económica mundial de carácter sistémico. Obama gaña nos EEUU. Kosovo declara a súa independencia de Serbia. Zapatero reelixido presidente en España.
2009: Marzo, anuncia a súa candidatura a parlamentario europeo na lista de <i>Italia dos Valores(IDV)</i> de Antonio Di Pietro, facendo gala das súas orixes comunistas. É elixido na circunscrición Norte-Oeste.	2009: Terremoto na rexión central dos Abruzos de 6,3 na escala Richter. Centos de mortos e milleiros de afectados.	2009: Reunión do X-20 para atopar una solución a crise mundial en Londres. Feijóo gaña as eleccións en Galicia.

## INTRODUCCIÓN Ó PENSAMENTO

### **Advertencia inicial**

Como persoa que se enfrenta a tarefa de intentar expor sinteticamente o pensamento dun autor que considera que a metodoloxía hermenéutica é a máis adecuada, dende unha perspectiva contemporánea, para o pensamento e a verbalización filosófica, véxome obrigado a aclarar xa dende un principio que o presente escrito non é tanto unha exposición neutra da filosofía de Gianni Vattimo, como unha visión interesada do que eu coido que Vattimo di. Trátase xa que logo, dun “digo que di”, máis que dun “en efecto e obxectivamente Vattimo di”. A postura sinalada, eminentemente interpretativa, permite un salto libre ó pensamento do autor turinés de tal xeito que se deixe ó lector a posibilidade de reinterpretar os textos de referencia escollidos -dun xeito interesado e por tanto non neutro-, que conforman a segunda parte do libro, así como a posibilidade de completar o tan só suxerido, indicando que, e esa é unha intención básica na exposición deste estudo, non se quere ofrecer unha visión única e unívoca da filosofía de Vattimo. As razóns son múltiples, mais entre elas indicar soamente que tal postura negaría a propia metodoloxía de investigación exposta, ademais de que na medida do posíbel o que se quere é incluír activamente o lector na propia reflexión autónoma sobre o pensamento do autor, sen visións últimas e completas da filosofía do pensador turinés. Outra poderosa razón, se cabe a máis importante, e que incide no anteriormente sinalado, é que Vattimo é un autor que continúa escribindo e publicando na actualidade, é un autor pois plenamente contemporáneo...cómo querer defender unha visión explicativa pechada do que aínda está abríndose e fluíndo de por si?

Os contidos expostos na monografía reflexionan, a medida que intentan explicar o pensamento de Vattimo, sobre o pensamento de Vattimo, tomando como referencia unha serie de termos que considéranse representativos da teoría do autor. É de seu indicar que tal división só pretende alertar sobre a importancia relativa de tales termos, a súa inmersión explicativa demostrará que todos eles interrelaciónanse, coimplícanse e necesítanse para poderen ser comprendidos por separado, polo que tal división é manifestamente artificial, se cabe convencional e por elo nada orixinal, aínda que se espera que sexa na medida do posíbel útil. Sen máis...

## Posmodernidade

(Hoxe, humanos contemporáneos instalados na descrenza...)

Para falarmos de posmodernidade é necesaria unha mención explícita á situación histórica na que xa non se está, a Modernidade. Ésta enténdese como un momento inscrito no tempo que representa un tipo de concepción da realidade e do pensamento que xa non poden ser aceptadas dende unha perspectiva contemporánea. Trátase, moi sinteticamente, da negación da Modernidade como sistema válido para comprender ó humano e a realidade humana ó entendelas baixo categorías ríxidas, fixas, esenciais e absolutas, é dicir, baixo, e en definitiva, unha concepción metafísica<sup>1</sup>. O pensamento metafísico, xa non aceptábel, sitúase na postura ríxida de iniciar a reflexión respecto de calquera problema, a partires dun fundamento que se toma como base iniciática, inamovíbel e estrictamente verdadeira. A partires do fundamento, que funciona como un axioma matemático, se poderá, tomándoo sempre como referencia última sobre a que lexitimarse, edificar todo constructo posterior. Este validará a súa consistencia dende a adecuación explícita sobre o primeiro principio presentado inicialmente. Intúese -e a medida que se reflexiona sobre o indicado débese aceptar con total claridade e case con certa resignación- que a concepción metodolóxica da filosofía propia da Modernidade, metafísica aos ollos de Vattimo, vai a implicar e vai a necesitar como corolario implícito, unha ontoloxía e unha epistemoloxía asociadas a ela, que poderemos chamar, máis que nada para favorecer a comprensión do pensamento de Vattimo como antítese delas, Fortes.

A Modernidade mantense así, evidentemente con matices e diferenzas que non é obxecto deste texto sinalar, na tradición filosófica occidental iniciada xa nos presocráticos -entre os que compre destacar a Parménides de Elea- elaborada e sistematizada por Platón e continuada xa sen pausa, e sen mención explícita das diversas diverxencias que se suscitan cos pensadores que citaremos a continuación, en Aristóteles e en toda a tradición xudeo-cristián. Tradición que continúa nos pensadores racionalistas, ilustrados, transcendentais, e románticos -que coas debidas cautelas incluímos na nosa visión interesada da historia da metafísica-. Eles son os que vertebran a tradición filosófica occidental, salvo contadas excepcións -precisamente ás que

---

<sup>1</sup> Vid: Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985.



Vattimo toma como referencia, que toman o seu pulo fundamentalmente en Nietzsche e en Heidegger-. Como fio continuista a tradición metafísica citada, podemos sinalar, como denominador común, dúas grandes teses:

En primeiro lugar, dende unha perspectiva ontolóxico-epistemolóxica, a esixencia manifesta de sustentar calquera tipo de tematización dun problema dende a necesidade dun absoluto que se acepta como verdade universal, da que se debe partir e que, ademais, sempre se ten que respectar. A pretensión é edificar un construto sólido de verdades que se autososteen na súa evidencia deductiva e que, por outra parte, pasen por ser un fiel reflexo do que acontece *en si* na realidade. Existirá, dende tal perspectiva, unha interrelación directa entre o que nós dicimos e pensamos sobre a realidade e o que esta é. Tal concepción ten aparelados unha serie de supostos que pasan por ser inaceptábeis dende unha perspectiva posmoderna. Por citar os máis relevantes os nosos ollos:

Un principio básico é que existe unha realidade obxectiva independente do ser humano. Éste pode obter coñecemento dela, se ben ten que poñer en xogo unha serie de calidades que lle permitan, efectivamente, dar conta de tal obxectividade. É dicir, o humano pode coñecer a realidade tal e como esta é. Así é quen de producir Verdades, representacións fieis dun ser, seres, obxectos, que teñen unha existencia externa o ser que a experimenta. O humano é capaz de entender a realidade como se tivese na súa estrutura cognoscitiva un espello que reflectira a autenticidade manifesta do real, ou ben fose capaz de proxectar unha luz que ilumina a auténtica natureza das cousas.

A historia do ser humano, dende unha postura moderna, dende unha postura metafísica pois, é a historia dun autoconvencemento na posibilidade de alcanzar un efectivo coñecemento da realidade tal como esta é. Pártese da apropiación do que se deu en chamar os fundamentos, os primeiros principios constitutivos de tódalas cousas, -a orixe, os arxé- a partires dos cales todo paso dado na aprehensión desta orde inmutábel -que representan os primeiros principios entendidos como fundamentos xerais- supón un avance, unha progresión continuista. A meta é a consecución final dun absoluto no que a historia humana, de feito, se inscribe, e que ten pretensión de alcanzar como obxectivo final. O que nos leva directamente á outra gran tese que vertebra a tradición filosófica occidental, e que se concreta especialmente na época moderna<sup>2</sup>.

A exposición e defensa da historia do humano, do suxeito en particular e da historia en xeral, tendo como marco de referencia a idea de progreso. Dende tal perspectiva, e

---

<sup>2</sup> Antonio Campillo, *Adiós al progreso*, Barcelona, Anagrama, 1985.

tendo en conta o que daremos en chamar a tese do suxeito, o humano enténdese como unha categoría universal e absoluta: tódolos seres humanos son esencialmente iguais. Hai unha natureza humana que establece unha identidade constitutiva entre os individuos humanos, de tal xeito que todos dispomos das mesmas capacidades, da mesma razón, da mesma sensibilidade, da mesma emotividade, dos mesmos intereses... independentemente do momento temporal ou espacial no que inscribamos a nosa existencia. As influencias socioculturais pertencen a unha escala de dominación que alonxan ó humano da súa natureza intrínseca, a cal debe recuperar. O suxeito debe zafarse de todo dominio apelando as súas propias forzas, deixando aparecer a intemporal universalidade da condición humana. O devir do tempo baséase na reapropiación do seu ser avanzando dende o descoñecemento ó saber, dende a infancia á madurez, dende a opresión á liberdade, nun continuo e lineal proceso de progresión universal.

A tese da historia dende unha postura moderna -máis propia dos románticos que dos ilustrados por outra parte- supón unha radical diferenciación no que respecta á concepción do suxeito. O ser humano queda integrado nun proceso de variabilidade histórica e cultural continuas, -co que se está a defender unha radical diferenza no modo mediante o cal o humano configura o seu ser singularizándose-. Tal feito, no que indagaremos ao falar do suxeito unhas liñas máis abaixo, obriga a que se internalice asimesmo, e iso é o que nos interesa subliñar, a idea de progreso como referente último sobre o que construír as súas formulacións. Así, aínda que o suxeito se entende dende categorías colectivas: nación, cultura, clase social...estas artéllanse como momentos dun despregue histórico que permite subsumir unhas á outras, a partires da súa comparación, para incidir nunha suposta superioridade dunhas sobre outras. Cun movemento dialéctico, pero en todo caso cara diante, as mellores formas de configuración sociocultural triunfan e superan ás peores producindo, así mesmo, un avance progresivo para a humanidade tomada, dende tal postura, en conxunto. Hai unha progresividade, hai unha liña, un fío sobre o que avanzar, hai un *telos*. Existe, pois, dado que a Historia é homoxénea, na súa heteroxeneidade dialéctica, un proceso unitario, un algo onde dirixirse que se amosa como o horizonte último ao que se pretende chegar, máis ben ó que se ten que chegar, como obxectivo derradeiro.

As implicacións de tal concepción programática para o pensamento son múltiples, pero todas coinciden, aos ollos de Vattimo, en manifestar na súa intimidade unha situación

de violencia impositiva inaceptábel<sup>3</sup>. Se toma o que acontece como un feito, como algo natural, algo necesario pois. O coñecemento como a apropiación do obxecto na súa verdade. O humano como algo específico, esencial, que responde a unhas estruturas unitarias que derivan nun tipo de comportamento adecuado, e nesa medida homoxéneo. Elo, conleva unha realización conductual práctica a nivel político, xudicial e científico-tecnolóxico, concretabeis e asimilábeis, por certo, a tradición occidental. Esta amosarase, dada a deriva progresiva sinalada, como a cultura necesariamente dominante, xa que encarna a realización efectiva de tal progresión. Occidente pasa a ser o modelo, o canon oficial sobre o que toma significado preciso a historia universal; uniculturalismo, unidimensionalidade, diría Marcuse<sup>4</sup>. Pero tamén, xa que logo, xustificación implícita do colonialismo, con toda a apropiación violenta que elo implica.

A Posmodernidade, tal e como a concibe Vattimo, non se recoñece en tal concepción. Moí pola contra, a súa visión da tradición occidental desemboca nun novo xeito de ser que se configura precisamente como *verwindung*<sup>5</sup> da propia tradición occidental á que se pertence. Suxírese unha modificación defigurada, distorsionada, do que se foi, dado que se observa ó pasado como algo que exerce, sen dúbida, unha influencia, pero no que xa non se está, e que ten que dar paso ó que de feito se é, sendo.

As novas condicións que definen a existencia do humano nas sociedades contemporáneas son totalmente diferentes ás que expuña a Modernidade, sempre e cando, recoñecéndose debedora das condicións, que a propia Modernidade, tivera implantado e constituído con anterioridade. É por iso que non se pode falar, sen máis, dunha superación que substitúe, como se a Posmodernidade tivera a súa propia verdade implícita no desenvolvemento das condicións que ela mesma establece para explicar as sociedades contemporáneas. Precisamente porque o punto de partida da Posmodernidade é a asunción de que non existen verdades absolutas sobre as que cimentar unha concepción do ser humano e do seu mundo<sup>6</sup>. Se non hai fundamento, se non hai estrutura estábel, as consideracións dende as que parte a Posmodernidade non poden ser tomadas como principios fortes: non se acepta o principio da ausencia de principios, senón un “soñar sabéndose soñando”. A *verwindung*, como modo de recepción da metafísica propia da modernidade, supón unha aceptación resignada dela

---

<sup>3</sup> Vid: Gianni vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1989.

<sup>4</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972.

<sup>5</sup> Gianni Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1989.

<sup>6</sup> R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.

–a *verwindung* tamén se expresa como unha convalecencia posterior a unha enfermidade na que se produce unha curación, pero que ten en todo momento presente a *enfermidade* na que se estivo, como unha convalecencia da que pouco a pouco un se vai recuperando-. De tal xeito débese ter en conta que forma parte do devir, a finalista, no que se desenvolve o pensamento occidental. A Modernidade funciona como o movemento previo á entrada da Posmodernidade, a cal pasa a ser a teoría explicativa das sociedades occidentais contemporáneas.

É por elo que hai que parece máis conveniente á explicación da realidade humana dende unha postura interpretativa. Ela non pode asumir xa verdades, senón que confórmase con sinalar, suxerir, defendendo unha visión dialogante e aberta dunha realidade que continuamente se está a facer, e na que en todo momento se está a xogar. A hermenéutica é necesariamente a metodoloxía que se implanta como *koiné* filosófica dende unha postura posmoderna, pero sendo, en todo intre, conscientes de que observa-la realidade dende a interpretación, “non hai feitos só interpretacións” di Nietzsche<sup>7</sup>, é elo mesmo unha interpretación.

O ser humano na Posmodernidade é algo que está continuamente a facerse, instalado nunha realidade móbil, en continuo tránsito cara a ningures en concreto. Se a realidade é, como acabamos de dicir, algo móbil, é claro que non se pode sustentar nela ningún tipo de substancia ou esencia permanente que caracterice ou defina o que esta é. O ser que se da nunha ontoloxía posmoderna, como teremos ocasión despois de sinalar e profundar nelo, é un ser debilitado, non estruturado en instancias universais, inmutábeis e absolutas. O pensamento que dá conta de tal realidade debe ser asimesmo un pensamento debilitado. Un pensamento que se nutre do devir e non do esencial e definitivo que caracteriza a todo ser, ou a un conxunto de seres, dende unha postura Forte de realidade. Un pensamento que non establece principios absolutos, que se teñan que tomar como referencia última, dende a cal construír un mundo de obxectividade, de verdades, de representacións directas do que é en si, e se non nos enganamos, e por tanto si de certo coñecemos, do que é real. Realidade e pensamento esvaécense, difumínanse, distorsiónanse, vólvense algo do que continuamente hai que reapropiarse porque sempre están deixando de ser ó mudar continuamente variando e alterándose<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1990.

<sup>8</sup> Neste senso cabe sinalar, como posteriormente indicaremos, o papel que os medios de comunicación de masas teñen en canto vehículos de expresión de minorías culturais silenciadas ata o de agora, por non ter unha canle de expresión adecuada. O cal pasa por ser un exemplo de que non pode admitirse unha visión unitaria das posibilidades de *ser* ser humano establecidas dende unha cultura que se autolexitime como a válida, e que se autodemostre dende unha filosofía da historia de corte metafísico

## A hermenéutica.

A hermenéutica amósasenos como a metodoloxía de investigación propia da filosofía contemporánea, xa que, en primeiro lugar, e como quizais lema de actuación, non intenta lexitimar nada dun xeito absoluto, non nos vai ofrecer unha explicación baseada en fundamentos, en nocións fortes sobre as que se sustente nun entramado coherente, toda proposición elaborada a posteriori deles. Pódese considerar que a hermenéutica supón, nesta medida, unha secularización da filosofía<sup>9</sup>. Ésta non vai ter ningún compoñente sacro. Nada vai ser considerado como un absoluto esencial que teña que ser respectado en tanto Verdade. Tampouco pretenderase facerse pasar por lexítima representante dunha realidade que serva como referencia de, precisamente, a explicación que dela se ofrece.

É evidente que a hermenéutica, como un xeito de enfocar a investigación filosófica, é utilizada, defendida e explicada por diversos autores cos que Vattimo ten débedas apreciábeis. Neste senso, cabe sinalar a importancia que teñen as influencias recibidas por filósofos tales como Nietzsche e Heidegger, e ,así mesmo, de Gadamer e Luigi Pareyson, mestres seus<sup>10</sup>.

A hermenéutica parte, co obxectivo de elaborar unha interpretación razoábel do presente, dunha estreita vinculación co pasado. Éste apórtalle unha serie de información, de carácter obviamente cultural, que, de feito, utilízase para poder comezar a pensar, da que necesariamente se debe de partir para, a medida que se reflexiona, poder dar conta das condicións que caracterizan a actualidade mesma. Así, acéptase a necesidade de comezar a pensar dende o que Gadamer deu en chamar prexuízos<sup>11</sup>. Os prexuízos son entendidos como estruturas de precomprensión culturais, non categorías a priori ao xeito kantiano, que nos capacitan para ter unha visión de partida de calquera obxecto

---

como a que a Modernidade, tal e como acabamos de describir, expón. Elo, contraponse a visión elaborada por certos autores da Escola de Frankfurt, Adorno ou Marcuse por citar algúns exemplos, que consideraban os *mass media* como vehículos do aparato represor da estrutura socio-político-económica implantada polas sociedades neocapitalistas contemporáneas occidentais. Sendo éstas promotoras dun pensamento uniformizador e dun estilo de vida homoxéneo, pretendendo inculcar un modo obxectivo de ser válido e universalizábel a toda experiencia humana. A finalidade de tal sistema represor sería a supervivencia e a autoreproducción dunha sociedade na que se dean unhas diferenzas e unhas desigualdades inaceptábeis, a capitalista.

<sup>9</sup> Vid: Gianni Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1989.

<sup>10</sup> Cabe sinalar que a súa investigación sobre a hermenéutica iníciase en referencia a Scheleiermacher, vid: G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968.

<sup>11</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005.

-entendido como problema a tematizar- de estudo ó que nos enfrontemos. Ademais permítenos indagar acerca da súa orixe e derivación histórica ó longo, precisamente, da historia do pensamento. O prexuízo garante que partimos dunha determinada situación informacional cultural que temos internalizado a medida que nos endoculturizamos, e que vai a imprimir un determinado rumbo a nosa comprensión do mundo que se quere explicar. É por iso polo que se asegura unha relación respectuosa máis non dogmática cun tempo do que se deriva pero que necesariamente se distorsiona. Ofrécese unha nova maneira de focalizar e atender a unha problemática en particular doutro xeito da que a tradición, da cal se devén, mantivo.

O termo co que Vattimo pretende explicarnos tal relación co pasado exprésase mediante a *andenken* heideggeriana<sup>12</sup>. Con tal concepto preténdese optar por un *ter en conta rememorante* da herdanza que se retoma, para poder así comezar polo menos a pensar. Trátase dunha asunción, dende unha postura non dogmática, crítica pois, da tradición da que se provén. Hai que, logo, ser conscientes de que todo intento de xustificar un cambio de rumbo respecto a interpretación de calquera problema, non pode pretender ser unha superación sen máis, que rache e se desligue do previo ó que supostamente se contrapón. Senón que hai que aceptar con, en certa medida, resignación e piedade o que o pasado nos ten ofrecido como resposta a determinados interrogantes, os cales constituíron o núcleo explicativo sobre o que sustentar a vivencia, nun determinado momento histórico. Así, a explicación do presente e a proxección do futuro requiren dunha man aberta coa, na medida en que nos interesa subliñámolo, a tradición metafísica, ontolóxica, epistemolóxica e antropolóxica de corte Forte. Dela, porén, débese fuxir, en tanto as súas formulacións xa non poden ser aceptadas dende unha postura hermenéutica contemporánea. Tal tradición metafísica Forte pasará a ser considerada, en termos de Lyotard<sup>13</sup>, un metarrelato que ós nosos ollos será tratado máis ben dun xeito feble. É dicir, como unha explicación que se quixo pasar por verdade cando aínda se podía falar de verdades. Hoxe, ó non poderse soste ningún discurso neses termos, recibírase con respecto *-pietas-*, como outra interpretación que fixo posíbel de feito, e baixo determinadas condicións, a aparición da situación na que só se pode defender o seu silenciamento.

Se o pensamento non dá conta da verdade, entón, podemos dicir con Nietzsche que todo pensamento é fábula<sup>14</sup> -inclusive o pensamento que antecede, e deriva na proposición

<sup>12</sup> Vid: Gianni Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1971.

<sup>13</sup> J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989.

que di que todo pensamento é fábula-. De tal xeito, se temos en conta que, máis ben, o pensamento enténdese dende unha perspectiva rememorativa, respectuosa pero xa non máis fundamentadora, terá que erixirse como unha interpretación constante da realidade que está sendo: da actualidade, do ser en acción, o acontecemento. Así, outórgase sentido o que é, mais sabendo xa que iso que é xa non pode ser pensado como se tivera unha estrutura estábel. Porque é imposíbel fixarlle unha esencia, o ser dáse entón na distorsión coa que a interpretación o comprende. Tal comprensión nunca pode ser de desligamento, senón de plena continuidade, de *pietas*, co que foi. Superación de todo arxé, polo que xa non se pode dar unha visión unitaria do que acontece que parta dun primeiro principio a partir do cal se derive...

A filosofía secularizada, a hermenéutica, tratará pois de reconducir a posíbel discontinuidade a unha imaxe practicábel do mundo, pero vaga, efémera e en todo caso provisional. A linguaxe coa que se nos ofrece o mundo amosará, entón, os diversos acaeceres que el mesmo distorsiona na súa interpretación.

É necesario indicar que cabe o risco, xa que do que se trata é de expor a interpretación como un órgano de recomposición da continuidade histórica dunha comunidade x, de converterse nunha apoloxía do existente, isto é de converterse nunha filosofía conservadora<sup>15</sup>. Vattimo responderá a tal autoacusación, que por certo xa se tivo exposto dende fóra como crítica primaria ó pensamento feble, obviamente dun xeito negativo. Dicimos que o pensamento rememorante proxecta o futuro como expectativa. De tal apertura, e a partires da asunción das diversas posibilidades de ser que se dan a través dunha interpretación distorsionante, pódese deducir, entre outras cousas, a negación dunha violencia intolerante de carácter sacral con calquera alternativa que abra novas posibilidades de ser. E elo porque estas tamén poideron ser derivadas argumentativamente do pasado acontecido, polo que deben facerse presentes nun *facerse cargo* respectante e distorsionante.

Pódese dicir que, para Vattimo, a hermenéutica é logo a nova *koiné* filosófica<sup>16</sup>, isto é, o novo idioma común mediante o cal o pensamento filosófico se expresa. Tal feito sitúa o hermeneuta como obxecto de tematización da propia tarefa filosófica, en tanto axente tematizante historicamente situado. A interpretación, e por tanto o intérprete que a elabora, non é neutral, senón que pon en xogo unha serie de elementos que o sitúan nunha posición concreta respecto á realidade que se lle amosa e que pretende

---

<sup>15</sup> G. Vattimo et Alii, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2003.

<sup>16</sup> Vid, G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione* Turín, Rosenberg & Sellier, 1989.

comprender. Para elo pódese utilizar, e nesta medida estase con Gadamer, a posibilidade de dar conta do que acaece dende unha “posición extrametódica”. A partires dela poden utilizarse, como recursos explicativo-comprensivos, calquera elemento da cultura que permita un horizonte de comprensión común. É por elo polo que, necesariamente, como ampliaremos posteriormente, non pode ser aceptada unha visión reductivista, como a que a mentalidade tecno-científica pretende impoñer; na que a exclusividade do comprensivo-comprensíbel reside nas respostas ás preguntas que ela mesma expón. Vese como necesaria, pois, unha ampliación das posibilidades de interpretación do ser entendido como acaecemento, a tódalas facetas da cultura, o que supón unha posición aberta, tolerante e liberadora respecto a outras impositivas e por elo mesmo, violentas por exclusivistas.

A hermenéutica non pode ser transposición identificante, senón que nela, o re-alizarse, dáse unha comprensión creativa na que se intervén de xeito definitivo, transmutando o ser que xa non pode ser. Dado que, precisamente, por non ter unha estrutura estábel que sirva como referencia absoluta na que resida algún tipo de permanencia, muda e tórnase, en todo caso, en algo diferente do que foi. O que foi, precisamente, xa non pode ser máis que na súa mensaxe, no seu envío, a un futuro que ó recibilo o modifica<sup>17</sup>. Polo tanto, non se trata dunha mera historicidade continuista, que transporta significados xa totalmente edificados e polo tanto completados, senón que, o tempo que desgarrar a continuidade ontolóxica na mensaxe, fai que na súa achega o ser que se ten transmitido teña que, por vía da linguaxe, ser reconstruído e restablecido indefinidamente.

Négase, pois, que a hermenéutica, como recepción de mensaxes do pasado historicamente enviadas, sexa un mero tradicionalismo, dado que tal recepción é sempre proxectiva, e por elo mesmo tamén aberta, susceptíbel dunha rememoración constituínte sempre activa e reedificante.

### **Ontoloxía feble**

A metodoloxía hermenéutica, aceptada por Vattimo como o novo xeito de establecer un fecundo diálogo filosófico, trae aparelada, como non podía ser doutra maneira, unha ontoloxía. Unha teoría do ser que permita, en todo caso, ter un marco de referencia sobre o que de feito se está a falar: a vivencia existencial na que o humano se atopa

---

<sup>17</sup> Vid, G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.



inserto. Elo é o que se intenta comprender e explicar con maior ou menor fortuna a través da reflexión filosófica.

A ontoloxía de Vattimo está fortemente marcada pola influencia das formulacións acerca do real anunciadas por Nietzsche e Heidegger, que se revelan totalmente en consonancia cos supostos programáticos que anteriormente temos presentado ó intentar expor que entendemos por Posmodernidade e por hermenéutica. Se ben, e como ocorre cos demais termos cos que intentamos representar os principais conceptos que articulan a filosofía de Vattimo, tales termos vanse clarificando a medida que se van comprendendo as múltiples correlacións que se dan entre eles. De tal xeito, se entende que a súa exposición separada atende máis ben a unha artificialidade de ordenamento sucesivo que a unha efectiva xustaposición conceptual verdadeiramente existente entre eles. Aceptadas tales cautelas, que nos axudarán a ir vertebrando o pensamento de Vattimo ó ir afondando o noso xuízo nos seus principais conceptos, podemos continuar coa nosa breve e sumaria exposición da súa filosofía. Así, falemos do ser, do que hai, das cousas que son.

O ser está sometido ó tempo, logo está suxeito ó devir, logo transfórmase, modifícase, varía, logo deixa de ser o que nun principio era. É e deixa de ser, entón non pode existir nada atemporal, inmutábel, absoluto e eterno. Non hai esencia, non hai substancia, a metafísica construíuse sobre un castelo de naipes que con só soprar un chisquiño derrúbase estrepitosamente. O ser Forte caeu, Deus caeu. Só se pode pensar, precisamente, dende unha perspectiva posmoderna, dende unha ontoloxía hermenéutica, que no fondo é nihilista e secularizada -entendida como desenmascaramento de todo fundamento, de toda verdade, de todo absoluto; pero tamén do fundamentalismo da ausencia de fundamentos-. A ontoloxía da actualidade pensa o ser como unha deriva epocal, na que este estase continuamente abrindo, acontecendo -envío rememorante hermenéutico-. Se Deus ten morto<sup>18</sup> o mundo verdadeiro é unha fábula, di Nietzsche, e Vattimo por Nietzsche, e nós por Vattimo. Desfundamentación do ser, disolución do ser, que vai desfacéndose a medida que vai sendo, o ser dilúese e frágmenéntase, sucede, non permanece perpetuo, perenne, respecto dunha esencia universal que o ate e en tal medida o someta. Débese indicar, como consecuencia directa, que tal concepción do ser traerá aparellada, como veremos posteriormente, a pretensión de defender ou soste unha subxectividade metafísica transcendental, que se artelle como a querencia de instaurar unha universalidade subxectual: un suxeito que é eminentemente igual nas

---

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Alba, 1998.

súas características esenciais. Seres humanos que estean dotados da mesma razón, dos mesmos dereitos, dos mesmos intereses...Sen embargo o desfondamento de tal concepción, do ser humano en particular que parte dunha noción de ser forte en xeral, farase patente en relación á transformación das condicións de existencia nas sociedades tecno-científicas contemporáneas. De tal xeito, a propia estrutura tecno-científica torna obsoleto o ser entendido como fundamento e a estrutura psíquica que se da como autoconciencia. É ela mesma a que promove un cambio constante no xeito de artellar unha realidade que está en constante bulir, e na que o suxeito debe estar nunha perenne acción de reapropiación dun ser e dun ser si mesmo que en todo intre estase a escapar. Quizais tórnase máis explicativa a concepción que pretende entender e explicar ó humano e ó mundo humano, e ó ser que é o ser humano, dende unha perspectiva sociocultural. Así, enraizado no mundo histórico-cambiante, mudábel, no que desenvolve unha existencia difusa, é moi difícil senón imposible precisar, cun mínimo de rigor, unha serie de características definitivas ou estruturas últimas que identifiquen á humanidade, tomando tal termo como un universal.

