

# *El sujeto humano y la moral en el clima light de la posmodernidad, según G. Vattimo*

W. R. DARÓS\*

## I. LA MISTIFICACION OBRADA EN LA FILOSOFIA

1. Gianni Vattimo, decidido defensor de la filosofía de la posmodernidad, ha hecho una crítica radical a los valores de la modernidad, tanto por lo que se refiere a la concepción del sujeto humano como a la concepción de la ética moderna.

Vattimo toma como hilo conductor la «ontología del declinar, cuyas premisas se encuentran en Heidegger y Nietzsche»<sup>1</sup> y en la hermenéutica contemporánea. Vattimo estima que es fundamental repensar la filosofía «a la luz de una concepción del ser que no se deje ya hipnotizar por sus caracteres ‘fuertes’ (presencia desplegada, eternidad, evidencia, en una palabra: autoridad y dominio)». Es preferible, para este autor, una concepción débil, *light* del ser, la cual ayudaría a comprender no sólo la devastación de lo humano, de la alienación; sino también la experiencia de la civilización de masas.

\* CONICET.

<sup>1</sup> G. Vattimo, *Al di là del soggetto nietzsche, Heidegger, e l'ermeneutica*. Milán: Feltrinelli, 1981 (*Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 8) Cf. G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*. Torino: Giappichelli, 1967; G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*. Bari: Laterza, 1985; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza, 1980.

2. El motivo que mueve a Vattimo a desconfiar de la filosofía –desde sus inicios hasta Nietzsche– es el temor a que la idea de que la filosofía enseña algo a los hombres para cambiar su condición, sea parte de una ideología que concibe a la filosofía en «términos de ideología». Vattimo estima que es mejor pensar el mundo verdadero como fábula, de modo que ya no exista ningún ser verdadero que lo degrade a mentira y falsedad. Nuestro mundo es un conjunto de mensajes y la filosofía debe enseñarnos a movernos en la maraña de estos mensajes.

La filosofía no debe enseñarnos a dirigirnos a alguna parte, «sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte». «Cada vez me parece que la principal mistificación de la ideología es la que se puede llamar la ‘falacia platónica’, la atribución del carácter de eternidad y estabilidad al ser. En base a esta mistificación, el saber tendría la tarea de individualizar la verdad, un principio primero, un punto de referencia seguro y definitivo»<sup>2</sup>.

3. Según Vattimo, el lugar al que se dirige la existencia humana es la muerte. La muerte no es nada: es un cofre en el que se contienen cosas precarias y provisionales como el nacer, el perecer, la historia humana, la experiencia de vida de las generaciones pasadas, los grandes hombres que han desaparecido.

La vida humana tiene sentido sólo en el diálogo con cuanto continúa lo que se nos ha transmitido. Dicho en otras palabras, la fuente del sentido está en la historia humana.

4. En este contexto histórico, «visto los horrores producidos por los grandes movimientos revolucionarios, por los profetas armados y desarmados», Vattimo estima que no hay que proponer ningún compromiso por la transformación del mundo. El respeto por lo que se vive y se ha vivido es lo mejor: hay que prestar atención a los residuos, a las huellas de lo vivido, más bien que proponer una renovación acelerada, obra del automatismo del sistema de consumo generado en la modernidad.

La vida humana está marcada por la debilidad, por el ser débil que se contiene y patentiza en el devenir histórico. Por lo tanto, afirma Vattimo «no tenemos necesidad ni de fanáticos del deber absoluto, ni de políticos relativistas y acomodaticios»<sup>3</sup>. El valor de sentido se ha debilitado. La

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 11. Cf. G. Vattimo, «Le mezze verità», *La Stampa*, 1988. M. García González - F. García Moriyón, *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid: Edic. de la Torre, 1994.

<sup>3</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, pp. 12-13. Cf. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1994; *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1994.

experiencia humana tiene una significación difusa, no absoluta; menos dramática pero más humana. La vida humana y la historia humana no tienen un pretendido sentido 'absoluto', teológico. En cierta medida «la historia no tiene sentido»; el sentido se hace en la historia: existe un «debilitamiento del sentido. Es aquello a lo que debe llamarse 'ontología del declinar'»<sup>4</sup>.

5. Este filósofo no niega que la ética se relaciona con los valores que mueven a asumir ciertas conductas y abandonar otras. Mas la necesidad de la experiencia 'intensa' de los valores es una necesidad real y que, en consecuencia, debe ser tomada en serio; pero en nuestro mundo posmoderno o tardomoderno «es una experiencia declinante de los valores, es decir, difusa, y menos intensa». Los valores, lo que vale para los hombres y la sociedad actual, constituyen algo que debe ser esclarecido en un ámbito de diálogo democrático entre intereses, opiniones y vivencias diversas: «No hay valores 'absolutos' a realizar mediante el diálogo y, por tanto, mediante la democracia. Como no hay un lugar definitivo al que nos dirigimos. Sólo existe, con significado de la existencia, la experiencia del remontarse *in infinitum* de la red en la que estamos presos y dados a nosotros. Este remontarse es, en el plano de la experiencia y de las instituciones que la estructuran, lo que se llama democracia»<sup>5</sup>.

La ética no puede fundarse incluso en una aparentemente inofensiva filosofía de la cultura, porque ésta ha asumido dos aspectos que Vattimo rechaza. La filosofía de la cultura, por un lado, ha pretendido ser relativista, fundándose en un mundo vital en referencia al cual las cosas valen. Por otro lado, la filosofía de la cultura ha pretendido fundarse en algún tipo de normativa universal (metafísica trascendentalista).

La ética posmoderna es nihilista: se propone hacer ver que se han disuelto todos los valores; que todo es interpretación, sin pretensión de verdad, lo cual no da lugar a luchas por el poder o la posesión de la verdad o de algún valor<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 15; *Crear que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 81. Cf. F. Jamerson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós, 1992; R. Follari, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Rei, 1990; R. Follari, *Posmodernidad, filosofía y crisis política*. Buenos Aires: Rei, 1993.

<sup>6</sup> Cf. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 69. Cf. W. Darós, *Verdad, error y aprendizaje*. Rosario: Cerider, 1994; «La analogía dialógica de la verdad como recurso mediador entre la unidad autoritaria y la pluralidad anárquica», en *Unidad y pluralidad, VIII Jornadas Nacionales de Filosofía*. Córdoba: Universidad Nacional, 1984, p. 89; «El concepto filosófico de verdad», *Pensamiento*, 39 (1983), pp. 63-87.

## II. TRES TIPOS DE ETICAS HERMENEUTICAS

6. La filosofía en la posmodernidad es hermenéutica; y en el ámbito de la hermenéutica contemporánea, se dan tres tipos de éticas:

*La ética de la comunicación* (Apel, Habermas) estima que la moral se basa en los lenguajes: «La experiencia de la verdad está condicionada por el hecho de disponer de, y de ser dispuesta en, un lenguaje». Al margen de cuál sea su particular definición histórica, todo lenguaje tiende a comunicar; implica el emisor y el receptor. Supone que se observen reglas, que se sea responsable ante ellas. El lenguaje lleva consigo una clara indicación ética, la del respeto de los derechos del interlocutor, que implícitamente no puede dejar de reconocer como iguales tanto para el emisor como para el receptor, sin lo cual no habría comunicación. Sobre este supuesto se puede fundar el «principio de comunidad ilimitada de la comunicación» y las normas fundamentales de la ética<sup>7</sup>.

La carga normativa de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, se basa menos en el uso del lenguaje cuanto en la «reivindicación del mundo de vida como ambiente que rige y hace posible las diversas formas de la acción». Ese mundo de vida mantiene las condiciones de posibilidad de la comunicación y de la ética.

Vattimo no acepta estos supuestos para una ética. Los estima idealistas, subjetivistas y tendencialmente solipsistas. Es un idealismo cultivar el ideal de una transparencia absoluta de la comunicación. Ella implica la «concepción de la verdad como objetividad certificada por un sujeto 'neutral' que tiene su modelo en el sujeto 'metafísico'» y, en consecuencia, violento. La violencia, en su definición filosófica, es lo que «acalla toda nueva pregunta»; y esto es propio de las metafísicas<sup>8</sup>.

