
OUTRO XEITO DE SER

Unha introdución ao pensamento
de Gianni Vattimo

.....

THOMAS HAUSER



OUTRO XEITO DE SER

Unha introdución ao pensamento
de Gianni Vattimo

Brais González Arribas
Proxecto Derriba
Estaleiro Editora, 2010

www.proxectoderriba.org

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
www.estaleiroeditora.org

Deseño e maquetación:
Nadina B. S.

Depósito Legal:
ISBN: 978-84-613-8074-9
Impreso en: Publidisa



Esta licenza permite copiar, distribuír, exhibir os textos e imaxes deste libro sempre que se cumpran as seguintes condicións.



Autoría e atribución: Deberá respectarse a autoría indicando o nome do autor e da editora.



Compartir baixo a mesma licenza: Se altera ou transforma esta obra, ou xera unha obra derivada, só pode distribuír a obra xerada baixo unha licenza idéntica a esta.



Non comercial: Non pode empregarse este traballo con fins comerciais

MATERIAIS E FERRAMENTAS PROCOMÚN

OUTRO XEITO DE SER

Unha introdución ao pensamento de Gianni Vattimo

.....

THOMAS HAUSER



estaleiroeditora.

.....

THOMAS HAUSER

Nace nun lugar próximo dos Pirineos no inverno do 80. Axiña volta ao Noroeste peninsular —ibérico- para ir desenvolvendo a súa existencia. Irmán recentemente reconecido polos demais Hauser, interésase por todo aquilo que acontece na noite e, dun xeito difuso, por un tipo de saber que se dá en chamar inmemorialmente filosofía. Participa da súa docencia, ao mesmo tempo que tenta achegar algo para a constitución do departamento de Filosofía na UNED. Iniciado na filosofía por unha profunda desconfianza en 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 coa psique e o comportamento humano, desde as teorizacións biolóxico-neurolóxicas ás meramente antropolóxico-sociolóxicas. Na actualidade débátese entre dar coherencia ou non á súa investigación sobre a deformación e o trastorno da experiencia humana na experiencia humana e tentar elaborar un pensamento que integre a ética intersubxectiva no espazo da teoría política.

Agradecido a todos aqueles que me deixan cavilar ao seu lado.

Un abrazo especial para o irmán Sören, por deixarme botar unha ollada nos seus papeis e para o irmán Dan, por axudarme a darlle a forma final.

.....

CONTACTO: thomashauser@proxectoderriba.org

.....
ÍNDICE

ABREVIATURAS DAS OBRAS USADAS	7
INTRODUCCIÓN AO PENSAMENTO	11
Advertencia inicial.	13
Posmodernidade.	14
A hermenéutica.	23
Ontoloxía débil.	28
Pensamento débil.	37
Nihilismo e ética.	50
Para un comunismo posmoderno.	57
As posibilidades da sociedade da información.	66
Un cristianismo non relixioso. Pensar que se cre.	70
ESCOLMA DE TEXTOS	81
CRONOLOXÍA	147
BIBLIOGRAFÍA	161

ABREVIATURAS DAS OBRAS USADAS

- AS** *Al di là del soggetto*. Milano, Feltrinelli, 1981.
- CC** *Credere di credere*. Milano, Garzanti, 1996.
- DC** *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano, Garzanti, 2002.
- EC** *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Roma, Fazi, 2007.
- EI** *Etica dell'interpretazione*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.
- FG** *Il futuro della Religione* (con Richard Rorty). Editado por Santiago Zabala, Milano, Garzanti, 2005.
- FM** *La fine della modernità*. Milano, Garzanti, 1985.
- IH** *Introduzione ad Heidegger*. Roma-Bari, Laterza, 1971.
- NE** *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Editado por Santiago Zabala, Milano, Garzanti, 2003.
- OI** *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari, Laterza, 1994.
- PD** *Il pensiero debole* (con Pier Aldo Rovatti, eds). Milano, Feltrinelli, 1983.
- PST** *«Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?» en En torno a la posmodernidad* (con J.M Mardones et alii). Barcelona, Anthropos, 2003.
- SFI** *Scheleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano, Mursia, 1968.
- SM** *Il soggetto e la maschera*. Milano, Bompiani, 1974.
- ST** *La società trasparente*. Milano, Garzanti, 1989.
- VFD** *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo* (con René Girard). Editado por P. Antonello, Milano, Transeuropa, 2006.

INTRODUCCIÓN AO PENSAMENTO

Advertencia Inicial

Como persoa que enfrenta a tarefa de tentar expor sinteticamente o pensamento dun autor que considera que a metodoloxía hermenéutica é a máis adecuada, na contemporaneidade, para o pensamento e a verbalización filosófica, véxome obrigado a esclarecer, xa no comezo, que o presente escrito non é tanto unha exposición neutra da filosofía de Gianni Vattimo, como unha visión interesada do que eu penso que Vattimo di. Trátase, logo, dun «digo que di», máis que dun «en efecto e obxectivamente Vattimo di». A posición sinalada, eminentemente interpretativa, permite un salto libre ao pensamento do autor turinés, de tal xeito que se lle deixe a quen le a posibilidade de reinterpretar os textos de referencia escollidos —dunha maneira interesada e por tanto non neutra—, os cales conforman a segunda parte do libro, así como a posibilidade de completar o apenas suxerido, indicando que non se quere fornecer (e esa é unha intención básica na exposición deste estudo) unha visión única e unívoca da filosofía de Vattimo.

As razóns son múltiples, mais entre elas indicaría soamente que unha decisión semellante negaría a propia metodoloxía de investigación exposta. Ademais, na medida do posíbel, o que se quere é incluír activamente a quen le na propia reflexión autónoma sobre o pensamento do autor, sen visións últimas e completas da filosofía do pensador turinés. Outra poderosa razón, se cadra a máis importante, e que incide no anteriormente mencionado, é o feito de ser Vattimo un autor que continúa a escribir e a publicar na actualidade; é pois un autor plenamente contemporáneo... Sendo así, como se podería defender unha visión

explicativa pechada do que aínda está a abrirse e fluíndo de por si?

Os contidos expostos na monografía reflexionan, ao tempo que tentan explicar o pensamento de Vattimo, sobre o pensamento do filósofo italiano, tomando como referencia unha serie de termos considerados representativos da teoría do autor. Ao indicar tal división, é claro, só se pretende alertar sobre a importancia relativa deses termos. A inmersión explicativa neles demostrará que todos se interrelacionan, se co-implican e se necesitan para poder seren comprendidos por separado. A división é manifestamente artificial, se cadra convencional, e por iso nada orixinal, mesmo se se espera que sexa útil, na medida do posíbel. Sen máis...

Posmodernidade

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

Para falarmos de posmodernidade é necesario mencionar explicitamente o contexto histórico en que xa non se está: a modernidade, entendida como un momento inscrito no tempo, que representa un tipo de concepción da realidade e do pensamento que xa non pode ser aceptado na contemporaneidade. Trátase, moi sinteticamente, da negación da modernidade como un sistema válido para comprender o humano e a súa realidade, analizado con categorías ríxidas, fixas, esenciais e absolutas, é dicir, con, e en definitivo, un-

ha concepción metafísica¹. O pensamento metafísico, que xa non é aceptábel, adopta unha posición ríxida no inicio da reflexión respecto a calquera problema, a partir dun fundamento tomado como base iniciática, inamovíbel e estritamente verdadeira. A partir do fundamento, que funciona como un axioma matemático, pódese, tomándoo sempre como referencia última sobre a cal lexitimarse, edificar todo constructo posterior. Este validará a súa consistencia a través da adecuación explícita sobre o primeiro principio presentado inicialmente. Intúese —e a medida que se reflexiona sobre o indicado é preciso aceptar con total claridade e case con certa resignación— que a concepción metodolóxica da filosofía propia da modernidade, metafísica aos ollos de Vattimo, vai incorporar e vai 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 antíteses 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 cómpre destacar a Parménides de Elea) elaborada e sistematizada por Platón e continuada xa sen pausa, e sen mención explícita das diversas diverxencias suscitadas cos pensadores que citaremos a continuación, en Aristóteles e en toda a tradición xudeo-cristiá. Tradición que continúa nos pensadores racionalistas, ilustrados, transcendentais, e románticos e que coas debidas cautelas incluímos na nosa visión interesada da historia da metafisi-

¹ Vid. *FM*.

ca. Eles son os que vertebran a tradición filosófica occidental, salvo contadas excepcións, precisamente as que Vattimo toma como referencia, que toman o seu pulo fundamentalmente en Nietzsche e en Heidegger².

Como fío continuista da tradición metafísica citada, podemos sinalar, como denominador común, dúas grandes teses: en primeiro lugar, segundo unha perspectiva ontolóxico-epistemolóxica, a esixencia manifesta de sustentar calquera tipo de tematización dun problema pola necesidade dun absoluto aceptado como verdade universal, da cal se debe partir e que, ademais, sempre se debe respectar. A pretensión é edificar un constructo sólido de verdades que se autosostean na súa evidencia deductiva e que, por outra parte, pasen por ser un fiel reflexo do que acontece *en sí* na realidade. Existirá, en base a tal perspectiva, unha interrelación directa entre o que nós dicimos e pensamos sobre a realidade e o que esta é.

Tal concepción arrastra unha serie de casos que pasan por ser inaceptábeis segundo unha perspectiva posmoderna. Por citar os máis relevantes aos nosos ollos: un principio básico é que existe unha realidade obxectiva independente do ser humano. Este pode obter coñecemento dela, a pesar de que teña que pór en xogo unha serie de calidades que lle permitan, efectivamente, dar conta de tal obxectividade. Dito doutro xeito, o humano pode coñecer a realidade tal como ela é. Desta forma, é quen de producir Verdades, representacións fieis dun ser, seres, obxectos, que teñen unha existencia externa ao ser que a experimenta. O ser humano é capaz de entender a realidade como se tive-

2 Vid. Texto 17.

se na súa estrutura cognoscitiva un espello que reflectise a autenticidade manifesta do real, ou ben como se fose capaz de proxectar unha luz que ilumina a auténtica natureza das cousas.

A historia do ser humano, na modernidade e por tanto desde unha posición metafísica, é a historia do autoconhecimento da posibilidade de alcanzar un efectivo coñecemento da realidade tal como ela é. Pártese da apropiación do que se deu en chamar «os fundamentos», os primeiros principios constitutivos de todas as cousas, —a orixe, as *arxai*— a partir das cales toda pasaxe dada na apreensión 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 en que a historia humana, de feito, se inscribe, e que ten pretensión de alcanzar como obxectivo final. Isto conduce directamente á outra grande tese que vertebra a tradición filosófica occidental, e que se concretiza especialmente na época moderna³. A exposición e defensa da historia do humano, do suxeito en particular e da historia en xeral, ten como marco de referencia a idea de progreso. Nese sentido, e tendo en conta o que daremos en chamar a «tese do suxeito», o humano enténdese como unha categoría universal e absoluta: todos os 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... indepen-

3 CAMPILLO, A.: *Adiós al progreso*, Barcelona, Anagrama, 1985.

dentemente do momento temporal ou espacial en que inscribamos a nosa existencia.

As influencias socioculturais pertencen a unha escala de dominación que afastan o humano da súa natureza intrínseca, que debe recuperar. O suxeito debe zafarse de todo dominio apelando ás súas propias forzas, deixando aparecer a intemporal universalidade da condición humana. O devir do tempo baséase na reapropiación do seu ser, avanzando do descoñecemento até o saber, da infancia á madurez, da opresión á liberdade, nun continuo e lineal proceso de progresión universal⁴.

Nunha posición moderna, a tese da historia —máis propia dos románticos que dos ilustrados, por outra parte— significa unha radical diferenciación no relativo á concepción do suxeito. O ser humano fica integrado nun proceso de variabilidade histórica e cultural continua, que significa defender unha radical diferenza no que respecta ao modo mediante o cal o humano configura o seu ser, ao singularizarse. Este feito, sobre o cal indagaremos ao falarmos do suxeito unhas liñas máis abaixo, obriga tamén a que se internalice —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 entenda por medio de categorías colectivas: nación, cultura, clase social... estas artículanse como momentos dun despregamento histórico que permite subsumir unhas nas outras, a partir da súa comparación, para incidir nunha suposta superioridade dunhas sobre outras. Cun movemento dialéctico, mais en todo caso cara a diante, as mellores formas de con-

4 Vid. Texto 3.

figuración sociocultural triunfan e superan as peores, producindo, ademais, un avance progresivo para a humanidade tomada, segundo esa concepción, en conxunto. Hai unha progresividade, hai unha liña, un fío sobre o cal avanzar, hai un *telos*. Existe pois, na súa heteroxeneidade dialéctica, dado que a Historia é homoxénea, un proceso unitario, un algo a onde dirixirse que se amosa como o horizonte último ao cal se pretende chegar, ou polo contrario, a onde se ten que chegar, como obxectivo derradeiro⁵.

As implicacións de tal concepción programática para o pensamento son múltiples, mais todas coinciden, aos ollos de Vattimo, ao manifestaren na súa intimidade unha situación de violencia impositiva inaceptábel. Tómase 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. Iso comporta unha realización conductual práctica ao nivel político, xudicial e científico-tecnolóxico, concretizábeis e asimilábeis, xaora, á 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 Marcuse⁶. Mais tamén, xa que logo, xustificación implícita do colonialismo, con toda a apropiación violenta que iso implica.

⁵ Víd. Texto 26.

⁶ MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972.

A posmodernidade, tal como a concibe Vattimo, non se reconece en tal concepción. Moi ao contrario, a súa visión da tradición occidental desemboca nunha nova maneira de ser que se configura precisamente como *Verwindung* da propia tradición occidental á cal se pertence⁷. Suxírese unha modificación desfigurada, deturpada, do que se foi, dado que se observa o pasado como algo que exerce, sen dúbida, unha influencia, mais onde xa non se está, e que ten que dar paso ao 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, ao reconecerse debedora das condicións que a propia modernidade, implantou e constituíu con anterioridade. É por iso que non se pode falar, sen máis, dunha superación que substitúe, como se a posmodernidade tivese 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 absolutas⁸ sobre as cales cimentar unha concepción do ser humano e do seu mundo⁹. Se non houber fundamento, se non houber estrutura estábel, as consideracións de 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»¹⁰. A *Verwindung*, como modo de recepción da metafísica propia da moderni-

7 Vid. Textos 14 e 27.

8 Vid. Texto 28.

9 RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.

10 Vid. Texto 5.

dade, significa unha aceptación resignada desta. A *Verwindung* exprésase tamén como unha convalecencia posterior a unha doenza, mais que ten en todo momento presente a doenza pola que se pasou, recuperándose pouco a pouco. De tal xeito, é preciso ter en conta que ela, a *Verwindung*, forma parte do devir, afinalista, no cal se desenvolve o pensamento occidental¹¹.