É preciso indicar, así mesmo, a necesidade de non caer na tese da historia nos termos que xa anteriormente indicamos. O salvoconducto que utiliza Vattimo para non incorrer en tal erro é, precisamente, excluír das diferenzas socioculturais a posibilidade de comparación entre unhas e outras, que permita unha subsunción entre elas, e posibilite a superioridade ou inferioridade como correlato implícito. O pasado non se toma así como algo a superar, e polo tanto como un momento regresivo na condición histórica humana. Se toma, máis ben, dende unha actitude respectante pero distorsionante, que fai diferentes os momentos temporais, pero non un mellor que outro. Elimínase, así, o perigo da categoría de progreso que nos situaría novamente nas coordenadas modernas, de corte metafísico na que a Posmodernidade, dende a postura de Vattimo, non se recoñece.

Podemos asegurar, logo, con Vattimo que non hai Ser con maiúscula, non hai esenciais, entendido como aquilo que necesariamente debe ter algo para ser o que é. Non hai obxectividade, como un punto de referencia e de encontro que capacite para coñecer é posteriormente dicir con total lexitimidade o que unha cousa é<sup>19</sup>. Logo, o ser humano é un construto, algo que ten que facerse e autoconstituírse -polo tanto non cabe violencias impositivas de modos de ser tomados como modelos que expresen unha naturidade constitutiva obrigatoria, que se exprese nun ter que ser, nun deber ser-. Non hai unha

---

<sup>19</sup> Vid. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985.

estrutura verdadeira, última e por elo mesmo totalmente lexítima, nin un modo de coñecer autenticamente verdadeiro. Isto trae, como deriva teórica, a posibilidade de promover diferentes maneiras de dar conta da realidade, e o canle máis viábel para realizalo é facendo uso da metodoloxía hermenéutica da que antes tivemos falado.

A metodoloxía hermenéutica consiste na posibilidade de intentar aprehender o que nós mesmos somos e o mundo que nos rodea dende unha perspectiva interpretativa aberta e flexíbel, pois tense que dar conta ao mesmo tempo das súas intrínsecas limitacións autoconstitutivas. Ó introducir interpretacións, ó interpretar intentando comprender, xérase sentido, dáse sentido, créase un novo xeito de ser que até entón non existía. Pero tal sentido non é fanático, non podía ser doutra forma, non xera adhesións incondicionais, pois débese ter a certeza de que sempre caberá outro xeito de ser diferente e alternativo que terá tantos visos de veracidade como calquera outro. A única condición é que sexa respectante perante calquera outra visión parcial e obrigadamente alternativa. Disonancia aceptábel, alteridade necesaria, alternancia enriquecedora, diferenza fecunda, espazo, en definitiva, de posibilidade de encontro dialóxico onde dende a piedade, o respecto mellor, se module un ser que na súa fragmentariedade se volve escoitante e tolerante, e nunca definitivo. O ser é na disolución do seu propio ser mais esta disolución abre sempre a posibilidade de ser sempre máis ser do que se foi, ó non estar pechado na súa propia mesmidade.

O principio de Realidade debilítase e as consecuencias son múltiples. Como tivemos falado, posibilita a disolución da metafísica como intento de ofrecer unha explicación do que hai, sustentando as súas argumentacións sobre esencias inmutábeis de carácter absoluto. O tempo da fin da Modernidade tivo chegado, pois dende tal perspectiva, intentábase definir un marco de realización histórica na que o ser expúñase de xeito obxectivo e definíbel, como un proceso de autoconstitución do individuo, do suxeito, mediante o cal éste chegara a ser o que é, independentemente de tódalas formas de dominación que lle puideran exercer influencia. Considerábase que o ser humano ten unha esencia que ten que alcanzar, un ser natural ó que debe tender, e que está implícito na súa constitución, tan só a espera de poder saír. A historia é pois a Historia, o traxecto que necesariamente, e polo tanto linealmente, o humano transita para poder acadar a súa esencia, que se lle mostra nun deber ser obrigatorio, por necesario, por natural. O Ser Forte non pode ser aceptado, pois non da conta da realidade como devir, da realidade sendo e deixando de ser. O ser é mais ben evento, e algo eventual é algo que é no seu sucederse. Non pode aceptarse unha estrutura estábel de ser, pois este está sometido ás

diversas modificacións que exemplifican a súa interna natureza distorsionante, que trastorna a súa propia natureza, que deixa de poder ser concibida como inamovíbel, por autodistorsionada. Dáse o ser nunha renovación continua que autodevora todo o que se tivera considerado como auténtico e necesario, para configurar unha estabilidade autolexitimante por permanente -é o Tempo, nunha visión desunitaria, o que se pon de lado da propia ontoloxía da debilidade-. O ser desprégase en múltiples seres, proxéctase obrigadamente nunha apertura continua que imposibilita calquera intento de atopar unha íntima unidade nun ser si mesmo. O outro, os infinitos outros dunha alteridade prolongada no tempo, pasan a formar parte dun ser solúbel, que quizais loita por manterse unitario na escisión que continuamente o expande, deixándoo sen agarradoiro onde volver a atoparse ou recoñecerse.

O ser deprézase, tal como nos ensinaron Nietzsche e Heidegger<sup>20</sup>. O xeral, o absoluto disgrégase, vai desaparecendo, paradoxalmente, a medida que vai concretando toda vivencia -a medida que un deixa de ser algo unitario, vai sendo as diversas posibilidades de ser que son e deixando de ser as diversas posibilidades de ser que non foron. Somos o que somos máis tamén todo aquilo que deixamos de ser. Precisamente por ser o que somos, nós tamén somos os nosos silencios-.

É así que se torna preferíbel expor unha ontoloxía do declinamento, dun ser-seres, que xa non son obxectos, ou entidades obxectivas, nas que poder atopar unha unidade inherente implícita o seu ser, outorgándolle permanencia ou significatividade última. Occidente como terra na que se fai evidente, por non sostíbel, a inmutabilidade como trazo constitutivo dos seres que só son sendo, fai honra o seu nome e convértese na Terra do Ocaso<sup>21</sup>. Nela a realidade vólvese inconsistente, e calquera intento de falar dunha esencia ou natureza constitutiva difumínase na propia alteridade indefiníbel que, constantemente, realízase no devir vivencial que constitúe e aniquila, ó mesmo tempo, toda forma de existencia.

É tarefa da Posmodernidade formulando unha ontoloxía hermenéutica, establecer en toda a súa amplitude unha ontoloxía do declinar<sup>22</sup>. Ontoloxía na que non haxa ningún tipo de ser que sirva como principio constitutivo, na que o fundamento esvaézase para articular a condición feble do ser, deponteciado, sen ningunha estrutura última á que remitir e que lle permita pescudar que é o que realmente é, pois tal intento ten na súa formulación o xerme do seu propio fracaso.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.

<sup>21</sup> Vid: G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1971.

<sup>22</sup> Vid: G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, 1981.

O ser terá que ser exposto máis ben como acaecemento, como ocorrencia, como algo instalado no transcurso irremediábel do tempo, o ser é no seu devir -nesto recórdasenos a figura impagábel de Heráclito de Éfeso-. Non poden ser aceptadas polo tanto nin esencias absolutas, nin estruturas internas últimas. O ser dende unha perspectiva que dá conta da súa propia debilidade e considerado como un evento, é algo coxuntural, e como tal está logo condenado a desaparecer<sup>23</sup>. O ser concíbese como algo difuso, sometido pola tradición a intentar buscar unha permanencia inalterábel que lle permitira ser un algo infinito, non corrompíbel e eterno. -As ansias de inmortalidade fabularon un ser Forte, unha fortaleza dende tal sentido, á que non se puidera derrubar por moito que se tivera a intuición de que algo había que non funcionaba-. Porén, amósase máis plausíbel entender o ser dende a historicidade ou epocalidade na cal acontece.

O ser foise constituíndo no seu transcurso temporal, e por elo hai que habilitar unha perspectiva histórica de comprensión, os seres son nunha tradición na que se dan. O ser ven do pasado, configúrase epocalmente, é por iso polo que hai que ter moi en conta, á hora de realizar unha ontoloxía hermenéutica da actualidade, toda a tradición occidental de pensamento. Sen embargo esta non debe ser absolutizada, no senso de tomala como un punto de partida polo que necesariamente a concepción actual sexa unha deriva obrigada dun pasado que, por ser como foi, de tal xeito a configurou. De adoptar tal postura estaríamos a incluír o *progreso* como unha categoría de explicación implícita no devir histórico e tal concepción dende unha postura posmoderna non é aceptábel, xa que se estaría pensando dende posicións lineais ou dialécticas acerca do devir da historia, e por elo dende categorías modernas. O pasado que efectivamente devén, que se debe ter en conta, non para aceptalo sen máis como unha liña na que xa se está, nin para escachalo dende unha superación rupturista, debe ser tratado, preferentemente, dende unha postura que, con moito respecto, xa non se quere manter. Un xeito de comprender a realidade no que xa non se está cómodo e que necesita trastornarse para adecuarse o que xa se está sendo nun agora imparábel.

A *verwindung* distorsionante é a mellor ferramenta de explicación de tal actitude que non proclama ningún progreso, ningunha mellora, mais si outro xeito ou posibilidade de ser, a cal estará aberta a calquera contribución non impositiva, que ten que axudar a reconfigurar un mundo violentado polo monolitismo de posicións baseadas en seres fortes cunha esencia natural a respectar.

---

<sup>23</sup> Id.

## O pensamento feble

Atopámonos, nesta altura da brevíssima exposición do pensamento de Vattimo que estamos a realizar, co termo quizais que máis fama e repercusión tenlle dado ó pensador italiano. De tal xeito, ten pasado pola etiqueta coa que soe presentarse as súas posicións teóricas, sendo, así mesmo, o termo máis recorrente que se utiliza para realizar unha crítica, normalmente cun cariz negativo, das súas propostas. Tal noción comunmente aceptada do *pensiero debole* -que por outra parte tende a estenderse dun xeito pouco cauteloso e con matices erróneo, a toda formulación posmoderna- soe considerar que tal forma de reflexión filosófica implica un “todo vale” indiscriminado. Crese que fomenta unha construción e unha destrución continua de conceptos que dan lugar, a súa vez, a unha amalgama de múltiples códigos e a unha heteroxeneidade de modelos e paradigmas, en xeral pouco comprometidos, senón manifestamente neutros axioloxicamente. Tal actitude fundamenta un relativismo absoluto que imposibilita calquera toma de posición respecto de case a totalidade de problemas.

Tal noción do pensamento feble contén, claramente, o principal argumento para unha valoración negativa do mesmo, xa que se amosa, dende tal perspectiva, como inutilizado para facer calquera intento de crítica, ben de carácter social, política ou económica, en definitiva práctica -tendo en conta o seu significado dende a vella concepción grega-. Parece traer aparelado, asemade, un certo conformismo ante un mundo, e unha situación coxuntural humana en tódalas súas dimensións, que dende diversas perspectivas amósasenos como inxusta, represora, desigualitaria, destrutiva e pouco respectuosa co medio no que desenvolve a súa existencia. Se ben non é obxecto da presente exposición facer unha apoloxía do pensamento de Vattimo que tome unha posición explicitamente favorábel as súas posicións, si é de seu aclarar certos malentendidos que, dende posturas pouco informadas ou parcialmente informadas, pretenden facer pasar o pensamento feble, por manterlle a etiqueta, como un xeito pouco nobre ou devastadoramente pouco comprometido de facer filosofía. Nós, tendo en conta o dito até o de agora, contamos, coido, cos elementos suficientes que nos permitirán entender o significado implícito en tal noción, se ben convén aclaralos un chisquiño máis en profundidade.

O pensamento feble, aspecto que ten que ser aclarado xa dende un principio, non pode entenderse como o representativo dunha determinada escola. Ademais de a Vattimo, pode ser atribuído a unha serie de pensadores de variada procedencia e de distintas

orientacións teóricas que, porén, teñen unha serie de puntos en común que quizais merece a pena, aínda que só sexa, nomear, en tanto Vattimo tamén os internaliza nas súas formulacións -o libro “Il pensiero debole”<sup>24</sup>, bandeira de tal postura teórica, está conformado por textos de 11 autores, entre os que podemos destacar, ademais de a Gianni Vattimo, a Pier Aldo Rovati, Umberto Eco, Maurizio Ferraris ou Leonardo Amoroso-.

De tal xeito, dende un modo de pensar feble, tense en conta unha certa intuición, que se eleva a certeza, de asistir a unha profunda crise da razón, polo menos dun tipo de razón clásica que pretenda ser unha razón global, normativa, unitaria e fundamentadora. Considérase que certas contribucións teóricas que intentan resolver tal problema, sobre todo os neoestruturalismos franceses de finais do século XX, teñen unha tendencia a caer en erros cometidos pola razón de corte metafísica que, precisamente, é a que entra en crise. Polo tanto, non manifestan en toda a súa expresión as consecuencias deducíbeis das formulacións iniciadas por Nietzsche e Heidegger respecto a “morte de Deus” e o “esquecemento do ser”<sup>25</sup> respectivamente. É por iso que, dende unha posición feble do pensamento, ten que aludirse ós seguintes trazos identitarios -que nos servirán como recursos para o seu recoñecemento, remarcando obviamente a súa variabilidade e polo tanto a súa non definitividade, como non podía ser doutro xeito, dende posicións non fundamentadoras e inmóbeis-:

O pensamento debilitado toma, como referencias básicas, as formulacións propias dun xeito de entender a posmodernidade, a hermenéutica, situándose nas coordenadas teóricas expostas, a súa vez, por unha ontoloxía débil -polo que non teremos a necesidade de incidir no anteriormente sinalado-. Consecuentemente, tomarase en serio as advertencias feitas por Nietzsche e Marx que correlacionan as relacións de dominio, de poder e de sometemento, cun xeito metafísico de entender a realidade e o coñecemento da realidade.

Cabe recordar -para observar o contraste- que, dende unha posición de pensamento forte ou de pensamento de corte metafísico, o ser e o coñecer vincúlanse nun apaixonado romance que ten como froito dos seus devaneos a Verdade como filla lexítima. Tal será o obxectivo de toda investigación: dar conta da verdade do ser. Esta mostrarase se somos capaces de denudala analiticamente conseguindo atopar o que se agocha: os seus primeiros compoñentes, os primeiros principios constitutivos. O ser

---

<sup>24</sup> G. Vattimo e P.A. Rovati (eds.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, Alpe, 1955.

aparécesenos, desvélasenos, descóbrenenos se damos co que autenticamente é, é dicir se damos ca Esencia de cada ser. Entón, tal ser será verdadeiro, non nos engana, dado que atopamos a súa inalterabilidade. Procúrase o que permanece sempre sendo e que o coñecemento quererá solidificar, momificar, como acusa Nietzsche, nun concepto que pasará a estar para sempre xa en nós, e que representará, estará por, a cousa en si. O Universal, o Necesario, a Idea, a Forma, a Substancia, a Esencia, o Concepto. Xenerais do Ser. Todo pensamento forte adora o Ser, porque se atopa na Verdade perfectamente instalado. O seu lema pasa a ser a seguranza, a certeza a súa actitude. Eu son o que son. A Razón é a Realidade e esta é a Razón. O Ser é o que ten que ser, porque non se pode ser doutra forma máis que da forma en que se é, porque o ser ten a súa propia maneira de comportarse. A Realidade cobra sentido, todo ten significado obxectivo e obxectivábel racionalmente. A razón impón a orde, pero non unha orde calquera senón a auténtico orde do ser.

Unha grande fortaleza se erixe: Ser, Esencia, Verdade. Máis aínda, se as cousas son o que son respondendo a unha orde intelixíbel de Ser, cada ente vén dotado dunha natureza intrínseca que o define e fai que sexa tal e como ten que ser. Existe pois unha obxectividade implícita en todo ser, hai que ser o tipo de ser que se é. Polo tanto, tense que, como obxectivo principal, atopar o tipo de ser que se é, e unha vez resolta a cuestión, comportarse de acordo á esencia que, precisamente, tense definida. É por elo que existe un tipo de conduta adecuada a cada tipo de ser. Existe un deber ser obrigatorio que responde ás características que tiveron que ser especificadas con anterioridade. O ser humano é un tipo de ser, o único ser que pode elaborar Coñecemento, é dicir é o único ser que ten contacto coa Verdade do Ser. Ademais, o ser humano como o resto dos seres, ten un modo obxectivo de ser que responde a súa natureza intrínseca, que é por outra parte, Eterna. O humano ten que comportarse de acordo a súa esencia, o que autenticamente é, para así responder ás esixencias que a Verdade do Ser lle impón. As esixencias que a Orde Eterna Natural impón. O ser humano progresará até alcanzar a súa auténtica natureza. É evidente que, interna a tal punto de vista, agóchase unha violencia implícita de carácter ético-político que obriga, que impón, que fai ser dunha determinada maneira de ser. A metafísica, na que por certo débese encadrar, xa podemos dicilo, a todo neopositivismo contemporáneo que absolutice as posibilidades explicativas da mentalidade tecno-científica que caracteriza o pensamento moderno -e a súa noción intrínseca de esencia, coñecemento e progreso-, patentiza unha situación de dominio violento sobre o humano e o mundo que rodea o



humano. Sométeo e obrígaio a ser dunha forma cando, e precisamente, como tiñan sinalado por exemplo Adorno e Horkheimer<sup>26</sup>, o que se pretendía era liberalo e emancipalo.

Porén, o pensamento feble non dirixe os seus pulos cara un desenmascaramento de tal situación, xa establecida por outra parte polos autores citados -Nietzsche, Marx e os frankfurtianos- que conclúa nunha teoría da emancipación. Precisamente, porque de tal actitude se deriva, ou pódese derivar, unha teoría do enfrontamento e da violencia que é o que quere evitar. Xa que, tal desenmascaramento, suporía un outro rostro, que pasaría a ser a verdadeira face, ou o que é o mesmo, unha nova verdade acerca da cousa, feito que, como xa temos repetido, queda desbotado dende a concepción feble do pensamento<sup>27</sup>. O humano debilitado é, xa que logo, un humano desdebuxado, defigurado, distorsionado, desenfocado, un home sen rostro. É por iso que se considera máis conveniente observar o pasado dun xeito amigábel, condescendente e comprensivo. Tendo en conta que dende unha racionalidade argumentativa e dende unha lóxica de discurso coherente a ela, pódese conformar un posíbel universo de diálogo. Con eles pódese dar conta interpretativamente da vivencia experiencial, desenvolvendo todo ser que, efectivamente, sexa dende unha nova perspectiva. Non é aceptábel a postura que se enroca na súa interna validez, facéndose pasar pola manifesta expresión da verdade e do coñecemento, máis si merece un respecto, como un xogo da linguaxe wittgensteniano<sup>28</sup>, que expresa dende a súa coherencia unha outra posibilidade de ser. É por isto que a pretensión última non pode ser denunciar a ilexitimidade de todo pensamento metafísico, que se expresa en último termo e contemporaneamente na glorificación do discurso científico-tecnolóxico, para substituílo rebasándoo, rompendo con el unha vez demostrada a súa suposta invalidez. Senón que, máis ben, débese recorrer a el en tanto pegada ou marca que nós levamos irremisiblemente, como seres receptores da tradición na que se estivo e da que se deriva. Non se pode escapar á lixeira rachando definitivamente todo contacto, unha vez que se entende que tal tradición non serve para expresar unha nova actitude filosófica na que se está por así dicilo, máis cómodo<sup>29</sup>. A razón que explica porqué non se pode romper abruptamente co pasado, e co que este implica, é tanto por unha cuestión de non utilizar unha violencia impositiva e innecesaria, para defender, mellor, unha actitude conciliadora e pacificadora.

---

<sup>26</sup> T. Adorno e M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007

<sup>27</sup> Vid: G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milán, Bompiani, 1974.

<sup>28</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1998.

<sup>29</sup> Vid: G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1989.

Debemos ter en conta que, de facelo así, estaríase substituíndo un tipo de proceso discursivo por outro, que se vería, entón, como un novo paradigma de referencia sobre o que reflexionar. O feito de proceder como si se tivera atopado unha nova verdade, conlevaría a mesma violencia impositiva ca situación anterior, o cal, precisamente por elo, nos levaría a non poder aceptala. A actitude será pois de debilitamento de toda posición anterior como de toda perspectiva presente. Asumir un “soñar sabéndose soñando”, que pacificamente manteña unha posición escoitante e aberta cara a toda a tradición pasada. Actitude recuperadora de modos de enfocar a presunta realidade que, por non adecuarse os canons de investigación propios dun modelo metodolóxico tomado como enfoque paradigmático preciso, rigoroso e, unicamente así, válido, quedaron apartados ós marxos como pseudosaberes -limitando por elo as posibilidades de ser-. E, por fin, actitude de proxección dun futuro apogresivo e afinalista no que a variabilidade máis que a alteridade, substitúa a propia idea de progreso, que subxacia en toda lóxica de pensamento metafísico, forte. Pódense recuperar, entón, unha gran cantidade de mensaxes emitidas constantemente pola cultura na que se está, escoitándoas logo doutro xeito, baixo outra perspectiva, a feble.

Vattimo preséntanos a súa posición epistemolóxica como a derivación torcida, combada e deformada do pensamento da diferenza heideggeriano, que ten en conta e que á súa vez dissolve a dialéctica sartreana e frankfurtiana<sup>30</sup> -Adorno, Benjamin, Bloch- do pasado século. Segundo Vattimo, a dialéctica exposta nos termos dos autores citados, é un intento por reapropiarse, dende unha perspectiva histórica, de todo o que nela quedou fóra, o que as clases dirixentes, e dominantes por elo, descartaron, todo aquilo que quedou á marxe de xeito ideolóxico. Sen embargo -como se manifesta nos diversos intentos realizados para introducir unha construción histórica alternativa á burguesa alienante- acontece un efectivo problema: a reintegración histórica de todo aquilo apartado ideoloxicamente nun proxecto totalizador, choca ca mesma categoría de totalidade, dado que ela mesma é un concepto dictatorial. O achegamento, dende unha postura dialéctica á alienación e á reapropiación, está marcado pola correlación coa mesma alienación da que se quere saír. Trátase por elo dun paradoxo, polo que as versións dialécticas practicadas por Adorno, por Benjamin e mesmo por Bloch tenden á disolución da propia dialéctica, xa que se expón dende nocións metafísicas non criticadas. É neste marco onde se atopa a dialéctica co pensamento da diferenza de

---

<sup>30</sup> Vid, G. Vattimo e P.A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

Heidegger<sup>31</sup>. Éste, plenamente consciente de que “Deus ten morto”, e con ela toda estrutura forte de carácter metafísico, defende que, e do mesmo xeito que a crítica da ideoloxía dialéctica, a noción de ente non pode ser tomada como obvia. Elo dado que a súa evidencia é o resultado dunha serie de feitos histórico-culturais que máis que ofrecer unha imaxe obxectiva do ente constitúen o sentido do ser. Que hai entón agochado tralo aparentemente obxectivo? A partires da formulación da hipótese que proclama a diferenza ontolóxica -que sostén que, tendo en conta que o ser non é o mesmo cos entes, non se poderá modelar ao ser seguindo o paradigma dos entes- pódese concluír que mentres os entes *teñen ser* o *ser máis ben acontece*. Tal diferenza posibilita que poidamos distinguir ó ser dos entes só ó concíbilo no seu aparecer histórico-cultural. Así mostraranse os entes accesíbeis ao humano e este a si mesmo. O humano, racional e emotivamente situado, enténdese logo como plenamente temporalizado, suxeito ó tempo. Por elo, o ser ten que darse, de acordo ao anteriormente exposto, como envío -*Ge-schick*-, como algo que se transmite ao futuro pero que, no momento de recepcionarse, ten como referencia de comprensión o pasado dende o que se achega<sup>32</sup>. O modo de darse comunicándose, proxectándose e retroproxectándose ten que ocorrer mediante a linguaxe, nun xogo de ecos e resonancias, entre individuos e entre culturas, que se transmite e reenvía nun continuo acaecer do ser lingüístico. O que foi, entón, non é unha estrutura eterna, non é algo permanente nin inmutábel, cambia, e polo mesmo a nosa capacidade para dar conta del tamén debe mudar. Sen embargo, ó desaparecer deixa pegadas, mensaxes, polas que a través da súa interpretación podemos obter unha experiencia comprensiva do mundo que foi. O pasado, repetido como posibilidade aínda aberta, é o que se chama monumento -entendido como pegada, rememoración, pero tamén, e na medida que é unha mensaxe, como obra de arte<sup>33</sup>-. En todo caso, este ser que se achega, e que se nos ofrece dende o pasado, dáse no feito da comunicación e nas súas posibilidades expresivas, ser na lingua, ser signado dende obras ou textos. Nós somos un algo proxectado-arroxado e na nosa existencia dánosen as cousas dentro dun horizonte que ten como marco de referencia a linguaxe que falamos e que nos fala -cultura: costumes, valores, significados, modelos, obras, textos-. O ser dáse no diálogo, mediante o cal os seres recoñécense a través de formas que pertencen ou ben ó pasado ou ben transmítense como novas, cristalizando na experiencia de cada individuo. O ser na transmisión, no reenvío continuo a novas formas constituíntes de ser. Rememoración

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milán, Mursia, 2007,

<sup>32</sup> Vid. G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1971.

<sup>33</sup> Vid: G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985.

non pasiva, integración e recoñecemento, resignificación do evento, porque interpretar é sempre formular de xeito novo e diverso, sen pretender absolutizar o novo e diverso -por eso nunca hai salvación, nun telos continuista que prometa un bo remate-.

O pensamento da diferenza dissolve así a dialéctica. Non podemos reapropiarnos da realidade até liberarnos do carácter estábel da substancia. É así como o ser debilitado require un pensamento feble que o artelle. Tal conformación a realizará, deformándoo, a *verwindung* da que xa temos falado. Con ela o pensamento da diferenza tórnase en pensamento débil.

O pensamento distorsionante refire ao pasado, dáse co pasado, pero dándolle volta a súa insostíbel estabilidade. É por iso que o torce e o retorce, téndoo presente pero non dende a súa presenza senón dende o seu recordo -*andenken*-, para voltar a poñer as súas categorías, que xa non o son nun sentido forte, en xogo. O pasado, como temos comentado, recíbese con respecto -*pietas*-. Enténdese que todo xogo de pensamento é caduco, incluso o que se utiliza, de feito, para pensar nesta caducidade. A realidade e o pensamento que a pensa están sometidos a mortalidade -“o único do que temos certeza e da morte, e do silencio da morte” di Nietzsche; “Autenticidade do ser na proxección da morte”<sup>34</sup> di Heidegger-. Polo que non queda máis remedio que proclamar o afundimento do ser, facéndonos conscientes da súa constitutiva caducidade e mortalidade. A verdade deste mundo é unha fabula, unha ficción, máis sendo esto mesmo unha ficción só queda, sempre con Nietzsche, soñar sabéndose soñando. A debilidade do pensamento conclúe na necesidade de poñer sobre tebras a noción de verdade<sup>35</sup>.

Únicamente poderemos falar dunha noción debilitada da mesma, consistente en soste que, se hai algunha posibilidade de que algo sexa considerado verdadeiro, será dende a perspectiva da súa liberdade. Liberdade entendida como aquilo que exercitamos como persoas que forman parte dunha sociedade, sendo esta unha comunidade de relación e encontro. Tal noción do verdadeiro acontece nun horizonte de diálogo entre individuos, pero tamén entre grupos e dende logo entre épocas. Así, pode formularse como outra maneira de enfocar os xogos lingüísticos de Wittgenstein: o verdadeiro, entendido como algo procesual, podería ser alcanzado a través dos diversos linguaxes usados para razoar, sen fundamentacións ontolóxicas desas linguaxes, e sen atalos a procedementalismos de certa estrutura normativa que se tome como referencia, tal e

---

<sup>34</sup> M. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, Alpe, 1955.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989.

como o entenden Habermas<sup>36</sup> ou Apel<sup>37</sup>. A referencia ó pasado debe facerse utilizando o respecto *-pietas-* cara a toda transmisión, caduca, como tamén o é a interpretación que da conta dela e na que aquela faise presente nun continuo reenvío. O verdadeiro pasa a ter, nunha homenaxe a aqueles gregos a miúdo tan desprestixiados, os sofistas, unha aparencia retórica. Dáse na conversa interpersoal libre, encadrada no marco de referencia que constitúe unha tradición, unha cultura, á cal se respecta. O intérprete, o humano, se lle permitirá partir dunha serie de datos cos que ten vínculos de pertenza culturais que lle van a posibilitar, a súa vez, comprender o recibido, interpretalo e proxectalo dunha maneira sempre nova. A verdade froito de tal interpretación é, pois, procesual, máis nunca progresiva. É unha noción declinada, feble en definitiva.