7. *La ética de las redescpciones* (Rorty). En esta ética se supone que el encuentro hermenéutico implica compartir paradigmas y formas de vida; pero insiste más bien en la diferencia. Para que una conversación continúe, es necesario que se ofrezcan recíprocamente «variaciones internas al 'paradigma compartido' y sobre todo propuestas de 'redescpción' de sí y del mundo». Esta concepción se parece mucho a los escritos maduros de Foucault y Deleuze, donde el «derecho a la subjetividad se

7 G. Vattimo, *op. cit.*, p. 74. Cf. L. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*. Bolonia: Il Mulino, 1986; D. Antiseri, *Le ragioni del pensiero debole*. Roma: Armando, 1992; A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1986.

8 G. Vattimo, *op. cit.*, p. 75; y *Crear que se cree*, p. 77.

manifiesta como derecho a la diferencia, a la variación». Ellos estiman que la ética debe inventar nuevos valores, nuevos estilos de vida y el concepto favorito de Rorty es el de 'solidaridad' (identificarse con la vida de los otros, con sus particularidades). Parecería que la autenticidad es el único imperativo ético en la época del nihilismo. El horizonte de la vida se mueve con nosotros y cada uno necesita reinterpretarlo o redescribirlo para ser auténtico. Lo que importa en la ética es entonces la creación de valores, el momento poético, revolucionario; pero este momento no puede convertirse en un nuevo paradigma fijado de una vez para siempre. Una redescrición es una creación y no genera una continuidad, por lo que este criterio de la ética no ofrece ninguna consistencia social.

Esta concepción es rechazada por Vattimo porque está «expuesta al riesgo de concebir la autenticidad de la existencia, o 'la vida buena', o la virtud» (como perfecta integración con la totalidad) en el bien. Según Vattimo, Rorty está tratando de volver al ideal clásico de la ética: la conciliación creativa del individuo en un todo válido, lo que no está muy lejos del imperativo de un fundamento metafísico<sup>9</sup>.

8. *La ética nihilista* como la entiende Vattimo. Ella tiene una inspiración antimetafísica y asume radicalmente la propia historicidad. La ética se basa en la continuidad de la interpretación en sentido moderno que es un sentido nihilista. La ética indica que hay que colocar las experiencias aisladas en una red de conexiones orientada en el sentido de la disolución del ser. La ética nihilista no busca una verdad, ni una comunidad fundante; sino advierte que después de la modernidad se han perdido todos los valores; se han disuelto; incluso se ha disuelto «el principio de realidad en la Babel de las interpretaciones y en la fantasmagoría del mundo tecnológico»<sup>10</sup>. La ética nihilista no defiende ningún grupo de valores amenazados (la identidad, la pertenencia, etc.). Esta ética se pone en la línea de una continuidad abierta, que establece siempre de nuevo la tarea de la interpretación, no en relación a una idea de un sujeto absoluto (individual o social); sino en el surco de «una continuidad 'distorsionada y transformada' de la exigencia de fundamento que guiaba a la metafísica». La continuidad da racionalidad a la ética; pero es la continuidad en constatar e interpretar la disolución del ser, de los valores objetivos,

<sup>9</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 76-80. Cf. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991; R. Rorty, *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990.

<sup>10</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 83.

metafísicos. «Hay que reconocerse heredero de una tradición de debilitamiento de las estructuras fuertes del ser en cualquier campo de la experiencia». El pensamiento ya no se concibe como reconocimiento de un fundamento objetivo perentorio. El pensamiento y la ética desarrollan hoy otro tipo de responsabilidad: ella consiste en la disponibilidad y capacidad de responder a otros (pensamientos y personas) que no se fundan ya en «la eterna estructura del ser»; pero que advierten que provienen de esa problemática. La ética nihilista es pues un responder a las cuestiones del ser (de la que es, como la hermenéutica, heredera), pero sabiendo que ese ser se ha debilitado, olvidado y se puede vivir sin él. La ética tiene aún un «principio de caridad»: debe recordar la cuestión del ser; pero no para revivirlo, sino para interpretar su muerte; pero no tiene principios metafísicos de los que hace descender luego de ellos «los principios de la ‘ley natural’, y establecer después las más mínimas prescripciones relativas a la vida individual y social»<sup>11</sup>.

### III. ETICA, VERDAD Y VIOLENCIA

9. La ética se opone a la absolutización de los valores, porque la absolutización es una violencia, «una imposición por la fuerza también a quien no la comparte». Ni siquiera el interés del proletariado puede ser tomado como interés de la humanidad y someter a las personas a una violenta obra de homogeneización.

La revolución, las guerras, la violencia es un residuo de épocas bárbaras incompatible con la nueva historia del hombre emancipado. La violencia, en última instancia, es la asunción de un ‘valor’ absoluto al que sacrificar la vida. Quien posee ese valor (los individuos o las clases) adquieren el derecho de vida o de muerte sobre los otros.

10. Entre los valores de una ética aparece, ante todo, la verdad. La verdad es lo que nos permite entender las cosas, no como algo metafísico y absoluto; sino como la red de la tradición, de creencias y «sucesos históricos transmitidos en el lenguaje», que se hallan en donde nacemos y con los cuales, como con un destino, debemos inicialmente contar: «La verdad es primeramente el instituirse, el abrirse, el darse histórico-destinal

<sup>11</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 84; y *Creer que se cree*, pp. 80-81. Cf. J. Cercos Soto, «El problema de la nada: aproximación metafísica», *Diálogos*, 65 (1995), p. 32. F. De Feberi, «Il nichilismo e l’agonia dell’anima», *Filosofia oggi*, 69-70 (1995), pp. 65-80; P. Laurie, «Heidegger’s Nothing and the True Nothing», *Diálogos*, 62 (1993), pp. 131-138; V. Massuh, *Nihilismo y experiencia extrema*. Buenos Aires: Sudamericana, 1985.

(que no es objeto de manipulación, de decisión, etc.) de los criterios en base de los cuales los enunciados verdaderos se construyen y se verifican [...] Es un horizonte de comprensión del mundo que está escrito en nuestro lenguaje y en nuestra tradición cultural, sin que esto se pueda individualizar en estructuras estables, dadas de una vez por todas»<sup>12</sup>.

11. La verdad es histórico-destinal porque el ser lo es. Al ser hay que concebirlo en forma débil y actual, esto es, como el «darse del ser como trans-misión de aperturas distintas en cada momento como distintas son las generaciones de los hombres»<sup>13</sup>. Toda la filosofía de occidente ha tratado del ser; ese ha sido su destino. La filosofía posmoderna se dedica a interpretar creativamente ese destino de la transmisión del ser y el concepto de verdad que se deriva del acontecer del ser en la historia filosófica.

Para la filosofía posmoderna, la cual es hermenéutica, la verdad no es conformidad de una idea con la realidad a la cual ella nos remite. La verdad es apertura, un clima, una forma de vida, la herencia y el trasfondo en el cual se hace una interpretación<sup>14</sup>. Pero adviértase bien que ese trasfondo no es 'mundo vital' o 'un paradigma' con consenso social, lo que nos remitiría a algo socialmente trascendental, a una estructura estable. La verdad no es ni tiene un objeto (ni el ente ni el ser de los entes). Ella es interpretación creativa, distorsionada, siempre creada en cada época, entendida como «una asunción radical de la propia historicidad»<sup>15</sup>.

La verdad no es, para Vattimo, la posesión de un objeto mediante la adecuación del concepto y el objeto, sino apertura. La verdad-apertura iluminada es un habitar: la verdad matriz, que se llama verdad como lo son las reglas respecto de las proposiciones singulares, la condición primera de toda verdad singular<sup>16</sup>. El habitar implica una pertenencia interpretativa: «Mientras la idea de verdad como conformidad se representa como el conocimiento de lo verdadero como posesión cierta de un 'objeto' mediante una representación adecuada, la verdad del habitar es más bien la competencia del bibliotecario, que no posee enteramente, en un acto puntual la comprensión transparente, de la totalidad de los con-

<sup>12</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, pp. 18-19.

<sup>13</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 140.

<sup>14</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 54.

<sup>15</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 63. Cf. W. Darós, *Verdad, error y aprendizaje*, pp. 79-100.

<sup>16</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 131. Cf. L. Moroso, «La *Lichtung* de Heidegger, como *lucus a (non) lucendo*», en G. Vattimo - A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*. Madrid Cátedra, 1988, p. 192.

tenidos de los libros entre los que vive, ni siquiera de los primeros principios de los que tales contenidos dependen»<sup>17</sup>.