A modernidade funciona como o movemento previo á entrada da posmodernidade, que pasa a ser a teoría explicativa das sociedades occidentais contemporáneas¹². É por iso que parece máis conveniente a explicación da realidade humana segundo unha posición interpretativa: esta xa non pode asumir verdades, senón que se conforma con sinalar, suxerir, defendendo unha visión dialogante e aberta dunha realidade que continuamente se está a facer, e na cal en todo momento se está a xogar. A hermenéutica é necesariamente a metodoloxía que se implanta como *koiné* filosófica posmoderna¹³, sendo non obstante en todo momento conscientes de que observar a realidade a partir da interpretación —«non hai feitos, só interpretacións» di Nietzsche¹⁴— é en si mesmo unha interpretación.

O ser humano na posmodernidade é alguén que está continuamente a facerse, instalado nunha realidade móbil, en continuo tránsito para ningures en concreto. Se a realidade é, como acabamos de dicir, algo móbil, é claro que non se pode asentar nela ningún tipo de substancia ou esencia permanente que caracterice ou defina o que aquela

11 Vid. Texto 21.

12 Vid. Texto 37.

13 Vid. Texto 25.

14 NIEZSCHE, F.: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1990.

é. O ser que se dá nunha ontoloxía posmoderna, como tere-
mos ocasión de sinalar e profundar, é un ser debilitado, non
estruturado en instancias universais, inmutábeis e absolu-
tas. O pensamento que dá conta de tal realidade debe ser
ademais un pensamento debilitado. Un pensamento que se
nutre do devir e non do esencial e definitivo que caracteriza
todo ser, ou un conxunto de seres, segundo unha visión for-
te de realidade. Un pensamento que non establecece princi-
pios absolutos, que se teñan que tomar como referencia úl-
tima, a partir da cal construír un mundo de obxectividades,
de verdades, de representacións directas do que é en si, e
se non nos enganamos, e por tanto se de certo coñecemos,
do que é real. Realidade e pensamento esvaécense, difumín-
anse, detúrpanse, tórnanse algo do que continuamente hai
que reapropiarse, porque sempre están deixando de ser, ao
mudar, variar e alterarse continuamente¹⁵.

15 Neste sentido pódese sinalar, como indicaremos posteriormente, o papel que os medios de comunicación de masas teñen en canto vehículos de expresión de minorías culturais silenciadas até agora, por non teren unha canal de expresión adecuada. Isto exemplifica que non pode admitirse unha visión unitaria das posibilidades de *ser* ser humano establecidas por unha cultura que se autolexítimase como a válida, e que se autodemostre cunha filosofía da historia de corte metafísico, como aquela a modernidade, tal como acabamos de describir, expón —*vid.*, por exemplo, o Texto 17. Isto contraponse á 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 estas promotoras dun pensamento uniformizador e dun estilo de vida homoxéneo e 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 en que se dean unhas diferenzas e unhas desigualdades inaceptábeis, a capitalista.

A hermenéutica

A hermenéutica é unha mostra da metodoloxía de investigación propia da filosofía contemporánea; en primeiro lugar porque, quizá como guía de actuación, non tenta lexitimar nada dun xeito absoluto, non nos vai fornecer unha explicación baseada en fundamentos, en nocións fortes sobre as cales sustentar nun conxunto coherente toda proposición elaborada *a posteriori* a partir delas. Pódese considerar que a hermenéutica representa, nesta medida, unha secularización da filosofía¹⁶. Esta non vai ter ningún compoñente sagrado. Nada vai ser considerado como un absoluto esencial que deba ser respectado en tanto que Verdade. Tampouco non se pretenderá facer pasar por lexítima representante dunha realidade que sirva como referencia da explicación, precisamente, 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 sentido, pódese sinalar a importancia que teñen as influencias recibidas por filósofos tales como Nietzsche e Heidegger¹⁷ e ademais de Gadamer e Luigi Pareyson¹⁸, mestres seus¹⁹. A hermenéutica parte, co obxectivo de elaborar unha interpretación razoábel do presente, dunha estreita vinculación co pasado. Este achega unha serie de información, de carácter obviamente cultural, utilizada

16 Vid. Texto 29 e, especialmente, *EI*.

17 Vid. Texto 8.

18 Vid. Texto 31 e 32.

19 Podería sinalarse que a súa investigación sobre a hermenéutica iníciase en referencia a Scheleiermacher, *vid. SFI*.

de feito para poder comezar a pensar, da cal se debe partir necesariamente para, a medida que se reflexiona, poder dar conta das condicións que caracterizan a actualidade mesma. Así, acéptase a necesidade de comezar a pensar a partir do que Gadamer deu en chamar «prexuízos»²⁰. 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 —entendido como problema a tematizar— de estudo que enfrontemos. Ademais, permítennos pesquisar a súa orixe e derivación histórica ao 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 imprimir un determinado rumbo á nosa comprensión do mundo que se quere explicar. É por iso polo que se asegura unha relación respectuosa e non dogmática, cun tempo do cal se deriva, mais que necesariamente se deturpa. Oférecese unha nova maneira de focalizar e ter en conta unha problemática particular dun xeito diverso daquel que a tradición, de onde devén, mantivo.

O termo co que Vattimo pretende explicarnos tal relación co pasado exprésase mediante a *andenken* heideggeriana²¹. Con este concepto, quérese optar a un *ter en conta rememorante* da herdanza que se retoma, para así poder comezar polo menos a pensar. Trátase dunha asunción, nunha comprensión non dogmática, crítica pois, da tradición da cal se provén. Hai que ser, logo, conscientes de que todo tentativa de xustificar un cambio de rumbo respecto á interpretación

20 GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2005.

21 Víd. Texto 24 e, especialmente, en *IH*.

de calquera problema, non pode aspirar a ser unha superación sen máis, que rache e se desligue do previo, ao que, supostamente, se contrapón. É preciso aceptar, polo contrario con certa resignación e piedade —en certa medida— o que o pasado nos ofreceu en resposta a determinados interrogantes, os cales constituíron o núcleo explicativo sobre o cal sustentar a vivencia, nun determinado momento histórico. Así, a explicación do presente e a proxección do futuro requiren unha man aberta coa tradición —na medida en que nos interesa, subliñámolo— da metafísica, ontoloxía, epistemoloxía e da antropoloxía de corte forte. Cómpre fuxir, porén, da tradición, en tanto que as súas formulacións xa non poden ser aceptadas por unha perspectiva hermenéutica contemporánea. Tal tradición metafísica forte pasará a ser considerada, en termos de Lyotard²², un metarrelato que aos nosos ollos será tratado case que dun xeito débil, é dicir, como unha explicación que se quixo pasar por verdade cando aínda se podía falar de verdades. Hoxe, ao non poderse sostener 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 fábula²³ —incluso o pensamento que antecede e deriva na proposición que di que todo pensamento é fábula. De tal xeito, se tivermos en conta que o pensamento se entende antes como unha perspectiva de lembranza, respectuosa, mes-

22 LYOTARD, J.F.: *La condición postmoderna*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

23 NIETZSCHE, F.: *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989.

mo se xa non fundamentadora, terá que erixirse como unha interpretación constante da realidade que está sendo: da actualidade, do ser en acción, o acontecemento²⁴. Así, outórgase sentido ao que é, mais sabendo que iso que é xa non pode ser pensado como se tivese unha estrutura estábel, porque é imposible fixarlle unha esencia. O ser dáse entón na deturpación en que a interpretación o comprende. Tal comprensión non pode ser nunca de desligamento, senón de plena continuidade, de *pietas*, con aquilo que foi. Superación de toda *arxé*, non se pode dar xa unha visión unitaria do que acontece partindo dun principio primeiro, a partir do cal se derive... A filosofía secularizada —a hermenéutica— tratará pois de reconducir a posíbel discontinuidade para unha imaxe practicábel do mundo, mesmo se vaga e efémera e en todo caso provisoria. A linguaxe coa que se presente o mundo amosará, entón, os diversos acontecementos que el mesmo deturpa na súa interpretación.

É preciso indicar que existe o risco (visto que se trata de expor a interpretación como un órgano de recomposición da continuidade histórica dunha comunidade x) de se converter nunha apoloxía do existente, isto é, de se converter nunha filosofía conservadora²⁵. Vattimo, obviamente, negaralle validez a tal autoacusación (que, por outro lado, xa se apuxera desde fóra como unha crítica primaria ao pensamento débil)²⁶. Dicimos que o pensamento «rememorante» proxecta o futuro como expectativa. De tal apertura, e a partir da asunción das diversas posibilidades de ser creadas por unha interpretación deturpadora, pódese deducir,

24 Vid. Texto 30.

25 Vid. *PST*.

26 Vid. Texto 35.

entre outras cousas, a negación dunha violencia de carácter sagrado, intolerante con calquera alternativa que abra novas posibilidades de ser, que constitúan ademais derivacións argumentativas do pasado acontecido, que as faga presentes nun tomar conta *respectuoso* e *deturpador*.

Pódese dicir que para Vattimo a hermenéutica é logo a nova *koiné* filosófica, isto é, o novo idioma común mediante o cal se expresa o pensamento filosófico. 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 comprender. Para iso, pódese dar conta do que acontece (e neste sentido estase con Gadamer), segundo unha «posición extra-metódica». A partir dela poden utilizarse, como recurso explicativo-comprensivo, calquera elemento da cultura que permita un horizonte de comprensión común. É por ese motivo polo cal, necesariamente (como ampliaremos mais adiante), non pode ser aceptada unha visión reductivista, como aquela que a mentalidade tecno-científica pretende impor, onde 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 acontecemento, a todas as facetas da cultura, o cal equivale a unha posición aberta, tolerante e liberadora respecto a outras impositivas e por iso mesmo violentas, por exclusivistas²⁷.

27 Vid. Texto 34.

A hermenéutica non pode ser transposición identificante²⁸, ben ao contrario, nela o realizarse dáse nunha comprensión creativa onde se intervén de xeito definitivo, transmutando o ser que xa non pode ser, precisamente por non ter unha estrutura estábel que sirva como referencia absoluta en que resida algún tipo de permanencia. O ser muda e convértese, en todo caso, en algo diferente do que foi. O que fora xa non o pode ser máis que na súa mensaxe, no seu envío a un futuro que modifica ao recibilo²⁹. Por tanto, non se trata dunha mera historicidade continuista, que transporte significados totalmente edificadas e por tanto completados; polo contrario, o tempo desgarrar a continuidade ontolóxica na mensaxe, fai que na súa achega, o ser transmitido deba, por medio da linguaxe, ser reconstruído e restabelecido indefinidamente.

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

Ontoloxía débil

A metodoloxía hermenéutica, aceptada por Vattimo como o novo xeito de establecer un fecundo diálogo filosófico comporta, como non podía ser doutra maneira, unha ontoloxía. Unha teoría do ser que permite, en todo caso, ter un marco de referencia sobre o que de feito se está a falar: a vi-

28 Vid. Texto 33.

29 Vid. *OI*.

vencia existencial onde o humano se encontra inserido. Iso é o que se tenta 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 anteriormente presentados, cando tentabamos expor o que entendemos por posmodernidade e por hermenéutica. Ora ben, como ocorre cos demais termos con que procuramos representar os principais conceptos que articulan a filosofía de Vattimo, tales termos clarifícanse a medida que se van comprendendo as múltiples correlacións que se dan entre eles. Así, enténdese que a súa exposición separada atende antes 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, afondando o noso xuízo nos seus principais conceptos, podemos continuar coa nosa breve e sumaria exposición da súa filosofía. Falemos por tanto do ser, do que hai, das cousas que son.

O ser está submetido ao tempo; logo, está suxeito ao 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 cae estrepitosamente. O ser Forte caeu, Deus caeu. Só se pode pensar, precisamente, cunha perspectiva posmoderna unha ontoloxía hermenéutica, que é no fondo nihilista e secularizada, entendida como desenmascaramento de todo

fundamento, de toda verdade, de todo absoluto, mais tamén do fundamentalismo da ausencia de fundamentos. A ontoloxía da actualidade pensa o ser como unha deriva epocal, na cal o ser está abríndose continuamente, acontecendo (envío relebrante hermenéutico)³⁰.

Se Deus morreu³¹, o mundo verdadeiro é unha fábula, di Nietzsche, e Vattimo por Nietzsche, e nós por Vattimo. Desfundamentación do ser, disolución do ser, que se vai desfacendo a medida que vai sendo; o ser dilúese e fragméntase, sucede, non permanece perpetuo, perenne, respecto a unha esencia universal que o ate e nese sentido o domine. É preciso indicar, como consecuencia directa, que tal concepción do ser comporta, como veremos posteriormente, a pretensión de defender ou soste unha subxectividade metafísica transcendental, artellada como o desexo de instaurar unha universalidade subxectiva: un suxeito que é eminentemente igual nas súas características esenciais. Seres humanos que estean dotados da mesma razón, dos mesmos dereitos, dos mesmos intereses... Porén, o desfundamento de tal concepción, do ser humano en particular que parta 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 dá como autoconciencia³². É ela mesma a que promove un cambio constante no xeito de artellar unha realidade que está en constante buligar, e onde o suxeito debe estar

30 Vid. Texto 15.

31 NIETZSCHE, F.: *La gaya ciencia*, Madrid, Alba, 1998.

32 Vid. Texto 9.

nunha perenne acción de reapropiación dun ser e dun ser si mesmo que en todo momento está a escapar. Tórnase quizá máis explicativa a concepción que pretende entender e explicar o humano e o mundo humano, e o ser que é o ser humano, por medio dunha perspectiva sociocultural. Así, enraizado no mundo histórico-cambiante, mudábel, en que se desenvolve nunha 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.

Alén diso, é preciso indicar a necesidade de non caer na tese da historia nos termos anteriormente indicados. 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, o cal permita unha subsunción entre elas e faga posíbel a superioridade ou inferioridade como correlato implícito. Deste xeito, o pasado non se toma como algo a superar, e por tanto como un momento regresivo na condición histórica humana. Así, polo contrario, cunha actitude respectuosa, mais deturpada, que fai diferentes os momentos temporais, mais non un mellor do que outro. Elimínase, así, o perigo da categoría de progreso que nos situaría novamente nas coordenadas modernas, de corte metafísico, en que a posmodernidade, segundo Vattimo, non se reconece.

Podemos asegurar logo con Vattimo que non hai Ser con maiúscula, non hai esencia, 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 dicir posteriormente, con total

lexitimidade, o que unha cousa é³³. Logo, o ser humano é un constructo, algo que ten que facerse e autoconstituírse. Non hai, por tanto, violencias que impoñan modos de ser, modelos que expresen unha naturalidade constitutiva obrigatoria, formalizada nun ter que ser, nun deber ser. Non hai unha estrutura verdadeira, última e por iso mesmo totalmente lexítima, nin un modo de coñecer autenticamente verdadeiro. Isto acarrexas, como deriva teórica, a posibilidade de promover diferentes maneiras de dar conta da realidade e o canal máis viábel para realizalo é facendo uso da metodoloxía hermenéutica da cal falamos previamente.