Pódese acusar, entón, a tal pensamento de non poder soste, dada a súa intrínseca debilidade, un proxecto propio? -se o ser non é senón que se transmite, parece que só se pode pensar no que xa foi, sen poder aplicar ningún tipo de lóxica positiva de verificación ó que na actualidade se dá. Quédalle só poder dar conta do acaecemento do ser a través da categoría estética de intuición, e esta, como se sabe, non é unha categoría propia do pensamento feble, senón da metafísica de sempre que a relaciona coa evidencia dos primeiros principios ou axiomas<sup>38</sup>-. Se ben Vattimo reconece que existe posibilidade de formular a problemática, verase que, dende a súa concepción, unha postura feble que sostén unha ontoloxía do ocaso e do declinar, pódese perfectamente proxectar un futuro. Por tanto pode tomar partido por unha alternativa en concreto perante outras, respecto de calquera temática -económica, política ou social-. Mais tal aposta nunca se recibirá como unha posición última e definitiva, estando aberta e receptiva a unha conversa construtiva, na que as resonancias do pasado son repensadas para artellar un presente e construír un futuro o menos violento, por impositivo, posíbel. Só de tal xeito se poderá artellar un pensamento certamente igualitario. Será obrigatorio abrir as orellas a todo movemento alternativo ou minoritario -ou maioritario máis pouco escoitado por silenciado- que debe ter a lexitimidade de expoñer en pé de igualdade a súa percepción dun problema, e presentar a súa posíbel solución que, ademais, terá que ser obrigadamente tida en conta. -Neste banquete están todos invitados mentres ninguén impoña que é o que hai que comer e incluso que haxa algún que debe de quedar sen comer, máis ben será mellor que cada un pida o seu e se respecte a comida dos demais-.

---

<sup>36</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008.

<sup>37</sup> K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

<sup>38</sup> Vid: G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, 1981.

## Nihilismo e ética

A situación, dende a cal pensa Vattimo que se atopa o humano na contemporaneidade, ven marcada por unha profunda descrenza, por un acentuado escepticismo ante calquera consideración forte da realidade e do coñecemento da mesma. A morte de Deus deriva na transformación do mundo nunha fábula<sup>39</sup>, nunha ficción na que non se poden ofrecer afirmacións fortes de realidades sólidas. O pensamento fórmase partindo de toda a información que englobamos no complexo termo cultura. O humano só pode reflexionar dende o marco establecido, precisamente, por unha cultura e o contexto no que se desenvolve a propia existencia, marcada por unha impronta de índole, entón, sociocultural. Podemos soste que a reflexión de Vattimo móvese nas coordenadas establecidas por un nihilismo que dilúe toda fundamentación última, ou en xeral, toda fundamentación. Por elo, non poderemos falar de verdades e moito menos de imposicións. A conclusión ética primeira do pensamento de Gianni Vattimo é a liberación ou emancipación de toda autoridade impositiva que se autoproclame ou que, externamente, se proclame gardiá de algún tipo de comportamento necesariamente adecuado, que se ten que cumprir obrigadamente por considerarse obxectivo<sup>40</sup>. Non hai nada que necesariamente teña que ser realizado, entre outras razóns porque non hai destino nin meta final que se teña que conquistar. Non hai un obxectivo a alcanzar, nin un *telos* que planifique un devir cara a súa precisamente consecución. Non hai progreso cara a nada, en definitiva.

A metodoloxía de reflexión do nihilismo chamámola hermenéutica. Mediante tal metodoloxía non se intentan atopar verdades desenmascarando as que ata entón se tiñan considerado como as válidas, demostrando a súa invalidez e substituíndoas por outras. Advertindo do perigo de caer no fundamentalismo da ausencia de fundamentos, só se poden obter interpretacións igualmente válidas ou inválidas da realidade. A verdade pasa a ser entendida como un xogo de conversas onde o que se debe intentar é chegar a acordos. O ser atópase, entón, no proceso mediante o cal facemos que a verdade, neste senso, vaia aparecendo, feito que só pode acontecer mediante a fala. De acordo con Gadamer o ser darase na lingua<sup>41</sup>, que por certo, ten unha evolución histórica resoante en forma de obras e textos que haberá que ter en conta. Temos, pois, experiencia do

---

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1979.

<sup>40</sup> Vid, G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto* ed. por S. Zabala, Milán, Garzanti, 2003.

<sup>41</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005.

mundo dentro do horizonte marcado pola lingua que utilizamos, así mesmo, para proxectar o noso ser. Tal lingua falámola pero a súa vez tamén nos fala, e nesta conversa continua o ser vai acaecendo e abríndose nunha sucesiva proxección do pasado no presente e no futuro de envíos e reenvíos de mensaxes, que son pegadas do que fomos e do que somos, precisamente, sendo. Podemos recoñecernos, entón, nas formas de transmisión xa enviadas a medida que producimos as nosas, que se amosarán tamén como novas, dado que certamente o son. Existe unha certa continuidade apogresiva, variábel, que nós mesmos restablecemos e reconstruímos co pasado que se pode repensar e revivir, mais salvados dun conservador tradicionalismo. Na reconstrucción existe algo sempre novo que no fondo é noso e, por elo, plenamente contemporáneo. Tal contemporaneidade non se amosa nin plenamente continuista nin plenamente rompedora. Pártese do pasado, mais non dun pasado necesario a continuar e proseguir no futuro, nin se racha con el, pois tampouco tense que subsumir nin superar<sup>42</sup>.

A hermenéutica debe ter en conta a multiplicidade, a pluralidade das formas de pensamento, comprensión e explicación de todo o que abrangue o ámbito do ser ofrecidas por todas e cada unha das culturas, por ser interpretacións, en principio, tan dignas de ser escoitadas como calquera outras. Tal actitude agocha unha formulación eminentemente ética na base das súas consideracións. En primeiro lugar, convén sinalar a necesidade de fomentar a liberdade respecto á posibilidade de artellar un discurso propio que sirva como canle de expresión dunha nova -no sentido resoante, dende o que entendemos toda proxección creativa ofrecida para o individuo, que se expresa a partires da cultura á que se pertence- maneira de interpretar unha determinada problemática. En segundo lugar, merece ser exposto o grao de respecto e de escoita atenta co que tal nova interpretación debe ser atendida, nun clima de conversa e de argumentación aberta e flexíbel. Tal actitude só pode sosterse dende a tolerancia e o non fanatismo pechado nunha convicción profunda que se manteña inamovíbel, como firme defensora dunha suposta verdade a impor<sup>43</sup>. E, finalmente, remárcase unha defensa implícita dunha maneira pacífica -e non impositiva- de abordar toda cuestión, que afecte a unha determinada cantidade de persoas, á hora de atopar unha perspectiva de resolución. Unha ética sostida sobre unha formulación nihilista, débil nos termos que temos até de agora explicado, baseada nunha metodoloxía hermenéutica, móvese, de acordo co dito, no terreo da liberdade e da igualdade dun humanismo transcultural, non

<sup>42</sup> Vid: G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

<sup>43</sup> Vid: G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, ed. por S. Zabala, Milán, Garzanti, 2003.

unificador e por elo uniformizador e unidimensional. Senón, moi ó contrario, débese intentar fomentar toda visión parcial da realidade -multiculturalismo-, pois toda vía diversa e alterna de entender ó humano e ó mundo humano é enriquecedora, xa que dá luz ós ollos sobre feitos que doutro xeito nunca poderían ser albiscados. Cando unha visión, unha perspectiva, un paradigma<sup>44</sup> –por exemplo o científico-tecnolóxico-, da igual como o chamemos, se impón, moitos outros deben gardar silencio, moitas posibilidades de ser desaparecen, esnaquízanse, morren. Se hai unha verdade só, o humano está atado a ela, e deixa de ser libre para ser un escravo das normas, pretendidamente obxectivas, que pasan a dominalo. Se só existe unha historia, lineal ou dialéctica, non importa, moitas outras pérden no baleiro do esquecemento. Unha ontoloxía do debilitamento<sup>45</sup>, un pensamento feble, posibilita a saída desta concepción alienante, permitindo a aparición das minorías e subculturas silenciadas, que ofrecen outras novas visións que, en último termo, rachan co monopolio obxectivizante -por exemplo da concepción tecno-científica da realidade-. A visión dominante e uniforme, formulada dende occidente, non é válida pola vontade opresora que defende, auspiciada pola tese do progreso -entendida como vía de acceso á perfectibilidade-. O ocaso de occidente –recordamos que occidente significa precisamente eso, terra do ocaso- ven establecido, pois, pola disolución, nos termos que xa temos explicado con anterioridade, da tese do progreso e pola imposibilidade de seguir estando nunha teoría da historia unidireccional, que dea conta do efectivo acontecer do pasado e do futuro. O declinar de occidente supón a aparición doutros modos de ser e de entender a realidade, que teñen que ser valorados non só dende as condicións impostas pola racionalidade occidental<sup>46</sup>. A filosofía debe redimensionarse. Xa non se pode estar no obxectivismo, nin por certo no mero esteticismo, pois tales solucións ó problema serían escasas e fallidas. A solución, para Vattimo, pasa por unha reconstrución débil e secularizada, que sexa plenamente consciente da tradición da que se provén, distorsionándoa.

O mundo actual é mestizo, construído pola mezcolanza de identidades febles. Non teñen cabida posicións dogmáticas. Tal feito expón a necesidade de aplicar unha secularización do pensamento, entendida como a posta en marcha dunha crise da razón obxectiva construída sobre fundamentos absolutos. Sen embargo, parece que a ética procura principios sobre os que comprometerse, que parecen que necesitan, a súa vez, dun fundamento prescriptivo sobre os que derivarse. É necesaria para a ética un

<sup>44</sup> T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, F.C.E., 1975.

<sup>45</sup> Vid. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, 1981.

<sup>46</sup> Vid. G. Vattimo, *La società trasparente*, Milán, Garzanti, 1989.



fundamento último sobre o que sosterse? A resposta a tal cuestión vai implícita no anteriormente exposto. Se temos diluídos os fundamentos pola aplicación do nihilismo nos termos expresados, que podemos obter en termos de ética? –que parece que quere buscar e atopar máximas de acción, posibilidade e xerarquización de valores, asunción de responsabilidades-. Unha ética posmetafísica, que se corresponda coa disolución de principios universais, debe ser construída tendo moi presente a imposibilidade de ningún absoluto, tendo presente a caducidade mesma, isto é a conciencia plena da finitude<sup>47</sup>. Cunha formulación tal pódense obter diferentes e diversos resultados –cabe recordar que o relativismo absurdizante é considerado por Vattimo un anquilosamento metafísico da finitude-. A partires do desbosque da selva dos absolutos obtense a posibilidade de conformar máximas caducas de carácter crítico, así como a posibilidade de maximizar a atención sobre a herdanza e a procedencia sobre a que se constrúe a alteridade. De tal xeito, dende unha postura escoitante e renovante, que conforma o que Vattimo dará en chamar unha ética da procedencia, pódense interpretar en primeira persoa, emancipativamente, os contidos do pasado, repensándoos sen ningunha violencia impositiva. É por elo que, finalmente, poderase acadar que cada un se poida sentir responsábel deles, ó podelos renovar e alterar facéndoos propios. Tal feito conleva un compromiso implícito, respecto do pasado, de carácter ético, fomentando, así mesmo, unha actitude respectuosa coa pluralidade latente nas construcións resoantes dos outros.

Dáse o caso que, aplicando un desprazamento no discurso racional ético do individual ó social, atopámonos nun contexto socio-político no que o encontro entre diversas formas de entender a existencia –multiculturalismo- pode levar o perigo de enfrontamentos entre eles. De feito dispomos de moitos e variados exemplos de tales confrontacións -os choques de civilizacións<sup>48</sup>, que se configuran e representan nun nivel macrosocial -políticas interestatais- pero que cada vez son máis abundantes no nivel microsocia das relacións interpersoais-. Segundo Vattimo, tales enfrontamentos xorden a raíz dunha actitude etnocéntrica sostida, sobre todo, pola civilización occidental, propia por outra parte de toda a historia de occidente. A cal entende que, dada certa superioridade económico-tecnolóxica, pódese lexitimar unha situación de colonialismo ético-moral no que os valores occidentais deben pasar a representar a totalidade das culturas. Dedúcese

---

<sup>47</sup> Vid. G. Vattimo, *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, ed. por S. Zabala, Milán, Garzanti, 2003.

<sup>48</sup> S. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

delo a persistencia de certo discurso evanxelizador que só é, como xa sabemos, unha reconstrucción interesada, que non ten máis validez que calquera outra, considerando tal feito dende unha postura plenamente posmoderna.

A cultura europea é entón unha máis. A posmodernidade fixo que se perdera a fe eurocéntrica nun colonialismo moral que algúns aínda, agochando motivacións de índole económica, quixeran manter. A pacificación das civilizacións só se pode alcanzar dende unha visión non absolutizadora da propia, que se debe enfocar con certa autoironía e menos pretensión de verdade, na que ningunha visión quede excluída. Elo poderá fomentar, directamente, unha cohabitación dialogante e pacificadora con toda perspectiva diferente, que permita derivar, en último termo, a configuración dunha desexábel paz social que se alimenta da liberdade, que todo individuo e todo colectivo debera defender.

A ética e, como posteriormente exporemos, a política, debe configurarse sen ningún indicio de transcendencia, negando calquera intento de ética naturalista obxectivista autoritaria. A partires do recoñecemento da pluralidade das culturas e renunciando ó modelo historicista eurocéntrico, a ética abrírase á negociación e ó consenso. Elimínanse os principios inmutábeis e os imperativos categóricos, actitude que fomentará o sentido emancipador que se proxecta ca perda dos absolutos. As leis terán que ser consensuadas a partires dun procedimentalismo compartido que se artelle sobre regras democráticas. Toda obxectividade queda deslexitimada na dislocación da metafísica como formulación de universais. É por elo que nada, ningunha norma moral, é definitiva, por ser, precisamente, o contrario: cambiante, alterábel. A tarefa ética é un quefacer continuo, unha construción común irrenunciábel no que pouco a pouco todos sexan escoitados.

### **Cara a un comunismo posmoderno**

Na época do fin da metafísica, do fin das pretensións de fundamento absolutizantes, no momento da crise da razón, no que parece que o socialismo caeu, no que se impón un liberalismo de corte pragmático, na época do necesario fin do colonialismo explícito e da loita globalización-multiculturalismo no que o progreso occidental como xa temos dito está en absoluto descrédito...que relación pode darse entre o filósofo e a política?

Que lle pode dicir o filósofo ó político?<sup>49</sup> Dende a perspectiva que estamos ofrecendo de Vattimo, e sen esquecer que tivo, e ten, certa traxectoria como político activo<sup>50</sup>, e que os seus principais intereses teóricos radican, nos seus últimos escritos precisamente, en temas propios da filosofía política, hai que pensar o problema da política dende a perspectiva e o espazo abertos pola ontoloxía do declinar, e da liberdade emancipativa que tal postura manifesta. Debéndose manter, a súa vez, unha postura comprometida e eminentemente participativa no todo que encobre a moi ampla categoría do político.

De tal xeito, sostense que non pode existir un comunismo libertario, termo co que podemos caracterizar á postura política de Vattimo, sen a asunción do nihilismo que deriva do rexeitamento á metafísica nos termos anteriormente sinalados. O capitalismo, na súa realización actual, propio das sociedades tardomodernas occidentais ou occidentalizadas no que respecto ao nivel económico-político, volveuse simplemente intolerábel -por varias razóns, dende a profunda desigualdade cada vez maior que xera en estritos termos económicos, pasando pola desconfianza e o descreimento sobre a súa efectiva funcionalidade, xerada en torno ás principais institucións sobre os que se asenta, ata o deterioro ecolóxico sufrido por un planeta cuxos ecosistemas están sendo destruídos e a biosfera radicalmente alterada. Esta remata por ser incapaz de xerar os recursos de subsistencia necesarios para manter unha sociedade salvaxemente consumista e competitiva da que, ademais, só gozan, se esta é un verba adecuada para tal situación, un pequeno porcentaxe, insignificante e inadmisíbel -tendo en conta tódolos que quedan fóra de tal goce, excluídos- dos habitantes do planeta, por citar algunha das máis significativas-. Polo tanto móstrase como necesaria unha crítica radical que postule como conclusión a posibilidade e a necesidade da súa disolución.

A esquerda democrática tradicional é incapaz na actualidade de atopar a súa identidade. Encóntrase subxugada polo monstro capitalista, ó cal vendéuse no pacto polo que se conformaba o estado do benestar. Na actual situación, só ten asignado un papel de moderador perante os excesos do neocapitalismo, polo que se convertiu nunha especie de capitalismo de estado, rebaixado con algún mecanismo redistributivo. Sen embargo non é quen de levar ningún dos seus proxectos propios a cabo, e incluso ficou sen

---

<sup>49</sup> Vid: G. Vattimo, *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, ed. por S. Zabala, Milán, Garzanti, 2003.

<sup>50</sup> Inicia o seu devir político no *Partido Radicale*, logo en *Alleanza per Torino* (Olivo) e máis tarde en *Demócratas de Esquerda* sendo eurodeputado no Parlamento Europeo, formación que abandona no 2004. Hoxe defende unha teoría de base comunista mais liberada de certos dogmas tradicionais do mesmo -obxectividade, desenvolvemento entendido dende a categoría de progreso- como anuncia no seu libro *Ecce comu* (G. Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, Fazi, 2007).

capacidade crítica. É obrigada, para Vattimo, unha reacción por parte do pensamento, que se aínda quere seguir chamándose de esquerdas, tense que aplicar con esforzo a mostrar a súa total desconformidade ante o que demos en chamar unha situación intolerábel. Elo permitirá abrir a posibilidade dunha efectiva transformación das condicións de existencia actuais -que o socialismo por certo deixou de considerar como un horizonte realizábel-. A esquerda actual, o socialismo actual, ten aceptado que o único proxecto económico que vale é o capitalismo, perdendo toda a súa potencialidade crítica e transformadora. Volveuse dócil e sumiso ante o dominio absoluto da lóxica do mercado e da libre circulación de capital implantada polo capitalismo actual. É por iso que, a esta esquerda pusilánime e desvirtuada, só se lle pode dicir adeus. Hai que despedirse dela porque xa non vale como alternativa válida ao capitalismo dominante e uniformizador. Tan só reatopándose cunha base igualitarista e de total respecto pola multiplicidade -que negue a competitividade para favorecer a cooperación, que negue a imposición de todo tipo predeterminado de ser, o obxectivista e materialista, propio do compulsivo mundo do mercado no que as persoas se tornan case que en cousas- se poderá soste, en definitiva, unha postura autenticamente socialista. A posibilidade de establecer un novo comunismo<sup>51</sup>, no actual contexto socioeconómico mundial, ven determinada pola posición teórica explicitada ó longo do presente texto. De tal xeito, poderase falar dun comunismo posmoderno que se sitúe nas coordenadas establecidas por un tipo de pensamento debilitado que dea conta dunha realidade, así mesmo, feble. Liberados de todo tipo de obxectivismo e naturalismo, e sobre todo desenmascarada a tese do progreso, sobre a que se sostén a hipótese de que o capitalismo de libre competencia é a mellor e a única maneira de produci-lo e distribuilo sobre a totalidade da poboación, pódese artellar un discurso ben diferente que estableza a imposibilidade de seguir mantendo tales teses. Amósase como necesario substituílas por outras que contrarresten os efectos tan devastadores sobre a humanidade, tomada no seu conxunto, que o capitalismo e as políticas neoliberais están producindo no mundo actual<sup>52</sup>. Efectos entre os cales destacan a fenda cada vez maior entre ricos e pobres, o control case

---

<sup>51</sup> G. Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, Fazi, 2007.

<sup>52</sup> A tese do progreso xustificaba unha orde económica que efectivamente o desenvolvera, que ademais se mostraba como o xeito obxectivo e unicamente válido para levalo a cabo. Os postulados teóricos formulados, ontoloxía do declinar-pensamento feble, mostran a imposibilidade de manter un discurso obxectivo, con pretensión de lexitimidade e validez absolutas, pero é que, ademais, o propio devir do capitalismo mostrou a súa inoperancia para resolver adecuadamente os problemas efectivos da actualidade.

absoluto a nivel decisional duns países sobre outros, a imposición violenta das súas teses, a destrución continuada do medio ambiente, etc.

É preciso facer patente, sen embargo, que o obxectivismo propio da metafísica naturalista, que está por baixo de toda xustificación autolexitimante do que podemos chamar o imperialismo occidental, o cal se pertrecha de razóns absolutas para controlar disciplinariamente o mundo enteiro, estivo presente así mesmo en tódolos intentos de conformar unha sociedade comunista. Feito que pode explicar os excesos autoritarios que as desvirtuaron e as condenaron ó fracaso, facendo explícita a intuición coa que normalmente se interrelaciona socialismo real con ausencia total de liberdade<sup>53</sup>. É por esta razón que só se pode construír un auténtico comunismo dende posturas non absolutizantes e, só despois, non impositivas, promovendo unha liberdade que sexa realmente participativa na cousa pública. Nela, neste novo intento de conformar a actividade pública, deberase posibilitar, como principio regulativo de carácter igualitario, a discusión e a apertura dialóxica e plural con formas diferenciadas de pensamento e de decisión –recórdase que os soviets no seu ideal orixinal entendíanse como consellos de cidadáns implicados en primeira persoa na dirección colectiva da cousa pública-. En tal apertura, que se nos amosa como unha realización efectiva dos ideais da democracia participativa dunha cidadanía informada, crítica, autónoma e responsábel, o humano é capaz de proxectar a súa individualidade no colectivo ó que pertence, podendo reapropiar a alteridade do outro nunha proxección común, non necesariamente disolvente dun proxecto propio de existencia. A perda da violencia impositiva é patente no constante dicir colectivo que, por outra parte, modifica as coordenadas silenciadoras dun poder que manifesta continuamente e esixe perpetuar unha situación de “non dicir” -silenciamento, ocultamento- para todos aqueles desconformes con certa realidade. A realidade dun mundo administrado por un sistema de organización total -como o científico tecnolóxico occidental actual-. As democracias actuais, modelo político autovalidado polo capitalismo e aceptado pola esquerda –non esquerda- contemporánea, afastan, en cambio, cada vez máis ó cidadán do escenario da decisión. Ó final o cidadán conténtase con ser un espectador á espera de que lle sexan resoltas as súas problemáticas persoais, transmitíndolle unha falsa sensación de tranquilidade que o anestesia ante a posibilidade de facer ver algún tipo de inqueda transformativa das condicións de existencia nos termos actuais. É por iso que pouco se pode esperar da posibilidade dunha acción real levada a cabo dende o propio primeiro

---

<sup>53</sup> G. Vattimo, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, ed. cit.

mundo, comodamente sentado na butaca do conformismo propio da sociedade de consumo. Os proletarios de hoxe -reivindicativos e dispostos a algún tipo de subversión do sistema- haberá que buscalos en aqueles que viven na pobreza extrema, aqueles que dispoñen dunha moi pequena porcentaxe, aínda sendo bastantes máis en cantidade, dos recursos xerados no planeta. Sen embargo, hai que darse conta de que, facendo unha análise da situación realista, os excluídos e futuros sufrintes dos excesos cometidos pola sociedade occidental, que deriva da destrución continua do medio, carecen -dadas as súas condicións de existencia- dunha conciencia de clase e, por elo, dun proxecto que integre un cambio radical nas estruturas propias do capitalismo dominante. Trataríase, pois, dunha masa anárquica pura<sup>54</sup>, minimalista, que se alzaría intuitivamente contra a orde de propiedade existente. Tal alzamento eventual, de posíbel carácter violento, parece claro que sería facilmente sofocado pola sociedade altamente militarizada occidental.

Semella que unha posíbel alternativa ao modo de formular a existencia dende o capitalismo dominante, altamente improbable e en todo caso lonxe de ser inminente, podería sustentarse unindo as forzas de todos aqueles descontentos co modo de vida opulento occidental. De tal xeito, estarían dispostos a alzarse contra o sistema segundo Vattimo, os desposuídos da sociedade do mercado e do consumo -tanto externamente ós países industrializados como internamente-, os conscientes dos excesos en tódolos sentidos do sistema, os que se dan conta da intolerabilidade das súas condicións de existencia e da fenda abismal, desigualitaria e inxustificábel existente entre a poboación mundial, os que non aceptan a deriva autodestructiva do planeta, e, finalmente, tamén aqueles que temen un dominio total e absoluto das súas existencias dende a desposesión dos medios de información e de control sustentados nas novas tecnoloxías, coa escusa ou razón, por exemplo, dunha ameaza terrorista, isto é aqueles que ven ameazado a posibilidade do seu *poder decir*.

Se ben os occidentais non tenden a cuestionar o sistema, en parte por medo a perder os privilexios que teñen no mundo desenvolvido, poderían reaccionar en contra dunha situación de dominio e de control, onde se perciban como non protagonistas verdadeiros da súa existencia. Se tiveran a percepción de estaren sendo negados por un poder omnipresente que só lle deixe marxe, por exemplo, para elixir o seu presidente, aquel que vai tomar decisións por el, e cales van ser os obxectos que vai a mercar para construír e representar a súa identidade, entón quizais si se rebelarían. A aspiración

---

<sup>54</sup> *Id.*

comunista, que Vattimo presenta, reforza as condicións de emancipación dunha sociedade libre de dominio, non anclada nun proxecto pensado dende un coñecemento obxectivo do real que se amose como incuestionábel e como impositivo de certas condicións de existencia. O pensamento non pode ser unívoco, unidireccional, senón todo o contrario, debe defender e promover que toda posición sexa escoitada e respectada. Débese favorecer unha sociedade multívoca e plural, onde o multiculturalismo sexa a posibilidade básica de existencia, en tanto sexa capaz de promover unha apertura continua a múltiples xeitos de enfocar as diversas problemáticas vitais e sociais. Tal comunismo posmoderno posibilitaría a interpretación como o modo primeiro de resolución dun conflito que, non apelando a unha violencia impositiva, redundara nun debate dialóxico que, a súa vez, fomentara a necesidade da negociación e da conversa afábel. Feito que, por outra banda, só se fai real cunha achega a acordos, nos cales as múltiples interpretacións teñen que ceder nas súas posicións, interpretativas e non últimas, nin con tendencia absolutizante, para, efectivamente, poder alcanzar un compromiso respectante ca diversidade que, de feito, conversa.

A proposta formulada por Vattimo -ó respecto dun novo modelo de organización comunista propia da realidade posmoderna, máis xusta, máis libertaria, máis igualitaria e dialogante, e que de paso podería eliminar os principais excesos do capitalismo contemporáneo- completárase advertindo respecto a dous posíbeis erros que non se deberían cometer<sup>55</sup>. En primeiro lugar, deféndese que, para unha correcta posta en práctica, o novo comunismo emerxente tería que deixar de lado todo intento de construírse facendo referencia a calquera ideal de progreso. Xa que, en tanto de non facelo, estaríase recaendo nun xeito de entender a variación da temporalidade como transcurso do devir da sociedade anclada en fundamentos metafísicos, que como xa tivemos sinalado, non son válidos para un tipo de sociedade posmoderna no que, precisamente, se substitúe a idea de progreso obxectivo, ríxido e continuo, por outra de variabilidade alterna e descontinua en tanto múltiple e plural. A outra cuestión, considerando os aspectos produtivos e económicos dunha sociedade, exporía a necesidade de non mostrar un interese desesperado por maximizar os métodos de organización da produción, intentando convertela na máis eficiente posíbel. Tal feito remitiría ó comunismo posmoderno ás coordenadas dun capitalismo competitivo onde o que de verdade é relevante é a obtención ilimitada de produtos a calquera prezo. A cuestión non pode enfocarse expondo a necesidade de obter a maior eficacia produtiva,

---

<sup>55</sup> Íd.

nin intentando aumentar os criterios de rendemento económico os maiores índices posíbeis, pois tal feito redundaría na consideración de que ese é exactamente o obxectivo que a organización social pretende alcanzar. Deixar de substituír persoas por cousas, deixar de pretender acaparar a maior cantidade de obxectos -inducindo a idea de que o máis importante non é a produción e o consumo ilimitados-, pode ser un bo inicio para cambiar unha mentalidade competitiva e mercantil por outra moito máis dialogante e afábel. O cal é, precisamente, a que posibilitaría a organización social que Vattimo considera máis sensata e humana, se tal verba segue considerándose como unha característica positiva.