12. De acuerdo con esto, Vattimo estima que no se puede acusar a la hermenéutica de relativismo o irracionalismo en el cual el hombre estaría inserto sin poder de decisión. El ser arrojado en una apertura histórica (verdad) es siempre también, inseparablemente, un participar activamente en su constitución, interpretación creativa, transformación.

Pensar la verdad como conformidad es pensar que un concepto tiene su verdad, su fundamento (un *Grund*) en un objeto con el cual debe adecuarse para ser verdadero. Vattimo rechaza este fundamento estable del objeto ya dado en la sensación. La verdad es más bien apertura, esto es, el tramado o la organización (realizada por todos y también por cada uno), histórica y social, de conceptos que dan luz y sentido a lo que conocemos: «La verdad de la apertura no es un objeto cuya posesión cognoscitiva sea constatada por la sensación de evidencia, completud e integración que en un determinado momento sentimos; esta integración es la misma verdad originaria, la condición de nuestro ser en lo verdadero del que depende la posibilidad de enunciar juicios verdaderos en tanto que verificados a la luz de las reglas de conformidad»<sup>18</sup>.

13. Vattimo estima que la principal enseñanza de Nietzsche y Heidegger es que el ser no «es lo que es y no puede no ser» ni puede devenir, como lo pensaba Parménides; sino que es lo que deviene, lo que nace y muere, y que precisamente así tiene una historia, una 'permanencia' a través de la multiplicidad concatenada de los significados y de las interpretaciones. El ser es viviente-declinante, o sea, mortal.

La verdad entonces es un descubrir el equilibrio inestable y nos lleva «a vivir sin neurosis en un mundo en que 'Dios ha muerto'; o sea, en el que ha quedado claro que no hay estructuras fijas, garantizadas, esenciales, sino, en el fondo sólo acomodamientos».

El hombre bueno posmoderno es, entonces, en realidad, quien posee «un 'buen carácter', una capacidad de sostener la existencia oscilante y la mortalidad»; un hombre que, abandonando las certezas metafísicas sin nostalgias reactivas, es capaz de apreciar la multiplicidad de las apariencias como tal. Dicho con palabras de Nietzsche, «la verdad es una estipulación social y en función de las necesidades sociales»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 131.

<sup>18</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 133.

<sup>19</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, pp. 23, 43, 98. Cf. G. A. Neeley, «Critical Examination of Death of God in Nietzsche», *Diálogos*, 64 (1994), pp. 59-92; P. P.

IV. EL SUJETO-MASCARA

14. El hombre, en cuanto sujeto humano, en cuanto yo, debe ser pensado no como una unidad con poder y fuerza, sino como un sujeto débil, escindido. El sujeto posmoderno es un sujeto escindido, cuya unidad es sólo una ficción del lenguaje: no es un sujeto responsable. «Como los otros grandes errores de la metafísica y de la moral, también la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer. La estructura del lenguaje, y ante todo la gramática del sujeto y predicado, de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la concepción del ser que sobre esta estructura ha construido la metafísica (con los principios, las causas, etc.), está totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir»<sup>20</sup>.

El universo de la metafísica se halla dominado por el deseo de fundamentar al hombre y a sus costumbres, de modo absoluto, fijo, eterno, definitivo. Ahora bien Vattimo estima que no hay un fundamento de este tipo, sino que esta búsqueda de fundamento tiene un motivo psicológico: «la creencia supersticiosa en el sujeto», en la voluntad de encontrar un responsable para imponer penas y ejercer el poder, una voluntad «condicionada por el sentimiento del miedo». Sujeto y objeto son sólo interpretaciones: ni cabe preguntarse por quien interpreta «porque el sujeto mismo es ya a su vez ficción»<sup>21</sup>. Pero quitada la concepción de un ser fijo y eterno (lo que se dice al afirmar que ‘Dios ha muerto’), solo queda el devenir que no es nada del ser fijo y eterno. No hay necesidad entonces de justificar el cambio, las diferencias, la multiplicidad. Sólo los que se aferran a un ser eterno e inmutable temen el cambio; deben entonces custodiarlo con la moral y con la ideología del sujeto fuerte. El sujeto es una máscara; pero es incluso necesario abandonar la idea de máscara para no convertirla en un nuevo objeto metafísico, detrás del cual sigue yaciendo el sujeto fuerte, fijo, sustancial, que dé pie a la metafísica de la violencia<sup>22</sup>.

---

Ottonello, *Struttura e forme del nichilismo europeo. I Saggi Introductivi*. L'Aquila: Japadre, 1987.

<sup>20</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 30. Cf. R. Laing, *The Divided Self*. Harmondsworth: Penguin, 1985. C. Lasch, *The Culture of Narcissism*. New York: Norton, 1988.

<sup>21</sup> G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani, 1974 (*El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península, 1989, p. 323); *Etica dell'interpretazione*: Torino: Rosenberg e Sellier, 1989 (*Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1992, p. 127).

<sup>22</sup> G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 42. Cf. J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1987.

Hay que «atribuir al devenir el carácter del ser», pero en un sentido de ser débil: las cosas acontecen, se constituyen y se destituyen<sup>23</sup>. En este contexto, el sujeto es un sujeto débil que nace y muere, un sujeto escindido, que no tiene un poder metafísico y dominante. Vattimo se coloca, pues, más allá del sujeto. Nada se hace ni debe hacerse por violencia o por la fuerza o por un 'debe'; sino que el sujeto humano, débil, obra éticamente cuando obra por la *pietas*.

15. En este sentido, ni Nietzsche ha escapado a la violencia metafísica que atacaba. El superhombre no puede ser interpretado como un sujeto violento, como lo interpretara el Nazismo. Nietzsche, en efecto, afirmaba en su Zarathustra que no era suficiente anunciar una doctrina, sino que era preciso además transformar con la fuerza (*gewaltsam verändern*) a los hombres de modo que la reciban<sup>24</sup>.

Sin embargo, se puede rescatar del pensamiento de Nietzsche su nihilismo activo, o sea, «el hombre que ha descubierto el eterno retorno no sólo como insensatez de todo, sino también como posibilidad y necesidad de nuevas atribuciones de sentido»<sup>25</sup>.

#### V. ETICA COMO PIETAS E INTERPRETACION

16. La moral del hombre posmoderno no consiste en un conjunto de acciones cuyas normas se hallan en una naturaleza o en un ser fijo exterior al hombre que le da significado de bueno o malo a lo que hace. Lo que crea al ultrahombre o al hombre posmoderno es la voluntad que se pone como condición de poder realizar la existencia como unidad de ser y significado, eliminando toda dependencia de la moral, toda creencia de necesidad y fatalismo.

<sup>23</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 44. Cf. A. Renaut, *L'Ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989; J. F. Revel, *El conocimiento inútil*. Buenos Aires: Planeta, 1989; R. Laing, *The Divided Self*. Harmondsworth: Pinguin, 1985.

<sup>24</sup> G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, pp. 311, 320, 167 nota 11. Cf. M. Schultz, «Postmodernismo, una ética de conciliación», *Revista de Filosofía*, 35-36 (1990), pp. 43-56.

<sup>25</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 313. Cf. G. Vattimo, *Nihilismo e nichilismi*. Avelino: Sabatia, 1981; y «Heidegger Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heidegger» en F. Von Herman, - W. Biemel, (eds.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Francfort: Klostermann, 1989; F. De Feberi, «Il nichilismo e l'agonia dell'anima», *Filosofia oggi*, 69-70 (1995), pp. 65-80; P. P. Ottonello, *Struttura e forme del nichilismo europeo I: saggi introduttivi*. L'Aquila: Japadre, 1987.

La moral, entendida como escisión del sujeto y del objeto portador de la ley, es una creación social, expresión de las necesidades de la comunidad y de un rebaño, como afirmaba Nietzsche<sup>26</sup>.

17. El sentido del ser no es nada metafísico. El sentido del ser está en el acontecer, en los mensajes que transmiten los media: en él no se revela ninguna esencia, estructura profunda, sino valores históricos, configuraciones de experiencia y formas simbólicas, trozos de vida que piden ser escuchadas con *pietas*. La piedad hace lo fundamental de la ética: esta consiste en una interpretación de la vida de lo cercano, por lo individual y efímero, por amor del 'próximo'<sup>27</sup>.