A metodoloxía hermenéutica consiste na posibilidade de tentar aprehender o que nós mesmos somos e o mundo que nos rodea segundo unha perspectiva interpretativa aberta e flexíbel, pois é preciso revelar ao mesmo tempo as súas intrínsecas limitacións autoconstitutivas. Ao introducir interpretacións, ao interpretar tentando comprender, xérase sentido, dáse sentido, créase un novo xeito de ser que até entón non existía. Mais tal sentido non é fanático —non podía ser doutra forma— non xera adhesións incondicionais, pois é necesario ter a certeza de que sempre haberá outro xeito de ser, diferente e alternativo que dará tanta impresión de ser verdadeiro como calquera outro³⁴. A única condición é que sexa respectuoso con calquera outra visión parcial e obrigatoriamente alternativa. Disonancia aceptábel, alteridade necesaria, alternancia enriquecedora, diferenza fecunda, espazo, en definitivo, de posibilidades de encontro dialóxico onde coa piedade ou co respecto se module un ser que na súa fragmentariedade escuite, sexa

33 Vid. *FM*.

34 Vid. Texto 22.

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, ao non estar pechado na súa propia mesmidade.

O principio de Realidade debilítase e as consecuencias son múltiples. Como xa falamos, fai posíbel a disolución da metafísica, como unha tentativa de ofrecer unha explicación do existente, sustentando as súas argumentacións sobre esencias inmutábeis de carácter absoluto. O tempo da fin da modernidade chegou, porque cunha perspectiva tal se tentaba definir un marco de realización histórica onde o ser se expuña de xeito obxectivo e definíbel, como un proceso de autoconstitución do individuo, do suxeito, mediante o cal chegase a ser o que é, independentemente de todas as formas de dominación que puidesen exercer influencia sobre el³⁵. Considerábase que o ser humano tiña unha esencia que debía alcanzar, un ser natural ao que debía tender, e que estaba implícito na súa constitución, tan só á espera de poder saír. A historia era pois a Historia, o traxecto necesario e por tanto lineal, que o humano transita para poder alcanzar a súa esencia, que se lle mostra nun deber ser obrigatorio, por necesario, por natural.

O Ser Forte non pode ser aceptado, porque non dá conta da realidade como devir, da realidade sendo e deixando de ser. O ser é polo contrario un evento e algo eventual é algo que é no seu suceder. Non pode aceptarse unha estrutura estábel de ser, pois este está submetido ás diversas modificacións que exemplifican a súa interna natureza deturpadora, que trastorna a súa propia natureza, que deixa

35 Vid. Texto 52.

de poder ser concibida como inamovíbel, por autodeturpada. Dáse o ser nunha renovación continua que autodevora todo o que se tiña considerado como auténtico e necesario, para configurar unha estabilidade autolexitimadora por permanente —é o Tempo, nunha visión desunitaria, o que se pon do lado da propia ontoloxía da debilidade. O ser desprégase en múltiples seres, proxéctase obrigatoriamente nunha apertura continua que fai imposíbel calquera tentativa de encontrar unha íntima unidade nese ser en si. O outro, os infinitos outros dunha alteridade prolongada no tempo, pasan a facer parte dun ser solúbel, que loita quizá por se manter unitario na escisión que continuamente o expande, deixándoo sen unha referencia onde volver a encontrarse ou recoñecerse.

O ser depréciase, tal como nos ensinaron Nietzsche e Heidegger³⁶. O xeral, o absoluto disgrégase, vai desaparecendo, paradoxalmente, a medida que vai concretizando toda vivencia. Conforme 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 ser³⁷. Precisamente por ser o que somos, nós tamén somos os nosos silencios.

É así que se torna preferíbel expor unha ontoloxía do declive, dun ser-seres, que xa non son obxectos, ou entidades obxectivas, nas cales se pode encontrar unha unidade inherente implícita ao seu ser, outorgándolle permanencia ou significatividade última. Occidente, como terra onde se fai evidente, por non sostíbel, a inmutabilidade como tra-

36 HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.

37 Vid. Texto 4.

zo constitutivo dos seres que só son sendo, fai honra o seu nome e convértese na Terra do Ocaso³⁸. Nela, a realidade vólvese inconsistente, e calquera tentativa de falar dunha esencia ou natureza constitutiva difumínase na propia alteridade indefiníbel que, constantemente, se realiza no devir vivencial que constitúe e aniquila, ao mesmo tempo, toda forma de existencia.

É tarefa da posmodernidade formular unha ontoloxía hermenéutica, establecer en toda a súa amplitude unha ontoloxía do declinar³⁹. Ontoloxía onde non haxa ningún tipo de ser que sirva como principio constitutivo, na cal o fundamento se esvaeza para articular a condición débil do ser⁴⁰, sen vencellos, sen calquera estrutura última á que remitir e que lle permita investigar aquilo que realmente é, pois tal propósito ten na súa formulación o xermolo do seu propio fracaso.

O ser terá que ser exposto antes como acontecemento, como ocorrencia, como algo instalado no transcurso irremediábel do tempo: o ser é no seu devir —isto acórdanos a figura impagábel de Heráclito de Efeso— e non poden ser aceptadas por tanto nin esencias absolutas, nin estruturas internas últimas. O ser, nunha perspectiva que revela a súa propia debilidade, é considerado un evento, algo coxuntural, e como tal está condenado por tanto a desaparecer. O ser é concibido como algo difuso, forzado pola tradición a tentar procurar unha permanencia inalterábel que lle permita ser un algo infinito, non corrompíbel e eterno. As ansias de inmortalidade fabularon un ser Forte, unha fortaleza

38 Vid. Texto 53 e, especialmente, *IH*.

39 Vid. Texto 6 e, especialmente, *AS*.

40 Vid. Texto 7.

nese sentido, que non se puidese derrubar, por mais que se tivese a intuición de que algo había nel que non funcionaba. Con todo, amósase máis plausíbel entender o ser cunha perspectiva de base historicista, tendo en conta a epocalidade en que acontece.

O ser foise constituíndo no seu transcurso temporal e por iso é preciso habilitar unha perspectiva histórica de comprensión, dado que os seres son na tradición en que se dan. O ser vén do pasado, configúrase epocalmente; por tal motivo, é necesario ter moi en conta, na hora de realizar unha ontoloxía hermenéutica da actualidade, toda a tradición occidental de pensamento. No entanto, esta tradición non debe ser absolutizada, isto é, non debe ser tomada como un punto de partida polo cal a concepción actual é necesariamente unha deriva dun pasado que, por ser como foi, configurou a tradición desá maneira. Se adoptásemos esa posición, estaríamos incluíndo o *progreso* como unha categoría de explicación implícita no devir histórico, e tal concepción, nun horizonte posmoderno, non é aceptábel, xa que se estaría pensando de xeito lineal ou dialéctico sobre o devir da historia, e por tanto con categorías modernas. O pasado que efectivamente devén, que se debe ter en conta, non para aceptalo sen máis como unha liña onde xa se está, nin para romper con el nunha superación rupturista, debe ser tratado, preferentemente, cunha actitude que, con moito respecto, xa non se quere manter. Un xeito de comprender a realidade co cal xa non se está cómodo e que necesita trastornarse para se adecuar ao que xa se está sendo, nun agora imparábel.

A *Verwindung* deturpadora é a mellor ferramenta de explicación de tal actitude que non proclama ningún pro-

greso, ningunha mellora, mais si outro xeito ou posibilidade de ser, que 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 respectar⁴¹.

O pensamento débil

Encontrámonos, nesta altura da brevísima exposición do pensamento de Vattimo que estamos a realizar, co termo que talvez máis fama e repercusión lle ten dado ao pensador italiano. De tal xeito, pasou a ser a etiqueta coa que se acostuma presentar as súas posicións teóricas, sendo, alén diso, o termo máis recorrente que se utiliza para realizar unha crítica, normalmente cun cariz negativo, das súas propostas. Tal noción do *pensiero debole*, comunmente aceptada, tende a estenderse tamén dun xeito pouco cauteloso e con matices erróneos a toda formulación posmoderna e adoita considerar que esa 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 amálgama de múltiples códigos e a unha heteroxeneidade de modelos e paradigmas, en xeral pouco comprometidos, se non manifestamente neutros axioloxicamente. Tal actitude fundamenta un relativismo absoluto que fai imposíbel calquera toma de posición respecto á case totalidade de problemas.

41 Vid. Texto 16.

A noción do «pensamento débil» contén, claramente, o principal argumento para unha valoración negativa do mesmo, ao presentarse como un pensamento inútil para calquera tentativa de crítica, quer de carácter social, quer política ou económica e, en definitivo, «práctica», polo menos se tivermos en conta o significado da palabra na antiga Grecia. Parece comportar, aínda, un certo conformismo perante un mundo e unha situación conxuntural humana en todas as súas dimensións, que segundo diversas perspectivas é presentada como inxusta, represora, desigualitaria, destrutiva e pouco respectuosa co medio en que desenvolve a súa existencia. Aínda que non sexa o obxectivo da presente exposición facermos unha apoloxía do pensamento de Vattimo que tome unha posición explicitamente favorábel ás súas posicións, si o é esclarecermos certos malentendidos que, en opinión pouco informadas ou parcialmente informadas, pretenden facer pasar o pensamento «débil», por lle manter a etiqueta, como un xeito pouco nobre ou devastadoramente pouco comprometido de facer filosofía. Nós, tendo en conta o dito até agora, contamos, penso, cos elementos suficientes que nos permitirán entender o significado implícito en tal noción, aínda que conveña esclarecelos algo máis en profundidade.

O pensamento débil —e este é un aspecto que debe ser explicado xa dun principio— non pode entenderse como o representativo dunha determinada escola. Alén de Vattimo, pode ser atribuído a unha serie de pensadores de variada procedencia e de distintas orientacións teóricas que teñen con todo unha serie de puntos en común. Talvez mereza a pena cando menos nomealos, pois Vattimo internalízaos nas súas formulacións. Así, o libro *Il pensiero debole*,

bandeira de tal perspectiva teórica, está conformado por textos de 11 autores, entre os que podemos destacar, ademais de Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovati, Umberto Eco, Maurizio Ferraris ou Leonardo Amoroso.

De tal xeito, nunha maneira de pensar «débil», 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 pretende ser global, normativa, unitaria e fundamentadora. Considérase que certas contribucións teóricas que tentan resolver ese 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 aquela que entra en crise. Por tanto, non manifestan en toda a súa expresión as consecuencias deducíbeis das formulacións iniciadas por Nietzsche e Heidegger respecto á «morte de Deus» e o «esquecemento do ser»⁴² respectivamente. É por iso que, para unha posición débil do pensamento, ten que aludirse aos trazos identitarios que han servirnos como recursos para o seu recoñecemento, remarcando obviamente a súa variabilidade e por tanto o seu carácter non definitivo, como non podía ser doutro xeito, para as posicións teóricas 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, á súa vez, por unha ontoloxía débil. Por iso, non teremos a necesidade de incidir no anteriormente sinalado e, consecuentemente, tomaremos en serio

42 HEIDEGGER, M.: *¿Qué es la metafísica?* Buenos Aires, Alpe, 1955.

as advertencias feitas por Nietzsche e Marx, que correlacionan as relacións de dominio, de poder e de submisión, cun xeito metafísico de entender a realidade e o coñecemento da realidade⁴³.

Pódese lembrar —para observar o contraste— que para 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 mostrárase se formos capaces de espilar analiticamente, conseguindo encontrar o oculto: os seus primeiros compoñentes, os primeiros principios constitutivos. O ser aparécese, desvélese, descóbrese a nós se dermos co que autenticamente é, a saber, se dermos coa Esencia de cada ser. Entón, tal ser será verdadeiro, non nos engana, dado que encontramos a súa inalterabilidade. Procúrase o que permanece sendo sempre e que o coñecemento quererá solidificar, momificar, como acusa Nietzsche, nun concepto que xa pasará a estar para sempre 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 encontra 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 como se é, porque o ser ten a súa propia maneira de se comportar.

43 Víd. Texto 11.

A Realidade cobra sentido, todo ten significado obxectivo e obxectivábel racionalmente. A razón impón a orde, pero non unha orde calquera, senón a auténtica orde do ser.

Unha grande fortaleza eríxese: Ser, Esencia, Verdade. Máis aínda, se as cousas son o que son respondendo a unha orde intelixíbel de Ser, cada ente vén dotado cunha natureza intrínseca que o define e fai que sexa tal como ten que ser. Existe pois unha obxectividade implícita en todo ser: hai que ser o tipo de ser que se é. Por tanto, como obxectivo principal, debe encontrarse o tipo de ser que se é, e así que foi resolta a cuestión, comportarse de acordo coa esencia que, precisamente, se definiu. É por iso 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. Alén diso, o ser humano, como o resto dos seres, ten un modo obxectivo de ser que responde á súa natureza intrínseca que é, por outra parte, Eterna. O humano ten que comportarse de acordo coa súa esencia, aquilo que auténticamente 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, se agocha unha violencia implícita de carácter ético-político que obriga, que impón, que fai ser dunha determinada maneira de ser. A metafísica, na cal se debe encadrar, xaora, —pode-mos dicilo xa— todo neopositivismo contemporáneo que absolutice as posibilidades explicativas da mentalidade tecno-científica, característica do 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. Subméteo e obrígaos a ser dunha forma cando, e precisamente, conforme sinalaron, por exemplo, Adorno e Horkheimer⁴⁴, o que se pretendía era liberalo e emancipalo.

No entanto, o pensamento débil non dirixe os seus pulos cara a un desenmascaramento desa situación, xa establecida, por outra parte, polos autores citados (Nietzsche, Marx e os frankfurtianos), que conclúa nunha teoría da emancipación. Xustamente, porque desa actitude derívase, ou pódese derivar, unha teoría do enfrontamento e da violencia que é o que se quere evitar. 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 temos repetido, é desbotado por unha concepción débil do pensamento⁴⁵.