### **As posibilidades da sociedade da información**

O sistema de poder asociado á competencia económica ilimitada é feroz, salvaxe e intenta ser omnipresente e omniabarcante, pretendendo dominar tódalas posíbeis esferas de actuación. Intenta modelar un pensamento único e uniformizador atendendo ós intereses de mercado, produción e consumo continuos, conformando nas persoas unha permanente insatisfacción obxectual que impulsa a desexar e desexar produtos innecesarios e superficiais. A lóxica do capitalismo intenta imporse mantendo un dominio absoluto sobre os modos de produción de pensamento, os cales intentan artellar a presunta racionalidade de tal modo de concibir a existencia. Xustificanse as bondades de tal concepción de existencia: a cinta de Moebius traballo-consumo xera unha permanente xeira de reapropiación da identidade, e por elo, de identificación entre as persoas e os obxectos que vai posuíndo. Isto trae consigo un reforzo da idea de que é necesario de satisfacer as pulsións persoais a través da compulsiva merca de produtos que, supostamente, van a outorgar unha presunta felicidade acorde coa que lexítima e publicita o sistema. Os mecanismos ideolóxicos, que propagan tal forma de entender a existencia, están controlados e sometidos ó poder dominante, que enxalzan as excelencias dunha determinada maneira de vivir, na que a desconformidade vese como unha anomalía ou enfermidade a corrixir, respecto do considerado normal e normativo. Os medios de comunicación amósanse como o canle perfecto para o adoutramento da poboación que anestesiada cun nivel de vida no que, como un pacto co diaño, se lle ofrecen posibilidades de adquirir cousas, previo pago da súa conciencia, aderezado cun ocio stupidizante e cunha educación que promove de todo menos o pensamento crítico, permanece silenciada no calorciño dun modo de vida feito para nós pero sen nós.



Sen embargo, cabe a posibilidade de insubmisión para tódalas consciencias non domadas ben polo seu sufrimento e carestía, ou ben pola inadmisión das actuais condicións de existencia. As máscaras caeron e comprobouse que o modo de organizar a existencia formulada por occidente non é a única posíbel, e que poden existir, e de feito existen, moitos outros xeitos de ser igualmente válidos. As posibilidades danse no mesmo seo das culturas que impulsan maneiras diferentes de interpretar tanto os modos de pensar como de actuar. As ideoloxías fortes caeron, os metarrelatos únicos xa non valen, pois na época posmoderna non existe un único xeito posíbel de ser. A realidade deixou de ser unívoca para pasar a ser un conglomerado de perspectivas nas que a alternancia xoga un papel decisivo para reconfigurar continuamente a alteridade, que pode ser posta de manifesto a través dun efectivo pluralismo e multiculturalismo diverxente e mutuamente respectuoso<sup>56</sup>. Para desenvolver tal proposta é necesario que, no interior da sociedade, se dean as condicións que permitan a expresión das múltiples visións coas que se poida interpretar unha realidade múltiple, construída en pé de igualdade entre tales alternas perspectivas. É neste sentido que os medios de comunicación de masas xogan un papel imprescindible para dar voz a alteridade que poida atoparse silenciada, sendo as vías polas que poida circular un fluxo continuo de información na que se sexan perceptíbeis variadas e múltiples voces. Dende a apertura a novas canles de interpretación e configuración da realidade en xeral e da sociedade en particular, depende a posibilidade de aparición, así mesmo, de modos de emancipación efectiva que intentan, por outra banda, ser negados dende a uniformización establecida por unha opinión que pretende ser xeralizada e convertida en única<sup>57</sup>. É evidente que, e sendo plenamente conscientes das advertencias formuladas polos teóricos de Frankfurt, os medios de comunicación de masas están amplamente manipulados e falseados con sobrecargas de información e desinformación -que por outra parte é o que require unha sociedade de consumo<sup>58</sup>- controladas e reguladas por grupos de interese que intentan impor unha opinión. Dá a impresión, en moitas ocasións, de que o único que se pode elixir é que medio, e que liña ideolóxica asociada a el, é a que vai a estar pola nosa propia opinión, que se irá conformando a medida que a constrúe o medio, e con elo a ideoloxía, ó que se elixiu pertencer. Cabe a posibilidade, sen embargo, de substraerse a uniformización e o pensamento único mantendo unha actitude distante e crítica,

---

<sup>56</sup> Vid: G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, ed. por S. Zabala, Milán, Garzanti, 2003.

<sup>57</sup> Vid: G. Vattimo, *La società trasparente*, Milán, Garzanti, 1989.

<sup>58</sup> H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1972.

sustentada nas formulacións do pensamento feble xa citadas. De tal xeito, partindo da non univocidade, da non aceptabilidade de absolutos obxectivizantes, débense abrir as portas á interpretación, ó diálogo continxente, que oscile entre a ética da pertenza e a do estrañamento, no que caben, e que necesita por outra parte, a asunción de novos modos de ser que posibiliten unha efectiva emancipación dun modelo único de ser. A expresión dialóxica a través das posibilidades ofrecidas por un tipo de sociedade transparente, nas que os medios de comunicación xogan, como dixemos, un papel fundamental, permiten que individuos, grupos ou subculturas anteriormente silenciadas, poidan expresar un caudal de información até entón vedadas para eles<sup>59</sup>. A rede informática, con toda a súa amplitude e extensión ilimitada, é un claro exemplo da posibilidade de liberación e emancipación. Pódese, con ela, amosar visións non postas á luz até o de agora por non contar co xeito adecuado de vehiculizar a súa concreta e particular perspectiva dalgún aspecto da realidade. Creatividade, reconstrución e reenvío continuo de mensaxes que son escoitados, repensados e reenviados sen descanso. A realidade devendo e o ser acontecendo eventualmente, resoando en todos os que queiran participar na continua reconstrución da realidade nunha mensaxe que sempre se está a reactualizar. Neste sentido, toda mensaxe está infectada por todos aqueles que non tiñan voz e que fan que o que acontece non teña un curso unitario. A posibilidade dunha utopía distorsiónase nunha heteretopía, no que tamén o belo ábrese ó múltiple, á experiencia, e tamén á estética, inautentízase para atopar un sentido posmoderno ó permitir *facere mundos*, facendo posíbel vivir noutros xeitos de ser.

### **Un cristianismo non relixioso. Coidar que se cre.**

O silencio da filosofía perante a relixión, propio da maioría das correntes filosóficas contemporáneas –o cal evidencia a influencia das consecuencias derivábeis da morte de Deus exposta por Nietzsche– carece, segundo Vattimo, de razóns filosoficamente relevantes para ser perpetuada indefinidamente. A maioría dos filósofos decláranse ateos ou irrelixiosos por unha cuestión de costume ou inercia. Sen embargo, e tendo en conta a caída dos grandes metarrelatos –entendidos como teorías sistemáticas comprensivas respecto a auténtica estrutura do real que ofrece, ademais, o auténtico coñecemento da mesma– formulada por Lyotard, non existen razóns fortes para tal ateísmo e despreocupación polo relixioso exposto pola filosofía hoxe. De tal xeito, se xa

---

<sup>59</sup> Vid. G. Vattimo, *La società trasparente*, Milán, Garzanti, 1989.

non valen dun modo definitivo os metarrelatos do positivismo -Deus non é verificábel cientificamente-, do historicismo hegeliano-marxista -Deus é unha representación ideolóxica do poder-, por poñer algúns exemplos, quizais sexa máis comprensíbel a noción nietzscheana que, precisamente, contribúe dun modo decisivo, á disolución dos metarrelatos, presentando a morte efectiva de Deus -entendendo tal Deus como o Deus moral, o Deus fundamento, o Deus suprem, propio do racionalismo ilustrado, pero non outro tipo de Deus ou deuses que puideran ser entón repensados-<sup>60</sup>. Dende tal formulación, se cabe vaga e difusa, como toda precomprensión que se desenvolve a partir dun xeito feble de pensar, propia dunha apropiación interpretativa do mundo, posibilitase un certo renacemento da cuestión relixiosa. Unha vez aceptada a posibilidade, e en certa medida a necesidade, de voltar a pensar o relixioso, amósase como evidente que a filosofía non pode caer nunha alianza acrítica cun tipo de nova relixiosidade de corte popular empapada de fundamentalismo e comunitarismo. É elo porque, si se lle pode recoñecer unha certa lexitimidade á experiencia relixiosa, esta só pode reformularse dende o marco teórico sostido polo final da metafísica e a caída dos grandes metarrelatos. Non pode existir verdade na relixión, porque en nada existe verdade pura e obxectiva, autenticamente representativa do acontecer do real<sup>61</sup>. O fin da metafísica significa o fin de posturas ríxidas e fortes, na que non se pode aceptar que exista un único fundamento válido. Os procesos de debilitamento propios da posmodernidade -que constatan que non hai razóns fortes para o ateísmo abrindo de novo á posibilidade do relixioso- limitan a posibilidade fundamentadora do propio discurso relixioso, alonxándoo do dogmático, do disciplinario e do impositivo<sup>62</sup>. A nova relixiosidade pode pensarse neste marco de disolución da metafísica, non retornando á metafísica. Non se pode, entón, recuperar unha proposta naturalista ou esencialista, de normas ríxidas que obrigadamente se teñan que cumprir, pois pártese da negación de, precisamente, as verdades últimas e de toda vixencia de formas sacrais de poder que as poidan acompañar. A disolución da metafísica abre un novo xeito de enfrontarse á tradición cristián, propia e característica do mundo occidental. Sen embargo, tal aceptación quedará liberada de toda imposición disciplinaria aparelhada a calquera

---

<sup>60</sup> Vid: G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milán, Garzanti, 2002.

<sup>61</sup> Se se ten en conta que, como xa consideramos anteriormente, non poden seren aceptados sen máis calquera formulación sistémica que intente dar conta da realidade, pois de aceptarse, produciríase o risco de caer no baleiro dun fundamentalismo, neste caso relativista, que soe derivar, por certo, no comunitarismo no que só se valora como adecuado o paradigma propio da comunidade á que se pertence, acompañado dun fundamentalismo relixioso que o apoia e o sostén.

<sup>62</sup> Vid, G. Vattimo e R. Rorty, *Il Futuro della Religione*, ed. por S. Zabala, Milán, Garzanti, 2005.

forma forte de estruturar o acontecer do real, xa sexa referente ó pensamento, á conciencia individual, ó poder político, ós vínculos sociais ou á mesma relixión. Nesta perspectiva é onde se pode enmarcar unha recuperación do diálogo entre relixión e filosofía, separándose de toda forma dogmática e fundamentalista de considerar algunha delas, que as poidan tornar, dende unha postura contemporánea, inútiles.

O análise do fenómeno relixioso realizarase, entón, a través das coordenadas nas que se move o pensamento debilitado que, recordamos, entende a realidade dende un xogo continuo de interpretacións, que dependen a súa vez da mediación previa que realizan, a modo de apriori cognoscitivo, os esquemas culturais dende os cales o humano comeza a pensar e comprender o que acontece. A cultura occidental, dende a cal pensa Vattimo e dende a cal pensamos nós con el, está fortemente vinculada por un tipo de conexión que esixe formularse, dende unha pertinencia da pertenza, a procedencia da tradición xudeo-cristiá. Sen embargo, nas condicións actuais das sociedades contemporáneas, tal referencia terase que amosar dende unha perspectiva secularizada, feito producido polas propias condicións de realización históricas formuladas a raíz do fin da lexitimidade da metafísica, entendida como modelo válido de pensar a realidade, acontecidas na filosofía hermenéutica contemporánea. O cristianismo, co que pode identificarse Occidente facendo coincidir dalgún xeito ámbalas ideas, é froito da aplicación da secularización como modo de disolución de toda obxectividade e naturalismo que puidera traer aparellado<sup>63</sup>. Preténdese soste que Occidente pode recoñecerse como cristián, remitindo en certo sentido á circularidade hermenéutica, na medida en que a súa historia dáse como o caso do ser, debilitamento da fortaleza do real, usando os procedementos pertinentes de distorsión e dislocación que o pensamento feble ten traído consigo. Occidente entendido como terra do ocase é, precisamente por elo, terra da secularización.

Tal concepto pode caracterizarse dende múltiples perspectivas. Todas elas, porén, remiten a unha procedencia que ten como punto de referencia o cristianismo que a precede, e que fai que teña significatividade para artellar unha explicación aceptábel do discorrer dos tempos actuais, en termos dunha ontoloxía hermenéutica posmoderna como a que suxire Vattimo. Hai secularización porque hai procedencia dunha tradición xudeo-cristiá, que non pode superarse ao xeito moderno, negando calquera vinculación con ela, dada unha perspectiva cientifista obxectivista explicativa do acontecer do real. Non pode deixarse de lado, sen máis, porque se negaría a metodoloxía xa suxerida.

---

<sup>63</sup> Vid: G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milán, Garzanti, 2002.

Nela, a indagación sobre o presente esixe a repercusión dos mensaxes do pasado que, de xeito resoante, están implícitos nos novos intentos de resposta que a súa vez, dende a tese da varianza e non dende a tese da superación progresiva e mellorada, se expoñen como alternativas a posicións onde, se cabe, xa non se pode estar. Occidente hoxe pode entenderse dende o cristianismo si se aplica a secularización. Tal termo é remitido por Vattimo, para a súa comprensión, a certo sentido weberiano. Nel débese aplicar a ética e a visión monoteísta propia da tradición xudeo-cristiá<sup>64</sup> á construción do capitalismo, da ciencia natural e da tecnoloxía moderna, ademais de poder enfocarse como unha apertura a certos mundos posíbeis -si se entende secularización como non lexitimidade dunha visión única, inmutábel e estritamente verdadeira da realidade- que están na base do consumismo propio do mundo contemporáneo occidental. Secularización é debilitamento do sentido da realidade na que todo relato obxectivo e contrastábel coa cousa -en si- non pode ser aceptado. O coñecemento deixa de ser reflexo do real e todo esquema de precomprensión remite a unha cultura, na que a occidental é unha entre outras -co que deslexitima toda forma de eurocentrismo e de colonialismo-, que ten o seu propio xeito de interpretar aquilo que acontece -como, por certo, calquera tipo de axencia de información cotiá- polo que a realidade tórnase plural e a súa explicación non unitaria e inespecífica. A relixión pénsase dende a secularización que ela mesma trae aparellada. Pénsase dende a dislocación da noción de toda pretensión metafísica esencialista e obxectivista, na que se movía unha perspectiva metafísica de Deus e da relación de Deus co mundo.

Precisamente, unha noción secularizada de Deus será a que permita a posibilidade de artellar un novo xeito de enfocar o cristianismo, e a relixión en xeral, manténdose nun tipo de pensamento feble, coherente co resto das formulacións anteriormente referidas da teoría de Vattimo. Deus entenderase dende a *kenosis*<sup>65</sup>, que é o termo que se utilizará para dar conta do feito da transfiguración de Deus Pai en Deus Fillo, un dos principais dogmas da cristiandade. Elo é, por certo, un dos maiores exemplos da venda que se debe por a razón para asumir os excesos da fe. Sen embargo, a Vattimo se lle mostra como un feito básico para, precisamente, poder configurar unha teoloxía secularizada que sexa coherente cunha exposición debilitada, dende unha postura filosófica posmoderna. A *kenosis* interpretarase como o feito do tránsito dunha condición trascendente de Deus, situado nun máis alá inespacial e trastemporal, a unha condición

---

<sup>64</sup> M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del cristianismo*, Madrid, Alianza, 2001.

<sup>65</sup> Vid, G. Vattimo, *Credere di credere*, Milá, Garzanti, 1996.

terreal de Deus. Deus pasa do intelixíbel, inmutábel e omniabarcante ao sensíbel, propio de todo o sometido a capitulación producida polo transcorrer irremediábel do tempo. A encarnación de Deus, o abaixamento de Deus, que serían as correspondencias conceptuais da *Kenosis*, sitúan a este como algo tamén caduco, como algo que xa non serve de fundamento, entendendo por tal unha estrutura permanente e inflexíbel, dende a cal poder edificar un constructo asimesmo inmodificábel e, por elo, claramente dogmático por ríxido. O Deus fundamento, entón, ten morto. O cristianismo, entendido dende unha posición forte, xa non terá sentido. Será máis conveniente repensalo dende unha teoloxía secularizada que parta, precisamente, da *Kenosis* como elemento imprescindíbel desta nova maneira de enfocar a cuestión relixiosa<sup>66</sup>. As consecuencias epistémicas e morais derivadas do abaixamento e encarnación de Deus son evidentes e notábeis. O cristianismo -que ademais ten que amosarse como o punto de apertura exemplificativo dunha validez limitada para o resto das relixións existentes- xa non pode entenderse como un corpo dogmático integral, que ofrezca unha determinada concepción da orixe, do sentido e do final da existencia, facéndose pasar por verdadeira e por elo mesmo unicamente válida. As súas proposicións explicativas non poden ser, xa que logo, dogmas que teñan que ser necesariamente aceptados dunha maneira acrítica e irreflexiva, e dende logo non se poden considerar como formas permanentes de saber. A *kenosis*, o abaixamento de Deus, é a fenda pola que fai entrada a posibilidade de interpretación para toda a tematización relixiosa, dende unha perspectiva cognoscitiva pero tamén moral. Obviamente, a temporalidade do fundamento último, sobre o que se erixe a normativa conductual asociada a unha visión metafísica da relixión, repercute necesariamente nesta, facendo tambalear a ultimidade de todo mandamento ríxido. Non se pode promover, de acordo ó dito, unha tipo de conducta afianzado sobre un naturalismo obxectivista, que tenda a implantar un código normativo sostido en tal rixidez, derivada da necesidade do seu obrigado cumprimento. Os dogmas non teñen cabida nesta perspectiva abaixada da relixión, facéndose moito máis maleábeis e por tanto modificábeis e adaptábeis ao contexto no que se establecen. Perden, logo, a súa categoría de dogmas<sup>67</sup>. As supostas verdades e os supostos mandamentos, noutro tempo intocábeis, sobre os que se afirmaba a consistencia de toda estrutura relixiosa, teñen que ser postos nas creativas mans da interpretación. Así, fáise aparecer a deriva secularizadora, xurdida do dislocamento que se opera a partires da

<sup>66</sup> Vid. G. Vattimo e R. Girard, *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo* (2006), edit. por P. Antonello, Massa, Milán, Transeuropa, 2006.

<sup>67</sup> Vid. G. Vattimo, *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996.

consciencia da encarnación e temporalización do fundamento último da relixión, que se deu en chamar Deus. Dende tal postura debilitada da relixión, afianzada no fin da metafísica, na invalidez dos grandes relatos e na secularización, é dende onde se pode construír unha nova mentalidade relixiosa que, dalgún xeito, recupere o afán integrador e conxuntivo que, nalgún momento, pretendeu soste. En consecuencia co anteriormente exposto, unha posición relixiosa que parta da teoloxía debilitada, sostida por Vattimo, debe promover un diálogo aberto entre posturas laicas e relixiosas, entre a sociedade civil e o cristianismo, principalmente en Occidente, e finalmente un diálogo aberto e tolerante entre as relixións mesmas. O principio constitutivo que debe guiar tal diálogo, aberto e tolerante, é o da *caritas*, o da amizade perante a verdade como o xeito adecuado de achegarse o diferente. Dende un afastamento irónico de toda pretensión de imposición dunha visión única, tamén en materia relixiosa, poderase alcanzar unha situación de posibilidade de convivencia e respecto entre posicións diverxentes e representativas dun modo diferente de ser. Todas elas aceptábeis namentres non se tornen nun instrumento de violencia coactivo e limitador de, precisamente, xeitos alternativos de enfocar o ser ou a existencia. A relixión, así exposta, sitúase nunha posición de privilexio para defender unha auténtica humanidade non sacral, permitindo unha efectiva salvación na pacificación e no non enfrontamento por estar na posesión de verdades últimas. A fe terá que acontecer no pluralismo e na multiculturalidade, que xorden do respecto as posicións outras, dado que só nelas se atopa precisamente o outro. A sociedade amosarase multiétnica, plural, liberada dunha orde unitaria, que xa non pode ser pensábel –afianzada recordamos pola especialización dos saberes científicos, a multiplicidade e variabilidade das culturas, a fragmentación de ámbitos de existencia, o pluralismo babélico que acontece na sociedade da información, etc.-. A amizade e o respecto pasarán a ser as auténticas vías para a promoción dun tipo de sociedade tolerante, aberta e pacificada. Hoxe xa non podemos ser servos, nin fillos, nin competidores eficientes que promovan a diferenza nalgún tipo de superioridade progresiva metafísica. Mellor ser amigos, humanos instalados no descreimento, irónicos nos nosos modos de formular as nosas vivencias, abertos a posibilidade de atopar novos vías de comprensión que melloren as efectivas condicións de existencia nas que todos estamos, hoxe, instalados.

## ESCOLMA DE TEXTOS

“En calquera caso, isto mostra que nin sequera a contraposición «orixinaria» de suxeito e obxecto no plano da máis elemental vida do organismo é algo totalmente natural e precultural, até o punto de que en condicións históricas, ou en fases de existencia diversas, configúrase de modo distinto, e até oposto. O esencial é ter presente, por unha banda, que, no esencial, a oposición home-mundo é a oposición conciencia (suxeito)-obxecto; e, en segundo lugar, que tal oposición, aínda que fundada nas primeirísimas relacións do organismo co mundo, non se forma, nin sequera a estes niveis, de modo «natural», prescindindo de todo condicionamento social.(...)

Só porque se coloca ante o mundo como xuíz, como punto de vista externo que valora e ten necesidade de atopar o obxecto como distinto del, xa sexa como estabilidade dun marco «substancial», xa como conxunto de poderes arbitrarios, pero no fondo propiciábeis, por isto e só por isto, o home pode chegar, logo de descubrir a ficción universal e a necesidade do erro, ao nihilismo negativo. O camiño para saír desta situación e pasar ao nihilismo activo e positivo é só o que leva o desenmascaramento até o final, comprometendo tamén ao suxeito. Ó final é preciso ser irónicos non só con obxecto e predicado, senón tamén co suxeito.(...) Tal ironía parte do descubrimento de que a conciencia (ou razón) que é o elemento fundamental na constitución da oposición entre eu e mundo, e que parece constitutiva do suxeito, non é en realidade a súa instancia suprema. O primeiro libro de Zaratustra, que se abre co discurso sobre as tres



transformacións -vale dicir, sobre a necesidade xeral da redución da decisión e da superación do suxeito como «sometido» e como «libre» centro de iniciativa e de decisión que só se apoia en si mesmo-, conta logo, significativamente, entre os primeiros discursos, o referido a «os desprezadores do corpo», que emprende a verdadeira obra de desenmascaramento do suxeito. Nesta primeira etapa, a conciencia, a razón, o alma, ou sexa, algúns dos principais modos con que a metafísica e a moral tradicional designan ao eu, son referidas ao corpo como instrumentos e máscaras do mesmo (...) Como se ve tamén neste último apunte o corpo é elixido como fio condutor metódico xustamente sobre a base do descubrimento do carácter ilusorio do coñecemento e da necesidade do erro. Descubrir o carácter ilusorio do coñecemento significa comprender que o noso eu convértenos en modelo para todo coñecemento das cousas externas; pero este é tan só o primeiro paso. Se desenvolvemos até as súas últimas consecuencias este descubrimento, non poderemos non preguntarnos se seica tamén a unidade do eu, que serve de modelo a todo coñecemento, no sentido de que proporciona os esquemas a través dos cales ordénase a multiplicidade dos fenómenos -e xa que logo tamén, e sobre todo, as formas a priori no sentido kantiano-, non é, ela mesma, produto dunha unificación á súa vez ilusoria.” **O suxeito e a máscara.**

“O xurdir da conciencia da necesidade de comunicación na empresa común da loita contra os perigos naturais; a constitución, dentro desta loita, dunha xerarquía entre quen manda e quen obedece e, xa que logo, o atoparse a conciencia comprometida, desde o principio, nunha estrutura social xerárquica, que substitúe a violencia da natureza por relacións coercitivas e de subordinación entre un home e outro; a íntima conexión lingua-conciencia, que volve importante todo o concernente á lingua, non tanto os signos considerados individualmente, senón o seu modo de relacionarse e subordinarse: ó momento que, como di alén do ben e do mal, os diversos mundos lingüísticos ordean de antemán as vías das filosofías que poden xurdir neles; os filósofos atópanse a expensas dun encantamento invisíbel, que é a filosofía da gramática, é dicir, «o dominio e a dirección inconscientes» exercidos.” **O suxeito e a máscara.**

“A estrutura da linguaxe, e ante todo a gramática do suxeito e do predicado, do suxeito e do obxecto, e ao mesmo tempo a concepción do ser que sobre esta estrutura ten construído a metafísica -cos principios, as causas, etc- está totalmente modelada pola necesidade neurótica de atopar unha responsabilidade no devir (...) o arco da historia do

pensamento na cal consúmase a constitución e a de-stitución da metafísica; a historia da morte de Deus, como devir superfluo das explicacións últimas, dos principios e tamén do suxeito responsábel. O universo da metafísica dominado pola categoría do *grund*, do fundamento, está modelado pola crenza supersticiosa no suxeito: é tal perspectiva a que nos fai aparecer todo no horizonte do facer e do sufrir. Dita perspectiva fórmase como consecuencia da vontade de atopar un responsábel; unha vontade que está condicionada polo sentimento de medo, o cal ten a súa xustificación nunha realidade na que a natureza, aínda non dominada pola técnica, preséntase como unha permanente ameaza; e este medo da lugar a instauración dunha complexa visión metafísica da realidade”

**Alén do suxeito.**

“Si se quer tomar en serio a disolución da cousa en si que Nietzsche tratou de procurar coa súa obra, temos que entendela en sentido hermenéutico. O *ueber* do *uebermensch*, pois, non alude a unha superación de tipo dialéctico; nin se refire ante todo ao exercicio dunha vontade de vida que se manifeste na loita pola existencia ou, menos burdamente, na planificación técnico-científica do mundo; está en cambio pensado sobre o modelo da estrutura característica da experiencia hermenéutica; é dicir, non como unha achega o ser a través do apartamento das máscaras que ten asumido ou que lle foron impostas, senón como un verdadeiro acontecer do ser (...) todo isto porque ó interpretar non se lexitima metafísicamente como aprehensión dunha esencia propia da cousa (...) o suxeito nietzscheano é só aparencia (...) a formación do *Uebermensch*, ante todo non pode configurarse como un proceso hermenéutico no sentido de desenmascaramento dunha verdadeira esencia do home e do ser. O resultado do desenmascaramento, pois, non pode ser unha apropiación do verdadeiro, senón unha explicitación da produción de mentiras (...) o mundo da verdade constitúese cando co xurdimento dunha sociedade organizada, un determinado sistema metafórico é elixido como canónico e imposto a observancia de todos; existen outros sistemas de metáforas pero están confinados no campo da pura validez subxectiva e constitúen a esfera da poesía e da produción artística en xeral”

**Alén do suxeito.**

“Os mecanismos da constitución-destitución do suxeito como resultado dun complexo xogo de metáforas, de recoñecementos e de acomodamentos de forzas son o que Nietzsche ten intentado describir no traballo de preparación para a *Vontade de poder* que se configura así como o esbozo dunha ontoloxía hermenéutica, no dobre sentido do

termo: un saber do ser que parte dunha reconstrución desenmascaradora das orixes humanas dos valores e dos obxectos da metafísica tradicional, e teoría das condicións de posibilidade dun ser que se da explicitamente como resultado de procesos interpretativos. “Seguir soñando sabendo que se está a soñar” segundo a expresión da *Leda ciencia* a que nos atopamos remitidos constantemente dende calquera punto do pensamento de Nietzsche. (...) A ontoloxía hermenéutica de Nietzsche non é sen embargo só unha doutrina antropolóxica senón tamén unha doutrina do ser. Que ten entre os seus principios o de atribuír ó devir o carácter de ser. (...) Nós diríamos un ser feble. So así é posíbel aquel xogo de comunicación e metacomunicación na que as cousas se constitúen e a vez se destitúen. (...) A doutrina da vontade de poder parece así poñer as premisas para unha ontoloxía que renega de tódolos elementos de “poder”, dominantes no pensamento metafísico, na dirección dunha concepción feble do ser, a cal se presenta como a ontoloxía adecuada para dar razón de moitos aspectos da experiencia do humano no mundo da tardomodernidade”. **Alén do suxeito.**

“Segundo unha coñecida tese de Heidegger, o nome de Occidente, *Abenland*, non fai referencia o lugar da nosa civilización só no plano xeográfico, senón que a denomina ontoloxicamente, en canto o *Abenland* é a terra do ocaso do ser. Falar dunha ontoloxía do declinar e ver a súa preparación e os seus primeiros elementos nos textos de Heidegger, só pode facerse si se interpreta a tese de Heidegger sobre Occidente transformando a súa formulación: non “Occidente é a terra do ocaso” do ser, senón “Occidente é a terra do ocaso” -e, por iso do ser-(...) Non a metafísica é historia do ser senón a metafísica é a historia do ser. Non hai ademais da metafísica, outra historia do ser. E así, Occidente non é a terra na que o ser se pon, namentres que en algures resplandece alto no ceo do mediodía; Occidente é a terra do ser, a única, precisamente en canto é tamén, inseparabelmente, a terra do ocaso do ser.” **Alén do suxeito.**