La interpretación se inscribe dentro de una concepción débil del ser y de la verdad, como una lectura de los signos de los tiempos y una recepción de mensajes<sup>28</sup>. El ser es interpretación y, con ello, «todo es interpretación, incluso esta misma tesis»<sup>29</sup>.

18. La ética o moral es interpretación de la vida, recordar eventos; «pero no como si estuviésemos recordando 'errores' que se nos desvelarían como tales sólo en el caso de que hubiéramos aprehendido la verdadera estructura»<sup>30</sup>; se trata de un recordar e interpretar que excluye la pretensión de absoluto. El principio ético fundamental es *pietas*: la atención piadosa. «Piedad como atención piadosa hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que van dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado»<sup>31</sup>.

De la *pietas* se deducen algunas consecuencias para la ética: a) profesar amor a todo lo viviente; b) prestar atención piadosa a todo lo que tiene un valor limitado, respetar las diferencias, las minorías, lo local, los pequeños relatos, las tradiciones, los dialectos culturales que manifiestan modelos de vida feliz y buena; c) ser justo es respetar esas diferencias contra toda pretensión de absoluto; d) la libertad es entonces una oscilación entre pertenencia y desapego; e) apertura a un mundo sin

<sup>26</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 97.

<sup>27</sup> G. Vattimo, *Ética dell'interpretazione*, p. 11.

<sup>28</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p.12, y «La construcción de la racionalidad» en G. Vattimo (ed.), *Hermenéutica y Racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994.

<sup>29</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 128.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 26 y 128.

estructuras violentas, debilitando la metafísica, y sus sombras: el sujeto, la objetividad, el lenguaje o mensaje único, la ilusión de la ineluctabilidad de la dialéctica; f) tener una visión estética de la vida en el contexto del pluralismo, de la indeterminación del significado; contra la valoración del Todo, valorar los fragmentos en el repertorio de la historia contra lo nuevo, lo mejor, el progreso que son valores ya abandonados, pues no nos dirigimos a ninguna parte. Mas tampoco se trata de hacer de la diferencia un absoluto. No hay un principio que justifique la diferencia: ésta se da a 'golpe de dados'. «La diferencia es relevante e insignificante al mismo tiempo»<sup>32</sup>. Ella muestra la diferencia (y por ello es relevante) pero sin un original: sólo en relación a lo simbólico, a simulacros.

19. La ética de la interpretación implica lo que podríamos llamar un relativismo («todo es interpretación, incluso esta misma tesis»); más para Vattimo esto no es así pues él no admite un absoluto en relación a lo cual tenga sentido hablar de relativismo. El mismo sujeto («la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia») no es un fundamento absoluto, sino algo obsoleto. El ser según Vattimo es acontecer, es evento en la historia, es epocal: para Vattimo, es la pretensión de absoluto, propia de la metafísica, lo que no tiene fundamento. Tampoco pretende sostener un historicismo, haciendo del acontecer un nuevo absoluto: esto sería una nueva fetichización de la racionalidad objetivadora omnicomprendiva<sup>33</sup>. Una vez que se ha descubierto que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas, demasiado humanas, no se trata de liquidarlos como a mentiras o errores: «es entonces cuando nos resultan todavía más queridos, porque son todo lo que tenemos, la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único 'ser'»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cf. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti, 1980 (*Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1990, pp. 71-72, 125, 134); *Ética de la interpretación*, pp. 200, 221-222; «Destinación de la metafísica, destinación de la violencia» en R. Ravera (eds), *Pensamiento italiano contemporáneo*. Rosario: Fantini Gráfica, 1988, pp. 75-82; G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» en G. Vattimo, - P. Rovatti, *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983 (*El pensamiento débil*, p. 30). «Guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del hombre» (J.-F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1992, p. 26).

<sup>33</sup> G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, pp. 59-60, 136. Cf. G. Vattimo, «La construcción de la racionalidad»; *Il soggetto dell'azione*. Milano: Franco Angeli, 1989; R. Maliandi, *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

<sup>34</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 32, y *Más allá del sujeto*, p. 15. Cf. G. Suarez, «La postmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana», *CIAS*.

Eso es lo que somos: un conjunto de relatos que se nos hacen presente en los media, sin pretensión de sentido absoluto o metafísico, sino como meros aconteceres. Entonces lo que queda es sueño y el saber que seguimos soñando<sup>35</sup>. Así las cosas, solo cabe una actitud ética, esto es, una atención piadosa e irónica hacia lo que nos rodea y nada más, sin rencores ni angustias. El hombre puede ser feliz cuando su existencia y el sentido que le otorga coinciden: no tiene más que lo que quiere ni quiere más de lo que tiene. La felicidad, el ser feliz, es también una cuestión de hermenéutica; implica un cambio práctico radical en el modo de ser del hombre. En este sentido se siente libre, no tiene inseguridad, no teme; es capaz de crear, sobre todo, símbolos, de recuperar lo dionisiaco de la vida; es capaz de liberarse de las cadenas históricas al interpretarlas deformándolas. «En el mundo de la verdad convertida en fábula, no hay una realidad que trascienda al mundo de los símbolos»<sup>36</sup>. Por medio de la creación de símbolos y la solución de enigmas, el hombre se apodera también de sí mismo. Pero entiéndase bien: para ser feliz no se trata de crear nuevos valores supremos, sino solamente de dirigirse hacia la movilidad de lo simbólico, de la interpretación débil, sin pretensión de fundamento<sup>37</sup>. La conciencia infeliz, por el contrario, es aquella que no tiene en sí su sentido, como sostenía Hegel. El hombre es, por los mensajes de la historia, lo que él es; pero debe tener cierto agrado de sentir no históricamente; porque por el exceso de historia, de mensajes no interpretados, el hombre decae nuevamente<sup>38</sup>.

---

*Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 423 (1993), p. 227; O. Reboul, «Nos valeurs sont-elles universelles?», *Revue française de pédagogie*, 97 (1991), pp. 5-12.

<sup>35</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 126; G. Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 9; G. Vattimo, *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 1989 (*La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 132). Cf. R. Cuadrado Tapia, *Valores para el joven: llamado a ser feliz*. Madrid: PS Edit., 1991; W. Herzog, «La banalidad del bien. Los fundamentos de la educación moral», *Educación*, 297 (1992), pp. 47-72.

<sup>36</sup> G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, pp. 263, 248, 268. Cf. J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1987; J. Fanelli, «Entre la filosofía de la sospecha y la cultura del simulacro», *Aula Abierta*, 31 (1995), pp. 16- 18.

<sup>37</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1985 (*El fin de la modernidad*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994, p. 31). Cf. R. Sassower, «Postmodernism and Philosophy of Science. A critical Engagement», *Philosophy of the Social Sciences*, 23/4 (1993), pp. 426-445.

<sup>38</sup> G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 19. Cf. G. Vattimo, «El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad», *Ideas y valores*, 35-37 (1970), pp. 57-77.

La ética cumple entonces una función hermenéutica, desenmascaradora de los pretendidos absolutos para el ejercicio del poder. Ella anticipa un modo de pensar libre de las estructuras mentales de la moral moderna y metafísica. «El desenmascaramiento no es una refutación de errores, sino un despedirse del propio pasado, como de un proceso de crecimiento»<sup>39</sup>. Mas aún, no se trata de suponer que lo posterior es necesariamente superior y normativo, como si el adulto fuese el ideal para el niño.

El reconocer el ser en forma de disolución, de debilitamiento y mortalidad no es una decadencia «porque no hay ninguna estructura superior, fija e ideal, con respecto a la cual la historia» social e individual hubiera decaído<sup>40</sup>.

20. El hombre se despide de la infancia sin odio ni rencores, sino recordándola, rememorándola, dándole un adiós, como algo que ha sido, pero que cabe recordar porque es él, aunque sin pretensión de valor absoluto. No se trata de refutar el ser como no se refuta la infancia: se lo olvida y se lo recuerda; nos hace ver la caducidad.

En este contexto, la moral o la ética cumple una función de verdad y nos hace ver lo que somos: un acontecer sin fundamento alguno y sin pretensión de fundamento; porque no hay ser fundante, sino sólo acontecer: «El pensamiento de la verdad no es un pensamiento que ‘fundamenta’, tal como piensa la metafísica, incluso en su versión kantiana, sino, al contrario, es aquel pensamiento que, al poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, lleva a cabo una des-fundamentación o hundimiento [*sfondare*]»<sup>41</sup>.