O humano debilitado é, xa que logo, un humano esmorecido, desfigurado, deturpado, 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 unha racionalidade argumentativa e unha lóxica de discurso coherente con ela, pódese conformar un universo posíbel de diálogo. Con eles pode darse conta, de maneira interpretativa, da vivencia experiencial, desenvolvendo todo aquel ser que o sexa efectivamente cunha nova perspectiva. Non é aceptábel a posición que roca na súa interna validez, facendo pasarse pola manifesta expresión da verdade e do coñecemento, mesmo se merece

44 ADORNO, T. e HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007

45 Víd. Texto 1 e, especialmente, en SM.

un respecto, como un xogo da linguaxe wittgensteniano⁴⁶, que expresa coa súa coherencia unha outra posibilidade de ser. É por isto que a pretensión última non pode ser denunciar a ilexitimidade de todo pensamento metafísico, expresado en último termo e contemporaneamente na glorificación do discurso científico-tecnolóxico, para substituílo superándoo, rompendo con el, despois de demostrar a súa suposta invalidez. Polo contrario, debe recorrerse a el en tanto pegada ou marca que nós levamos irremisibelmente, como seres receptores da tradición en que se estivo e da que se deriva. Non se pode escapar á lixeira, rompendo definitivamente todo contacto, porque se entenda que tal tradición non serve, para expresar unha nova actitude filosófica en que se está por así dicilo, máis cómodo. Nin se pode romper abruptamente co pasado, e co que este implica, porque non se quere utilizar unha violencia impositiva e innecesaria, senón defender, polo contrario, unha actitude conciliadora e pacificadora. Debemos ter en conta que, se se fixer así, estaríase substituíndo un tipo de proceso discursivo por outro, que se vería, entón, como un novo paradigma de referencia sobre o cal reflexionar.

Proceder como se se tivese encontrado unha nova verdade, significaría a mesma violencia impositiva que a situación anterior, o cal, precisamente por iso, nos levaría a non poder aceptala. A actitude será pois a de debilitar toda posición pasada, como a de toda perspectiva presente. Asumir un «soñar sabéndose soñando», que manteña pacificamente unha posición de escoita amosándose aberta cara a toda a tradición pasada⁴⁷. Actitude recuperadora de modos

46 WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1998.

47 Vid. Texto 12.

de focar a presunta realidade que, por non adecuarse aos cánones de investigación propios dun modelo metodolóxico tomado como focaxe paradigmática precisa, rigorosa e, unicamente así, válida, ficaron afastados ás marxes como pseudosaberes, limitando por iso as posibilidades de ser. E, finalmente, actitude de proxección dun futuro apogresivo e afinalista en que a variabilidade, máis que a alteridade, substitúa a propia idea de progreso que subxacía en toda lóxica de pensamento metafísico ou forte.

Pódense recuperar, entón, unha grande cantidade de mensaxes emitidas constantemente pola cultura en que se está, escoitándoas despois doutro xeito, baixo outra perspectiva, a débil. 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 frankfurtiana⁴⁸ (Adorno, Benjamin, Bloch) do pasado século. Segundo Vattimo, a dialéctica exposta nos termos dos autores citados, é unha tentativa de reapropiarse, cunha perspectiva histórica, de todo o que nela quedou fóra, o que as clases dirixentes, e dominantes por iso, descartaron, todo aquilo que quedou á marxe dun xeito ideolóxico. Existe, porén, un problema de feito, conforme se manifesta nas diversas tentativas realizadas para introducir unha construción histórica alternativa á burguesa alienante: a reintegración histórica de todo o afastado ideoloxicamente nun proxecto totalizador, choca coa mesma categoría de totalidade, dado que a totalidade é en si un concepto ditatorial. O achegamento, desde unha postura dialéctica á alienación e á reapropia-

48 Vid. *PD*.

ción, está marcado pola correlación coa mesma alienación da cal se quere saír. Trátase pois dun paradoxo. Por iso, as versións dialécticas practicadas por Adorno, por Benjamin e mesmo por Bloch tenden á disolución da propia dialéctica, xa que aquelas se expoñen con nocións metafísicas non criticadas.

É neste marco onde se encontra a dialéctica co pensamento da diferenza de Heidegger⁴⁹, quen plenamente consciente de que «Deus morreu» (e con ela toda estrutura forte de carácter metafísico) defende que —do mesmo xeito que a crítica da ideoloxía dialéctica— a noción de ente non pode ser tomada como algo obvio, 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 tras o aparentemente obxectivo? A partir da formulación da hipótese que proclama a diferenza ontolóxica (aquela que afirma que, se tivermos en conta que o ser non é o mesmo que os entes, non se poderá modelar o ser seguindo o paradigma dos entes) pódese concluír que mentres os entes *teñen ser*, o *ser*, polo contrario, *acontece*.

Tal diferenza fai posíbel distinguir o ser dos entes só ao concíbilo na súa aparencia 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 a un tempo. Por iso, o ser ten que darse, de acordo co anteriormente exposto, como envío —*Ge-schick*—, como algo que se transmite para o futuro mais que, no momento da recepción, ten

49 HEIDEGGER, M.: *Saggi e discorsi*, Milán, Mursia, 2007,

como referencia de comprensión o pasado desde o cal se achega⁵⁰. O modo de se dar comunicándose, proxectándose e retroproxectándose ten que ocorrer por medio da linguaxe, nun xogo de ecos e resonancias, entre individuos e entre culturas, transmitido e reenviado nun acontecemento continuo do ser lingüístico⁵¹. O que foi, entón, non é unha estrutura eterna, non é algo permanente nin inmutábel, cambia, e polo mesmo a nosa capacidade para referilo debe tamén mudar. Porén, en desaparecendo deixa pegadas, mensaxes e 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, relembanza, mais tamén, e na medida que é unha mensaxe, como obra de arte⁵². En todo caso, este ser que se achega, e que se nos ofrece desde o pasado, dáse no feito da comunicación e nas súas posibilidades expresivas, ser na lingua, ser mencionado por obras ou textos. Nós somos un algo proxectado-arroxado⁵³ e na nosa existencia as cousas veñen dadas dentro dun horizonte coa linguaxe como marco de referencia, a linguaxe que falamos e que nos fala, isto é, a cultura, con seus costumes, valores, significados, modelos, obras e textos.

O ser dáse no diálogo e a través del os seres reconécese nas formas que pertencen ao pasado ou que foron transmitidas como novas, ao cristalizaren na experiencia de cada individuo. O ser é na transmisión, no reenvío conti-

50 Vid. *IH*.

51 Vid. Texto 2.

52 Vid. *FM*.

53 Vid. Texto 13.

nuo para novas formas constituíntes de ser. Relembianza 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 iso 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 débil que o articule. Tal conformación será realizada, deformándoa, pola *Verwindung* de que xa temos falado. Con ela, o pensamento da diferenza tórna-se pensamento débil.

O pensamento deturpador refire o pasado, dáse no pasado, mais dándolle unha volta á súa insostíbel estabilidade. É por iso que o torce e o retorce, téndoo presente, mais non desde a súa presenza senón desde a súa lembranza —*andenken*—, para colocar en xogo novamente as súas categorías, que xa non o son nun sentido forte. O pasado, como temos comentado, recíbese con respecto —*pietas*—, ao entender 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 submetidos á mortalidade. «O único do que temos certeza é da morte e mais do silencio da morte», di Nietzsche ou a «Autenticidade do ser na proxección da morte»⁵⁴, di Heidegger. Por iso, non queda máis remedio que proclamar o afundimento do ser, sendo conscientes da súa constitutiva caducidade e mortalidade.

54 HEIDEGGER, M.: *¿Qué es la metafísica?*, ed. cit.

A verdade deste mundo é unha fabula, unha ficción e sendo isto mesmo unha ficción, só queda, sempre con Nietzsche, soñar sabéndose soñando. A debilidade do pensamento conclúe na necesidade de deixar nas tebras a noción de verdade⁵⁵. Unicamente poderemos falar dunha noción debilitada da mesma, consistente en afirmar que se houber algunha posibilidade de que algo sexa considerado verdadeiro, será desde a perspectiva da súa liberdade, entendida como aquilo que exercitamos como persoas que forman parte dunha sociedade, sendo esta unha comunidade de relación e encontro. Esa noción do verdadeiro acontece nun horizonte de diálogo entre individuos, mais tamén entre grupos e, desde xa, entre épocas. Pode formularse así como outra maneira de enfocar os xogos lingüísticos de Wittgenstein: o verdadeiro, entendido como algo procesual, podería ser alcanzado a través das diversas linguaxes usadas para razoar, sen que estas teñan fundamentacións ontolóxicas, e sen atalas a procedimentalismos de certa estrutura normativa tomado como referencia, tal como o *entenden Habermas*⁵⁶ ou *Apel*⁵⁷.

A referencia ao pasado debe facerse por medio do respecto —*pietas*— por toda transmisión, caduca, como tamén o é a interpretación que dá conta dela e na cal se fai 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 interpersonal libre, encadrada no marco de referencia que constitúe unha tradición, unha cultura, que é respecta-

55 NIETZSCHE, F.: *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit.

56 HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008.

57 APEL, K.O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

da. Permitirase ao intérprete, ao humano, partir dunha serie de datos cos que ten vínculos de pertenza culturais, que lle farán posíbel, á súa vez, comprender o recibido, interpretalo e proxectalo dunha maneira sempre nova. A verdade froito de tal interpretación é, pois, procesual, mais nunca progresiva. É unha noción declinada, débil en definitivo.

Poderase acusar, entón, a tal pensamento de non poder sustentar, dada a súa intrínseca debilidade, un proxecto propio? Se o ser non é senón o que se transmite, parece que só se pode pensar aquilo que xa foi, sen poder aplicar ningún tipo de lóxica positiva de verificación ao que se da na actualidade. Quédalle apenas dar conta do acontecemento do ser a través da categoría estética de intuición, e esta, como é sabido, non é unha categoría propia do pensamento débil, senón da metafísica de sempre, que a relaciona coa evidencia dos primeiros principios ou axiomas. Mesmo se Vattimo reconece que existe posibilidade de formular a problemática, hase de ver que, segundo a súa concepción, unha posición débil que defenda unha ontoloxía do ocase e do declinar, pode perfectamente proxectarse un futuro. Por tanto, pode tamén tomar partido por unha alternativa en concreto perante outras, respecto a calquera temática: económica, política ou social. Mais tal aposta non se recibirá nunca como unha posición última e definitiva, estando aberta e receptiva a unha conversa construtiva, en que as resonancias do pasado sexan repensadas para articular un presente e construír un futuro o menos violento, por impositivo, posíbel. Só de tal xeito se poderá artellar un pensamento certamente igualitario. Será pois obrigatorio abrir as orellas a todo movemento alternativo ou minoritario —ou maioritario, mais pouco escoitado por silenciado— que de-

be ter a lexitimidade de expor en pé de igualdade a súa percepción dun problema, e presentar a súa posíbel solución que, ademais, terá que ser obrigatoriamente tida en conta.

A este banquete está todo o mundo convidado, desde que ninguén imponha o que hai que comer ou que alguén teña que quedar sen comer; será ben mellor que cada quen pida o seu e que se respecte a comida dos demais.

Nihilismo e ética

Vattimo pensa que o humano se encontra na contemporaneidade nunha situación marcada por unha profunda descrenza, acentuada por unha posición escéptica perante calquera consideración forte da realidade e do coñecemento da mesma. A morte de Deus deriva na transformación do mundo nunha fábula, nunha ficción, na cal non se poden fornecer afirmacións fortes de realidades sólidas⁵⁸. O pensamento fórmulase partindo de toda a información englobada no complexo termo «cultura». O humano só pode reflexionar nun marco, establecido precisamente pola cultura e o contexto en que desenvolve a propia existencia, marcada por unha pegada de índole, entón, sociocultural. Podemos afirmar que a reflexión de Vattimo se move nas coordenadas fixadas por un nihilismo que esluí toda fundamentación última, ou en xeral, toda fundamentación⁵⁹. Por iso, 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

58 Vid. Texto 20.

59 Vid. Texto 19.

autoridade impositiva que se autoproclame ou que, externamente, sexa proclamada gardiá de calquera tipo de comportamento necesariamente adecuado, que deba cumprirse obrigatoriamente por considerarse obxectivo. Non hai nada que deba ser necesariamente 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 *dever* de xeito preciso cara á súa consecución. Non hai progreso cara ao nada, en definitivo.

Á metodoloxía de reflexión do nihilismo chamámoslle «hermenéutica» e con esta metodoloxía non se pretende encontrar verdades desenmascarando aquelas que até entón se consideraran válidas, demostrando a súa invalidez e substituíndoas por outras. Ao advertir o 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 procurar é chegar a acordos. O ser encóntrase, entón, no proceso no cal a verdade, neste senso, vai aparecendo, algo que só pode acontecer mediante a fala, pois, de acordo con Gadamer, o ser dáse na lingua⁶⁰ que, xaora, ten unha evolución histórica resoante, en forma de obras e textos que haberá que ter en conta⁶¹.

Temos, pois, experiencia do mundo dentro do horizonte marcado pola lingua, utilizada tamén para proxectar o noso ser. Falamos esa lingua, mais á súa vez tamén ela nos fala e, nesta conversa continua, o ser vai acontecendo e abríndose nunha sucesiva proxección do pasado nun presente e nun futuro de envíos e reenvíos de mensaxes, que

60 GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, ed. cit.

61 Vid. Texto 10.

son pegadas do que fomos e do que somos, precisamente, sendo. Podemos reconecernos, 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 progresiva, variábel, que nós mesmos restabelecemos e reconstruímos co pasado repensado e revivido, mais salvados dun conservador tradicionalismo. Na reconstrución existe algo sempre novo que no fondo é noso e, por iso, 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 rompe con el, pois tampouco se ten que subsumir nin superar⁶².

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, fornecidas por todas e cada unha das culturas, por seren interpretacións, en principio, tan dignas de seren 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 articular un discurso propio que sirva como canal de expresión dunha nova maneira (no sentido resoante, como entendemos toda proxeción creativa ofrecida ao individuo, expresión da cultura á que se pertence) de interpretar unha determinada problemática. En segundo lugar, merece ser exposto o grao de respecto e de escoita atenta con que esa nova interpretación

62. *Víd. oI.*

debe ser atendida, nun clima de conversa e de argumentación aberta e flexíbel. Tal actitude só pode sustentarse por medio da tolerancia e da ausencia do fanatismo pechado nunha convicción profunda e inamovíbel, firme defensora dunha suposta verdade a impor. E, finalmente, remárcase unha defensa implícita dunha maneira pacífica —e non impositiva— de abordar toda cuestión, que afecte a unha determinada cantidade de persoas, na hora de atopar unha perspectiva de resolución.

Unha ética sustentada nunha formulación nihilista («débil», nos termos que temos explicado até agora), baseada nunha metodoloxía hermenéutica, móvese, de acordo co dito, no terreo da liberdade e da igualdade dun humanismo transcultural, non unificador e por iso uniformizador e unidimensional⁶³. Ora ben, moi ao contrario, é preciso tentar fomentar toda visión parcial da realidade —multiculturalismo—, pois toda vía diversa e alterna de entender o humano e o mundo humano é enriquecedora, xa que dá luz aos ollos sobre feitos que doutro xeito nunca poderían ser albiscados. Cando unha visión, unha perspectiva, un paradigma⁶⁴ —por exemplo, o científico-tecnolóxico— (tanto ten como lle chamemos) se impón, moitos outros deben gardar silencio, moitas posibilidades de ser desaparecen, esnaquízanse, morren. Se houber unha única verdade, 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 existir unha historia, lineal (ou dialéctica, non importa), moitas outras pérdense no baleiro do esquecemento.