“Non creo que os intérpretes e seguidores de Heidegger teñan desenvolvido até hoxe nin tan sequera os primeiros elementos para unha ontoloxía do declinar, a non ser en certos aspectos, a hermenéutica gadameriana, coa coñecida tese segundo a cal “o ser que pode ser comprendido é linguaxe”, na que sen embargo a relación ser-linguaxe é estudada sempre preferentemente dende o punto de vista das consecuencias que pode ter para a mesma ontoloxía. A ausencia dunha elaboración teórica da ontoloxía do declinar na escola heideggeriana responde ao feito de que, a pesar de toda advertencia contraria,

séguese a pensar a meditación de Heidegger sobre o ser en termos de fundamentación. Heidegger polo contrario ten reclamado a necesidade de “esquecer o ser entendido como fundamento” se en verdade queremos encamiñarnos a un pensamento rememorador (...) Un dos elementos que xa en *Sein und Zeit* conforman a base para unha ontoloxía do declinar é precisamente a específica fisonomía que nela asume a desfundamentación (...) un ser que constitutivamente xa non é capaz de fundar é un ser feble e despotenciado. O “sentido do ser”, que en *Sein un Zeit* busca e o que polo menos en certa medida, chega, debe entenderse sobre todo como unha dirección na que o ser-aí e o ente se atopan encamiñados, nun movemento que os conduce non a unha base estábel, senón a unha ulterior permanente distorsión, na cal se atopan desposuídos e privados de todo centro (...) o *Dasein* non é o centro fundante, nin habita, posúe, coincide con, este centro. A procura do “sentido do ser”, no seu desenvolvemento radical que ten en *Sein un Zeit*, mostra que tal sentido dáse o humano só como dirección de desposesión e de desfundamentación. Por tanto, contra a letra dos textos heideggerianos será preciso dicir que a achega comezada en *Sein un Zeit* non nos encamiña a superar o nihilismo como a unha vía posíbel da ontoloxía.” **Alén do suxeito.**

“A idea dunha fundamentación hermenéutica aparece antes que en Heidegger en Nietzsche (...) Deus ten morto; anuncio que é a vez “verdade” que fundamenta o pensamento da desfundamentación -xa non hai estrutura metafísica forte do ser- e o recoñecemento da constatación dun feito. Assimilarse tal fundamentación hermenéutica como unha pura e simple profesión de fe historicista significaría estar aínda nun horizonte de significación metafísico do ser, que coa súa presenza noutra parte ou coa súa pura e simple ausencia continúa desvalorizando todo o que non está fundamentado en sentido forte, facéndoo caer no ámbito da aparencia, do relativo, do disvalor. O arroxamento histórico-finito do *Dasein* non permite nunca un tornar o análise existencial sobre o plano da individualización de caracteres histórico-banais de épocas e sociedades, dado que radicalizar a historicidade do proxecto arroxado conduce precisamente a poñer en cuestión as pretensións dunha fundamentación historicista, e a reformular o problema da mesma posibilidade das épocas e humanidades históricas sobre o plano do envío do ser. (...) O que sabemos da fundamentación hermenéutica no fondo está todo aquí. Os entes danse ao *Dasein*- ser aí- no horizonte dun proxecto, que non é a constitución trascendental da razón kantiana, senón o arroxamento histórico-

finito que se desprega entre nacemento e morte, nos confíns dunha época, dunha linguaxe, dunha sociedade. Quen arroxa do proxecto arroxado, sen embargo, non é nin a “vida”, entendida bioloxicamente, nin a sociedade ou a lingua ou a cultura, é, di Heidegger, o ser mesmo” **Alén do suxeito.**

“A universal manipulabilidade -das cousas e do ser-aí mesmo- racha cos caracteres que a metafísica lle tiña atribuído o ser e o humano: ante todo, o de estabilidade, inmutabilidade, eternidade, do ser ó que se contrapón un problemático e devinte reinado da liberdade” **Alén do suxeito.**

“Unha das teses máis importantes ou quizais sen máis a tese máis característica da hermenéutica contemporánea é a de Gadamer segundo a cal “o ser que pode ser comprendido é linguaxe” (...) todo o ser en canto pode ser comprendido se identifica ca linguaxe (...) cada comunicación de significados é obxecto dun proceso interpretativo, require interpretación (...) o cal pon en crise a noción mesma de fundamentación. (...) En xeral di Gadamer, podemos falar de experiencia de verdade alí onde hai verdadeira experiencia, isto é alí onde o encontro coa cousa produce no suxeito unha efectiva modificación; non como aquela de corte empirista que se imprime na mente entendida como unha táboa de cera; senón no sentido dunha transformación-integración do novo con todo o vello que a conciencia xa era. Experiencia de verdade é así experiencia verdadeira; defínese como un evento que transforma a conciencia, a despraza, e a distorsiona. (...) A experiencia de verdade subtraese a todo intento de encadrala nun proceso constructivo, acumulativo, identificador; a verdade entendida como dislocación non fundamentada en ningún dos sentidos da tradición filosófica. **Alén do suxeito.**

“O título pensamento feble de maneira esencial apela os seguintes aspectos:

- a) É preciso tomarse en serio o descubrimento de Nietzsche, e quizais tamén de Marx, que establece un nexo entre evidencia metafísica -e polo tanto, entre a vixencia do fundamento- e as relacións de dominio, dentro e fóra do suxeito.
- b) Sen embargo, tal achega non debe levarnos até unha filosofía da emancipación, que utiliza como métodos o desenmascaramento e a desmitificación, senón que, na medida en provoca unha distensión e diminúe a anguria metafísica, ten que facernos mirar dun xeito novo e máis amigábel a todo o mundo das aparencias, dos

procesos discursivos e das “formas simbólicas”, e a velos como ámbito dunha posíbel experiencia do ser.

- c) E isto, non animados polo espírito da “glorificación do simulacro” -Deleuze- pois entón remataríamos por outorgarlles o mesmo peso que tiña o *ontos on* metafísico-, senón movéndonos na dirección dun pensamento capaz de artellarse e en consecuencia de razoar a media luz, de acordo a un dos posíbeis sentidos da *lichtung* de Heidegger.
- d) Por fin a problemática identificación entre ser e pensar, que a hermenéutica recolle de Heidegger, non ten que pensarse como un mecanismo para atopar novamente o ser orixinario e verdadeiro que a metafísica esqueceu ó transformarse en cientifismo e tecnoloxía, senón como unha vía para voltar a atopar o ser entendéndoo como pegada, como lembranza: un ser consumado e debilitado...e só por elo digno de atención.” **O pensamento feble**, xunto con Pier Aldo Rovatti.

“Por todo isto, o recoñecemos, o pensamento feble non queda caracterizado dunha forma “positiva”. E é que a mesma expresión só ten valor cando se entende debilmente: como un lema polivalente, que con plena conciencia e deliberación non pretende definir os seus límites, senón tan só mostrar un conxunto de indicacións útiles: entre outras e sobre todo a que afirma que a racionalidade debe debilitarse no seu mesmo centro, debe ceder terreo, sen temor a retroceder até a suposta zona sombría, sen quedar paralizada por ter perdido o punto de referencia lumínico, único e estábel que un día lle conferira Descartes. Polo tanto a expresión pensamento feble constitúe unha metáfora e un certo paradoxo. Pero en ningún caso poderá transformarse na cabeceira emblemática dunha nova filosofía. Trátase dun xeito provisional, e quizais contradictorio, pero que sinala un camiño, unha dirección posíbel (...) é un experimentar, un intento de realizar unha análise que non se paralice nun punto fixo. E así o pensamento feble pode achegarse de novo *ó pasado* a través do filtro teórico que cabería calificar como *pietas*. Unha inmensa cantidade de mensaxes, emitidos constantemente pola tradición, poden de novo escoitarse, gracias a un oído que conscientemente tense capacitado para elo. En relación ao presente, chega con ver cantas exclusións de campos e de obxectos poden e deben levarse a cabo dende unha mirada totalizadora. O prezo que ten que pagar a razón polo seu poder é unha impresionante limitación dos obxectos que poden verse e dos que cabe falar. Por fin o pensamento feble ábrese o futuro, en contra do que puidera parecer, así por qué non avanzar a hipótese de que a retención do pensamento forte

puidera conducir a un encontro novo e máis fecundo, nun terreo distinto a aquel das normas e da disciplina, nos que normalmente se establecen tódolos nosos acordos.”

### **O pensamento feble.**

“A experiencia da que debemos partir é a que cabería caracterizar como cotiá; experiencia que se presenta sempre cualificada dende o punto de vista histórico e chea de contido cultural. Non existen condicións trascendentais de posibilidade da experiencia, accesíbeis a través de calquera tipo de redución ou *epoxé* que suspenda a nosa pertenza a determinados horizontes histórico-culturais, lingüísticos, categoriais. As condicións de posibilidade da experiencia atópanse sempre cualificados ou, como di Heidegger, o *Dasein* é un proxecto arroxado, arroxado unha e outra vez. Noutros termos, o fundamento, o principio, o proxecto inicial das nosas reflexións non pode ser senón a fundamentación hermenéutica. Tamén a lóxica que dirixe o noso pensamento- xa que existe unha lóxica, e o desenrolo do noso razoamento non é arbitrario- atópase inscrito na situación; está tecida con procedementos de control que comezan en cada caso, do mesmo xeito non puro co que se forxan as condicións histórico-culturais da experiencia (...) as valoracións críticas teñen sempre como punto de inicio un conxunto e canons, que son o resultado histórico da historia da arte e do gusto.” **O pensamento feble.**

“Os conceptos reitores da metafísica -a idea dunha totalidade do mundo, dun sentido unitario da historia, dun suxeito centrado en si mesmo e eventualmente capacitado para facerse cargo do seu sentido- móstranse agora como instrumentos de aleccionamento e de consolación, xa non necesarios no marco das capacidades que a técnica hoxe nos proporciona. Incluso o descubrimento de que a metafísica é superflua o que Marcuse chama a represión adicional- seguiría exposto ao risco de transformarse nunha nova metafísica- humanista, naturalista, vitalista- si se limitara a substituír o ser “verdadeiro” por aquel que a crítica, de Nietzsche ou de Marcuse, demostraron falsa. **O pensamento feble.**

“Decidirse a reflexionar sobre a diferenza entre o ser e os entes, o que se ten chamado a diferenza ontolóxica, conduce en último termo moito máis lonxe do que o mesmo Heidegger esperaba. Esta diferenza establece que o ser *non é*; “que son” é algo que se pode predicar dos entes; o ser máis ben acontece. Ao dicir ser, distinguímolos dos entes

tan só cando os concibimos como o acaecer histórico-cultural, como o establecerse e o transformarse de aqueles horizontes nos que, sucesivamente, os entes tórnanse accesíbeis ao humano, e o humano a si mesmo. (...) A estas alturas, do ser podemos dicir tan só que é transmisión, envío -ao futuro-: *Ueber-lieferung* e *Ge-schick*. O mundo experimentase dentro duns horizontes constituídos por unha serie de ecos, de resonancias da linguaxe, de mensaxes provintes do pasado, doutros individuos -os outros xunto nós, como as nosas culturas-. O a priori que fai posíbel a nosa experiencia do mundo é *ge-schick*, envío, ou *ueberlieferung*, transmisión. O verdadeiro ser non é, senón que se envía, transmítese (...) o descubrimento do carácter lingüístico do acontecer do ser refléxase na concepción do propio ser, que de tal modo vese despojado dos trazos robustos que lle outorgara a tradición metafísica. (...) O debilitamento do ser, a manifestación explícita da súa esencia temporal -na cal se inclúe, sobre todo: carácter efémero, acumulación de trazos arqueolóxicos- inflúe moito no modo de concibir o pensamento do ser e do *Dasein* -ser aí- que constitúen o seu suxeito. O pensamento pretenderá artellar estas repercusións, preparando así unha nova ontoloxía.” **O pensamento feble.**

O modo en que Heidegger rebasa a metafísica posúe todas as aparencias dunha superación dialéctica, e sen embargo hai que consideralo doutro modo, xustamente cando se entende como *verwindung* (...) por outra banda esta relación de superación-distorsión atopábase xa exemplificada no anuncio nietzscheano da morte de Deus (...) O ser non é atopado como unha estrutura estábel, nin se rexistra e acepta como a necesidade lóxica dun proceso. *Verwindung* é o modo como o pensamento pensa a verdade do ser, entendido como *Ueberlieferung* e *Geschick*. Neste senso o vocablo é sinónimo de *An-denken*, o outro concepto co que Heidegger, nas súas obras tardías denomina o pensamento ultrametafísico, o pensamento que rememora ao ser, mais que por isto mesmo xamais o fai presente senón que sempre o lembra como algo xa “ido”: é preciso “deixar ir o ser como fundamento”, proclama na conferencia de *Sein und Zeit*. O ser non se chega por medio da presenza, senón tan só polo recordo; a razón é que “ser” non pode definirse nunca como aquilo que está, senón como aquilo que se transmite: o ser é na proxección, envío. Pero tal quere tamén dicir que en certa maneira, o pensamento ultrametafísico vese na obriga de manexar as nocións da metafísica rebaixándoas, distorsionándoas, referindo a elas, volvendo a poñelas en xogo e a recibilas como patrimonio propio. (...) Quizais *pietas* sexa outro termo que xunto a



*andenken* e a *verwindung*, serva para caracterizar o pensamento feble da ultrametafísica. *Pietas* é un vocabulo que evoca, antes que nada, a mortalidade, a finitude e a caducidade. Que significa radicalmente, concibir o ser baixo o signo da caducidade e da mortalidade. O programa dunha ontoloxía feble sostén que semellante transformación é o xeito de pensar os trazos fundamentais do ser, semellante mutación ten importantes consecuencias, das que o pensamento simplemente comezou a tomar nota: trátase das convulsións que fan que pese o anuncio da morte de Deus e que segundo Nietzsche, caracterizarán os próximos séculos de historia. *O verdadeiro transcendental, o que fai posibel calquera experiencia do mundo, é a caducidade*; o ser non é senón que sucede (...) o acontecer *-ereignis* na multitude de significados que lle outorga Heidegger- é aquilo que deixa subsistir os trazos metafísicos do ser ao tempo que os perverte facendo clara a súa constitutiva caducidade e mortalidade (...) a mortalidade como constitutivo intrínseco do ser, leva a cabo unha desfundamentación ou afundimento” **O pensamento feble.**

“Dende o punto de vista de Nietzsche e Heidegger a modernidade pódese caracterizar como un fenómeno dominado pola idea da historia do pensamento, entendida como unha progresiva “iluminación”, que se desenrola sobre a base dun proceso cada vez máis pleno de apropiación e reapropiación dos fundamentos, os cales a miúdo concíbense como as orixes, de xeito que as revolucións teóricas e prácticas, da historia occidental preséntanse e lexitímanse normalmente como recuperacións, renacementos, retornos. A idea de superación, que tanta relevancia ten en toda a filosofía moderna, entende o curso do pensamento como un desenvolvemento progresivo no cal o novo identifícase co valioso en virtude da mediación da recuperación e da apropiación do fundamento-orixe. Mais precisamente a noción de fundamento, e de pensamento como base e achega ao fundamento, é posta radicalmente en tela de xuízo por Nietzsche e Heidegger. De tal xeito ambos atópanse, por un lado, na situación de ter que tomar criticamente distancia respecto ao pensamento do fundamento, pero, por outro lado, non poden criticar ese pensamento en nome doutro fundamento máis verdadeiro. E é neste no que, con bo dereito, ambos poden ser considerados filósofos da posmodernidade” **O fin da modernidade.**

“Unha experiencia de “fin da historia” parece amplamente difundida na cultura do século XX, na cal en múltiples formas retorna continuamente a idea dun “ocaso de occidente” que en última instancia parece particularmente pertinente na forma da

catástrofe atómica (...) neste libro non se fala da posmodernidade como fin da historia, en semellante sentido catastrofista (...) poderíase aclarar o discurso falando máis ben de fin de historicidade, pero esto tamén podería facer que subsistira un equívoco: o da distinción entre unha historia como proceso obxectivo dentro da cal estamos insertos e a historicidade como un modo de ter conciencia de que formamos parte de tal proceso. O que caracteriza en cambio o fin da historia na experiencia posmoderna é a circunstancia de que mentres na teoría a noción de historicidade se fai cada vez máis problemática, na práctica historiográfica e na súa autoconciencia metodolóxica a idea dunha historia como proceso unitario se dissolve. (...) Disolución significa ruptura da unidade e non puro e simple fin da historia: o humano actual deuse conta de que a historia dos acontecementos -políticos, militares, grandes movementos de ideas- é só unha historia entre outras; a esta historia pode contrapoñérselle, por exemplo, a historia dos modos de vida (...). A aplicación de instrumentos de análise da retórica á historiografía ten mostrado que no fondo a imaxe da historia que nos forxamos está por enteiro condicionada polas regras dun xénero literario, en suma que a historia é “unha historia”, unha narración, un relato (...) só dende o punto de vista dos vencedores o proceso histórico aparece como un curso unitario dotado de coherencia e racionalidade, os vencidos non poden velo así (...) os que xestan a historia son os vencedores que só conservan aquilo que lle convén á imaxe que se forxan da historia para lexitimar o seu poder. (...) A época contemporánea é esa época na cal, se ben co perfeccionamento dos instrumentos de reunir e transmitir a información sería posíbel realizar unha “historia universal”, precisamente esa historia universal fíxose imposíbel, isto débese a que o mundo dos *media* en todo o planeta e tamén o mundo en que os “centros” de historia multiplicáronse” **O fin da modernidade.**

“Nihilismo significa aquí, para Nietzsche, a situación na cal o home abandona o centro para dirixirse até a X. Pero nihilismo nesta acepción é tamén idéntico ao nihilismo definido por Heidegger: o proceso no cal, ao final, do ser como tal “xa non queda nada” (...) para Nietzsche todo o proceso de nihilismo pode resumirse na morte de Deus ou tamén na “desvalorización de tódolos valores supremos”. Para Heidegger, o ser aniquíllase en canto se transforma en valor. (...) Para comprendermos adecuadamente a definición heideggeriana de nihilismo e ver a afinidade que ela ten coa de Nietzsche, debemos atribuír ó termo valor, que reduce o ser a valor, a acepción rigorosa de valor de cambio. De xeito que o nihilismo é así a redución do ser a valor de cambio. (...) Non

se trata de que o nihilismo sexa o ser que está no poder do suxeito, senón que o ser se teña disolto completamente no discorrer do valor, nas transformacións indefinidas da equivalencia universal. (...) Fenomenoloxía e existencialismo primeiro pero tamén o marxismo humanístico e a teorizacións das “ciencias do espírito”, son manifestacións dun fío condutor e unificador dun amplo sector da cultura europea que poderíamos até identificar como caracterizado polo “*pathos da autenticidade*”, é dicir, en termos nietzscheanos, de resistencia a realización do nihilismo. (...) Dende o punto de vista do nihilismo parece que a cultura europea do século XX asistiu á extinción de todo proxecto de reapropiación, de dar un novo fundamento á existencia dentro dun horizonte substraído ao valor de cambio e centrado no valor de uso, esta ten sufrido un deterioro non só en canto a fracasos prácticos, que nada lle quitarían a súa dimensión ideal e normativa, senón que en realidade, a perspectiva da reapropiación perdeu precisamente a súa significación de norma ideal” **O fin da modernidade.**

“Para o nihilista consumado nin sequera a liquidación dos valores supremos é o establecemento ou o restablecemento dunha situación de valor no sentido forte do termo, non é unha reapropiación porque o que se converteu en superfluo é cabalmente o mundo propio de cada quen. “ O mundo verdadeiro converteuse nunha fábula”, di Nietzsche (...) unha vez recoñecido o carácter de fábula do mundo verdadeiro non se lle pode atribuír logo a fábula a auténtica dignidade metafísica do mundo verdadeiro. A experiencia que se lle ofrece o nihilista consumado non é unha experiencia de plenitude, de gloria, de *ontos on*, senón que se trata dunha experiencia desligada dos presuntos valores últimos e referida de xeito emancipatorio porén ós valores ca tradición metafísica sempre considerou baixos e innóbeis e que deste modo quedan rescatados (...) desde este punto de vista o nihilismo é unha oportunidade en dous sentidos. En primeiro lugar, nun sentido efectivo, político, non necesariamente a masificación e a “mediatización”- e tamén a secularización, o desarraigo etc- da existencia moderna tardía é acentuamento da alienación, é expropiación no sentido da sociedade da organización total. A “desrealización” do mundo pode non dirixirse unicamente na dirección da rixidez do imaxinario cara o establecemento de novos “valores supremos” senón que pode dirixirse en cambio cara a mobilidade do simbólico (...) Tamén a técnica é fábula, é mensaxe transmitido; vela nesta relación a despoxa das súas pretensións de constituírse nunha nova realidade forte que se poida aceptar como evidente o glorificar como o *ontos on* platónico. O mito da técnica deshumanizadora e tamén a realidade deste mito nas sociedades da organización total son entumecementos

metafísicos que continúan interpretando a fábula como verdade. O nihilismo rematado, como o *ab-grund*-precipicio heideggeriano, chámamos a vivir unha experiencia fabulizada da realidade, experiencia que é tamén a nosa única posibilidade de liberdade” **O fin da modernidade.**

“O mesmo ca crise ou o fin da metafísica, a crise do humanismo, que forma parte de aquela, é descrita por Heidegger en termos de *Verwindung*, dunha superación, pois que en realidade é recoñecemento da convalecencia dunha enfermidade e admisión da súa responsabilidade. Esta *verwindung* –da metafísica, do humanismo- dáse coa condición de que o humano se abra a chamada *Ge-stell*. No concepto heideggeriano de *ge-stell*, con todo o que implica atópase a interpretación teórica da visión radical da crise do humanismo. *Ge-stell* que podemos traducir por imposición, representa para Heidegger todo aquilo que aporta a técnica co seu interpelar, provocar e ordenar que constitúe a esencia histórica e predestinada da realidade técnica. Esta esencia non está fora da metafísica senón que é o seu remate: esa é a razón pola cal a metafísica concibiuse sempre como *grund*, como fundamento que asegura á razón e da cal a razón se asegura. Pero a técnica no seu proxecto xeral de concatenar nunha dirección tódolos entes causais previsíbeis e dominábeis, representa o máximo despregue da metafísica. Aquí está a raíz da imposibilidade de contrapor as cuestións do triunfo da técnica á tradición metafísica; son diferentes momentos dun único proceso. (...) Que a técnica se presente como unha ameaza para a metafísica e para o humanismo é só unha aparencia derivada do feito de que, na esencia da técnica, revélanse os trazos propios da metafísica e do humanismo que sempre se mantiveran ocultos. Tal revelación e despregue é tamén un momento final, culminación e comezo da crise, para a metafísica e para o humanismo. Pero como esa culminación non é resultado dunha necesidade histórica, dun proceso rexido por unha metafísica obxectiva, senón que é *gabe* –don e darse do ser, que ten un destino só como envío, transmisión, anuncio-, en fin, a crise do humanismo non é superación senón *verwindung*, mandamento no cal o humano é chamado a reapropiarse do humanismo, remitirse a el e remitirillo como algo para o cal está destinado. O *ge-stell* non é pois só o momento no que a metafísica e o humanismo terminan no senso de desaparecer e quedar liquidados, como quere a interpretación nostálxica e restaurativa desta crise; o *ge-stell* é tamén, di Heidegger, “un primeiro chisco do *ereignis*”, un aviso do acontecemento do ser como mostrarse alén das categorías do pensamento esquecido da metafísica. (...) A saída do humanismo e da metafísica non é unha superación, é

unha *Verwindung*; a subxectividade non é algo que sinxelamente se desbote coma un traxe. Se, por un lado, a subxectividade aporta as condicións teóricas para eliminar toda concepción demoníaca da técnica e da racionalización social e para recoller os elementos de destino que nos falan dela, Heidegger volve a colocar a técnica no asuco da metafísica e da tradición que se vincula con ela. Ver a técnica na súa unión con esta tradición significa tamén non deixarse impor o mundo que a técnica forxa como a “realidade”, dotada de caracteres permanentes, que sería unha vez máis metafísicos e que eran propios do *ontos on* platónico. Pero para quitarlle a técnica, as súas producións, as súas leis, ó mundo que ela crea, é indispensábel un suxeito que xa non se conciba a súa vez como suxeito forte. A crise do humanismo nun sentido radical que asumen pensadores como Nietzsche e Heidegger, pero tamén en psicanalistas como Lacan e quizais en escritores como Musil, resólvese probabelmente nunha “cura de adelgazamento para o suxeito”, facéndoo capaz de escoitar o mandato dun ser que xa non se da no ton permanente do fundamento ou do pensamento do pensamento ou do espírito absoluto, senón que dispersa a súa presenza-ausencia nas redes de unha sociedade transformada cada vez máis nun moi sensíbel organismo de comunicación.”

### **O fin da modernidade.**

“A precomprensión do mundo na que o ser xa está lanzado é un horizonte de linguaxe. Ese horizonte non é o sempre igual agocho trascendental da razón kantiana; é horizonte histórico finito, e precisamente isto permite falar dun acontecer da verdade. Aquelo que chamamos poesía son os eventos inaugurais nos que se institúe os horizontes históricos e de destino da experiencia das humanidades históricas. (...) En tódalas variacións posíbeis o carácter inaugural da poesía e do arte é concibido sempre á luz do feito de fundar, é dicir, de presentar posíbeis mundos históricos alternativos do mundo existente.” **O fin da modernidade.**

“Á luz do escrito sobre *o arte e os espacio*, o acontecer da verdade na arte, un problema no que Heidegger non deixou de meditar até as súas últimas obras remata por significar o seguinte: a) que a verdade que pode acontecer non ten os caracteres da verdade como evidencia temática senón que ten máis ben os caracteres da “apertura ó mundo”, o cal quere dicir tematización e o mesmo tempo colocación da obra no fondo; b) que estando a verdade así concibida, o arte, que é posta por obra da verdade, ven a definirse en termos bastante menos enfáticos do que xeralmente se cree cando se fala

de Heidegger (...) estas dúas conclusións non se comprenden en todo o seu alcance se non se as insire nunha interpretación máis xeral da ontoloxía heideggeriana como ontoloxía feble: o resultado da reelaboración do sentido do ser é verdadeiramente en Heidegger a despedida do ser metafísico e das súas características fortes sobre cuxa base, en definitiva se lexitiman nas posicións de desvalorización dos aspectos ornamentais do arte. O que realmente é *ontos on*, non é o centro fronte a periferia, a esencia fronte a aparencia, o duradeiro fronte o accidental e mudábel, a certeza do obxecto dado o suxeito fronte a vaguidade e imprecisión do horizonte do mundo; na ontoloxía feble heideggeriana, o acaecer do ser é máis ben unha ocorrencia marxinal e pouco rechamante, un evento de fondo.” **O fin da modernidade.**

“O *an-denken*, é dicir, o recordar, que se contrapón o esquecemento do ser que caracteriza á metafísica, defínese pois como un saltar ao abismo da mortalidade ou, o que é o mesmo, como un entregarse confiado ao vínculo liberador da tradición. O pensamento que se subtrae ao esquecemento metafísico non é pois un pensamento que teña acceso ó ser en si, que poida representalo e facelo presente; isto é precisamente o que constitúe o pensamento metafísico da obxectividade. O ser nunca é verdadeiramente pensábel como presenza; o pensamento que non o esquece é só aquel que o recorda, isto é que o pensa sempre xa como desaparecido, como ausente. En certo senso é pois, certo tamén no caso do pensamento rememorante o que di Heidegger do nihilismo, é dicir, que, en ese pensamento, do ser como tal “xa non queda nada máis”. A importancia da tradición, da tradición de mensaxes lingüísticos, cuxas cristalizacións constitúen o horizonte dentro do cal o *dasein* é lanzado como proxecto historicamente determinado, deriva do feito de que precisamente o ser como horizonte de apertura no que fan aparición os entes pode darse só como vestixio de palabras pasadas, como anuncio transmitido. Este transmitir ten estreita conexión coa mortaldade do *dasein*: só porque as xeracións succédense no ritmo natural de nacemento e morte o ser é mensaxe que se transmite”. **O fin da modernidade.**

“A hermenéutica parece constituír a *Koiné* da cultura hoxe. Elo leva o risco dunha serie de equívocos, expón problemas, e obriga a que a hermenéutica se defina e radicalice, en orde a evitar, por un lado, a interpretación demasiado “cómoda” e superficial que a converte nunha mera apoloxía da multiplicidade irredutíbel de universos culturais, e por outro a impedir que poida ser reconducida a unha nova metafísica, por moito que

esta se fundamente só no “trascendental” da comunicación (tal e como sucede nas teorías de Apel ou Habermas). Unha tal precisión e radicalización da hermenéutica implica sobre todo o recoñecemento da continuidade substancial que, incluso contra a letra dos textos, persiste nos pensadores que máis teñen influído na definición da teoría da interpretación, isto é: Nietzsche e Heidegger. A continuidade entre eles é o nihilismo entendido como unha auténtica ontoloxía nova, como un novo pensamento do ser capaz de ultrapasar a metafísica (entendida esta no sentido de Heidegger: pensamento que identifica o ser co ente, e en último termo coa obxectividade do obxecto calculado e manipulado pola ciencia-técnica). A ontoloxía nihilista nietzscheano-heideggeriana ultrapasa a metafísica porque xa non segue considerando necesario o deber de atopar estruturas estábeis, fundamentos eternos nin nada que se lle asemelle, xa que tal significaría seguir pretendendo que o ser tivera de ter aínda a estrutura do obxecto, do ente. Esta nova ontoloxía pensa, polo contrario, que se debe percibir o ser como evento, como o configurarse da realidade particularmente unido á situación dunha época que, pola súa parte, é tamén volta das épocas que as teñen precedido. Pensar o ser significa escoitar as mensaxes que proveñen de tales épocas, e aqueles, ademais, que proveñen dos outros, dos contemporáneos. As culturas dos grupos, os linguaxes especializados, as culturas “outras” con que Occidente atópase no medio da súa empresa de dominio e unificación do planeta, as subculturas que comezan a tomar a palabra dende o interior do mesmo Occidente. Tales mensaxes afectan o ser, constitúen o seu sentido. En estes mensaxes –que son o tema da filosofía posmetafísica- non se revela ningunha esencia, ningunha estrutura profunda ou lei necesaria; pero se anuncian neles valores históricos, configuracións da experiencia e forma simbólicas, que son os compoñentes da vida, as concrecións do ser, que piden ser escoitadas con *pietas*, coa atención devota que merecen cabalmente tódalas pegadas de vida dos similares a nós. Tal *pietas* non responde certamente a ningún principio, non se rexe por ningún imperativo categórico metafisicamente fundado e necesario. (...) Se unha ética “hermenéutica” é posíbel faille falta unha ontoloxía nihilista, no sentido que se ten dito: o de que pode establecerse só como interpretación de eventos (...) pero máis que fundarse sobre tal actividade interpretativa do acontecer do ser, a ética hermenéutica ponse en funcionamento xa, antes que nada, nesa mesma actividade; e é por iso, nese sentido e principalmente, aínda quizais non de xeito exclusivo, unha ética da interpretación.”