21. La ética no debiera tener, pues, una pretensión normativa o imperativa: no manda; sólo estimula y ofrece una interpretación; y eso es su bien<sup>42</sup>.

El pensamiento débil es un pensamiento desprovisto de razones para reclamar la superioridad que el saber metafísico exigía en relación a la praxis. ¿Esto supone aceptar lo que ya existe y el orden establecido y, en consecuencia, es la ética incapaz de crítica teórica y de poder para cambiar las prácticas?

<sup>39</sup> G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, pp. 87, 244. Cf. G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia, 1968.

<sup>40</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 35.

<sup>41</sup> G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», *loc. cit.*, p. 34. Cf. A. Tourain, *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE, 1994.

<sup>42</sup> G. Vattimo, *loc. cit.*, p. 39.

Vattimo estima que la posmodernidad es una nueva concepción del ser: un ser débil, interpretado creativamente, y esta concepción lleva a un nuevo modo de vida y a una nueva filosofía. Hay que acompañar al ser fuerte en su ocaso y preparar así una humanidad ultrametafísica, donde se viva libremente, sin violencia ni física ni simbólica<sup>43</sup>, sabiendo que la realidad es sueño y que seguimos soñando: «Una ontología débil que concibe el ser como transmisión y monumento, tiende sin duda alguna a privilegiar el canon por encima de las excepciones, el patrimonio constituido y transmitido, por encima de las iluminaciones proféticas. Pero el patrimonio que se nos ha transmitido no constituye un conjunto unitario, sino más bien una densísima red de interferencias. Subsiste, por lo tanto, la posibilidad de que surja lo nuevo [...] Ciertamente esta posibilidad no puede fundamentarse en un mítico encuentro con lo externo, lo precategórico, la ‘naturaleza’, las cosas en sí mismas»<sup>44</sup>.

En este contexto, la ética es piedad por estos despojos, el único verdadero motivo de una revolución, más que cualquier otro «proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia».

22. La ética, como la filosofía dentro de la cual se encuadra, no tiene un carácter fundador sino rememorativo (*an-denken*) del pensamiento: ofrece «como una interpretación de sentido de la existencia en su presente ubicación tardomoderna». La ética persuade no con pruebas y fundamentos, sino dando sentido: permite recoger, enlazar en un unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia y posibilita hablar de ellos con otras personas<sup>45</sup>.

La ética no se encara ni adecua a la realidad para verificarse, no busca causas para fundamentarse; sino que reconstruye una unidad genealógica, una continuidad de hechos, acciones y creencias, que mantiene, distorsiona, recuerda, interpreta mensajes y esto hace practicable el accionar en el mundo.

<sup>43</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 10-11. Cf. G. Vattimo, «Destinación de la metafísica, destinación de la violencia», *loc. cit.*, pp. 75-82; «Metafísica, violencia y secularización», *loc. cit.*, pp. 63-88.

<sup>44</sup> G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», *loc. cit.*, p. 41.

<sup>45</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 46-47. Cf. G. Vattimo, «An-denken. Il pensare e il fondamento», *Nuova corrente*, 76-77 (1978), pp. 164-187; *Las aventuras de la diferencia*, pp. 141, 149; *El fin de la modernidad*, p. 107; R. Ravera, «Entrevista a Gianni Vattimo», *Cuadernos Gritex*, 5-6 (1993), pp. 77-87; W. Böhm, «Educazione e senso di vita», *Pedagogia e vita*, 3 (1992), pp. 7-16.

Se trata de una moral o ética *light*, débil. Vattimo estima que ésta es la ética adecuada a una humanidad que vive en una época de relativa seguridad, que no tiene ya necesidad de soluciones, afianzamientos extremos. Lo que necesita la humanidad aún hoy es no «renunciar a conferir sentido al mundo y a la existencia», para lo que se requiere una retórica que atenúe la dispersión del mundo, ofreciendo una imagen unitaria. En todo caso, esta es una forma secularizada de la ‘fundamentación’ metafísica, que une presente y pasado y que hace una síntesis de los múltiples saberes sobre el mundo. No es una síntesis que fundamenta los otros saberes, sino una suerte de ‘síntesis superficial’, más retórica que lógica<sup>46</sup>.

23. Decir que la ética es interpretación no significa que es una descripción realizada por un observador neutral; sino un evento dialógico en el que los participantes se ponen en condición de igualdad y salen modificados de él.

La interpretación que constituye a la ética no es una ‘enésima descripción’ inútil, tampoco es una verdad fundada e indiscutible; sino es «el evento, respuesta a los mensajes que provienen de la tradición», acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores. En este sentido, la ética es un diálogo comprometido con la tradición<sup>47</sup>.

La ética supone pues dos hechos: 1) la libertad para las múltiples interpretaciones y 2) la auténtica novedad de la interpretación que acaece, que es siempre débil y caduca (irónico-distorsionante, siempre más o menos falsificante de lo admitido y heredado), sin un ser fuerte entendido como verdad única y eterna. No se trata ni de aceptar ni de abandonar lo sagrado, sino de una combinación de retomar-mantener-distorsionar, mediante siempre nuevas interpretaciones del deber ser de nuestras conductas<sup>48</sup>. Estas interpretaciones son buenas; nos hacen felices, no porque tengan un fundamento, pues no existe tal fundamento. Se trata de «vivir una experiencia fabulada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 48, 51. Cf. D. Schimpf, «La posmodernidad», *Enfoques*, 2 (1994), pp. 7-14; G. Vattimo, «La huella de la huella», en J. Derrida, - G. Vattimo, *La religión*. Madrid: PPC, 1996, pp. 107-130; R. Ravera, (ed), *Pensamiento italiano contemporáneo*, p. XXVI.

<sup>47</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 67. Cf. G. Vattimo, *La crisi dell'umanesimo*, *Teoria*, 1 (1981), pp. 29-41; «Vers une ontologie du déclin», *Critique*, 41 (1985), pp. 90-105; M. Kerhoff, «Del evento», *Diálogos*, 62 (1993), pp. 177-192.

<sup>48</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 110. Cf. G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 120.

<sup>49</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 32. Cf. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*. Buenos Aires: REI, 1987, p. 63.

VI. MAS ALLA DE LA INTERPRETACION

24. La filosofía posmoderna es hermenéutica, interpretación; pero no la interpretación verdadera de algo; porque no hay algo: ni sujeto ni objeto fijo. La interpretación es entonces interpretación sin un objeto fijo al cual interpretar. No hay hechos sino interpretaciones, pero la interpretación también es interpretación, por lo que hay que ir más allá de la interpretación en sentido clásico. Se ha disuelto el principio de realidad<sup>50</sup>.

La ética implica pues una actitud irónico-hermenéutica-distorsionante del presente y del pasado de las conductas, de nuestras formas de vivir, de actuar y de creer. Este es un rasgo distintivo de la ética filosófica posmoderna: 1) la disolución de la objetividad moderna del hombre, 2) la disolución del ser mismo como estructura para reducirlo a relato, evento, anuncio; 3) la disolución del sujeto que queda desenmascarado en su superficialidad que encubre el juego de fuerzas de las relaciones sociales<sup>51</sup>.

¿Cuál es en definitiva, entonces, el estilo de vida ético que ofrece la pos-modernidad? La respuesta es: una vida y un mundo «en el que Dios ha muerto porque la organización social del trabajo ha hecho superfluo el apoyo ‘excesivo’ que él representaba; es también el mundo en que la realidad se aligera, en el que se hace posible ‘soñar sabiendo que se sueña’, en el cual, en suma, la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, menos violento también, y más explícitamente dialógico, experimental, arriesgado»<sup>52</sup>.

No debe, sin embargo, entenderse a la hermenéutica como una descripción adecuada de las condiciones humanas, o como un valor trascendental de comunicación (J. Habermas); sino como a la «filosofía de la sociedad de la opinión pública, que es hoy la de comunicación de masas [...] Es la filosofía de la época de las imágenes del mundo y de su inevitable conflicto». Hay que «sustituir una ética de la comunicación por una ética de la interpretación»<sup>53</sup>, sin absolutizar la interpretación

<sup>50</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 64, 67, 160.