63 Vid. Texto 57.

64 KUHN, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, F.C.E., 1975.

Unha ontoloxía do debilitamento, un pensamento débil, posibilita a saída desta concepción alienante, permitindo a aparición das minorías e subculturas silenciadas, que presentan outras novas visións que rompen, en último termo, o monopolio obxectivizante, por exemplo, da concepción tecno-científica da realidade. A visión dominante e uniforme, formulada en 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 (lembremos que «occidente» significa precisamente iso, terra do ocaso) vén fixado, pois, pola disolución, nos termos xa explicados, da tese do progreso e pola imposibilidade de seguir defendendo unha teoría da historia unidireccional, que dea conta do efectivo acontecer do pasado e do futuro. O declinar de Occidente determina a aparición doutros modos de ser e de entender a realidade, que han de ser valorizados tendo en conta non só as condicións impostas pola racionalidade occidental. A filosofía debe redimensionarse, porque xa non pode fundarse no obxectivismo e xaora, nin no mero esteticismo, pois tales solucións ao problema serían escasas e fallidas. A solución, para Vattimo, pasa por unha reconstrución débil e secularizada, que sexa plenamente consciente da tradición de que provén, deturpándoa⁶⁵.

O mundo actual é mestizo, construído pola mestura de identidades débiles. Non teñen espazo posicións dogmáticas. Este feito expón a necesidade de aplicar unha secularización do pensamento, entendida como a posta en marcha dunha crise da razón obxectiva construída sobre funda-

65 Vid. Texto 54.

mentos absolutos. No entanto, parece que a ética procurase principios cos cales comprometerse, que ao parecer necesitan, a súa vez, un fundamento prescritivo de que derivaren.

É necesaria para a ética un fundamento último sobre o cal asentarse? A resposta a tal cuestión vai implícita no anteriormente exposto. Se esluimos os fundamentos ao ter aplicado o nihilismo nos termos expresados, que poderemos obter en termos de ética? Parece que o que se quere é buscar, e encontrar, máximas de acción, posibilidade e xerarquización de valores, asunción de responsabilidades. Unha ética posmetafísica, que se corresponda coa disolución de principios universais, debe construírse tendo moi presente a imposibilidade de ningún absoluto, sendo conscientes da caducidade mesma, isto é, tendo conciencia plena da finitude⁶⁶. Cunha formulación así, pódense obter diferentes e diversos resultados (lémbrese que o relativismo *absurdizante* é considerado por Vattimo un anquilosamento metafísico da finitude).

A «roza do monte» dos absolutos fai posíbel a conformación de máximas caducas de carácter crítico, como a maximización da atención sobre a herdanza e a procedencia sobre a cal se constrúe a alteridade. De tal xeito, ao adoptar unha posición de escoita e de renovación (que conforma o que Vattimo dará en chamar unha «ética da procedencia»), pódense interpretar en primeira persoa, de forma emancipadora, os contidos do pasado, repensándoos sen ningunha violencia impositiva. Por tal motivo, finalmente, conséguese que cada quen se sinta responsábel por eles, renovando, alterando e facéndoos propios; iso equivale a un

66 Vid. NE.

compromiso implícito, con respecto ao pasado, de carácter ético, que fomenta, aínda, unha actitude respectuosa coa pluralidade latente nas construcións resoantes dos outros.

Así, ao desprazarmos o discurso racional ético do individual para o social, situámonos nun contexto socio-político onde o encontro entre diversas formas de entender a existencia —o multiculturalismo— pode comportar o perigo de enfrontamentos entre elas. De feito, dispomos de moitos e variados exemplos de tales confrontacións: os choques de civilizacións⁶⁷, configurados e representados nun nivel macrosocial, nas políticas interestatais, mais que cada vez son máis abundantes no nivel microsocia das relacións interpersoais. Para Vattimo, tales enfrontamentos xorden a raíz dunha actitude etnocéntrica sustentada, sobre todo, pola civilización occidental, propia, por outra parte, de toda a historia de Occidente. Esta civilización entende que, dada certa superioridade económico—tecnolóxica, é posíbel lexitimar unha situación de colonialismo ético-moral na cal os valores occidentais representen a totalidade das culturas. Dedúcese diso a persistencia de certo discurso evanxelizador que só é, como xa sabemos, unha reconstrución interesada, sen máis validez que calquera outra, se o considerarmos en chave plenamente posmoderna.

A cultura europea é entón unha máis. A posmodernidade fixo que se perdesa a fe eurocéntrica nun colonialismo moral que algúns, aínda, agochando motivacións de índole económica, quererían manter. A pacificación das civilizacións só se pode alcanzar cunha visión non absolutizadora da propia, que se debe enfocar con certa autoironía e menos

67 HUNTINGTON, S.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

pretensión de verdade, sen excluír ningunha visión. Isto poderá fomentar, directamente, unha cohabitación dialogante e pacificadora con toda perspectiva diferente, que permita derivar, en último termo, na configuración dunha desexábel paz social que se alimenta da liberdade, que todo individuo e todo colectivo tería de defender⁶⁸.

A ética e, como posteriormente exporemos, a política, debe configurarse sen ningún indicio de trascendencia, negando calquera tentativa de ética naturalista obxectivista e autoritaria. Grazas ao recoñecemento da pluralidade das culturas e á renuncia ao modelo historicista eurocéntrico, a ética abrírase á negociación e ao consenso. Elimínanse os principios inmutábeis e os imperativos categóricos, actitude que fomentará o sentido emancipador que se proxecta coa perda dos absolutos. As leis terán que ser consensuadas por medio dun procedimentalismo compartido articulado con regras democráticas. Toda obxectividade queda deslexitimada na dislocación da metafísica como formulación de universais. É por iso 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 onde pouco a pouco todas as persoas sexan escoitadas.

Para un comunismo posmoderno

Na época do fin da metafísica, do fin das pretensións de fundamento absolutizantes, no momento da crise da razón,

68 Vid. Texto 55.

cando parece que o socialismo caeu e se impón un liberalismo de corte pragmático, na época do necesario fin do colonialismo explícito e da loita globalización-multiculturalismo en 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 ao político?⁶⁹ Segundo a visión que estamos a dar de Vattimo, e sen esquecermos que el tivo, e ten, certa traxectoria como político activo⁷⁰, e que os seus principais intereses teóricos radican, precisamente nos seus últimos escritos, en temas propios da filosofía política, é preciso pensar o problema da política cunha perspectiva e un espazo abertos á ontoloxía do declive e da liberdade emancipativa que tal posición manifesta. É necesario manter, á súa vez, unha actitude comprometida e eminentemente participativa que encobra, no xeral, a moi ampla categoría do político.

De tal xeito, afirmase que non pode existir un «comunismo libertario» (termo co que podemos caracterizar á postura política de Vattimo), sen asumir o nihilismo derivado do rexeitamento á metafísica, nos termos anteriormente sinalados. O capitalismo, na súa realización actual, propia das sociedades tardomodernas occidentais (ou occidentalizadas, no que respecta ao nivel económico-político) tornouse simplemente intolerábel, por varias razóns, desde a profunda desigualdade cada vez maior que xera en ter-

69 Vid. Texto 56 e, especialmente, *NE*.

70 Inicia o seu devir político no *Partido Radicale*, despois en *Alleanza per Torino* (Olivio) 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 —a obxectividade, o desenvolvemento entendido como unha categoría de progreso— como anuncia no seu libro *Ecce comu* (*EC*).

mos estritamente económicos, pasando pola desconfianza e o descrenza sobre a súa efectiva funcionalidade, xerada arredor das principais institucións sobre as cales se asenta, até a deterioración ecolóxica, sufrida por un planeta cuxos ecosistemas están sendo destruídos e cunha biosfera que está a ser radicalmente alterada. A bioesfera acaba por ser incapaz de xerar os recursos de subsistencia necesarios para manter unha sociedade salvaxemente consumista e competitiva de que, ademais, só disfrutan (se for esta unha palabra adecuada para tal situación) unha pequena percentaxe, insignificante e inadmisíbel (tendo en conta todas aquelas persoas que quedan fóra de tal disfrute, excluídas) de quen habita o planeta, por citar algunha das máis significativas. Por 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 encontrar a súa identidade. Encóntrase subxugada polo monstro capitalista, ao cal se vendeu no pacto que conformou o estado do benestar. Na actual situación, só ten atribuído un papel de moderador perante os excesos do neocapitalismo, papel que converteu o estado do benestar nunha especie de capitalismo de estado, rebaixado con algún mecanismo redistributivo. Porén, este tipo de estado non é quen de levar a cabo ningún dos seus proxectos e ficou sen capacidade crítica. É obrigada, para Vattimo, unha reacción por parte do pensamento que aínda queira continuar chamándose de esquerdas, aplicándose con esforzo para amosar a súa total desconformidade co que demos en chamar «unha situación intolerábel». Iso permitirá abrir a posibilidade dunha efectiva transformación das condicións

de existencia actuais e que o socialismo, xaora, deixou de considerar como un horizonte realizábel.

A esquerda actual, o socialismo actual, chegou a aceptar que o único proxecto económico que vale é o capitalismo, perdendo toda a súa potencialidade crítica e transformadora. Tornouse dócil e submiso perante 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 adeus⁷¹. Hai que despedirse dela, porque xa non é unha alternativa válida ao capitalismo dominante e uniformizador. Tan só reencontrándose 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 en que as persoas se tornan case que en cousas— se poderá soster, en definitivo, unha postura autenticamente socialista.

A posibilidade de establecer un novo comunismo⁷², no actual contexto socioeconómico mundial, está condicionada pola posición teórica explicitada ao longo do presente texto. De tal xeito, poderase falar dun comunismo posmoderno situado nas coordenadas establecidas por un tipo de pensamento debilitado que dá conta dunha realidade tamén débil.

Liberados de todo tipo de obxectivismo e naturalismo, e sobre todo desenmascarada a tese do progreso, sobre a cal se asenta a hipótese de o capitalismo de libre competencia ser a mellor e a única maneira de produci-lo e distri-

71 Vid. Texto 59.

72 Vid. EC.

buílo sobre a totalidade da poboación, pódese articular un discurso ben diferente, que estableza a imposibilidade de seguir mantendo tales teses e que amose como necesario a súa substitución por outras que contrarresten os efectos tan devastadores sobre a humanidade, tomada no seu conxunto, que o capitalismo e as políticas neoliberais están a producir no mundo actual⁷³. Entre eses efectos destacan a fenda cada vez maior entre ricos e pobres, o control case absoluto, no ámbito decisional, duns países sobre outros, a imposición violenta das súas teses, a destrución continuada do medio ambiente, etc.

É preciso facer patente, con todo, que o obxectivismo propio da metafísica naturalista, subxacente a toda xustificación autolexitimante do que podemos chamar o «imperialismo occidental», que se apetrecha de razóns absolutas para controlar disciplinariamente o mundo enteiro, estivo presente tamén en todas as tentativas de conformar unha sociedade comunista, algo que pode explicar os excesos autoritarios que as desvirtuaron e as condenaron ao fracaso, facendo explícita a intuición coa que normalmente se interrelaciona socialismo real con ausencia total de liberdade. É por esta razón que só se pode construír un auténtico comunismo con posicións non absolutizantes e, só despois, non impositivas, promovendo unha liberdade que promova realmente a participación na cousa pública.

73 A tese do progreso xustificaba unha orde económica que efectivamente o desenvolvera, que ademais se amosaba como o xeito obxectivo e unicamente válido para levalo a cabo. Os postulados teóricos formulados, ontoloxía do declinar-pensamento débil, mostran a imposibilidade de manter un discurso obxectivo, con pretensión de lexitimidade e validez absolutas e alén diso, o propio devir do capitalismo verifica a propia inoperancia para resolver adecuadamente os problemas efectivos da actualidade.

Nesta nova tentativa de conformar a actividade pública deberá facerse posíbel, como principio regulativo de carácter igualitario, a discusión e a apertura dialóxica e plural con formas diferenciadas de pensamento e de decisión —lémbrese que os soviets, no seu ideal orixinal, eran entendidos como consellos de cidadáns, involucrados en primeira persoa na dirección colectiva da cousa pública. En tal apertura, presentada 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 ao que pertence, podendo reapropiarse da alteridade do outro nunha proxección común, non necesariamente disolvente, dun proxecto propio de existencia. A perda da violencia impositiva é clara no constante dicir colectivo que modifica as coordenadas silenciadoras dun poder que manifesta continuamente e que esixe perpetuar unha situación de «non dicir» —silenciamento, ocultamento— para todas aquelas persoas desconformes con certa realidade. A realidade dun mundo administrado por un sistema de organización total, como o científico tecnolóxico occidental actual.

As democracias actuais, que seguen un modelo político autovalidado polo capitalismo e aceptado pola esquerda (a non esquerda) contemporánea, afastan, en cambio, cada vez máis a cidadanía dos escenarios decisivos. Ao final, a cidadanía conténtase con asistir ao espectáculo, á espera de que lle sexan resoltas as súas problemáticas persoais, séndolle transmitida unha falsa sensación de tranquilidade que a anestesia, invisibilizando calquera 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 no propio primeiro mundo, comodamente sentado na poltrona do conformismo típico da sociedade de consumo.

O proletariado de hoxe —reivindicativo e disposto a algún tipo de subversión do sistema— terá que ser procurado naquelas persoas que viven na pobreza extrema, aquelas que dispoñen dunha moi pequena percentaxe, aínda sendo bastantes máis en cantidade, dos recursos xerados no planeta⁷⁴. No entanto, é necesario observar, analizando a situación dun xeito realista, que aquelas persoas excluídas, futuras sufridoras dos excesos cometidos pola sociedade occidental, derivada da destrución continua do medio, carecen, dadas as súas condicións de existencia, dunha conciencia de clase e, por iso, dun proxecto que integre un cambio radical nas estruturas propias do capitalismo dominante. Trataríase, pois, dunha masa anárquica pura, minimalista, que se alzaría intuitivamente contra a orde de propiedade existente. Tal alzamento eventual, de posíbel carácter violento, parece claro que sería facilmente sufocado pola sociedade altamente militarizada occidental.