**Ética da interpretación.**

“A posmodernidade é seguramente un modo diverso de experimentar a historia e a temporalidade mesma (...) e por tanto, tamén un entrar en crise da lexitimación historicista que se basea nunha pacífica concepción lineal-unitaria do tempo histórico. Sen embargo, este diverso modo non consiste simplemente nun dar as costas ó historicismo da metafísica, aínda máis, mantén con este unha unión análoga á que Heidegger indica co termo *verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión...Non se pode, noutras palabras, nin declarar invalidada toda forma de lexitimación por referencia á historia, como quere Lyotard (...) nin pode un (...) seguir quedándose no metarrelato da Modernidade tal e como fai Habermas, declarando, sinxelamente que os eventos invalidantes, ós que remite Lyotard, supoñen só un fracaso provisional do proxecto moderno, e elo dende unha acepción demasiado indulxente dese fracaso.(...) A miña tese consiste en que esas dificultades do concepto de posmoderno, todas as cales xiran arredor do feito de que o fin da modernidade sexa o fin da historia como curso metafisicamente xustificado e lexitimante, só poden atopar unha solución si se tematizan explicitamente os problemas que abre a investigación da lexitimación dos grandes “metarrelatos”. Pero polo tanto, non se trata nin de refutar estes eventos invalidantes como incidentes ou “síntomas” xa despregados do metarrelato kantiano-hegeliano-weberiano, nin de tomalos tampouco como *vergangen*, pasados e conclusos, como se xa puideran colocarse noutra esfera.” **Ética da interpretación.**

“Posmoderno, podemos traducir, é o que mantén co moderno un vínculo *verwindend*: é o que acepta pero reprende, levando en si mesmo as pegadas, como unha enfermidade da que se segue estando convalecente, e na que se continúa, pero distorsionándoa.” **Ética da interpretación.**

“O que coa consumación da metafísica entrou en crise parece ser xusto a forza normativa de todo enunciado de feito. Por que deberíamos atermos a unha descrición verdadeira de estruturas auténticas, cando, por outra parte nin sequera xa as ciencias positivas reivindicán tal prerrogativa e apelan só a eficacia, que, cabalmente, nada ten que ver, na maioría dos casos, coas estruturas verdadeiras das cousas? De acordo con Nietzsche, vivimos probablemente nunha condición na cal, como dicía Gorkias dos espectadores da traxedia, resulta máis sabio deixarse enganar que querer ser dos que enganan; tamén o valor de verdade rematou por mostrarse como un engano, como un



interese práctico ligado a certas situacións da existencia humana no pasado. (...) Unha vez que descubrimos que tódolos sistemas de valores non son senón producións humanas, demasiado humanas, que nos queda por facer? Liquidalos como a mentiras e erros? Non, é entón cando nos resultan aínda máis queridos, porque son todo o que temos no mundo, a única densidade, espesor e riqueza da nosa experiencia, o único ser.” **Ética da interpretación.**

“Interrogarse polo significado secularizante que reviste o actual difundirse da hermenéutica como última –ou máis recente- *Koiné* filosófica da nosa cultura significa preguntarse que é o pensamento que non se pensa xa como labor de fundamentación. (...) Se como escribe Nietzsche ó final o mundo verdadeiro “ten debido en fábula”, co mundo verdadeiro tamén desapareceu o mundo aparente, que, non tendo xa ningún termo de confrontación, non pode tampouco ser desmentido a partir de si mesmo. O que queda trala fabulación do mundo verdadeiro non é o mundo aparente como único mundo senón a historia das fabulacións. O pensamento é a “festa da memoria” ou, como di máis explicitamente Heidegger, *An-denken*, rememoración. (...) Vese así que a relación do pensamento non fundamentador co pensamento da fundamentación non estriba en “abandonar un vello hábito”, pois non hai entre eles unha separación neta, senón máis ben, unha secularización, unha transformación que mantén, distorsiona e recorda como pasado, aquilo o que o une despedíndose.” **Ética da interpretación.**

“Sostendo que a verdade non é principalmente a proposición que describe fielmente, dende o exterior, un estado de cousas, senón que é evento, resposta ós mensaxes que proveñen dunha tradición, interpretación destas mensaxes e acaecemento dunha mensaxe nova transmitida a outros interlocutores, a hermenéutica non pode deixar de comprometerse concretamente coa resposta á propia tradición e co diálogo con “outras” tradicións coas que se mantén en contacto. A hermenéutica non pode ser só teoría do diálogo, senón que debe artellarse se quere ser coherente, como diálogo, comprometéndose, polo tanto, concretamente cos contidos da tradición (...) se a hermenéutica non é descubrimento da constitutiva e obxectiva estrutura dialóxica-finita de toda experiencia humana, senón un momento da historia da metafísica como historia do ser (...) a hermenéutica é unha etapa decisiva no camiño a través do cal o ser subtráese ó dominio das categorías metafísicas da presenza despregada, coloca ó pensamento hermenéutico nunha posición que non é contemplativa, senón

comprometida con respecto a ese mesmo camiño, o cal lle abre ademais, vías e criterios capaces de operar opcións de contido.” **Ética da interpretación.**

“Así é como a repropoición do cristianismo, trala disolución do hegelianismo, abre a vía dunha filosofía á que Pareyson chama ontoloxía da liberdade, por canto pensa o ser non xa como fundamento senón como *abgrund*- precipicio- e *ungrund*. E é no marco desta ontoloxía onde se sitúa o outro aspecto central do pensamento de Pareyson: a teoría da interpretación e da multiplicidade das perspectivas históricas como posibilidade reveladora do ser mesmo. O coñecemento da verdade non resulta do progresivo achegarse a un núcleo de estruturas metafísicas xa sempre dispoñíbeis, senón o acaecemento de experiencias sempre novas, de formulacións e interpretacións dun ser, cuxa abismal liberdade, levada ó plano cognoscitivo, coincide xustamente coa inesgotabilidade. En suma, é porque o ser non é fundamento senón precipicio, abismo, polo que a verdade pode ter unha historia e múltiples interpretacións, nas cales non se expresa só segundo graos diversos de exactitude, senón que se da e acontece, instituíndose cada vez como auténtica novidade.” **Ética da interpretación.**

“O horizonte teórico, o conxunto experiencial-epocal dentro do cal se pode falar dunha continuidade Nietzsche-Heidegger, co corolario dun nihilismo heideggeriano, é aquel que a hermenéutica como Koiné cultural da nosa época circunscribe. (...) A presenza persistente da hermenéutica na cultura actual a partir da metade dos anos setenta se remite a Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche e Heidegger, e que se desenrola hoxe en diversas direccións, aínda que enlazadas por numerosos aspectos comúns, en filósofos como Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss ou Rorty, quen lle aporta a esencial contribución dunha referencia explícita ó pragmatismo. A hermenéutica neste sentido amplo abarca tamén posicións menos estreitamente unidas a súa rama primaria, pero conectadas con ela en profundidade: K.O. Apel e o último Habermas, Foucault e sobre todo Derrida, delinear non só un ámbito de elaboración teórica senón tamén o transfondo da autoconciencia metodolóxica de gran parte da crítica literaria e artística ou do traballo da historia, a psicoloxía e as ciencias sociais en xeral.” **Ética da interpretación.**

“Tal como o ideal da autotransparencia subxacía unha ontoteoloxía da presenza plena así mesmo a noción de comprensión como apertura proxectual e do ser-aí como radical

opacidade remite a unha ontoloxía cuxo sentido global reside en que *o ser é tempo*. É esta revolución ontolóxica a que deixa fóra de xogo o ideal hermenéutico da transposición identificante. Tal ideal privilexia a identificación como afianzamento ou recuperación dun *grund*: sexa a autoconciencia, sexa a unión co outro como modo de aprehender o infinito, etc. Pero si o ser é tempo todo ideal de autotransparencia se desmorona. Así como para a ontoteoloxía metafísica o tempo e a distancia histórica non son senón obstáculos a eliminar con métodos adecuados ó propósito de reconstruír a condición de contemporaneidade ou de identidade; así para a ontoloxía de Heidegger a distancia temporal e en xeral a diferenza en cuxo ámbito se desenvolve a actividade interpretativa *son o ser mesmo*. Que o ser do ser-aí sexa *verstehen* –comprensión– non indica só unha propiedade, por moi esencial que sexa, da existencia, senón que o ser acontece, dáse unicamente como *verstehen*, entendido, entón, non como instauración o reinstauración da transparencia e da identidade, senón como mantemento e articulación da distancia. A hermenéutica contemporánea (...) fíxose cargo cada vez máis claramente de que o ideal da comunidade non pode server de modelo á noción de comprensión (...) a fase actual do pensamento hermenéutico poderíase lexitimamente definir xusto como aquela na que nos esforzamos, tamén no nivel metodolóxico, por construír un modelo de comprensión que asuma explicitamente, como base, a produtividade da distancia. Non deixa de haber en varias áreas da cultura contemporánea algunhas indicacións neste sentido: o psicanálise lacaniano (...) e numerosas experiencias da crítica literaria posmoderna (...) Baixo outro aspecto o problema de abandonar efectivamente a comunidade preséntase tamén alí onde, como en recentes escritos de Gadamer, o obxectivo da hermenéutica ven a concretarse no mantemento e na reconstrución da continuidade do *logos*, o linguaxe-conciencia común que constitúe o tecido conectivo dunha sociedade e que ten que ser continuamente restablecido, reabsorbendo criticamente nel tanto as illas dos linguaxes especializados como calquera outro factor de discontinuidade” **Ética da interpretación.**

“O desencanto na medida en que se propón asumir a responsabilidade da creación de sentido, configúrase á vez tamén como unha opción pola non violencia. Non hai ningún fundamento trascendente que impoña someterse a unha orde obxectiva dada; pero menos aínda o hai para someterse a ninguén que pretendere esixir a nosa obediencia en nome desa orde. No mundo sen fundamentos todos son iguais, e toda pretensión de establecer calquera sistema de dominio sobre os demais resulta violenta e prepotente

porque non pode lexitimarse xa por referencia a ningunha orde obxectiva. O único fundamento no que, dentro dunha orde de sentido, podería apoiarse a prevalencia tería que ser a forza.” **Ética da interpretación.**

“A hermenéutica tense configurado dende os seus inicios como unha filosofía guiada por unha vocación ética, que contribuíu poderosamente ao que se soe chamar a “rehabilitación da filosofía práctica”; (...) A hermenéutica non pode quedarse de brazos cruzados pensando tranquilamente en ter presentado unha descrición que finalmente dea conta da existencia: da súa constitución interpretativa; cando só o fai, a hermenéutica redúcese a unha mera e superflua teoría metafísica, a máis banal e inútil de todas: a que se limita a dicir unicamente que non hai en efecto unha estrutura estábel do ser que poida reflexarse en proposicións, senón só os múltiples horizontes, ou os varios universos culturais, dentro das cales acontecen experiencias de verdade como artellamentos e interpretacións internas.(...) En cambio se a fútil e débil tese hermenéutica se reconece ela mesma como pertencente e non se disfraza de descrición metafísica, ó reconecer o seu destino –a súa proveniencia- pode tornarse capacitada para optar entre opcións, ou o que o mesmo, capacitada para a moralidade. Pero a hermenéutica reconece o destino ó que pertence só si se comprende na súa constitución nihilista (...) Hoxe a diferenza entre sociedades desenvolvidas e non desenvolvidas non se produce fundamentalmente en función da posesión de tecnoloxías mecánicas, de máquinas capaces de someter, pregar, concentrar ou superar a forza da natureza, xa sexa desprazándoa, descompoñéndoa ou recompoñéndoa. Agora non se trata xa dunha cuestión de motores, senón de ordenadores e das redes que os conectan, permitindo dirixir tamén as máquinas máis brutas: as mecánicas. Non é no mundo das máquinas onde humano e ser poden perder as determinacións de suxeito e obxecto, senón no mundo da comunicación xeneralizada: nel o ente disólvese en imaxes distribuídas polo medios de información, na abstracción dos obxectos científicos ou nos produtos técnicos; mentres que o suxeito é cada vez menos centro de autoconciencia e de decisións, reducido como está a portador de múltiples roles sociais que non se deixan reducir a unidade. (...) A hermenéutica é a filosofía dese mundo no que o ser se da como debilitamento e disolución (...) levado ao terreo ético, todo isto ten como consecuencia a de substituir unha ética da comunicación por unha ética da interpretación”. **Ética da interpretación.**

“Pois ben, eu considero, que o termo posmoderno si ten sentido, e que tal sentido enlácese co feito de que a sociedade na que vivimos sexa unha sociedade da comunicación xeneralizada, a sociedade dos medios de comunicación de masas.(...) O que intento soste-lo é que a) no nacemento dunha sociedade posmoderna os medios de comunicación de masas xogan un papel determinante; b) que estes cualifican tal sociedade non como unha sociedade máis “transparente”, máis consciente de si, máis iluminada, senón como unha sociedade máis complexa, caótica; e finalmente c) que precisamente neste caos relativo atópanse as nosas posibilidades de emancipación. Ante todo: a imposibilidade de pensar a historia como un curso unitario, imposibilidade que segundo a tese sostida, supón o final da modernidade, non xorde só da crise do colonialismo e imperialismo europeo; senón que é tamén produto do nacemento dos medios de comunicación de masas. Tales medios –xornais, radio, televisión, e en xeral todo aquilo que hoxe denominamos telemática- teñen sido determinantes para o acontecer da disolución dos puntos de vista centrais, de aqueles os que Lyotard chama os grandes relatos. Este efecto dos medios de comunicación de masas parece ser exactamente contrario á imaxe que aínda se facía deles un filósofo como Adorno. Adorno prevía que a radio (e só máis tarde a televisión) tería un efecto de producir unha homologación xeral da sociedade, permitindo e até favorecendo, en virtude dunha sorte de tendencia propia, demoníaca e intrínseca, a formación de ditaduras e gobernos totalitarios, capaces de exercer (...) slogans, propaganda (tanto comercial como política) e visións estereotipadas do mundo. Sen embargo, o que de feito ten sucedido, porén de calquera esforzo practicado polos monopolios e os grandes núcleos capitalistas, é, moi o contrario, que a radio, a televisión e os xornais convertéronse en compoñentes dunha explosión de visións do mundo.(...) De feito, a intensificación das posibilidades de información sobre a realidade, nos seus máis diversos aspectos converten cada vez menos concebíbel a idea mesma dunha soa realidade. Quizais se cumpra no mundo dos medios de comunicación de masas unha profecía de Nietzsche: “o mundo verdadeiro ó final tense convertido en fábula”(...) A tese que estou intentando propor é que na sociedade dos medios de comunicación de masas (...) ábrese paso un ideal de emancipación en cuxa base mesma están a oscilación, a pluralidade e en definitiva a erosión do propio principio de realidade.(...) Aquí a emancipación consiste nun estrañamento que é un liberarse por parte das diferenzas, dos elementos locais, de todo o que poderíamos chamar, globalmente dialecto. O derrubarse a idea dunha racionalidade central da historia, o mundo da comunicación xeneralizada

estoupa nunha multiplicidade de racionalidades locais que toman a palabra, ó non ser, por fin silenciadas e reprimidas pola idea de que hai unha soa forma de realizar a humanidade (...) tal proceso de liberación das diferenzas non supón obrigadamente o abandono de toda regra (...) tamén os dialectos teñen gramática e sintaxe (...) A liberación das diversidades é un acto polo que estas “toman a palabra”, fan acto de presenza, e polo tanto se “poñen en forma” coa finalidade de poder ser recoñecidas (...) O sentido emancipador da liberación das diferenzas e os dialectos está no efecto engadido do estrañamento que acompaña ó primeiro efecto de identificación. Se falo o meu dialecto nun mundo de dialectos serei consciente tamén de que a miña non é a única lingua, senón precisamente un dialecto máis entre outros. Se manteño o meu sistema de valores -relixiosos, éticos, políticos, étnicos- neste mundo de culturas plurais, terei tamén unha aguda percepción da historicidade, continxencia, e limitación de todos eses sistemas comezando polo propio. Filósofos nihilistas como Nietzsche e Heidegger (pero tamén pragmáticos como Dewey ou Wittgenstein) ao mostrarnos que o ser non coincide necesariamente co que é estábel, fíxo e permanente, senón que ten que ver mellor co acontecemento, o acordo, o diálogo e a interpretación, esfórzanse por facernos capaces de recibir esta experiencia do mundo posmoderno como oportunidade dun novo modo de ser –quizais ó fin- humano.” **A sociedade transparente.**

“Desmitificar a desmitificación non significa restaurar os dereitos do mito, senón preguntarse por que entre os mitos os cales debemos recoñecerlles lexitimidade están tamén o da razón e o seu progreso. A desmitificación, ou a idea de historia como proceso de emancipación da razón, non é algo que se poda exorcizar tan facilmente. (...) Unha vez desvelada a desmitificación como un mito, a nosa relación co mito non retorna intacta, senón marcada por tal experiencia (...) este destino pódese indicar tamén con outro termo, o de secularización, (...) unha cultura secularizada non é simplemente unha cultura que lle teña dado as costas os contidos relixiosos da tradición, senón a que os continúa vivindo como pegadas, ou como modelos encubertos e distorsionados, pero profundamente presentes (...) a modernización non se alcanza a través dun abandono da tradición senón mediante unha especie de interpretación irónica da mesma, dunha distorsión. (...) Cando tamén a desmitificación se mostra como mito, o mito recupera a lexitimidade, pero só no marco dunha experiencia xeral da verdade debilitada. A presenza do mito na nosa cultura actual non debuxa un movemento de alternativa ou de oposición a modernidade, senón que é, polo contrario,

o seu termo consecvente, o seu punto de chegada, polo menos até o de agora. O momento da chegada da desmitificación da desmitificación, por iso, pódese considerar como o momento en que xusta e propiamente pásase do moderno ó posmoderno.”

**A sociedade transparente.**

“A obra de arte non se deixa trasladar a unha orde de significados preestablecidos, polo menos no sentido de que non é deducíbel deles como consecuencia lóxica. (...) O encontro coa obra de arte, tal como Heidegger a describe, é como atoparse cunha persoa que ten unha visión propia do mundo coa cal a nosa tense que confrontar interpretativamente (...) a obra de arte funda un mundo, ó presentarse como unha nova apertura histórico eventual do ser (...) o seu significado é o de poñer en suspenso a obviedade do mundo, o de suscitar un preocupado abraiarse polo feito, de por si insignificante de que hai mundo (...) a obra de arte significa unha “ posta en obra da verdade”, isto é unha nova apertura ontolóxico-epocal.” **A sociedade transparente.**

“Os medios de comunicación de masas, en efecto confiren a todos os contidos que difunden un peculiar carácter de precariedade e superficialidade; isto choca violentamente contra os prexuízos dunha ética sempre inspirada, máis ou menos explicitamente, no ideal da obra de arte como *monumentum aere perennius*, e da experiencia estética como experiencia que involucra profunda e autenticamente o suxeito, creador ou espectador. Estabilidade e perennidade da obra, profundidade e autenticidade da experiencia produtiva e receptiva, son sen dúbida aspectos que xa non podemos esperar da experiencia estética tardo-moderna, dominada pola potencia, e impotencia dos media. Contra a nostalxia da eternidade -da obra- e a autenticidade -da experiencia- hai que recoñecer claramente que o shock é todo o que queda da creatividade do arte na época da comunicación xeneralizada. (...) O shock defínese (...) pola mobilidade e hipersensibilidade dos nervios e da intelixencia característica do humano urbano. A esta excitabilidade e hipersensibilidade corresponde un arte que xa non está centrado na obra senón na experiencia, pensada, iso si, en termos de variacións mínimas e continuas” **A sociedade transparente.**

“A experiencia estética faise inauténtica cando, nas condicións actuais de pluralismo vertixinoso dos modelos, o recoñecemento que un grupo logra de si mesmo a través dos seus propios modelos, vívese e preséntase, aínda como identificación entre tal

comunidade e a humanidade; é dicir preséntase o belo, e a concreta comunidade que o recoñece, como valor absoluto. A verdade posíbel da experiencia estética na tardomodernidade é probabelmente o “coleccionismo”, a mobilidade das modas, o museo, a fin de contas, o propio mercado como lugar de circulación de obxectos cuxa referencia ó valor de uso tense desmitificado converténdose así en meros obxectos de cambio. Non necesariamente só de intercambio monetario, senón de intercambio simbólico, son *status symbols*, tarxetas de presentación de grupos.” **A sociedade transparente.**

“O feito é que o “fin da modernidade” ou, en calquera caso, a súa crise trouxo consigo tamén a disolución das principais teorías filosóficas que pensaban ter rematado coa relixión: o cientifismo positivista, o historicismo hegeliano, e despois marxista. Hoxe xa non hai razóns filosóficas fortes e plausíbeis para ser ateo ou, en todo caso, para rexeitar a relixión. O racionalismo ateo, en efecto, tomara na modernidade dúas formas: a crenza na verdade exclusiva da ciencia experimental da natureza e a fe no desenrolo da historia até unha situación de plena emancipación do humano respecto a toda autoridade trascendente. Estes dous tipos de racionalismo mesturáronse con frecuencia, por exemplo, na concepción positivista de progreso. Nas dúas perspectivas o lugar da relixión non era senón provisorio: un erro destinado a ser desmentido pola racionalidade científica ou un momento que tiña que ser superado polo desenrolo da razón até formas de autoconciencia máis plenas e verdadeiras. Pero o que hoxe ten sucedido é que tanto a crenza na verdade “obxectiva” das ciencias experimentais, como a fe no progreso da razón móstranse, precisamente, como crenzas superadas. Todos estamos acostumados xa ao feito de que o desencanto do mundo teña producido tamén un radical desencanto respecto a idea mesma de desencanto; ou en outras verbas, que a desmitificación tornouse, finalmente contra si mesma, recoñecendo como mito o ideal da liquidación do mito. Naturalmente, non todos recoñecen pacificamente este resultado do pensamento moderno; pero polo menos, que é insostíbel tanto o racionalismo cientifista como o historicista nos seus termos máis ríxidos -aqueles que precisamente deixaban fóra de xogo a posibilidade mesma da relixión- é un dato, xeralmente bastante asumido na nosa cultura. É pois de aquí de onde xorde o meu discurso que inspirado nas ideas de Nietzsche e Heidegger sobre o nihilismo como punto de chegada da modernidade e sobre a conseguinte tarefa, para o pensamento, de tomar en consideración o fin da metafísica, posto que estas ideas marcan



profundamente o modo no cal propoño interpretar o retorno da relixión.” **Crer que se cre.**

“Intentarei aclarar e simplificar: son consciente de que, nunha determinada interpretación do seu pensamento, prefiro a Nietzsche e Heidegger respecto a outras propostas filosóficas coas que entrei en contacto porque atopo que as súas teses están tamén en harmonía cun substrato relixioso, que permaneceu vivo en min e tense actualizado porque, ó alonxarse del ou ó apartalo, tiven frecuentado, sobre todo, os textos destes autores e a súa luz vivín e interpretei a miña condición existencial na sociedade da modernidade tardía. En resumo: volvo a pensar seriamente o cristianismo porque construíme unha filosofía inspirada en Nietzsche e Heidegger, a cuxa luz interpretei a miña experiencia no mundo actual; pero moi probabelmente construíme tal filosofía, preferindo a estes autores precisamente porque partía daquela herdanza cristiá que agora creo atopar de novo, pero que en realidade non tivera abandonado nunca verdadeiramente.” **Crer que se cre.**

“Para seguir polo camiño dun reencontro nihilista do cristianismo basta con ir un pouco máis adiante que Girard, admitindo que o sagrado natural é violento non só en canto que o mecanismo vitimario supón unha divindade sedenta de vinganza, senón tamén en canto se lle atribúe a este divindade tódolos caracteres de omnipotencia, absoluteidade, eternidade e “trascendencia” respecto ó humano, que son os atributos asignados a Deus pola teoloxías naturais e tamén, os que consideran preámbulos da fe cristiá. O Deus violento de Girard, en definitiva é, nesta perspectiva, o Deus da metafísica, o que a metafísica ten chamado tamén o *ipsum esse subsistens*, porque tal e como esta o pensa, condensa en si tódolos caracteres do ser obxectivo. A disolución da metafísica é tamén o final desta imaxe de Deus, a morte de Deus da que falou Nietzsche. (...) Se o final da metafísica ten o sentido de desvear o ser en canto que caracterizado por unha íntima tendencia a afirmar a propia verdade a través do debilitamento, a ontoloxía da debilidade non será só unha preparación negativa para o retorno a relixión (...) A encarnación, o que o Novo Testamento chama a *kenosis* de Deus, será interpretada como signo de que o Deus non violento e non absoluto da época posmetafísica ten como trazo distintivo a mesma vocación de debilitamento da que fala a filosofía de inspiración heideggeriana.” **Crer que se cre.**

“A clave de todo este discurso é o termo “secularización”. Con el, como se sabe, indícase o proceso de “deriva” que desliga a civilización laica moderna das súas orixes sagradas. Pero, se o sagrado natural é aquel mecanismo violento que Xesús veu a desvear e desmentir, é moi posíbel que a secularización -que é tamén perda de autoridade temporal por parte da igrexa, autonomización da razón humana respecto á dependencia dun Deus absoluto, xuíz ameazador, de tal modo trascendente en relación as nosas ideas do ben e do mal que parece un soberano antolladizo e extravagante- sexa xustamente un efecto positivo da ensinanza de Xesús e non un modo de alonxarse dela. (...) O sentido positivo de da secularización, é dicir, a idea de que a modernidade laica constitúese tamén e sobre todo como continuación e interpretación desacralizante do mensaxe bíblico, é claramente recoñecíbel, por exemplo, nos estudos de socioloxía relixiosa de Max Weber (...) Se pode falar da modernidade como secularización noutros moitos termos –unidos sempre a idea de desacralización do sagrado violento, autoritario, e absoluto da relixión natural- : por exemplo a cuestión da transformación do poder estatal dende a monarquía do dereito divino á monarquía constitucional e desta a actual democracia representativa (...) neste sentido secularízase tamén a subxectividade moderna. (...) Que a nosa civilización xa non se profese explicitamente cristiá, e incluso que se considere unha civilización laica, descristianizada, poscristiana, e que, sen embargo, estea na súa base, profundamente formada por tal herdanza, é a razón para falar de secularización “positiva” como aspecto característico da modernidade.” **Crer que se cre.**

“A herdanza cristiá que retorna ao pensamento feble é tamén e sobre todo herdanza do precepto cristiá da caridade e do seu rexeitamento da violencia.” **Crer que se cre.**

“Secularización como feito positivo significa que a disolución das estruturas sagradas da sociedade cristiá, o paso dunha ética da autonomía, o carácter laico do Estado, a unha literalidade menos ríxida na interpretación dos dogmas e dos preceptos, non debe ser entendida como unha diminución ou unha despedida do cristianismo, senón como unha realización máis plena da súa verdade, que é recordémolo, a *kenosis*, o abaixamento de Deus, o desmentir os trazos naturais da divindade.” **Crer que se cre.**