<sup>51</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, pp. 120-123. Cf. G. Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 107.

<sup>52</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 140. Cf. G. Vattimo, «Filosofía e fenomenología dell'esperienza religiosa», *Studium*, 12 (1964); A. Touraine, *Crítica de la modernidad*, pp. 93-100.

<sup>53</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 221; *El fin de la modernidad*, p. 139. Cf. O. Giacòia Jùnior, «Nietzsche e a modernidade em Habermas», *Perspectivas*, 16 (1993), pp. 47-65; A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*: Barcelona: Anthropos, 1986; N. Casullo (ed.), *El debate modernidad/posmodernidad*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1993, p. 131.

atándola a un objeto metafísico. Se trata de una interpretación *light*, que no pretende probar algo; sino como recreación distorsionada de un proceso de nuestra historia cultural, libremente reconstruida; pero que, sin embargo, resulta ser la más aceptable<sup>54</sup>.

25. La vida moral ya no necesita apoyarse en Dios (que es una hipótesis demasiado extrema e innecesaria, dadas las condiciones de seguridad del mundo actual), ni «en las pretendidas leyes de la naturaleza». El desencanto es la toma de conciencia de que no hay estructuras, leyes ni valores objetivos: todo eso es puesto, creado por el hombre<sup>55</sup>.

La ética posmoderna expresa un cierto desencanto si se la compara con la ética de la modernidad. Pero ese desencanto expresa, en sí mismo, una liberación de las interpretaciones de la modernidad y una opción por la no violencia. «No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo ‘dado’; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos somos iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo», ni en ninguna inevitabilidad dialéctica<sup>56</sup>.

Esto no significa que el hombre deba vivir egoístamente, cerrado tanto en los intereses de su propia vida (como en la vida burguesa, ni como si el proletario constituyera la quinta esencia del hombre, último reducto posible del ser metafísico) como en los de su sobrevivencia en un más allá. Hay que poder saber ironizar también sobre nosotros mismos para no crear una lucha de todos contra todos<sup>57</sup>. El egoísmo como el altruismo son construcciones sociales históricas. El hombre bajo el influjo de la emoción violenta quiere siempre lo grande, sostenía Nietzsche, incluso el autosacrificio antes que el sacrificio del otro<sup>58</sup>.

La ética en fin se reduce a la «piedad y solidaridad para con el viviente» y no puede fundarse sobre un derecho; sino sobre una interpretación irónica, sobre una especie de vocación de ‘disolverse’. En fin, lo

<sup>54</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 156-157.

<sup>55</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 194.

<sup>56</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 191-192, 196. Cf. R. Follari, *Posmodernidad, filosofía y crisis política*. Buenos Aires: Rei, 1993; E. Díaz y otros, *¿Posmodernidad?*. Buenos Aires: Biblos, 1988, p. 67; G. Vattimo, «Destinación de la metafísica, destinación de la violencia», *loc. cit.*, pp. 78-80.

<sup>57</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 200, 202. Cf. C. Lasch, *The Culture of Narcisism*. New York: Norton, 1988.

<sup>58</sup> G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, pp. 94-96.

que Vattimo propone son argumentos, que –le parece– «son interpretaciones razonables de nuestra condición, aquí y ahora», sin pretender ser objetivas o verdaderas. Él se inscribe en un discurso posmetafísico con el que «busca una persuasión que no pretende valer desde un punto de vista ‘universal’»<sup>59</sup>.

#### VII. OBSERVACIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE M. F. SCIACCA

26. Las críticas a un principio filosófico pueden hacerse aceptando ese principio y advirtiendo si existe o no existe coherencia hasta el final del sistema. Se trata en este caso de una crítica interna o formal, esto es, de su forma lógica de proceder. Con esta crítica se evoluciona dentro del sistema filosófico. O bien puede hacerse una crítica a partir de otro principio, opuesto al primero, realizándose de este modo una crítica externa. Con esta crítica se revoluciona el sistema filosófico.

Vattimo no ha aceptado el concepto de ser de la modernidad: fijo, con estructuras estables, como la de esencia, objeto, sujeto, verdad permanente, etc.; y ha hecho del ser un evento o acontecer. Pues bien, desde el punto de vista de la filosofía de Sciacca, no se acepta la concepción del ser hecha luego por Vattimo. Se trata entonces de dos críticas igualmente externas a sus propios sistemas; y estimamos que no se puede considerar débil la crítica que desde Sciacca se hace a Vattimo, lo mismo que no es débil la crítica que Vattimo hace a la modernidad asumiendo una nueva concepción del ser. Un filósofo no deja de ser criticable a su vez porque una vez haya criticado a su rival. De hecho Platón y Aristóteles, Hegel y Marx siguen siendo criticados desde posturas opuestas. Lo que aquí se confronta es justamente los motivos para asumir una u otra concepción del ser y sus consecuencias. Se trata nada menos que de los principios de todo un sistema de filosofía.

Gianni Vattimo parte de una concepción del ser débil, (o últimamente, en sus obras recientes, de una ‘ontología de la actualidad’, esto es, del ser entendido como un ser que acaece) que se da en la transmisión de aperturas distintas en cada momento. Por ello entiende Vattimo que no hay un ser en sí, sino relatos, interpretaciones sobre lo que acontece: el ser es, pues, el acontecer, los eventos de nuestra cultura y sociedad, especialmente lo que se transmite a través de relatos que en realidad son fábulas (de las que somos conscientes que son fábulas, pero son

<sup>59</sup> G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 203; *Creer que se cree*, pp. 48-49, 82. Cf. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991; J. Sanabria, «Ética y postmodernidad», *Revista de filosofía*, 79 (1994), pp. 51-97.

lo único que tenemos): «Todo es interpretación, incluso esta misma tesis»<sup>60</sup>.

Ahora bien, para comprender lo que sea interpretar supone admitir por un lado que hay algo (objeto) que interpretar y, por otra, que existe el sujeto de la interpretación. Mas Vattimo no duda en sostener que todo es interpretación, tanto los objetos o la realidad en su conjunto como los sujetos, e incluso que la interpretación no es un absoluto o un punto indiscutible o evidente; sino que existe interpretación de lo que sea interpretación.

27. En realidad, Vattimo no niega el ser sin más, sino que lo niega como eterno, evidente, con una sustancia o esencia: admite el ser pero débil. El ser débil es una despedida que el hombre hace del ser fuerte que, en su sentido preciso, es Dios.

En la concepción de Vattimo, no existe el ser sino interpretaciones de él. En última instancia todo se reduce pues al hombre interpretador, al hombre con opiniones (sin pretender que sean objetivas o verdaderas), al mundo de la *doxa*, como sostenían los sofistas. En este contexto, el mejor método es la retórica, pero no tomada muy en serio, sino en forma hermenéutico-irónica, creativa, distorsionadora. La filosofía se convierte entonces en la expresión no muy fiel del *feeling* de una época.

28. En este caso, el conocimiento es reducido a la subjetividad (aún sin hacer de ella un absoluto): a una subjetividad *light*, esto es, sin sujeto (pues el sujeto es solo máscara); o sea, a mensajes que son fábulas que las conocemos como tales sin angustiarnos por ello, sin preocuparnos porque así sea.

El punto de partida pues, de la filosofía de Vattimo, es un subjetivismo sin sujeto fuerte o preocupado, no angustiado; y que Vattimo estima digno de ser defendido; porque las concepciones fuertes del ser (en las que se basan las distintas formas de metafísica) han servido para justificar la violencia. Mas con un subjetivismo generalizado se pierde el sentido de la objetividad y, con él, el ser del hombre y de su espíritu. Como afirmaba Sciacca, si queremos conocer, hablar, valorar objetivamente «no puede no partir del ser del espíritu»: lo que resta son estados de ánimo subjetivos<sup>61</sup>. La libertad entonces solo puede definirse como in-

<sup>60</sup> G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, p. 128.

<sup>61</sup> M. F. Sciacca, *L'uomo, questo 'squilibrato'*, p. 59. Cf. M. Manno, «La fondazione metafisica dei valori», *Pedagogia e vita*, 1 (1992), pp. 18-29; A. Brancaforte, «La problematicità del soggetto come punto di partenza della metafisica nel pensiero di M. F. Sciacca», en *Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca*. Milazzo: Spes, vol. II, pp. 64-89.

determinación, como carente de sentido por ausencia de referente a algún fundamento que le dé sentido. La libertad no es entonces autodeterminación, sino indeterminación, pura posibilidad vacía y expuesta a la determinación *light* de la propaganda, de los mensajes<sup>62</sup>.