Semella que unha posíbel alternativa ao modo de formular a existencia no 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 dispostas a alzarse contra o sistema, segundo Vattimo, as persoas desposuídas da sociedade do mercado e do consumo —tanto externamente aos países industrializados como internamente—, as conscientes dos excesos en todos os

74 Vid. Texto 58.

sentidos do sistema, as que reparan na intolerabilidade das súas condicións de existencia e da fenda abismal, desigualitaria e inxustificábel existente entre a poboación mundial, as que non aceptan a deriva autodestructiva do planeta, e, finalmente, tamén aquelas persoas que temen un dominio total e absoluto das súas existencias a causa da desposesión dos medios de información e de control sustentados nas novas tecnoloxías, coa escusa ou a razón, por exemplo, dunha ameaza terrorista, isto é, aquelas persoas que vén ameazada a posibilidade do seu *poder dicir*.

Se ben a poboación occidental non tende a cuestionar o sistema, en parte por medo a perder os privilexios que ten no mundo desenvolvido, podería reaccionar en contra dunha situación de dominio e de control, onde se perciba como non protagonista verdadeira da súa existencia. Se ti-vese a percepción de estar sendo negada por un poder omnipresente que só lle deixa marxe, por exemplo, para elixir a presidencia, esa persoa que vai tomar decisións por ela, e cales van ser os obxectos que vai comprar para construír e representar a súa identidade, entón quizá si se rebelaría.

A aspiración comunista que Vattimo presenta reforza as condicións de emancipación dunha sociedade libre de dominio, non ancorada nun proxecto baseado nun coñecemento obxectivo do real que se amosa como incuestionábel e como impositivo de certas condicións de existencia. O pensamento non pode ser unívoco, unidireccional, antes polo contrario, debe defender e promover que toda posición sexa escoitada e respectada. Débese favorecer unha sociedade múltívoca e plural, onde o multiculturalismo sexa a posibilidade básica de existencia, en tanto que sexa capaz de promover unha apertura continua a múltiples xeitos de

focar as diversas problemáticas vitais e sociais. Tal comunismo posmoderno faría posíbel a interpretación como o modo primeiro de resolución dun conflito que, sen facer apelo a unha violencia impositiva, redunde nun debate dialóxico e que, á súa vez, fomente a necesidade da negociación e da conversa afábel. Algo que, por outra banda, só se fai real chegando a acordos onde as múltiples interpretacións deban ceder nas súas posicións, interpretativas e non últimas, nin con tendencia absolutizante, para, efectivamente, poder alcanzar un compromiso respectuoso da diversidade que, de feito, conversa.

A proposta formulada por Vattimo dun novo modelo de organización comunista, propia da realidade posmoderna, máis xusta, máis libertaria, máis igualitaria e dialogante, podería, de pasaxe, eliminar os principais excesos do capitalismo contemporáneo. Tal proposta completaría advertindo dous posíbeis erros que non se deben cometer: en primeiro lugar, deféndese que, para unha correcta posta en práctica, o novo comunismo emerxente tería que deixar de lado toda tentativa de construírse facendo referencia a calquera ideal de progreso, porque se o fixer, estaría recaendo nun xeito de entender a variación da temporalidade como transcurso do devir dunha sociedade ancorada en fundamentos metafísicos, que como xa sinalamos, non son válidos para un tipo de sociedade posmoderna, onde precisamente se substitúe a idea de progreso obxectivo, ríxido e continuo, por outra de variabilidade alterna e descontinua, en tanto que 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, tentando facelo o máis eficiente posíbel. Iso remitiría o comunismo posmoderno ás coordenadas dun capitalismo competitivo, onde aquilo que é verdadeiramente relevante é a obtención ilimitada de produtos a calquera prezo. A cuestión non pode focarse cunha exposición da necesidade de obter a maior eficacia produtiva, nin tentando aumentar os criterios de rendemento económico aos 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 acumular a maior cantidade de obxectos —inducindo á 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, aquela que posibilitaría a organización social que Vattimo considera máis sensata e humana, se tal palabra continúa a considerarse unha característica positiva.

As posibilidades da sociedade da información

O sistema de poder asociado á competencia económica ilimitada é feroz, salvaxe e tenta ser omnipresente e omniabranxente, pretendendo o dominio de todas as posíbeis esferas de actuación. Procura modelar un pensamento único e uniformizador atendendo os 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 busca imporse mantendo un control

absoluto sobre os modos de produción de pensamento que aspiran a articular a presunta racionalidade na concepción da existencia. Xustificanse as bondades desa noción de existencia: a fita de Moebius traballo-consumo xera unha permanente xeira de reapropiación da identidade, e por iso, de identificación entre as persoas e os obxectos que van posuíndo. Isto acarrexará un reforzo da idea pola cal é necesario satisfacer as pulsións persoais a través da compulsiva compra de produtos, os cales, supostamente, van outorgar unha presunta felicidade, conforme coa cal se lexitime e publicite o sistema. Os mecanismos ideolóxicos, que propagan tal forma de entender a existencia, están controlados e submetidos ao poder dominante, enxalzando as excelencias dunha determinada maneira de vivir, onde a desconformidade é vista como unha anomalía ou unha doenza para corrixir, respecto ao considerado normal e normativo. Os medios de comunicación demostran ser o canal perfecto para un adoutramento da poboación, anestesiada cun nivel de vida no que, como un pacto co diaño, se lle ofrecen posibilidades de adquirir cousas, previo pagamento da súa conciencia, aderezado cun ocio *estupidizante* e cunha educación que promove todo menos o pensamento crítico e que permanece silenciada na caloríña dun modo de vida feito para nós, mais sen nós.

No entanto, a insumisión é posíbel para todas as consciencias non domadas, quer polo seu sufrimento e carestía, quer pola inadmisión das actuais condicións de existencia. As máscaras caeron e comprobouse que o modo de organizar a existencia formulada por Occidente non é o único posíbel, e que poden existir, e de feito existen, moitos outros xeitos de ser igualmente válidos. As posibilidades verifican-

se no mesmo seo das culturas, que impulsan maneiras diferentes de interpretar tanto os modos de pensar como de actuar. As ideoloxías fortes abalaron, os metarrelatos únicos xa non valen, porque 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 onde a alternancia xoga un papel decisivo na reconfiguración continua da alteridade, que pode ser posta de manifesto a través dun efectivo pluralismo e multiculturalismo diverxente e mutuamente respectuoso.

Para desenvolver unha proposta semellante, é necesario que no interior da sociedade se dean unhas condicións que permitan a expresión das múltiples visións. Con estas pódese interpretar unha realidade múltiple, construída en pé de igualdade entre esas visións alternativas. É neste sentido que os medios de comunicación de masas xogan un papel imprescindible para dar voz á alteridade que poida encontrarse silenciada, constituíndo as vías polas cales circule un fluxo continuo de información onde sexan perceptíbeis variadas e múltiples voces⁷⁵. Da apertura a novos canais de interpretación e configuración da realidade no xeral, e da sociedade no particular, depende a posibilidade de aparición, tamén, de modos de emancipación efectiva que tentan, por outra banda, ser negados pola uniformización estabelecida por unha opinión que aspira a tornarse xeralizada e única⁷⁶. Se formos plenamente conscientes das advertencias formuladas polos teóricos de Frankfurt, é evidente que os medios de comunicación de masas están amplamente manipulados e falseados con sobrecargas de información e

75 Vid. Texto 36.

76 Vid. *st.*

desinformación. Por outra parte, é o que require unha sociedade de consumo⁷⁷, controlada e regulada por grupos de interese que tentan 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 ser favorábel á propia opinión, que se irá conformando a medida que a constrúe o medio, e con el a ideoloxía, ao cal se elixiu pertencer. É posíbel, con todo, substraerse á uniformización e ao pensamento único, mantendo unha actitude distante e crítica, sustentada nas formulacións do pensamento débil xa citadas.

Así, partindo da non univocidade, da non aceptabilidade de absolutos obxectivizantes, deben abrirse as portas á interpretación, ao diálogo continxente, que oscile entre a ética da pertenza e a do estrañamento en que caben, e que necesita, por outra parte, a asunción de novos modos de ser que possibiliten unha efectiva emancipación dun modelo único de ser. A expresión dialóxica, grazas ás posibilidades fornecidas por un tipo de sociedade transparente, onde os medios de comunicación xogan, como dixemos, un papel fundamental, permite que individuos, grupos ou subculturas anteriormente silenciadas expresen un caudal de información até entón vedada para eles⁷⁸.

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 agora, por non contaren co xeito adecuado de vehiculizar a súa concreta e particular perspectiva dalgún aspecto da realidade. Permite a creatividade, reconstru-

77 MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1972.

78 Vid. Texto 18.

ción e reenvío continuo de mensaxes que son escoitadas, repensadas e reenviadas sen descanso. Debendo a realidade, e acontecendo o ser eventualmente, resoando en todos os que quixeren 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 detúrpase nunha heteretopía, onde tamén o belo se abre ao múltiple, á experiencia, e tamén á estética⁷⁹, inautentízase para achar un sentido posmoderno, ao permitir *crear mundos*, facendo posíbel vivir noutros xeitos de ser⁸⁰.

Un cristianismo non relixioso. Pensar que se cre.

O silencio da filosofía perante a relixión, propio da maioría das correntes filosóficas contemporáneas —evidencia esta da influencia das consecuencias derivadas da morte de Deus exposta por Nietzsche— carece, segundo Vattimo, de razóns filosoficamente relevantes para ser perpetuada indefinidamente⁸¹. A maioría dos filósofos decláranse ateos ou irrelixiosos por unha cuestión de costume ou inercia. Porén, e tendo en conta a caída dos grandes metarrelatos, entendidos como teorías sistemáticas comprensivas respecto á auténtica estrutura do real (que ofrece, ademais, o auténtico coñecemento da mesma), formulada por Lyotard, non existen razóns fortes para tal ateísmo nin para a despreocu-

79 Vid. Textos 23, 39 e 40.

80 Vid. Texto 38.

81 Vid. Textos 41 e 42.

pación polo relixioso exposta pola filosofía actual. Deses maneira, se xa 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 dar algúns exemplos, quizá sexa máis comprensíbel a noción nietzscheana que, precisamente, contribúe dun modo decisivo á disolución dos metarrelatos, ao presentar a morte efectiva de Deus, entendendo tal Deus como o Deus moral, o Deus fundamento, o Deus supremo, propio do racionalismo ilustrado, mais non outro tipo de Deus ou deuses que puideran ser entón repensados⁸². Tal formulación, se cadra vaga e difusa, como toda precomprensión desenvolvida a partir dun xeito débil de pensar, propia dunha apropiación interpretativa do mundo, fai posíbel un certo renacemento da cuestión relixiosa.

Despois de aceptar a posibilidade, e en certa medida a necesidade, de voltar a pensar o relixioso, parece evidente que a filosofía non pode caer nunha alianza acrítica cun tipo de nova relixiosidade de corte popular empapada de fundamentalismo e comunitarismo. E iso porque, mesmo sendo posíbel recoñecer unha certa lexitimidade á experiencia relixiosa, esta só pode reformularse cun marco teórico sustentado 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 real⁸³. O fin da metafísica significa

82 Víd. DC.

83 Débese ter en conta que, como xa consideramos anteriormente, non pode ser aceptada sen máis calquera formulación sistémica que tente dar conta da realidade, porque se se aceptase, corre o risco de caer no baleiro dun fundamentalismo, neste caso relativista, que adoita derivar, xaora, no comunitarismo, que só valoriza como adecuado o paradigma propio da comunidade á que se pertence, acompaña-

o fin de posturas ríxidas e fortes, e xa non se pode aceptar dela que exista un único fundamento válido. Os procesos de debilitamento propios da posmodernidade, que constatan a ausencia de razóns fortes para o ateísmo, abrindo de novo á posibilidade do relixioso, limitan a posibilidade fundamentadora do propio discurso relixioso, afastándoo do dogmático, do disciplinario e do impositivo⁸⁴.

A nova relixiosidade pode pensarse neste marco de disolución da metafísica, de non retorno á metafísica. Non se pode, entón, recuperar unha proposta naturalista ou esencialista, de normas ríxidas que se teñan que cumprir obrigatoriamente, pois pártese, precisamente, das verdades últimas e de toda vixencia de formas sagradas de poder que as puideren acompañar.

A disolución da metafísica abre un novo xeito de enfrontar a tradición cristiá, propia e característica do mundo occidental. Con todo, tal aceptación quedará liberada de toda imposición disciplinaria aparelhada a calquera forma forte de estruturar o acontecer do real, quer sexa referente ao pensamento, quer á conciencia individual, quer ao poder político ou aos vínculos sociais ou á propia relixión. É nesta perspectiva onde se pode enmarcar unha recuperación do diálogo entre relixión e filosofía, separándose de toda forma dogmática e fundamentalista na consideración dalgunha delas, que as poidan tornar, para unha posición contemporánea, inútiles.

A análise do fenómeno relixioso realizarase, entón, por medio das coordenadas en que se move o pensamento debilitado que, lembremos, entende a realidade como un

do dun fundamentalismo relixioso que o apoia e o sustenta.

84 Víd. FG.

xogo continuo de interpretacións, que dependen á súa vez da mediación previa realizada, a modo de *a priori* cognoscitivo, polos esquemas culturais cos cales o humano comeza a pensar e comprender o que acontece.

A cultura occidental, desde a cal pensa Vattimo e desde a cal pensamos nós con el, está fortemente vinculada por un tipo de conexión que esixe formularse, a partir dunha pertinencia da pertenza, a procedencia da tradición xudeo-cristiá. Porén, nas condicións actuais das sociedades contemporáneas, esa referencia terase que ensinar contando cunha perspectiva secularizada, como un feito producido polas propias condicións de realización históricas, formuladas a raíz do fin da lexitimidade da metafísica (entendida esta como modelo válido de pensar a realidade) e acontecidas na filosofía hermenéutica contemporánea. O cristianismo, co que se pode identificar Occidente, facendo coincidir dalgún xeito ambas ideas, é froito da aplicación da secularización, como modo de disolución de toda obxectividade e naturalismo que puidese comportar. Preténdese afirmar que Occidente pode recoñecerse como cristián, remitindo en certo sentido á circularidade hermenéutica, na medida en que a súa historia dáse como ocaso do ser, debilitamento da fortaleza do real, usando os procedementos pertinentes de deturpación e dislocación que o pensamento débil trouxo consigo. Occidente, entendido como terra do ocaso, é, precisamente por iso, terra da secularización.

Un concepto semellante pode caracterizarse baixo múltiples perspectivas. Con todo, todas elas remiten a unha procedencia que ten como punto de referencia o cristianismo precedente, e que fai que teña significatividade para articular 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 real⁸⁵. Non pode deixarse de lado, sen máis, porque se negaría a metodoloxía xa suxerida. Nela, a indagación sobre o presente esixe a repercusión das mensaxes do pasado que, de xeito resoante, están implícitos nas novas tentativas de resposta que a súa vez, a partir da tese da varianza (e non da tese da superación progresiva e mellorada), se expoñen como alternativas a posicións onde, se cadra xa non se pode estar.