“A ameaza da sociedade técnico-científica sobre o suxeito é o que, dende o punto de vista relixioso, se ve como a disolución dos valores sagrados por parte dun mundo cada

vez máis materialista, consumista, babélico, no que, por exemplo mestúranse e conviven diversos sistemas de valores, e onde o xogo das interpretacións parece imposibilitar calquera acceso a verdade. A todo isto se lle aplica tamén o nome de secularización; e, dende o punto de vista da hipótese que defendo aquí, precisamente a esta experiencia de disolución ou, poderíamos dicir tamén, de debilitamento de estruturas fortes se lle recoñece o carácter de *kenosis* na que se realiza a historia da salvación.” **Crer que se cre.**

“O único gran paradoxo e escándalo da revelación cristiá é xustamente, a encarnación de Deus, a *kenosis*, é dicir, o ter posto fóra de xogo todos aqueles caracteres trascendentes, incomprensíbeis, misteriosos e creos, tamén extravagantes que, polo contrario, conmoven tanto os teóricos do salto na fe, en cuxo nome, en consecuencia, é sinxelo dar paso tamén á defensa do autoritarismo da Igrexa e de moitas das súas posicións dogmáticas e morais unidas a absolutización de doutrinas e situacións historicamente continxentes e frecuentemente superadas de feito. (...) Nesta atmosfera, a predicación da Igrexa católica, rixidamente alistada para defender unha moral familiar e sexual que nin sequera os católicos practicantes toman xa verdadeiramente en serio, parece xustificarse máis con razóns doutrinarias, coa necesidade de defender unha determinada imaxe do “verdadeiro crente”, que se debe distinguir do cristiá tibio precisamente polo exercicio de virtudes non esixidas por ningunha moral razoábel, pero útiles para reforzar o carácter compacto da Igrexa, concibida case que como un exército no que os soldados pouco decididos non deben ser admitidos (...) Por tanto, non só é obxecto de secularización a moral relixiosa tradicional, tamén a visión xeral cristiá de Deus e do humano pode afrontar tranquilamente un proceso de desmitificación sen temor a desfigurarse e a perder o esencial, se é verdade que a totalidade da relación de Deus co mundo é o que debe ser mirado dende o punto de vista da *kenosis*, e polo tanto, da redución do debilitamento, do desmentido do que a mentalidade relixiosa cría que debía pensar da divindade.” **Crer que se cre.**

“Crer na historia da salvación non quererá dicir aceptar todo o que está escrito no Evanxeo e na ensinanza dogmática da Igrexa, senón esforzarse por entender, ante todo, que sentido teñen os textos evanxélicos, aquí, agora; noutras palabras, ler os significados dos tempos, sen máis reserva que o mandamento do amor (...) Nin sequera o “descubrimento” da secularización como sentido da historia da salvación pretende ser

un enunciado metafísico, esencial. É dende o punto de vista da nosa situación o final da modernidade dende onde esta interpretación da historia do ser como debilitamento e da súa relación coa revelación cristiá parece razoablemente sostíbel.” **Crer que se cre.**

“O que non me parece aceptábel é que se identifique, sen máis, a tradición da Igrexa coas ensinanzas do Papa e dos bispos. Quero dicir que o límite representado polo principio de caridade, que debe guiar a interpretación secularizante do texto sagrado, prescribe, certamente, unha escoita caritativa a tradición, pero tal escoita diríxese a comunidade viva de crentes, e non se restrinxe á ensinanza *ex cathedra* da xerarquía eclesiástica. É máis que evidente que unha escoita así non proporciona principios dogmáticos netos, como as definicións do Papa e dos concilios que obviamente, tamén penso que deben ser tidos en conta. Pero a relación coa tradición viva da comunidade dos crentes é bastante máis persoal e arriscada, forma parte dese deber global, co que se identifica a tarefa do crente, de reinterpretar persoalmente a mensaxe evanxélica (...) Gustaríame recordar que a norma da secularización é a caridade e, máis en xeral ou en linguaxe ético, a redución da violencia en tódalas súas formas; polo tanto (...) en lugar de presentarse como un defensor da sacralidade e intanxibilidade dos “Valores”, o cristián debería actuar, sobre todo, como un anarquista non violento, como un deconstrutor irónico das pretensións das ordes históricas, guiado non pola procura dunha maior comodidade para el, senón polo principio da caridade para con os outros”. **Crer que se cre.**

“Alí onde hai un absoluto, aínda que este sexa a afirmación da non existencia de Deus, segue estando a metafísica, un principio supremo e, polo tanto, ese Deus cuxo carácter superfluo Nietzsche considera que ten descuberto. En definitiva, que Deus ten morto significa para Nietzsche que non hai fundamento último e nada máis. Aínda que Heidegger non o queira recoñecer, ten un significado análogo a súa polémica contra o que el chama metafísica, isto é, toda a tradición filosófica europea a partires de Parménides, que cre poder captar un fundamento último da realidade na forma dunha estrutura obxectiva, que dáse fóra do tempo, como unha esencia ou unha verdade matemática. Así como Nietzsche non pode afirmar que Deus non existe (senón debería recoñecer que coñece a estrutura auténtica do real), Heidegger non pode desmentir a metafísica afirmando que o real ten unha estrutura diferente -non obxectiva, cambiante, etc.- dado que así seguiría afirmando unha estrutura. De feito Heidegger desbota a

concepción metafísica -obxectiva, estábel, estrutural do ser- soamente en base a experiencia da liberdade: se existimos como proxecto, esperanzas, propósitos, medos, en definitiva como seres finitos que teñen pasado e futuro e non son só aparencias, entón o ser non pode ser pensado nos termos da metafísica obxectivista. (...) O desbotamento da metafísica expresa en realidade a actitude de gran parte do pensamento (...) cando a cultura humanística comezou a ter a necesidade de rebelarse contra esa “organización total” da sociedade que estíbese a impoñer coa racionalización do traballo e o triunfo da tecnoloxía. Segundo boa parte da filosofía do século XX, xa non se pode pensar o ser como fundamento, e non só porque se corre o risco de que este obxectivismo prepare a sociedade totalitaria e ó final Auschwitz ou o Gulag. O feito é que a cultura europea deuse conta de que hai outras culturas, que non se poden clasificar simplemente como “primitivas”, é dicir, como máis atrasadas ca nosa, occidentais, no camiño do “progreso”. O século XIX é o século no que desenvolven as ciencias históricas, pero tamén a antropoloxía cultural: madura a conciencia de que non hai un único curso da historia senón culturas e historias diversas. (...) Moi simplificadaamente parécese que se pode dicir que a época na que vivimos hoxe, e que con razón se chama “posmoderna”, é a época na que non se pode pensar xa a realidade como unha estrutura solidamente sostida nun único fundamento, que a filosofía tería a tarefa de coñecer, e quizais a relixión a tarefa de adorar. O mundo efectivamente pluralista no que vivimos non se deixa interpretar xa por un pensamento que por tódolos medios quere unificar en nome dunha verdade última. Un pensamento así, que, entre outras cousas chocaría con calquera ideal democrático, debería afirmar que unha lei querida pola maioría pero sen verdade (ou sexa: enfrontada as ensinanzas da Igrexa) non ten lexitimidade e, polo tanto, hai que inferir, non merece a obediencia dos cidadáns. A partires de aquí pódese proceder de diversos xeitos. Por exemplo, pódese preguntar como é posíbel seguir argumentando racionalmente se renunciámos á pretensión de captar un fundamento último válido para todo máis alá das diferenzas culturais. A resposta pode ser: o valor universal dunha afirmación constrúese ao construír o consenso no diálogo, non ó pretender ter dereito ó consenso porque temos a verdade absoluta. E un consenso dialóxico constrúese cando se reconece o que temos en común como patrimonio cultural, histórico e tamén de adquisicións técnico-científicas.

O que pretendo mostrar é, ante todo, como o pluralismo posmoderno me permite volver a atopar a fe cristiá. (...) porque o Deus fundamento derradeiro, e polo tanto, a estrutura metafísica do real, non é xa sostíbel, por uso mesmo é posíbel voltar a crer en Deus.

Certamente, non no Deus da metafísica e da escolástica medieval (...) Pero isto non é todo; se xa non hai filosofía que considere que pode demostrar a non existencia de Deus, somos libres de escoitar as palabras da Escritura. Sen embargo, no final posmoderno das filosofías absolutas hai aínda algo máis: de feito, percatámonos de que, ó descubrir o insostíbel da visión do ser como estrutura eterna que se reflexa na metafísica obxectivista, o que nos queda é xustamente a noción bíblica da creación, da continxencia e historicidade do noso existir. Traduzamos isto a termos seculares e filosóficos: a partires da experiencia do pluralismo posmoderno podemos tamén, e sobre todo, pensar o ser soamente como acontecemento, e a verdade, non xa como reflexo dunha estrutura eterna do real, senón coma unha mensaxe histórica que se trata de escoitar e á que estamos chamados a responder. Tal concepción da verdade non vale só para a teoloxía e a relixión; é a que, en termos máis ou menos explícitos, vale tamén actualmente para gran parte das ciencias, polo menos das que tomaron conciencia da historicidade dos seus paradigmas. (...) se ten sentido a concepción posmoderna da verdade como transmisión de mensaxes, nacemento e morte de paradigmas, interpretacións das cousas a luz de linguaxes históricos herdados, entón volta a ser posíbel tomar en serio a Biblia (...) Grazas a Deus son ateo é unha ocorrencia paradoxal, pero non demasiado. Só en canto herdeiro, xustamente da tradición xudeocristiá, que pensa o real como creación e como historia de salvación, o pensamento posmoderno se libera verdadeiramente da metafísica obxectivista, do cientifismo, e pode corresponder á experiencia da pluralidade de culturas e da historicidade continxente do existir. (...) Unha concepción como esta da fe posmoderna non ten obviamente, nada que ver coa aceptación de dogmas ríxidos definidos ou de disciplinas impostas pos algunha autoridade. A Igrexa, certamente, é importante como vehículo de revelación, pero sobre todo como comunidade de crentes, que na caridade, escoitan e interpretan libremente, axudándose e, por tanto, corrixindo de forma recíproca o sentido da mensaxe cristiá ” **Despois da cristiandade.**

“Cando se fala dunha superación da metafísica tense en mente un proceso de emancipación e unha especie de saída dunha condición que, en termos marxianos, chamaríase alienación. (...) En que medida o debilitamento do principio de realidade, que, segundo a miña tese ten lugar na transición á posmodernidade, corresponde ás esixencias que inspiran o esforzo por exceder a metafísica e a modernidade? (...) En termos moi sumarios e xerais, a resposta é que unha ontoloxía feble, ou mellor, unha

ontoloxía do debilitamento do ser, ofrecen razóns filosóficas para preferir unha sociedade democrática, tolerante e liberal a unha sociedade autoritaria e totalitaria (...) Sempre necesítase unha ontoloxía, aínda que só sexa para mostrar que a ontoloxía está destinada á disolución” **Nihilismo e emancipación.**

“ “Ocaso de Occidente” significa aquí a disolución da idea de que a historia da humanidade teña un significado ou unha dirección unitaria, idea que, na tradición moderna, foi unha especie de fondo continuo do pensamento occidental, que considera a súa propia civilización como o máximo nivel de evolución alcanzado pola humanidade en xeral, e que sobre tal base sentíase chamado a civilizar, e tamén a colonizar, converter e someter a tódolos demais pobos cos que entraba en contacto. A idea de que a historia ten un sentido progresivo, isto é, que, por camiños máis ou menos misteriosos e guiados por unha racionalidade providencial, se vaian achegando cada vez máis a unha perfección final, estivo na fundamentación da modernidade (...) Como se ten que configurar unha filosofía que sexa en verdade consciente do ocaso de Occidente e corresponda a elo sen equívocos e reservas, sen nostalxias nin recaídas metafísicas? (...) O que pretendo dicir é que a filosofía para corresponderse ao ocaso de Occidente debe facer contas coa herdanza universalista do pensamento: sen intentar vincularse a tal herdanza como se mentres tanto non tivera acontecido nada, como se non tiveran existido Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger...pero tampouco crendo que o problema queda liquidado coa afirmación do pluralismo das visións do mundo ou coa liberación deconstrutiva (...) O fondo destas cuestións o temos totalmente á vista: a caída da centralidade e da hexemonía política de Occidente liberou culturas e visións do mundo múltiples, que xa non aceptan que se lles considere momentos ou partes dunha civilización humana total da que Occidente sería o depositario; (...) isto dá lugar a conflitos, reivindicacións de validez, a formacións de pertenza que esperan da filosofía algunha indicación de criterios para evitar que as diferenzas dexeneren en auténtica guerra de culturas. Non é posíbel deixar de ver que a filosofía actual non responde a tales cuestións. (...) Occidente polo demais significa “terra do ocaso” (...) ó falar de ocaso, pretendo dicir que a filosofía pode contribuír a repensar problemas existenciais do mundo tardomoderno asumindo sobre si a herdanza de Occidente e do seu ocaso ou mellor de occidente no seu ocaso (...) O que o pensamento parece necesitar hoxe é a reconstrución dunha idea de universalidade racional, que, se teño que distinguila da do racionalismo e da metafísica, só consigo describila como feble e secularizada (...)

Occidente, poderíamos dicir declina porque o declinar constitúe a súa vocación histórica. Ou dito en outros termos, a historia, no único modo en que Occidente consegue vivila e concibila é historia de secularización. (...) Que gaña a filosofía pensando Occidente en termos de secularización? De momento especialmente a “crise da razón”, a disolución da metafísica e do pensamento fundamentador, pode e debe ser pensada como un fenómeno de secularización, no sentido amplo que aquí atribuímos o termo. A primeira consecuencia deste modo de ver será a conciencia de que non estamos chegando a unha visión máis verdadeira da realidade. (...) A filosofía, a través dos seus camiños, que non están separados nin son independentes das transformacións sociais e políticas de Occidente, “descobre” que o sentido da historia da modernidade non é un progreso cara a unha perfección final caracterizada pola plenitude, transparencia total, presenza por fin realizada da esencia do home e do mundo. Dáse conta de que a emancipación e a liberación que o home buscou pasan, polo contrario, a través dun debilitamento das estruturas fortes, dunha redución das pretensións, que implica en xeral, unha maior atención á calidade que a cantidade, maior escoita á palabra do outro que unha visión exacta do obxecto. Tamén a verdade, en tódolos campos, incluído ó da ciencia, se volve unha cuestión de consenso, escoita, participación nunha empresa común” **Nihilismo e emancipación.**

“A crise da ética (...) baséase no descrédito no que caeu o razoamento “por principios”, que se lexitima ao remitir a fundamentos de validez universal.(...) Este descrédito que non é un desmentido demostrativo dalgún principio, senón un global cambio de rumbo, continxente, e polo tanto, cheo de excepcións, pódese describir só de xeito aproximativo, pero non pode ser definido argumentando. Ten que ver coa afirmación do pluralismo cultural (...) Se a filosofía pode seguir falando de ética racionalmente, isto é, de xeito responsábel perante as únicas referencias que se poden conceder-a época, a herdanza, a procedencia- poderá facelo unicamente se asume como o seu explícito punto de partida –e non como fundamento- a condición de non-fundamentalidade na que hoxe se atopa arroxada (...) é posíbel desenrolar un discurso ético –“principios” de onde se deriven máximas de acción-, recomendacións de comportamento, xerarquía de “valores”- sobre a base dunha “procedencia”, ou situación epocal, caracterizada pola disolución de fundamentos? (...) A situación á que verdadeiramente pertencemos e ante a que somos responsábeis nas nosas eleccións éticas é a que se caracteriza pola disolución de principios, polo nihilismo; asumir polo contrario, como referencia última



as pertenzas máis específicas (raciais, étnicas, familiares, de clase, por exemplo) significa limitar dende o principio a propia perspectiva. Contra tal limitación que consiste ademais en repetir o xogo metafísico dos primeiros principios asumindo como “mundo verdadeiro” unha específica e particular fábula, cunha absolutización ideolóxica, certamente non se pode facer valer un imperativo absoluto; só se pode propor unha ampliación de horizontes.(...) Si se quere co-responder verdadeiramente á disolución dos principios, non parece que haxa outra vía que a dunha ética construída explicitamente en torno á finitude (...) En primeiro lugar pode obter máximas e elementos de alcance crítico (...) en tódolos campos da nosa existencia, e ante todo en política estamos no deber de desboscar a selva dos absolutos metafísicos que se presentan baixo diversos disfraces: ultimamente quizais as leis do mercado. Despois a atención sempre renovada aos contido da herdanza e da procedencia, para non esaxerar a dimensión do pasado poderíamos considerar isto baixo o nome de alteridade: é procedencia á voz do outro, contemporáneo noso, ante o cal soamente, é obvio somos responsábeis. (...) A atención a herdanza non conduce pois soamente á devaluación de tódolos valores, senón tamén a recuperación e prosecución de determinados contidos herdados (...) Se identificamos o fio condutor no nihilismo, e na disolución de fundamentos últimos e do seu carácter impositivo que é sempre unha interrupción violenta do cuestionar-, entón a elección entre o que vale e o que non vale da herdanza cultural da que procedemos farase a partires do criterio de redución á violencia en nome dunha racionalidade entendida como discurso-diálogo entre proposicións finitas que se recoñecen como tales e que, por elo, non teñen a tentación de impoñerse lexitimamente (en canto convalidadas por un primeiro principio) sobre as do outro” **Nihilismo e emancipación.**

“A ética que deixe de querer referirse ó Outro con maiúsculas, esto é, a un ser trascendente (...) será unha ética da negociación e do consenso, en lugar dunha ética de principios inmutábeis ou de imperativos categóricos que falan na razón de cada un.(...) No plano político unha redución da ética ó consenso e a compartir non é pouca cousa: pèñese en até que punto, aínda hoxe, moitas lexislacións estatais diríxense a afirmación e a defensa de dereitos e deberes que se consideran “naturalmente fundados”. É obvio que quizais nunca se poderá facer coincidir os códigos coa efectiva vontade xeral; pero, como ideal regulativo, este parece ser o único que verdadeiramente se pode adoptar na condición de multiculturalismo na que nos atopamos.” **Nihilismo e emancipación.**

“Paréceme pois que, alén da consideración -importante por outra parte- das circunstancias específicas nas que se sitúa actualmente a relación entre filosofía e política (sociedade dos medios de comunicación, problema da filosofía na escola, disolución dos partidos, etc.), a cuestión primordial á que se debería intentar responder é: que queda da relación filosofía-política nun mundo no que, sexa como consecuencia do final da metafísica sexa como consecuencia da afirmación da democracia, non se pode (xa?) pensar a política en termos de verdade? A dobre condición, de dificultade e de apertura, na que a filosofía ven a atoparse neste mundo consiste no feito de que, por un lado, xa non se poden ofrecer á política indicacións tomadas do seu coñecemento das esencias, dos fundamentos, e tampouco das condicións de posibilidade; por outro, que ó non deber nin poder ser xa pensamento do fundamento, a filosofía convértese en pensamento intrinsecamente político, na forma en que eu propoño chamala “ontoloxía da actualidade”” **Nihilismo e emancipación.**

“Os dous trazos característicos da hermenéutica filosófica -despedida dos fundamentos e liberación do conflito das interpretacións- son tamén os trazos cos que podemos describir o que sucede nas democracias avanzadas na atmosfera babélica da sociedade de mercado e a correlativa formación da identidade e pertenza a comunidades naturais restrinxidas –etnias, familias, seitas, etc, que tenden a irromper fóra de toda coordinación posíbel, producindo fenómenos de disolución do vínculo social. Quizais sexa adecuada unha frase de Nietzsche :”Non somos xa materiais para unha sociedade”. A liberación da pluralidade das interpretacións e das visións do mundo tenden tamén a disolver a cohesión da sociedade. (...) Hai que recoñecer que a hermenéutica non é tan só antifundamentalismo máis conflito de interpretacións, senón que tamén implica unha filosofía da historia que ve a hermenéutica como a conclusión dun proceso “nihilista”, de consumación do ser metafísico, isto é, da violencia. (...) Como se pode configurar unha esquerda inspirada nunha filosofía da historia de corte nihilista, como a que, se vale o que teño dito, está implícita nunha hermenéutica que non quere renunciar as súas motivacións máis características? A sustancia desta filosofía da historia é: a idea de que a única racionalidade da que dispomos, fóra do fundamentalismo metafísico, é unha racionalidade “histórico-narrativo-interpretativa”, esto é, que afirma a súa validez non exhibindo fundamentos, senón narrando e interpretando dun certo modo as cuestións da cultura que os interlocutores teñen en común, é dicir, a historia da modernidade. (...) A

hermenéutica interpreta estas cuestións presentándose como un proceso de disolución, en múltiples niveis, de toda estrutura forte: secularización da tradición relixiosa, secularización da autoridade política, disolución de ultimidades tamén no suxeito (o psicanálise sería o mellor exemplo), fragmentación de toda racionalidade central coa multiplicación das ciencias especiais e a súa irredutibilidade a un sistema unitario, pluralización dos universos culturais contra a idea dun curso unitario da historia.(...) Unha esquerda nihilista, non metafísica, non poderá fundar xa as súas reivindicacións na igualdade, senón que deberá poñer a súa base na disolución da violencia (...) é bastante obvio que unha fundamentación teórica deste tipo pon a esquerda nas condicións de interpretar de xeito máis coherente tódalas instancias que se expresan hoxe na nova atención á ecoloxía e en esforzos por artellar unha relación diferente coa natureza. (...) A redución da violencia constrúe un límite ben claro á exaltación da competitividade e tamén á ideoloxía do desenrolo tamén a calquera prezo. (...) A cultura do supermercado é un pluralismo sen orientación nihilista, que ignora o fio condutor da redución da violencia en nome do cal se pode rexeitar o consumismo exasperado, o baleiro dos significados existenciais, o fastío das sociedade opulentas xeradoras de compensacións violentas. (...) Pode parecer paradoxal pero a adopción dunha perspectiva nihilista pode dar a esquerda a capacidade de mirar de xeito non simplemente defensivo e reactivo a fantasmagoría do mundo posmoderno (...) repensar a esquerda á luz dunha filosofía da historia de corte nihilista podería significar tamén a recuperación non tan paradoxal, das dimensións utópicas que con demasiada rapidez nos tivemos resignado a deixar a un lado” **Nihilismo e emancipación.**

“No mundo da competencia económica ilimitada impúxose un “salvaxismo indio que pon a descuberto a ferocidade do sistema de poder. A selectividade do “nihilismo” nietzscheano está toda alí: esborrállanse os valores, esto é, as máscaras que mantiveran calmos ós pobres e tranquilizaran as consciencias dos ricos en toda a nosa etapa prehistórica. As masas que se teñen mobilizado, máis ou menos pola vía da rede dixital, para manifestarse por todo o mundo, non só no mundo occidental, contra a invasión de Irak, son en efecto un novo proletariado, aínda que ignoran a conciencia de clase e non representan unha clase no sentido marxiano da palabra. De que masa e de que comunismo estamos a falar? Das masas que representan hoxe ó vello proletariado de Marx e que xa deixaron de ser a clase obreira dotada de conciencia de clase e polo tanto depositaria dun proxecto. Por tanto os proletarios nos que pensaba Marx son hoxe

diferentes, máis semellantes ós que Antonio Negri denomina *multitudes* aínda que para el presenten un aura mística que é mellor deixar de lado. En realidade os proletarios de hoxe son aqueles cuxa pobreza extrema radica en que agora deben de entrar en acción para defender as condicións que son a base da vida no planeta, mentres que os capitalistas –que sempre están en menor cantidade, como Marx tiña sinalado- consumen os recursos naturais sen reparar en que moi pronto estarán esgotados. (...) Os pobres do mundo son hoxe, os que no medio da exclusión na que se atopan por vivir en condicións de pura subsistencia, dispoñendo soamente dunha parte mínima de recursos e excluídos da dilapidación que porén caracteriza ó mundo rico, sofren máis, e quizais con plena conciencia, o desastre o cal o planeta se dirixe si se mantén o ritmo actual de consumo no mundo “desenvolvido”. Un proletariado minimalista como este que non ten pasado pola dura formación da conciencia de clase, non conta nin sequera cun proxecto que teña que ser elaborado por un comité central, por unha elite calquera. É máis ben, con todo o sentido negativo, pero tamén positivo do termo, unha masa anárquica pura. O comunismo do que falamos ó referirmos a isto é, ante todo, a negación dunha orde de propiedade existente, inspirada nunha desconfianza profunda nas institucións, na estatualidade. Populismo? Pode ser, non podemos estar continuamente aleccionando a quen sinte que ten que rebelarse; só podemos tratar de participar na rebelión e tratar de traballar na formación de modelos de convivencia que se correspondan coas esixencias nas que se inspira.” **Ecce comu.**

“*Adeus ó socialismo*, o libro do que aquí se fala non é para nada, como é obvio para calquera que coñeza a Negri, unha posta en acto do que desgraciadamente gran parte da esquerda parece ter aceptado, isto é, que non hai ningún sistema económico eficaz ademais do capitalismo. O socialismo ó que se lle di adeus xustamente porque se deixou abraiar polo modo de produción capitalista, renunciando ó seu propósito orixinario de conducir a humanidade fóra da prehistoria da explotación e da violencia. (...) O socialismo ten morto por suicidio, reduciuse nos sistemas socialdemócratas industriais a un capitalismo de Estado que -xustamente en canto fundado na idea de beneficio, rebaixada tan só con algún mecanismo redistributivo –sociedade do benestar, etc.- da mostras de non poder ir ó mesmo ritmo que o capitalismo auténtico que busca os beneficios e para o cal reconstrúe continuamente estruturas de dominio e de explotación (...) O final do socialismo, se podería dicir demostra para Negri a imposibilidade de que o capitalismo siga existindo. Nelo ten boa parte de responsabilidade o desenvolvemento

das tecnoloxías da era informática. Como se pode pretender que, por exemplo, siga sendo posíbel defender a propiedade intelectual -dos software, dos bebedizos informáticos, da música, das películas- nunha sociedade na que Internet tende a poñer todo “en común? Fenómenos como Echelon, -o sistema de interceptación universal que, dirixido por EEUU e Gran Bretaña, xa vivía toda a nosa vida- xa non permite pensar na distinción entre o público e o privado nos termos tradicionais; e se non se quere transformar todo isto nunha terríbel máquina orwelliana, é necesario repensar o sistema social ó completo. Que no fondo debería recuperar o ideal orixinal dos soviets, consellos de cidadáns que implicados en primeira persoa na dirección colectiva do público. (...) Un comunismo soviético no sentido orixinario do termo hoxe parece máis posíbel de canto ó fora a comezos do século XX: por exemplo nunha sociedade na que todos teñan acceso a rede informática é máis sinxelo evitar a burocratización dos partidos e das estruturas estatais que sufocaron as sociedades socialistas, xa que se poden poñer en común moitas das decisións de interese xeral. (...) Pode que só o posmodernismo, e estou pensando en Nietzsche e Heidegger -o cal Negri caracteriza como reaccionario- poida axudarnos a pensar unha “revolución” que non pretenda crear unha nova orde establecida e formalizada rixidamente –como no fondo quixera Habermas-, senón que acepte preparar, cun estilo un pouco máis irónico e anárquico, novos xeitos de existencia, das cales, polo de agora, só temos unha vaga intuición.” **O comunismo posmoderno.**

## BIBLIOGRAFÍA DE VATTIMO<sup>68</sup>

### 1. Obras de Vattimo: Libros e artigos (selección)

- Il concerto di fare in Aristotele - Torino: Giappichelli [1961]
- Essere, storia e linguaggio in Heidegger - Torino: Edizioni di Filosofia [1963]
- Estetica ed ermeneutica in H.G. Gadamer - Padova: Tip. poligrafica moderna [1963]
- Arte e verità nel pensiero di M. Heidegger. Corso di Estetica dell'anno accademico 1965/66 - Torino: Giappichelli [1967]
- Il problema estetico (insieme con Luigi Pareyson) - Roma: AVE [1966]
- Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher, appendice di E. Fubini, Corso di estetica dell'anno accademico 66/67 - Torino: Giappichelli [1967]
- Ipotesi su Nietzsche - Torino: Giappichelli [1967]
- Poesia e antologia - Milano: Mursia [1967]
- Schleiermacher filosofo dell'interpretazione - Milano: Mursia [1968]
- Nietzsche e la filosofia come esercizio ontologico - Torino: Edizioni di Filosofia [1969]
- Friedrich Schleiermacher contenuto in AA.VV., Grande Antologia Filosofica (vol. 17) - Milano: Marzorati [1969] - 341-430
- Introduzione all'estetica di Hegel. Corso di estetica dell'anno accademico 1969/70 - Torino: Giappichelli [1970]
- Introduzione a Heidegger - Roma-Bari: Laterza [1971]
- Corso di estetica. Anno Accademico 1970-71 - Torino: Litografia Artigiana M. & S. [1971]
- Arte e utopia. Corso di estetica 1971-72 - Torino: Litografia Artigiana M. & S. [1972]
- Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia contido en AA.VV., Il caso Nietzsche - Cremona: Libreria del Convegno [1973] - 119-36

---

<sup>68</sup> O carácter desta bibliografía non é exhaustivo. Pretende servir de utilidade ó interesado na obra de Vattimo.

- Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione - Milano: Fabbri-Bompiani [1974]
- Estetica come ontologia dell'arte contido en Situazione dell'estetica in Italia. Una ipotesi sullo sviluppo dell'estetica italiana contemporanea editado por L. Rossi - Torino: Paravia [1976] - 208-20
- L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre contido en La filosofia dal '45 ad oggi editado por V. Verra - Torino: ERI [1976] - 125-35
- Il problema estetico contido en La filosofia dal '45 a oggi editado por V. Verra - Torino: ERI [1976] - 388-403.
- Estetica moderna - Bologna: Il Mulino [1977]
- La volontà di potenza come arte (appendice) contido en **F. Nietzsche, Il libro del filosofo** - Roma: Savelli [1978] - 167-94
- An-denken. Denken und Grund contido en **AA.VV., Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme** editado por U. Guzzoni - Hildesheim: Gerstenberg [1980] - 287-302
- Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger - Milano: Garzanti [1980]
- Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica - Milano: Feltrinelli [1981]
- "Apel, Karl Otto", "Aristotele", "Bloch, Ernst", "Estetica", "Etica", "Filosofia", "Interpretazione", "Nietzsche, Friedrich Wilhelm" contido en **AA.VV., Enciclopedia Garzanti di Filosofia** - Milano: Garzanti [1981]
- Risposta alla questione: che cosa fanno oggi i filosofi? Contido en **AA.VV., Che cosa fanno oggi i filosofi?** - Milano: Fabbri-Bompiani [1982]
- La crisi dell'umanismo contido en **AA.VV., Antropologia e filosofia della religione** editado por Albino Babolin - Perugia: Editrice Benucci [1982] - 143-56
- Nietzsche e il testo della metafisica (sulle recenti interpretazioni di Nietzsche in Francia) contido en **AA.VV., Amicizia stellare. Studi su Nietzsche** editado por A. Marini - Milano: Unicopli [1982] - 283-326
- La "parte maledetta". Sinistra e nichilismo contido en **AA.VV., Il concetto di sinistra** - Milano: Bompiani [1982] - 77-86
- Il pensiero debole - Milano: Feltrinelli [1983] /editado por (junto con) P. A. Rovatti) Gianni Vattimo.
- Il tempo della filosofia nel Novecento contido en **AA.VV., Il Mondo Contemporaneo (vol. X, 2)** a cura di N. Tranfaglia - Firenze: La Nuova Italia [1983] - 881-95
- La riscoperta delle filosofie in crisi contido en **AA.VV., Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta** - Cuneo: Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia [1983] - 185-97.
- Filosofia e scienze umane nella cultura europea contido en **AA.VV., Enciclopedia Europea Garzanti** - Milano: Garzanti [1984]
- Introduzione a Nietzsche - Roma-Bari: Laterza [1984]

- Testo contido en AA.VV., Cosa fanno i filosofi oggi? - Milano: Bompiani [1984]
- Destino della metafisica e destino dell'identità - Il sacro e le vie mitiche dell'identificazione - Dissoluzione o risoluzione dell'identità contido en **Gruppo di ricerca in Scienze Umane**, Atti del seminario - I percorsi dell'identità: il nome, il sesso, il ruolo: dal mito alla storia - Torino [1984]
- Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica contido in Linguaggio, persuasione, verità. Atti del XXVIII Congresso nazionale di filosofia editado por P. Rossi - Padova: Cedam [1984] - 145-57
- La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna - Milano: Garzanti [1985]
- Dall'essere come futuro alla verità come monumento contido en Interpretazione e cambiamento. Atti del VI Colloquio sull'interpretazione (9-10 aprile 1984) editado por G. Galli - Torino: Marietti [1985] - 31-46
- Estetica ed ermeneutica contido en **G. Vattimo**, Poesia e antologia (2a ed.) - Milano: Mursia [1985] - 185-202
- Nietzsche and Contemporary Hermeneutics contido en **AA.VV.**, Nietzsche as Affirmative Thinker a cura di Y. Yovel - Dordrecht: Martinus Nijhoff [1986] - 58-68
- Metafisica, violenza, secolarizzazione contido en Filosofia 86 - Roma-Bari: Laterza [1987] - 71-94
- Postmodernità e fine della storia contido en **AA.VV.**, Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale editado por G. Mari - Milano: Feltrinelli [1987] - 98-108
- Le statut de l'esthétique et la vérité de l'art, Arcanes de l'art: Entre esthétique et philosophie a cura di G. Hottois - Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles [1988]/francese, traduzione di P. Philippot
- Heidegger e Nietzsche contido en **AA.VV.**, Eredità di Heidegger editado por M. L. Martini - Ancona-Bologna: Transeuropa [1988] - 12-23
- L'impossible oubli contido en **AA.VV.**, Usages de l'oubli - Paris: Seuil [1988] - 77-89
- La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger contido en **AA.VV.**, La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo editado por A. Bruno - Milano: Franco Angeli [1988] - 57-76
- La sécularisation de la pensée: recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo - Paris: Seuil [1988]/francés, traducción de C. Alunni
- Le mezze verità - Torino: La Stampa (Terza Pagina) [1988]
- Ontologia dell'attualità contido en Filosofia '87 editado por G. Vattimo - Roma-Bari: Laterza [1988] - 201-23
- Psicanalisi, scienza, ermeneutica contido en La trasmissione della psicanalisi. Atti del convegno Torino, 7-8 febbraio 1987 editado por Rosa Elena Manzetti - Torino: Il quadrante edizioni [1988] - 148-62
- Ermeneutica e teoria dell'agire comunicativo contido en **AA.VV.**, Il soggetto dell'azione editado por L. Sciolla e L. Ricolfi - Milano: F. Angeli [1989] - 233-45



- Essere, storia e linguaggio in Heidegger - Genova: Marietti [1989]
- Etica dell'interpretazione - Torino: Rosenberg&Sellier [1989]
- La società trasparente - Milano: Garzanti [1989]
- La verità dell'ermeneutica contido en Filosofia '88 - Roma-Bari: Laterza [1989] - 227-49
- Nihilism: Reactive and Active contido en **AA.VV.**, Nietzsche and the rhetoric of nihilism. Essays on interpretation, language and politics editado T. Darby, B. Egyed, B. Jones - Ottawa: Carleton University Press [1989] - 15-21
- Derrida e l'oltrepassamento della metafisica contido en **J. Derrida**, La scrittura e la differenza - Torino: Einaudi [1990]
- Filosofia (Strumenti di studio. Guide bibliografiche, xunto con Luca Bagetto) Milano: Garzanti [1990]
- Filosofia al presente. Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini - Milano: Garzanti [1990]
- Individuo e istituzione: una prospettiva ermeneutica contido en **AA. VV.**, La dimensione etica nelle società contemporanee - Torino: Fondazione Agnelli [1990] - 81-112
- Postmodern criticism: Postmodern critique contido en **AA.VV.**, Writing the future editado por D. Wood - London: Routledge [1990] - 57-66
- La realtà consumata contido en **AA.VV.**, Che cos'è la conoscenza? Editado por M. Ceruti e L. Preta - Roma-Bari: Laterza [1990] - 55-66
- L'etica della continuità contido en Scienza ed etica. Quali limiti? Editado por J. Jacobelli - Roma-Bari: Laterza [1990]
- Scienza, ontologia, etica contido en Valori, scienza e trascendenza - Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli [1990] - 84-89
- The End of (Hi)story contido en **AA.VV.**, Zeitgeist in Babel. The Postmodernist Controversy editado por I. Hoesterey - Bloomington: Indiana University Press [1991] - 132-41.
- Il fondamento secolarizzato contido en **AA.VV.**, Il problema del fondamento e la filosofia italiana del novecento editado por P.Ciaravolo - Roma: Centro Studi sulla filosofia italiana [1992]
- Oltre la soglia (dialogo con G. Paolini) contido en Che cosa sia la bellezza non so editado por M. Buonomo e E. Cicelyn - Milano: Leonardo [1992]
- Ricostruzione della razionalità contido en Filosofia 91 - Bari-Roma: Laterza [1992] - 89-103
- Heideggers Verwindung der Moderne contido en **AA.VV.**, Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik. Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstags editado por F. V. Veauthier - Heidelberg: Carl Winter Universitaetsverlag [1992] - 49-66
- La filosofia del Novecento e la società industriale. Oltre il pensiero negativo contido en **M. Firpo e N. Tranfaglia**, La storia - Vol. VI - Torino: Utet [1992] - 575-91

- Diritto all'argomentazione contido en Filosofia 92 - Roma Bari: Laterza [1993] - 59-70
- La verdad de la hermeneutica contidoo en Modernidad Postmodernidad. Una discusion editado por S. Pappe M. Rivero - Mexico: Univ. Autonoma Metropolitana [1993] - 109-36
- L'Occidente o la cristianità contidoo en AA.VV., Cristianesimo ed Europa editado por A. Giordano e F. Tomatis - Roma: Città Nuova [1993] - 91-105.
- Postmodern, Technology, Ontology contido en AA. VV., Technology in the Western Political Tradition editado por A. M. Melzer, J. Weinberger, M. R. Zinman - London e Ithaca: Cornell University Press [1993]
- Ricostruzione della razionalità contido en AA.VV., Ritorno da Mosca. Omaggio a Jacques Derrida, con testi di Ferraris, Resta, Rovatti, Sini, Vattimo, Vitiello editado por V. Vitiello - Napoli: Guerini e associati [1993] - 95-114
- Il paradigma e l'arcano contido en Filosofia '93 - Roma-Bari: Laterza [1994] - 231-250
- La sinistra nell'era del karaoke. Conversazione fra N. Bobbio, G. Bosetti e G. Vattimo - Milano: Donzelli editore [1994]
- Lo spirito come futuro della ragione contido en AA.VV., Voce di molte acque. Miscellanea in onore di E. Corsini - Torino: Zamorani [1994]
- Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane) - Roma-Bari: Laterza [1994]
- Hermenéutica, Democracia, Emancipación contido en AA.VV., El trabajo filosofico de hoy en el Continente. Memorias del XIII Congreso interamericano de filosofía editado por Carlos B. Gutierrez - Bogotá: Editorial ABC [1995]
- Métaphysique de la violence - Parigi: Arch. Phyllos [1995]/francé, traducción de J. Rolland.
- Psicoanalisi ed ermeneutica. Dibattito tra R. R. Holt, H. Kaechele e G. Vattimo - Chieti: Métis [1995]
- Fine del secolo, fine della secolarizzazione? Contido en AA.VV., Trascendenza. Trascendentale Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu - Padova [1995]
- Natalia Ginzburg: dalla casa alla storia contido en Natalia Ginzburg: la casa, la città, la storia. Atti del convegno internazionale, San Salvatore Monferrato, 14-15 maggio 1993 editado por Giovanna Joli [1995] - 1-3
- Crede di credere - Milano: Garzanti [1996]
- Filosofia, politica, religión. Más allá del pensamiento débil editado por L. Alvarez - Oviedo: Nobel [1996]
- La trace de la trace contido en AA.VV., La religion editado por G. Vattimo e J. Derrida - Paris: Seuil/Laterza [1996] - 87-104
- Pareyson e l'ermeneutica contemporanea contido en Luigi Pareyson filosofo della libertà editado por A. Di Chiara - Napoli: La Città del Sole (Istituto di Studi Filosofici) [1996]
- AA.VV., La religión- Madrid: PPC [1996] /editado (xunto con J. Derrida) por Gianni Vattimo
- Il consumatore consumato - Jesi: Centro Studi P. Calamandrei [1996]

- La reconstrucció de la racionalidad herméutica contido en **AA.VV.**, El final de los grandes proyectos editado por H. R. Fischer, A. Retzer e J. Schweizer - Barcelona: Gedisa [1997] - 57-70
- Fare giustizia del diritto contido en **AA.VV.**, Diritto, Giustizia e Interpretazione (Annuario filosofico europeo) editado por G. Vattimo e J. Derrida - Roma-Bari: Laterza [1998] - 275-291
- Morte o trasfigurazione della religione nella modernità contido en Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro - Brescia: Grafo [1998]
- La veritat d'occident contido en **AA.VV.**, Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa e del Magreb editado por M.-A. Roque - Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació [1998] - 78-83
- Muerte o transfiguración de la religión contido en **AA.VV.**, Topografías del mundo contemporáneo - Madrid: Encuentro [1998]
- Die Grenzen der Wirklickeitaufloesung contido en **G. Vattimo, W. Welsch**, Medien-Welten Wirklichkeiten - Muenchen: Fink [1998] - 15-27
- Interrogazioni sul cristianesimo (insieme con P. Sequeri e G. Ruggeri) - Roma: Ed. Lavoro [1999]
- Lo strutturalismo e il destino della critica contido en **AA.VV.**, Quando eravamo strutturalisti editado por Gian Luigi Beccaria - Torino: Edizioni dell'Orso [1999] - 107-13
- El diseno y el arte de Babel (Design and the art of Babel) contido en **AA.VV.**, Diseno: Estética del siglo XX editado por Rosa Maria Ravera e Ricardo Blanco - Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes [1999] - 87-95
- Avvertivo una profonda unità fra religione e politica contido en **AA.VV.**, Noi cominciammo così. 120 esponenti della vita politica di Torino raccontano le radici della loro scelta a sinistra editado por D. Sanlorenzo - Torino: The C' [1999] - 117-19
- Atlante del Novecento - Torino: UTET [2000]
- Vocazione e responsabilità del filosofo - Genova: Il Melangolo [2000]
- Gadamer zum Hundertsten contido en **AA.VV.**, Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer editado por G. Figal - Stuttgart: Reclam [2000] - 77-86
- La société de communication généralisée contido en **AA.VV.**, Les clés du XXIe siècle editado por J. Bindé - Paris: Unesco/Seuil [2000] - 308-12
- Dialektik, Differenz, schwaches Denken contido en **AA.VV.**, Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch editado por H.-M. Schoenherr - Muenchen: Wilhelm Fink [2000] - 79-98
- Soffusi e deboli, così li preferisco contido en **AA.VV.**, Attualità dell'illuminismo editado por Eugenio Scalfari - Roma-Bari: Laterza [2001]
- Italia America, America Italy (xunto con J. Price e A. Ramella) - Cavallermaggiore: Gribaudo [2001]
- La filosofia del fin del milenio, entre religión y ciencia contido en **AA. VV.**, Universidad de la República - Montevideo: Universidad de la República [2001] - 221-233

- Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000 - Milano: Garzanti [2001]
- Metafisica y violencia, cuestión de método contido en **AA.VV.**, Caminos del pensamiento: hacia nuevos lenguajes editado por Eduardo Portella - Paris: Ediciones UNESCO [2001] - 23-46
- Os mé. Zur Haltung des "als ob nicht" bei Paulus und Heidegger contido en **AA.VV.**, Zwischen Verzueckung und Verzweiflung editado por Florian Uhl e Artur R. Boelderl - Duesseldorf: Paperga [2001] - 169-182
- Das Europa der Saekularisationen contido en **AA.VV.**, Europas neue Einheit? Editado por A. Przylebski, L. Romani e A. Speer - Poznan: Verlag der Stiftung Humaniora [2001] - 121-123
- Heidegger und Girard - Ansatz eines Dialogs contido en **AA.VV.**, Das Opfer - aktuelle Kontroversen editado por B. Dieckmann - Muenster: LIT Verlag [2001] - 251-60
- Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento - Milano: Bruno Mondadori [2002]
- "Fine della storia" come liberazione contido en Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà editado por Mauro Mantovani - Roma: LAS [2002] - 229-51
- Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso - Milano: Garzanti [2002]
- Les raisons que la raison ne connait pas contido en **AA. VV.**, Christianisme. Héritages et destins - Paris: Les Livres de Poche [2002] - Cyrille Michon
- Intelepciunea Supraomului contido en **AA.VV.**, Nietzsche. Un precursor al secolului XX - Bucuresti: Secolul 21 [2002] - 79-91
- La sinistra e l'Europa contido en **AA. VV.**, Non siamo in vendita. Voci contro il regime - Roma: Arcana Libri [2002] - 55-58
- The Age of Interpretation contido en **AA.VV.**, Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics editado por A. Wiercinski - Toronto: The Hermeneutic Press [2002] - 24-29
- Method, Hermeneutics, Truth contido en **AA.VV.**, Japanese Hermeneutics. Current Debates on Aesthetics and Interpretation editado por M. Marra - Honolulu: University of Hawai'i Press [2002] - 9-16
- La postmodernidad a debate (insieme con Enrique Dussel e Guillermo Hoyos) - Bogotá: Universidad Santo Tomàs [2002]
- Tentaciones del realismo contido en **G. Vattimo, E. Dussel, G. Hoyos**, La postmodernidade a debate editado por Leonardo Tovar - Bogotá: Universidad Santo Tomàs [2002] - 23-33
- Muerte o transfiguración de la religión contido en **G. Vattimo, E. Dussel, G. Hoyos**, La postmodernidad a debate editado Leonardo Tovar - Bogotá: Universidad Santo Tomàs [2002] - 269-76
- Postmodernidad, democracia y multiculturalismo contido en **G. Vattimo, E. Dussel e G. Hoyos**, La posmodernidad a debate editado por Leonardo Tovar - Bogotá: Universidad Santo Tomàs [2002] - 441-37

- Il Novecento filosofico nella scuola: spunti e motivazioni contido en **AA.VV.**, Fare e insegnare filosofia editado por C. Bonelli, F. Piazzini, E. Rosso - Bologna: Miur-Irre [2002] - 34-40.
- Vero e Falso Universalismo Cristiano - Rio de Janeiro: Academia da Latinidade [2002]
- El pensamiento filosòfico después del fin de la metafísica: de la verdad a la caridad contido en **AA.VV.**, Seminario de Cultura Contemporánea editado por Rosa Maria Ravera - Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes [2002] - 19-35.
- Società della conoscenza o società del gioco? contido en **AA.VV.**, Politica e cultura. L'Europa e la società dell'informazione editado por Giuseppe Iannantuono - Torino: Trauben/Gruppo parlamentare del Partito del socialismo europeo del Parlamento europeo [2002] - 41-50.
- Die christliche Botschaft und die Aufloesung der Metaphysik contido en **AA.VV.**, Religion, Moderne, Postmoderne a cura di K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram - Berlin: Parerga [2002] - 219-28.
- La Filosofia e il Tramonto dell'Occidente - Rio de Janeiro: Academie de la Latinité [2002]
- Saekularisierung der Philosophie contido en Beitraege zur Hermeneutik aus Italien editado por F. Bianco: Freiburg-Muenchen [2002]
- Comprender el mundo-transformar el mundo contido en **AA.VV.**, "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". Homenaje a Hans-Georg Gadamer - Madrid: Editorial Sintesis [2003] - 59-70
- Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto (editado por S. Zabala) - Milano: Garzanti [2003]
- L'esperienza postmoderna del mito contido en Il mito e la filosofia editado por Leonardo Lotito - Milano: Bruno Mondadori [2003] - 90-93
- Die Staerken des Schwachen Denkens. Ein Gespraech mit Gianni Vattimo contido en **Martin G. Weiss**, Gianni Vattimo. Einfuehrung - Wien: Passagen Verlag [2003] - 171-82.
- Ermeneutica (insieme con Giorgio Bertolotti, Salvatore Natoli, Carlo Regime, Justiz. Gespraech mit Gianni Vattimo contido en **AA.VV.**, Ueber Berlusconi editado por René Scheu e Massimo Pillera - Zuerich: Verlag Turia+Kant [2003]
- Per un cristianesimo religioso (xunto con Pierluigi Onorato) contido en **AA.VV.**, Pace e giustizia - Località San Domenico (FI): Fondazione Ernesto Balducci [2003] - 51-78.
- European Thought and Religious Experience after Metaphysics: from Truth to Charity contido en **AA.VV.**, Creation Creativity Reproductions - St. Petersburg: Eidos / Unesco [2003] - 17-24
- Il socialismo ossia l'Europa - Torino: Trauben [2004]
- Geleitwort contido en Friedrich Nietzsche. Von Wille und Macht editado por Stephan Guenzel - Frankfurt am Main: Insel Verlag [2004] - 240-42.

- Conversazione con Gianni Vattimo contido en Conversazioni cooperative - Carpi: Cesvip [2004]
- Il futuro della religione. Solidarietà, carità e ironia (xunto con R. Rorty. Editado por S. Zabala) - Torino: Garzanti [2005]
- La democrazia verso l'asfissia contido en AA.VV., Brandelli d'Italia - Taranto: Chimienti [2005]
- Nichilismo e religione (xunto con Federico Orlando e Santiago Zabala; DVD) LiberaMente - la tv off line [2005]
- La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica - Cosenza: Marco Editore [2006]
- Il museo e l'esperienza dell'arte nella postmodernità contido en Dopo il museo editado por F. Luisetti, G. Maragliano - Torino: Trauben [2006] - 13-21
- Il "bene supremo" contido en Dopo il museo editado por F. Luisetti, G. Maragliano - Torino: Trauben [2006] - 187-97
- Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo (xunto con René Girard) - Massa: Transeuropa [2006]
- Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani (xunto con Piergiorgio Paterlini) Aliberti [2006]
- El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo (con A. Ortiz-Osés, S. Zabala e al.) - Bilbao: Universidad de Deusto [2007]
- Ricette per la sinistra che non c'è contido en **Roberto M. Unger, Democrazia ad alta energia. Manifesto per la sinistra del XXI secolo** - Roma: Fazi [2007] - 141-151
- Metaphysics and Violence contido en Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo editado por S. Zabala - Montréal and Kingston: McGill-Queen's University Press [2007] - 400-421
- Giustizia e pena di morte contido en Volammo davvero. Un dialogo ininterrotto con Fabrizio De André editado por Fondazione Fabrizio De André Onlus, Valdin E. - Milano: BUR [2007] - 207-209

## **2. Traduccions de libros ó castelán**

- Introducción a Heidegger (traduc. de Introduzione a Heidegger) - Barcelona: Gedisa [1986], traducción de A. Báez.
- Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger (traduc. de Le avventure della differenza) - Barcelona: Península [1986] traducción de J. C. Gentile.
- El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna (traduc. de La fine della modernità) - Barcelona: Gedisa [1986], traducción de A. L. Bixio.
- Introducción a Nietzsche (traduc. de Introduzione a Nietzsche) - Barcelona: Península [1987], traducción de J. Binaghi.
- El Sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación (traduc. de Il soggetto e la maschera) - Barcelona: Península [1989], traducción de J. Binagui.
- Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica (traduc. de Al di là del soggetto) - Barcelona: Paidós [1989], traducción de J. C. Gentile Vitale.

- Postmodernidad: una sociedad transparente? (traduc. de Postmoderno: una società trasparente?), contenido in AA.VV, En torno a la postmodernidad - Barcelona: Anthropos [1990]
- La sociedad transparente (traduc. di La società trasparente) - Barcelona: Paidós [1990], Ed Paidós traducción de T. Oñate.
- El pensamiento débil (con P. A. Rovatti) (traduc. de Il pensiero debole) - Madrid: Cátedra [1990], traducción de Luis de Santiago.
- Ética de la interpretación (traduc. de Etica dell'interpretazione) - Barcelona: Paidós [1991], traducción de Teresa Oñate.
- Poesía y ontología (traduc. de Poesia e ontologia), contenido en AA.VV., Estética & crítica - València: Universitat [1996] traducción de A. Cabrera.
- Creer que se cree (traduc. di Credere di credere) - Barcelona: Ed. Paidós [1998], traducción de C. Revilla.
- Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad (traduc. de Filosofia '95) - Barcelona: Gedisa [1999] traducción de Victor Magno Boyé.
- Las aventuras de la diferencia (traduc. de Le avventure della differenza) - Barcelona: Altaya [1999] traducción de Juan Carlos Gentile.
  
- Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso (traduc. de *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*)- Ed. Paidós [2003], traducido por Carmen Revilla Guzmán.
- Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000 (traduc. De *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*)- Ed. Paidós [2001], traducido por Carmen Revilla Guzmán.
- Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho (traduc. de *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*)- Ed. Paidós [2004], traducido por Carmen Revilla Guzmán.
- El futuro de la religión (traduc de *Il Futuro della Religione*) con Richard Rorty- Ed. Paidós [2005], traducido por Teresa Oñate y Zubía.
- Verdad o fe débil. Diálogo sobre cristianismo y relativismo (Traduc. de *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo*) (2006); con René Girard.
- No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos (Traduc. de *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*) Ed. Paidós [2008], traducido por Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda.
- Dialéctica, diferencia, pensamiento débil (traduc. de Dialettica, differenza, pensiero debole), en *Los Cuadernos del Norte*, 36 (1983) - 46-55, traducción de A. Cardil.
- Verdad, retórica, hermenéutica. Observaciones sobre H. G. Gadamer, in *Revista de Estetica*, 2 (1984) - 27-35 de E. Traficante.
- La hermenéutica como koiné (traduc. de Ermeneutica cone koiné ), en *Revista de Occidente*, 80 (1988) - 101-112, traducción de C. Vázquez de Parga.
- Muerte y trasfiguración de la metafísica (traduz. di Ritorno alla (questione della) metafísica), in *Revista de Occidente*, 102 (1989) - 59-74 traducción de C. Vasquez de Parga.

- Ontología de la actualidad (traduc. de Ontologia dell'attualità), en *Letra Internacional*, 26 (1992) - 34-40, traducción de J. P. Sánchez.
- Hermenéutica, ciencias humanas y sociedad de la comunicación (traduc. de Ermeneutica, scienze umane e società della comunicazione), en *Revista de Occidente*, 74-75 (1997) - 176-90, traducción de T. Martínez García.
- Es una red sin centro, pero nos da un premio: la libertad (traduc. de E' una rete senza centro ma ci dà un premio: la libertà, in *Telèma*, 8, 1997), en *Débats*, 69 (2000) - 18-21, traducción de J. Carles Lainez.

### 3. Estudios sobre Vattimo.

- Armando Segura Naya, *Heidegger en el contexto del pensamiento "debole" de Vattimo*. Editorial Universidad de Granada. 1996.
- Teresa Oñate, *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad: una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Ed. Aldebarán, 2000.
- Rossano Pecoraro, *Nilismo e Pós(Modernidade). Introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo*, Rio de Janeiro-San Paulo, PUC-Loyola ED.
- "Dossier Vattimo", (editado por Rossano Pecoraro), IN: "Alceu" Rivista del DIP. di Comunicazione della Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro(disponible on line).
- Davide Monaco, *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, Ets, Pisa 2006.
- Martin G. Weiss, *Gianni Vattimo. Einfuehrung*. Vienna. Passagen 2006.
- Giovanni Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione della metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- Teresa Oñate y Simón Hernández Royo. *Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*, Ed. UNED, 2006.
- *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Editado por Santiago Zabala, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007.
- (AA.VV) Número da revista *A Parte Rei* (Madrid), v. 54, dedicado a Vattimo (disponible on line). 2007.
- (AA.VV) Revista *Anthropos* nº 217, *Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. 2007.
- Wolfgang Sützl, *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Barcelona, Icaria, 2007.
- *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, editado por G. Chiurazzi, Bruno Mondadori, Milano. 2008.
- Enrico Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo*, Vitiello, Sini, Ets, Pisa 2008.
- *L'apertura del presente. Sull'ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*, editado por L. Bagetto, *Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, anno I, numero speciale. 2008.

### 4. Audiovisual.



- *Il pensiero filosofico:*
  - . *Lez. 1: La fine della epoque. Tramonto dell'Occidente e sprito dell'a avanguardia.*
  - . *Lez 2: La polemica contro il positivismo. Bergson, Dilthey, Croce.*
  - . *Lez 3: L'essenzialismo e la ricerca dell'a auntecità.*
  - . *Lez 4: La scuola del sospetto: da Marx a Lukács.*
  - . *Lez 5: La scuola del sospetto. Da Nietzsche a Freud.*
  - . *Lez. 6: La scienza come modello.*
  - . *Lez 7: La critica della racionallizzazione: da Weber alla Scuola di Francoforte.*
  - . *Lez 8: Nichillismo.*
  - . *Lez 9: Linguaggio, struttura, storia.*
  - . *Lez 10: L'uomo dialogico.*
  - . *Lez 11: Postmodernità.*
  - . *Lez 12: L'arte e la sua verità.*
  - . *Lez 13: L'etica I.*
  - . *Lez 14: L'etica II.*
  - . *Lez 15: La filosofia (della) religione.*
- *Festival della filosofia: Il futuro della religione.*
- *Viralvideo. Berlusconi Dossier:*
  - . *L'anomalia dell'informazione. L'o stile fascista. L'opposizione vacante.*
  - . *Berlusconi, anomalia tollerata.*
  - . *Berlusconi ed il Programma. Il conflitto di interessi. Il movimienti di Piazza.*
  - . *Immunità parlamentari italiana-europea.*