29. Cabe advertir, sin embargo, que la violencia consiste en la acción violenta que realizan los sujetos. La verdad no es violenta en la concepción de Sciacca: simplemente es la manifestación de lo que son las cosas, del ser de las cosas. Ahora bien, la acción del violento se puede servir de la verdad para querer justificar su acción violenta, mas esto no justifica la supresión de la verdad ni del ser de las cosas en lo que son.

Admitir, como hace Vattimo, que la violencia es lo que «acalla toda nueva pregunta» tiene un doble aspecto, aplicado al ser, según la forma de ser de la que se trate. El ser considerado sin más, en la pura forma de ser, o es o no es (principio de no contradicción) y acalla toda pregunta; y puede considerarse constitutivo del pensar; mas no violento, pues sin nada de ser no hay pensar, no hay nada que pensar; y no se puede hacer violencia a lo que no es. En otro sentido, el ser objetivo (incluso en la limitación de las cosas) no impide al sujeto humano el que se siga preguntando, pues tanto el sujeto humano como lo que es en su finitud pueden cambiar y hacer surgir nuevas preguntas.

Que el ser constituye el pensar y que varias formas de ser constituyen la base de varias formas de pensar, no genera violencia. El mal uso que se hace de algo no recae sobre eso que se utiliza; sino sobre el sujeto que comete el error o la injusticia. Atribuir violencia al ser porque es el objeto que constituye la inteligencia, es un error y éste recae sobre quien lo comete. Los horrores cometidos en nombre la verdad o de la justicia no quedan más protegidos negando esos valores por el abuso que se ha hecho de ellos: lo que se requiere es resguardarlos como ideales aun cuando en la realidad los hombres no los realizan, porque son ellos la luz que sigue brillando y nos hace humanos.

Vattimo establece una rivalidad entre el ser y el ente, ya postulada por Nietzsche que constataba el olvido o muerte de Dios para dar libertad a los hombres, haciéndolos superhombres. En verdad, la noción de ente no se entiende sin la de ser; por el contrario requiere el concepto de participación, de modo que los entes adquieren sentido desde el ser, sin confundirse con él, y sin que él suprima el accionar libre de los entes libres.

<sup>62</sup> Cf. V. Massuh, *Nihilismo y experiencia extrema*. Buenos Aires: Sudamericana, 1985, p. 99.

30. En realidad, suprimido el ser sería imposible pensar el cambio. Este implica la modificación de los límites de los entes; pero sin suprimirlos; porque la raíz del ser que participa sigue dándole sentido al sujeto que cambia. El ser universal es lo que posibilita el cambio de los entes y pensar el cambio.

Vattimo al pretender debilitar la concepción del ser, lo que está buscando es la justificación de la posibilidad del cambio. Vattimo se ha hecho una concepción unívoca del ser, la cual no posibilita la analogía. El universo pierde su unidad radical y, de ser coherentes con esta concepción, habría que pensar en un pluralismo propio de mónadas que encerradas en sí, solo sienten y expresan sus opiniones sobre ese sentir, imaginan y fabulan mundos. Y cabe reconocer que los sistemas de filosofía suelen ser coherentes con su punto de partida filosófico; mas a veces, como en este caso, ese punto de partida es absurdo: contiene una contradicción como la que el ser es (y si es, no es más que ser sin ningún otro adjetivo o aditamento) y no es al mismo tiempo, en cuanto es pero es débil (y la debilidad es otra cosa que no es propia del ser, sino propia de algún ente).

En la concepción de Sciacca, la persona es el existente; por esencia, iniciativa, esto es libertad *ens* (hecho) que es (ser) y, por lo tanto, surgente productora perenne; capacidad infinita de actuación, originalidad fundamental, singularidad que es continua actuación de sí misma; acto original expresado por el ser (*esse*) unido al ente (*ens*). Esto genera una implicancia dialéctica entre ser y ente, un equilibrio siempre provisorio, origen de una iniciativa constante, de un sujeto que puede liberarse de los entes (no absolutizando a ninguno) porque es virtualmente libre por la perspectiva que le posibilita el ser infinito<sup>63</sup>. No es necesario, entonces, debilitar al ser para entender el cambio de los entes, porque el ser no se confunde con los entes.

31. Querer reducir el conocimiento a opiniones implica: a) o bien admitir que no hay objeto alguno real del conocimiento; sino que éste es sólo ficción ayudada por el lenguaje (el cual lenguaje a su vez no sirve para comunicarnos sino solo para expresar nuestros sentimientos); b) o bien

<sup>63</sup> M. F. Sciacca, *Atto ed essere*, pp. 47-48. Cf. A. Bonetti, «L'Ontologia personalistica di Michele F. Sciacca», *Rivista di filosofia neoscolastica*, (1959 Gen.-Febb.), pp. 11-26; T. Bugossi, *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M. F. Sciacca*. Genova: Studio Editoriale di Cultura, 1990; C. Valenti, «La problematica del valore nell'ultimo Sciacca», en *Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca*, vol. II, pp. 510-533; M. A. Raschini, *La dialettica dell'integralità. Studi sul pensiero di Michele Federico Sciacca*. Genova: Studio Editoriale di Cultura, 1985.

que de existir algo objetivo no sabemos lo que es en sí, al margen de nuestras opiniones, como ya lo sostenía el sofista Anaxímenes y luego Kant.

Afirmar que sólo existen interpretaciones es una afirmación propia de un agnosticismo de nuestro tiempo respecto de lo real, que se admite; pero que no se lo concibe como en sí verdadero, como un algo que sea base de una inteligibilidad para el sujeto. Esa afirmación es también, desde cierto punto de vista, propia de un idealismo subjetivo o de un historicismo donde las cosas reciben una interpretación distinta en distintas circunstancias, en diferentes épocas y según los diversos sujetos que la realizan, sin pretender que haya una interpretación válida o superior a otras. Para Vattimo, el pensamiento ya no tiene la responsabilidad de aceptar «un fundamento objetivo perentorio»<sup>64</sup>; sino simplemente de interpretar sin pretensión de verdad alguna. Porque no hay hechos verdaderos (ni falsos) sino sólo interpretaciones. Ahora bien, las interpretaciones, sin un objeto en el cual se fundamenten y acrediten su verdad, son sólo subjetivas (para un sujeto máscara, débil) y la ética nihilista de la interpretación es sólo idealismo nihilista: nada de verdad objetiva.

32. En la base de esta concepción filosófica se halla la confusión del conocer con el sentir, del sujeto con el objeto. Las cosas son lo que cada uno siente y expresa, lo que es extremadamente subjetivo, aunque el lenguaje le dé un ropaje de intersubjetividad o de objetividad aparente.

Ahora bien, si Vattimo fuese coherente con esta afirmación debería admitir que no hay ideas, esto es, objetos de la mente; sino sólo sensaciones subjetivas. Su filosofía sería algo así como una gran interjección social: la expresión de lo que siente la gente, la mayoría masificada, en la posmodernidad.

Por el contrario, desde el punto de vista de la filosofía de Sciacca, la inteligencia es inteligente porque capta el ser de las cosas y éste se distingue de lo que le gusta o no le gusta al sujeto. Existe una naturaleza de la inteligencia que consiste en conocer el ser y, a través de los sentidos, en conocer los entes sensibles. Es cierto que las sensaciones que tenemos de las cosas son subjetivas, son la modificación del sentimiento fundamental, de nuestro sentir; pero el sujeto humano no sólo siente sino también conoce la objetividad de lo que es, aunque en ese proceso puede cometer muchos errores en delimitar la entidad propia de cada ente. En realidad Vattimo no hace sino culminar la afirmación de Heidegger, según el cual Occidente se ha aferrado a los entes y se ha

<sup>64</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 84.

olvidado del ser. No del concepto de ser que se haya hecho algún filósofo; sino de la objetividad del ser (la Idea del ser) sin el cual no es entendible la idea de entender. Porque entender sin entender nada (nihilismo) no es entender. En Vattimo no queda explicada la posibilidad de conocer: Vattimo toma el hecho de que interpretamos; mas este hecho psicológico y sociológico no queda filosóficamente explicado con un hecho último, evidente y universal como el ser, que trascienda esas disciplinas<sup>65</sup>.