Hoxe Occidente pode entenderse a partir do cristianismo se se aplica a secularización. Para a comprensión de tal termo, Vattimo remite a certo sentido weberiano⁸⁶, aplicábel á ética e á visión monoteísta propia da tradición xudeo-cristiá⁸⁷, á construción do capitalismo, da ciencia natural e da tecnoloxía moderna. Ademais, a secularización pode focarse como unha apertura a certos mundos posibles —se se entender a secularización como a ilexitimidade 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, onde todo relato obxectivo e contrastábel coa cousa en si non pode ser aceptado. O coñecemento deixa de ser reflexo do real e todo esquema

85 Vid. Texto 47.

86 Vid. Texto 44.

87 WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del cristianismo*, Madrid, Alianza, 2001.

de precomprensión remite a unha cultura —a occidental é unha entre outras— co que deslexitima toda forma de eurocentrismo e de colonialismo, que ten o seu propio xeito de interpretar o que acontece (xaora, coma calquera tipo de axencia de información cotiá), polo que a realidade se torna plural e a súa explicación non unitaria e non específica.

A relixión pénsase partindo da secularización que ela mesma comporta⁸⁸. Pénsase coa dislocación da noción de toda pretensión metafísica esencialista e obxectivista en que se movera 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 articular un novo xeito de focar o cristianismo, e a relixión en xeral, manténdose nun tipo de pensamento débil, coherente co resto das formulacións anteriormente referidas da teoría de Vattimo. Deus entenderase por medio da *kenosis*, que é o termo que se utilizará para dar conta da transfiguración de Deus Pai en Deus Fillo, un dos principais dogmas da cristiandade. Iso é, xaora, un dos maiores exemplos da venda que se debe pór á razón para asumir os excesos da fe. No entanto, para Vattimo é a mostra de algo básico en función do cal, precisamente, se pode configurar unha teoloxía secularizada coherente cunha exposición debilitada, nunha posición filosófica posmoderna. A *kenosis* interpretarase como o tránsito dunha condición transcendente de Deus, situado nun máis alá inespacial e trastemporal, a unha condición terreal de Deus. Deus pasa do intelixíbel, inmutábel e omniabranxente ao sensíbel, propio de todo o submetido á capitulación producida polo transcorrer irre-

88 Vid. Texto 46, e especialmente, cc.

mediábel do tempo. A encarnación de Deus, o abaixamento de Deus, que serían as correspondencias conceptuais da *kenosis*, sitúano como algo tamén caduco, como algo que xa non serve de fundamento, entendendo por iso unha estrutura permanente e inflexíbel, sobre a cal poder edificar un constructo, tamén inmodificábel e, por tanto, claramente dogmático por ríxido⁸⁹. O Deus fundamento, entón, morreu. O cristianismo, entendido como unha posición forte, xa non terá sentido. Será máis conveniente repensalo como unha teoloxía secularizada que parta, precisamente, da *kenosis* como elemento imprescindíbel desta nova maneira de enfocar a cuestión relixiosa⁹⁰.

As consecuencias epistémicas e morais derivadas do abaixamento e encarnación de Deus son evidentes e notábeis. O cristianismo, que ten que aparecer 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 fin da existencia, facéndose pasar por verdadeira e por iso mesmo unicamente válida. As súas proposicións explicativas non poden ser, xa que logo, dogmas que deban ser necesariamente aceptados dunha maneira acrítica e irreflexiva e, desde xa, non poden considerarse como formas permanentes de saber⁹¹.

A *kenosis*, o abaixamento de Deus, é a fenda pola cal fai entrada a posibilidade de interpretación de toda a tematización relixiosa, cunha perspectiva cognoscitiva, mais tamén moral. Obviamente, a temporalidade do fundamento

89 Vid. Textos 43 e 48.

90 Vid. *VFD*.

91 Vid. Texto 49.

último, sobre o cal se erixe a normativa conductual asociada a unha visión metafísica da relixión, repercute necesariamente nesta, facendo abanear o carácter definitivo de todo mandamento rixido. Non se pode promover, de acordo co dito, un tipo de conduta 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 espazo nesta perspectiva abaixada da relixión, facéndose moito máis maleábeis e por tanto modificábeis e adaptábeis ao contexto en que se establecen. Perden, logo, a súa categoría de dogmas.

As supostas verdades e os supostos mandamentos, noutro tempo intocábeis, sobre os cales se afirmaba a consistencia de toda estrutura relixiosa, teñen que ser postos nas creativas mans da interpretación. Así, faise aparecer a deriva secularizadora, xurdida do deslocamento producido a partir da consciencia da encarnación e temporalización do fundamento último da relixión, que se deu en chamar «Deus». Cunha posición debilitada da relixión, afianzada no fin da metafísica, na invalidez dos grandes relatos e na secularización, é que se pode construír unha nova mentalidade relixiosa que, dalgún xeito, recupere o afán integrador e conxuntivo que, nalgún momento, pretendeu sustentar.

En consecuencia co anteriormente exposto, unha posición relixiosa que parta da teoloxía debilitada defendida por Vattimo, debe promover un diálogo aberto entre posicións laicas e relixiosas, entre a sociedade civil e o cristianismo, principalmente en Occidente, e finalmente un diálogo aberto e tolerante entre as propias relixións. O principio

constitutivo que debe guiar tal diálogo, aberto e tolerante, é o da *caritas*, o da amizade pola verdade como o xeito adecuado de achegarse ao diferente⁹². Cun afastamento irónico de toda pretensión de impor unha visión única, tamén en materia relixiosa, poderase alcanzar unha situación de convivencia posíbel e respecto entre posicións diverxentes e representativas dun modo diferente de ser. Todas elas serán aceptábeis mentres non se tornen un instrumento de violencia coactivo e limitador, precisamente, de xeitos alternativos de focar o ser ou a existencia⁹³. A relixión, así exposta, sitúase nunha posición de privilexio para defender unha auténtica humanidade non sacralizada, permitindo unha efectiva salvación na pacificación e na ausencia de enfrontamento pola posesión de verdades últimas⁹⁴. A fe terá que acontecer no pluralismo e na multiculturalidade xurdidas do respecto polas posicións dos demais, dado que só nelas se encontra precisamente o outro.

A sociedade amosarase multiétnica, plural, liberada dunha orde unitaria, que xa non pode ser pensábel e afianzada, lembremos, 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

92 Vid. Texto 50.

93 Vid. Texto 51.

94 Vid. Texto 45.

instalados na descrenza, irónicos nos nosos modos de formular as nosas vivencias, abertos á posibilidade de encontrar novas vías de comprensión que melloren as efectivas condicións de existencia de todas as persoas.

.....
ESCOLMA DE TEXTOS*

.....
* As traducións ao galego están feitas polo autor.

Texto 1

[SM. Parte III: Zaratrusta, a máscara e a liberación. Capítulo III: Crepúsculo do suxeito]

«Sexa como for, isto demostra que nin sequera a contraposición «orixinaria» de suxeito e obxecto no plano da máis elemental vida do organismo é algo totalmente natural e precultural, a tal punto de que en condicións históricas, ou en fases de existencia diversas, se configura de modo distinto, e até oposto. O esencial é ter presente, por un lado, que, no esencial, a oposición home-mundo é a oposición conciencia (suxeito)-obxecto; e, en segundo lugar, que tal oposición, mesmo se 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 colocar perante o mundo como xuíz, como punto de vista externo que valora e ten necesidade de encontrar o obxecto como distinto del, quer sexa como estabilidade dun marco «substancial», quer como conxunto de poderes arbitrarios, mais no fondo propiciábeis, por isto e só por isto, o home pode chegar, despois 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 aquel que leva o desmascaramento até o fin, comprometendo tamén o suxeito. Ao final, é preciso sermos irónicos, non só con obxecto e predicado, senón tamén co suxeito (...). Tal ironía parte do descubrimento de a conciencia (ou razón) ser o elemento fundamental na constitución da oposición entre eu e o mundo e parecer aínda constitutiva do suxeito, sen ser realmente a súa instancia suprema. O primeiro libro de Zaratrusta, que se abre co discurso sobre as tres

transformacións —é dicir, sobre a necesidade xeral da redución da decisión e da superación do suxeito como «submetido» e como «libre», centro de iniciativa e de decisión que só se apoia en si propio—, conta despois, 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, a alma, ou sexa, algunhas das principais maneiras con que a metafísica e a moral tradicional designan o eu, son referidas ao corpo como instrumentos e máscaras do mesmo (...) Como se ve tamén neste último apuntamento, o corpo é elixido como fío 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» nos converte en modelo para todo coñecemento das cousas externas; mais este é tan só o primeiro paso. Se desenvolvermos este descubrimento até as súas últimas consecuencias, non poderemos non preguntarnos se seica tamén a unidade do «eu», que serve de modelo a todo coñecemento, no sentido en que proporciona os esquemas a través dos cales se ordena a multiplicidade dos fenómenos —e xa que logo tamén, e sobre todo, das formas *a priori*, no sentido kantiano—, non é, ela mesma, produto dunha unificación á súa vez ilusoria.»

.....

Texto 2

[SM. Parte III: Zaratrusta, a máscara e a liberación. Capítulo III: Crepúsculo do suxeito]

«A aparición 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, a situación dunha 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: o momento en que, como se di, alén do ben e do mal, os diversos mundos lingüísticos ordean de antemán as vías das filosofías que poden xurdir neles; os filósofos encóntanse a expensas dun encantamento invisíbel, que é a filosofía da gramática, é dicir, «o dominio e a dirección inconscientes» exercidos.»

.....

Texto 3

[AS. Capítulo I: Nietzsche e o alén do suxeito]

«A estrutura da linguaxe, 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 encontrar unha responsabilidade no devir (...) o arco da historia do pensamento en que se consuma a constitución e a destitución 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: tal perspectiva é aquela que nos fai aparecer todo no horizonte do facer e do sufrir. Esta

perspectiva fórmase como consecuencia da vontade de encontrar alguén responsábel; unha vontade que está condicionada polo sentimento de medo, que ten a súa xustificación nunha realidade en que a natureza, aínda non dominada pola técnica, se presenta como unha permanente ameaza; e este medo dá lugar á instauración dunha complexa visión metafísica da realidade.»

.....

Texto 4

[AS. Capítulo I: Nietzsche e o alén do suxeito]

«Se se quixer tomar a serio a disolución da cousa en si que Nietzsche procuraba na 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 manifestada 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 ao ser a través do afastamento das máscaras asumidas ou impostas, senón como un verdadeiro acontecer do ser (...) todo isto porque ao interpretar non se lexitima metafisicamente como apreensión 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 xurdimiento dunha sociedade organizada, un determinado sistema me-

tafórico é elixido como canónico e imposto á súa observancia por todo o mundo; existen outros sistemas de metáforas, mais están confinados no campo da pura validez subxectiva e constitúen a esfera da poesía e da produción artística en xeral.»

.....

Texto 5

[AS. Capítulo I: Nietzsche e o 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 tentou describir no traballo de preparación da *Vontade de poder*, configurado así como o bosquejo dunha ontoloxía hermenéutica, no duplo 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 dá explicitamente como resultado de procesos interpretativos. «Continuar a soñar sabendo que se está a soñar» segundo a expresión da *Gaia ciencia* a onde nos remite constantemente desde calquera punto o pensamento de Nietzsche (...). A ontoloxía hermenéutica de Nietzsche non é, no entanto, só unha doutrina antropolóxica senón tamén unha doutrina do ser. Que ten entre os seus principios o de atribuír ao devir o carácter de ser (...). Nós diríamos un ser débil. Só así é posíbel ese xogo de comunicación e metacomunicación en que as cousas se constitúen e á vez se destitúen (...). A doutrina da vontade de poder parece así pór as premisas para unha ontoloxía que renega de todos os elementos de «poder», dominantes no pensamento metafísico, na dirección dunha concepción débil do ser, que se presenta como a ontoloxía

adecuada para dar razón de moitos aspectos da experiencia do humano no mundo da modernidade serodia.»

.....

Texto 6

[AS. Capítulo II: Cara a unha ontoloxía do declinar]

«Segundo unha coñecida tese de Heidegger, o nome de Occidente, *Abendland*, non fai referencia ao lugar da nosa civilización só no plano xeográfico, senón que o denomina ontoloxicamente, en canto o *Abendland* é a terra do ocaso do ser. Falar dunha ontoloxía do declinar e mais ver a súa preparación e os seus primeiros elementos nos textos de Heidegger, só pode facerse se se interpretar 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 onde o ser se pon, mentres que algo 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.»

.....

Texto 7

[AS. Capítulo II: Cara a unha ontoloxía do declinar]

«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, da

hermenéutica gadameriana, coa coñecida tese segundo a cal «o ser que pode ser comprendido é linguaxe», en que a relación ser-linguaxe é estudada sempre preferentemente desde 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, a pesar de toda advertencia contraria, se continuar a pensar a meditación de Heidegger sobre o ser en termos de fundamentación. Heidegger, antes polo contrario, ten reclamado a necesidade de «esquecer o ser entendido como fundamento» se é que queremos encamiñarnos verdadeiramente cara a un pensamento rememorador (...). Un dos elementos que xa en *Sein und Zeit* conforman a base para unha ontoloxía do declive é precisamente a específica fisonomía que nela asume a desfundamentación (...). Un ser que constitutivamente xa non é capaz de fundar é un ser débil e despotenciado. O «sentido do ser», que en *Sein und Zeit* busca e que (polo menos en certa medida) chega, debe entenderse sobre todo como unha dirección para a cal o «ser-aí» e o ente se encamiñan, nun movemento que os conduce non a unha base estábel, senón a unha ulterior permanente deturpación, onde se achan desposuídos e privados de todo centro (...) o *Dasein* non é o centro fundante, nin habita, posúe ou coincide con este centro. A procura do «sentido do ser», no seu desenvolvemento radical que ten en *Sein und Zeit*, mostra que tal sentido se ofrece ao humano só como dirección de desposesión e de desfundamentación. Por tanto, en contra da letra dos textos heideggerianos, será preciso dicir que a achega encetada en *Sein und Zeit* non nos encamiña a superar o nihilismo como unha vía posíbel da ontoloxía.»

.....