33. La debilidad del ser que busca Vattimo, no se halla propiamente en el ser, el cual es (y es ser) o no es en absoluto; Vattimo la halla en la gente y se la atribuye al ser. La idea de ser es de tal simplicidad y comprensión que se la comprende (y en ella se incluye todo el ser en su simplicidad radical) o no se la comprende y estamos hablando de otra cosa.

La expresión debilidad del ser es una metáfora poco feliz, porque débil puede ser lo corpóreo, mas no tiene sentido aplicada al ser, a la raíz de todo lo que es.

La debilidad no se halla en el ser sino en los hombres de la posmodernidad que no dan atención, o interés al ser, preocupados o distraídos como están con los entes, con las carencias económicas, con la necesidad de placer, etc. Mas la debilidad del hombre no afecta al ser. El hombre se absolutiza (aunque no se desee absolutizarlo y se lo ironiza) y se constituye en el único ser, aunque débil. *Ab-solutum* es todo aquello que no depende de nada en su ser; y, en el mundo del hombre posmoderno de Vattimo, el hombre es su interpretación y, por lo tanto, es una absolutización del hombre, aunque sin quererlo absolutizar. El hombre no tiene entonces otro sentido que el que él se da a sí mismo, que lo que él opina de sí mismo, que la fábula que él, a través de los mensajes masivos de la información, se hace sobre sí mismo.

Frecuentemente se ha dicho que la hermenéutica nihilista no es más que relativismo. Vattimo reconoce la frecuencia de esta acusación; pero no la acepta como válida. Vattimo estima poder superar el relativismo afirmando que el ser es trans-misión, es proveniencia del pasado de la filosofía, que la filosofía posmoderna interpreta hoy como ser débil, ser como evento actual. El ser es una multiplicidad de interpretaciones abiertas en un doble sentido: a) el sentido de que el hombre es mortal y por lo tanto otros hombres deberán interpretarlo; b) por la conciencia de la multiplicidad de las perspectivas, de los mundos culturales, de los *a*

<sup>65</sup> Cf. A. Ardigo, *La sociologia oltre il post-moderno*. Bologna: Il Mulino, 1988.

*priori* que hacen posible la experiencia del mundo y que es herencia reinterpretada. Desde la perspectiva de Vattimo, el relativismo se comprende donde se admite un objeto absoluto (ser o verdad) en relación al cual lo demás es relativo. Pero él ha disuelto esa concepción de la realidad «en la multiplicidad de las interpretaciones», en la «multiplicidad irreductible de las voces»<sup>66</sup>. En otras palabras, Vattimo estima que no se puede tachar a la hermenéutica de relativista porque el ser mismo es la débil multiplicidad irreductible de perspectivas cambiantes.

34. Debilitando la concepción del ser, se debilita el sentido, el significado del mismo y de las cosas: la misma naturaleza humana se debilita en su sentido. En este caso, el hombre ya no es inteligente por el ser; no entiende nada y, por lo tanto, no es inteligente. Tampoco puede querer firmemente algo, pues no hay objeto firme en la voluntad, sino sólo cosas que acaecen, sentimientos, *feelings*.

En este contexto, la inteligencia y racionalidad, (y sus derivados: la conciencia y la responsabilidad), antiguos distintivos de la especie humana, se han convertido en un mito. El hombre se ha vuelto un mito para sí mismo, en el cual cree porque, a nivel masivo, no tiene otro mensaje más significativo. Pero el hombre posmoderno, sin sentirse sujeto, se siente feliz, como lo había previsto Nietzsche: «Plena aceptación del cuerpo, que ya no se presenta como obstáculo en el esfuerzo ascético de alcanzar un más allá cualquiera»<sup>67</sup>.

Mas la masificación del hombre es un hecho: no la justificación de ese hecho, ni menos la verdad de lo que puede ser, por el ser que tiene. Al renunciar al ser, al debilitarlo, Vattimo renuncia a pensar lo que es; o al menos, debilita el pensar lo que es el hombre: éste, sin fundamento, queda con las raíces en el aire. Sin sentido, el hombre debe atribuirse alguno: quizás el de la fuerza y de la violencia que Vattimo desea suprimir. Pero al suprimir el ser que fundamenta, con la coherencia, la racionalidad, ¿qué o quién sale garante de las interpretaciones y pretensiones de los hombres?

35. Por último, una ética basada en una *pietas* (que es sólo recordación irónica del hombre sobre el hombre), puede evitar la violencia, porque en realidad no establece nada positivamente.

<sup>66</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 141. Cf. M. Cacciari, «Tolerancia e in-tolerancia. Diferencia e in-diferencia», *Nombres. Revista de Filosofía*, 4 (1994), pp. 7-17.

<sup>67</sup> G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 254. Cf. W. Darós, «La crisis de la inteligencia y el problema educativo, según M. F. Sciacca», *Studi sciacchiani*, 2 (1986), pp. 18-28; «Libertad e ideología: Sciacca y Popper», *Studi sciacchiani*, 1-2 (1990), pp. 111-117; *Educación y cultura crítica*. Rosario: Ciencia, 1986.

Como decíamos, desde la perspectiva de la filosofía de Sciacca, el hombre medida de todas las cosas (donde la medida es la sensación y la razón que calcula las sensaciones) ha perdido su humanidad; porque un sujeto deja de ser animal y es humano por la intuición del ser-Ideal que lo constituye y le da una apertura a la objetividad, dentro de la cual (y no sin ella) tiene su puesto el valor de la subjetividad<sup>68</sup>. Por otra parte, la perfección última e inagotable de la persona se halla en el amor, el cual consiste en una forma de ser: en la forma por la cual la persona real conoce y reconoce libremente el ser conocido en todas sus formas y manifestaciones, siendo afectado por el ser, adhiriendo la persona a él y a todo lo que es en cuanto es, como a su bien, el sustento de su entidad, el motor de sus acciones, la finalidad de las mismas<sup>69</sup>.

Para M. F. Sciacca, la *pietas* es reconocimiento –y por ello respeto– del ser en la objetividad de las cosas y, por eso, es benignidad; pero también justicia, obsequio a los valores: «La piedad es respeto de sí y de los otros [...] Perdido el respeto o piedad hacia todo hay impiedad o falta de respeto a toda cosa, institución o valor. Y la nuestra es una sociedad impía, de una impiedad que coincide con el nihilismo. Si todo es nada, no hay nada que respetar sino todo queda sujeto a manipulación o destrucción sin cuidados y sin otra finalidad que el bienestar hecho fin de sí mismo»<sup>70</sup>.

Indudablemente existen diversos sistemas filosóficos; mas no son indiferentes, meros mitos o fábulas: en ellos se juega el sentido de lo humano. Como afirmaba Sciacca, «Nada es quizás más difícil para el hombre que vivir siempre con la plena conciencia de ser hombre»<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> M. F. Sciacca, *La Chiesa e la civiltà moderna*. Brescia: Morcelliana, 1948 (*La Iglesia y la civilización moderna*. Barcelona: Miracle, 1949, p. 104). Cf. J. Ibáñez-Martín, «Formación humanística y filosofía», *Revista española de pedagogía*, 198 (1994), pp. 231-246; J. Watt, *Ideology, objectivity, and education*. New York: Teachers College Press, 1994.

<sup>69</sup> M. F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, p. 33; *Metafisica, gnoseología y moral*, p. 232. Cf. A. Caturelli, *Filosofía de la integralidad*, vol. II, pp. 195-200; V. García Hoz, «La formación de la persona: puntos de referencia para su estudio», *Revista española de pedagogía*, 198 (1994), pp. 211-227.

<sup>70</sup> M. F. Sciacca, *Il magnifico oggi*, pp. 18-19. Cf. M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*. Barcelona: Herder, 1995; R. Böhme, *Humanismus zwischen Aufklärung und Postmoderne*. Idstein: Schulz-Kirchner, 1994.

<sup>71</sup> M. F. Sciacca, *L'uomo, questo 'squilibrato'*, p. 56. Cf. J. Servant, *Les métiers de l'humanaire*. Paris: L'étudiant, 1993.