Texto 8

[AS. Capítulo II: Cara a unha ontoloxía do declinar]

«A idea dunha fundamentación hermenéutica aparece antes que en Heidegger en Nietzsche (...) Deus morreu; anuncio que é «verdade», á vez que fundamento do pensamento da desfundamentación, xa que non hai estrutura metafísica forte do ser, e recoñecemento da constatación dun feito. Asimilar 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 a desvalorizar todo o que non está fundamentado en sentido forte, facéndoo caer no ámbito da aparencia, da relatividade, do disvalor. O desleixo histórico-finito do *Dasein* non permite nunca tornar á análise existencial sobre o plano da individualización de caracteres histórico-banais de épocas e sociedades, dado que radicalizar a historicidade do proxecto desbotado conduce precisamente a pór 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 (...). Aquilo que sabemos da fundamentación hermenéutica está, no fondo, todo aquí. Os entes danse ao *Dasein* —ser aí— no horizonte dun proxecto, que non é a constitución trascendental da razón kantiana, senón o desleixo histórico-finito despregado entre nacemento e morte, nos confíns dunha época, dunha linguaxe, dunha sociedade. Quen desbota o proxecto, no entanto, non é nin a «vida», entendida bioloxicamente, nin a sociedade ou a lingua ou a cultura; é, di Heidegger, o ser mesmo.»

.....

Texto 9

[AS. Capítulo II: Cara a unha ontoloxía do declinar]

«A universal manipulabilidade —das cousas e do ser-aí mesmo— rompe cos caracteres que a metafísica atribuíra ao ser e ao humano: ante todo, o de estabilidade, inmutabilidade, eternidade, do ser ao que se contrapón un problemático e devinte reinado da liberdade.»

.....

Texto 10

[AS. Capítulo IV: Resultados da hermenéutica]

«Unha das teses máis importantes ou talvez a tese máis característica da hermenéutica contemporánea, sen máis, sexa a de Gadamer, segundo a cal «o ser que pode ser comprendido é linguaxe» (...) todo o ser, en canto pode ser comprendido, identifícase coa 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 impresa na mente, entendida esta 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, que a despraza e a deturpa (...). A experiencia de verdade subtráese a toda tentativa de encadrala nun pro-

ceso construtivo, acumulativo, identificador; a verdade entendida como dislocación non fundamentada en ningún dos sentidos da tradición filosófica.

.....

Texto 11

[PD. Advertencia preliminar]

«O título «pensamento débil» apela de maneira esencial aos seguintes aspectos:

É preciso tomar a serio o descubrimento de Nietzsche, e quizá tamén de Marx, que establece un nexo entre evidencia metafísica —e por tanto, entre a vixencia do fundamento— e as relacións de dominio, dentro e fóra do suxeito.

No entanto, 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 angustia metafísica, ten que facernos ollar dun xeito novo e máis amigábel todo o mundo das aparencias, dos procesos discursivos e das «formas simbólicas», e velos como ámbito dunha posíbel experiencia do ser.

E isto, non animados polo espírito da «glorificación do simulacro» (Deleuze), pois entón remataríamos por lles outorgar o mesmo peso que tiña o *ontos on* metafísico, senón movéndonos na dirección dun pensamento capaz de se articular e en consecuencia de razoar a media luz, de acordo cun dos posíbeis sentidos da *Lichtung* de Heidegger.

En fin, a problemática identificación entre ser e pensar, que a hermenéutica recolle de Heidegger, non ten que pensarse como un mecanismo para encontrar novamente o ser orixinario e verda-

deiro que a metafísica esqueceu ao transformarse en cientifismo e tecnoloxía, senón como unha vía para encontrar novamente o ser ao enténdelo como pegada, como lembranza: un ser consumado e debilitado... e só por iso digno de atención.»

.....

Texto 12

[*PD.* Advertencia preliminar]

«Por todo isto, reconécémolo, o pensamento débil 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, aquela 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. Por tanto, a expresión pensamento débil constitúe unha metáfora e un certo paradoxo. Porén, en ningún caso poderá transformarse na cabeceira emblemática dunha nova filosofía. Trátase dun xeito provisorio, e quizá contradictorio, que sinala, con todo, un camiño, unha dirección posíbel (...); é un experimento, unha tentativa de realizar unha análise que non se paralice nun punto fixo. E así, o pensamento débil pode achegarse de novo *ao pasado* a través do filtro teórico que podería calificarse como *pietas*. Unha inmensa cantidade de mensaxes, emitidas constantemente pola tradición, poden escoitarse novamente, grazas a un oído que se capacitou conscientemente para iso. En relación ao presente, chega con ver

cantas exclusións de campos e de obxectos poden e deben levarse a cabo cun ollar totalizador. O prezo que ten que pagar a razón polo seu poder é unha impresionante limitación dos obxectos que poden verse e dos que se pode falar. En fin, o pensamento débil ábrese ao futuro, en contra do que poida parecer, de maneira que por qué non avanzar a hipótese de que a retención do pensamento forte pode conducir a un encontro novo e máis fecundo, nun terreo distinto a aquel das normas e da disciplina onde se establecen normalmente todos os nosos acordos.»

.....

Texto 13

[PD. Dialéctica, diferenza e pensamento débil]

«A experiencia da que debemos partir é aquela que se podería caracterizar como «cotiá»; experiencia que se presenta sempre cualificada historicamente e chea de contido cultural. Non existen condicións transcendentais 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 encóntranse sempre cualificadas ou, como di Heidegger, o *Dasein* é un proxecto desbotado, desbotado 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 desenvolvemento do noso razoamento non é arbitrario) está inscrita 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 cánones, que son o resultado histórico da historia da arte e do gusto.»

.....

Texto 14

[PD. Dialéctica, diferenza e pensamento débil]

«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, móstrase agora como instrumentos de alleccionamento e de consolación, non necesarios xa no marco das capacidades que nos proporciona hoxe a técnica. Mesmo o descubrimento do superfluo da metafísica é o que Marcuse chama a «represión adicional», seguiría exposto ao risco de transformarse nunha nova metafísica —humanista, naturalista, vitalista— se se limitase a substituír o ser «verdadeiro» por aquilo que a crítica, de Nietzsche ou de Marcuse, demostrou falso.

.....

Texto 15

[PD. Dialéctica, diferenza e pensamento débil]

«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; polo contrario, o ser acontece. Ao dicir

ser, distinguímolos dos entes tan só cando os concibimos como o acontecemento histórico-cultural, como o establecemento e a transformación daqueles horizontes nos cales, sucesivamente, os entes se tornan accesíbeis ao humano, e o humano a si propio (...). A estas alturas, do ser podemos dicir tan só que é transmisión, envío (ao futuro): *Ueberlieferung e Ge-schick*. O mundo experimentase dentro duns horizontes constituídos por unha serie de ecos, de resonancias da linguaxe, de mensaxes provenientes do pasado, doutros individuos —os outros xunto a nós, como as nosas culturas. O apriorismo 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 reflíctese na concepción do propio ser, que de tal modo se ve 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, o 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.»

.....

Texto 16

[*PD*. Dialéctica, diferenza e pensamento débil]

O modo de Heidegger para superar a metafísica posúe todas as aparencias dunha superación dialéctica e porén hai que consideralo doutro xeito, xustamente cando se entende como *Verwindung* (...) por outro lado, esta relación de superación-deturpación víase

xa exemplificada no anuncio nietzscheano da morte de Deus (...). O ser non é visto como unha estrutura estábel, nin se rexistra e acepta como a necesidade lóxica dun proceso. *Verwindung* é a maneira como o pensamento pensa a verdade do ser, entendido como *Ueberlieferung* e *Geschick*. Neste sentido, o vocábulo é sinónimo de *an-denken*, o outro concepto co que Heidegger, nas súas obras serodias, denomina o pensamento ultrametafísico, o pensamento que relembra o 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*. Ao ser non se chega por medio da presenza, senón tan só pola lembranza; 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. Mais isto tamén quere dicir que en certa maneira, o pensamento ultrametafísico vese na obriga de manexar as nocións da metafísica rebaixándoas, deturpándoas, referíndoas, volvendo a poñelas en xogo e a recibilas como patrimonio propio (...). Talvez sexa *pietas* outro termo que xunto a *an-denken* e a *Verwindung*, sirva para caracterizar o pensamento débil da ultrametafísica. *Pietas* é un vocábulo 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 débil afirma que unha transformación semellante é o xeito de pensar os trazos fundamentais do ser, que unha mutación así ten importantes consecuencias, das que o pensamento simplemente comezou a tomar nota: trátase das convulsións que fan que pese ao anuncio da morte de Deus e que segundo Nietzsche, caracterizarán os próximos séculos de historia. *O verdadeiro transcendental, o que fai posíbel calquera experiencia do mundo, é a caducidade; o ser non é, sucede (...); o acontecemento —Ereignis na multitude de significados que lle outorga Heideg-*

ger— é aquilo que deixa subsistir os trazos metafísicos do ser ao tempo que os perverte, esclarecendo a súa constitutiva caducidade e mortalidade (...) a mortalidade como constitutivo intrínseco do ser, leva a cabo unha desfundamentación ou afundimento».

.....

Texto 17

[*FM*. Introducción]

«Desde o punto de vista de Nietzsche e Heidegger, a modernidade pode caracterizarse como un fenómeno dominado pola idea da historia do pensamento, entendida como unha progresiva «iluminación», desenvolvida sobre a base dun proceso cada vez máis pleno de apropiación e reapropiación dos fundamentos, concibidos a miúdo como as orixes, de maneira que as revolucións teóricas e prácticas, da historia occidental se presentan e se lexitiman normalmente como recuperacións, renacementos ou 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 se identifica co valioso en virtude da mediación da recuperación e da apropiación do fundamento-orixe. Contodo, precisamente a noción de fundamento, e de pensamento como base e achega ao fundamento, é cuestionada de maneira radical por Nietzsche e Heidegger. De tal maneira, ambos se encontran, por un lado, na situación de ter que tomar distancia crítica respecto ao pensamento do fundamento, mais, por outro lado, non poden criticar ese pensamento en nome doutro fundamento máis verdadeiro. E é nisto no cal, con bo dereito, ambos poden ser considerados filósofos da posmodernidade».

Texto 18

[FM. Introducción]

«Unha experiencia de «fin da historia» parece amplamente difundida na cultura do século XX, a onde retorna en múltiples formas, de forma continua, 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, nese sentido catastrofista (...) poderíase aclarar o discurso falando polo contrario de fin de historicidade, mais isto tamén podería facer que subsistise un equívoco: o da distinción entre unha historia como proceso obxectivo, dentro da cal estamos inseridos, 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 disólvese (...). Disolución significa ruptura da unidade e non puro e simple fin da historia: o humano actual reparou en que a historia dos acontecementos —políticos, militares, grandes movementos de ideas— é só unha historia entre outras; a esta historia pode contraporse, 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 forxamos está por enteiro condicionada polas regras dun xénero literario; en suma, que a historia é «unha historia», unha narración, un relato (...). Só do 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 convén á imaxe que forxan da historia para lexitimar o seu poder (...). A época contemporánea é esa época na cal, aínda que sería posíbel, co perfeccionamento dos instrumentos para reunir e transmitir a información, 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 se multiplicaron.»

.....

Texto 19

[*FM. Sección Primeira: O nihilismo como destino. Capítulo III: Apoloxía do nihilismo*]

«Nihilismo significa aquí, para Nietzsche, a situación na cal o home abandona o centro para se dirixir até x. No entanto, 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 incluso na «desvalorización de todos os valores supremos». Para Heidegger, o ser aniquíase 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 ao termo valor, que reduce o ser a valor, a acepción rigorosa de valor de cambio. De maneira 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 disolve completamente no discorrer do valor, nas transformacións indefinidas da equivalencia universal (...). Fenomenoloxía e existencialismo primeiro, mais tamén o marxis-

mo humanístico e as teorizacións das «ciencias do espírito», son manifestacións dun fio 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 (...). Do punto de vista do nihilismo, parece que a cultura europea do século XX asistiu á extinción de todo proxecto de reapropiación ou de dar un novo fundamento á existencia dentro dun horizonte substraído ao valor de cambio e centrado no valor de uso; ela ten sufrido unha deterioración non só en canto a fracasos prácticos, que nada lle quitarían á súa dimensión ideal e normativa, senón que en realidade, a perspectiva da reapropiación perdeu precisamente a súa significación de norma ideal.»

.....

Texto 20

[FM. Sección Primeira: O nihilismo como destino. Capítulo III: Apoloxía do nihilismo]

«Para o nihilista consumado, nin sequera a liquidación dos valores supremos é o establecemento ou o restabelecemento 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 (...) despois de recoñecer o carácter de fábula do mundo verdadeiro non se lle pode atribuír a seguir á fábula a auténtica dignidade metafísica do mundo verdadeiro. A experiencia que se ofrece ao nihilista consumado non é unha experiencia de plenitude, de gloria, de *ontos on*, senón que se trata dunha experiencia desligada dos supostos valores últimos, e

referida de xeito emancipatorio, mesmo se aos valores que a tradición metafísica considerou sempre baixos e plebeos e que deste modo quedan rescatados (...). Deste 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 desenraizamento etc— da existencia moderna tardía é aumento 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 ao establecemento de novos «valores supremos», senón que pode dirixirse en cambio cara á mobilidade do simbólico (...). Tamén a técnica é fábula, é mensaxe transmitida; vela nesta relación, despóxaas das súas pretensións de constituírse nunha nova realidade forte na 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 entumescementos metafísicos que continúan a interpretar a fábula como verdade. O nihilismo rematado, como o *Ab-grund*, precipicio heideggeriano, chámanos a vivir unha experiencia fabulizada da realidade, experiencia que é tamén a nosa única posibilidade de liberdade.»

.....

Texto 21

[*FM*. Sección Primeira: O nihilismo como destino. Capítulo II: A crise do humanismo]

«O mesmo que a crise ou o fin da metafísica, a crise do humanismo, que fai parte de aquela, é descrita por Heidegger en termos de *Verwindung*, dunha superación, pois en realidade é recoñece-

mento da convalecencia dunha enfermidade e admisión da súa responsabilidade. Esta *Verwindung* —da metafísica, do humanismo— dáse coa condición de que o humano se abra á chamada *Ge-stell*. No concepto heideggeriano de *Ge-stell*, con todo o que implica, encóntrase a interpretación teórica da visión radical da crise do humanismo. *Ge-stell*, que podemos traducir por imposición, representa para Heidegger todo aquilo que achega a técnica coa súa interpelación, provocación e orde que constitúe a esencia histórica e predestinada da realidade técnica. Esta esencia non está fóra da metafísica senón que é o seu remate: esa é a razón pola cal a metafísica se concibiu sempre como *Grund*, como fundamento que asegura a razón e da cal a razón se asegura. Mais a técnica, no seu proxecto xeral de concatenar nunha dirección todos os entes causais previsíbeis e dominábeis, representa o máximo despregamento da metafísica. Eis 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 na esencia da técnica se revelaren os trazos propios da metafísica e do humanismo que sempre se mantiveran ocultos. Tal revelación e despregamento é tamén un momento final, culminación e comezo da crise, para a metafísica e para o humanismo. Mais 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 remitilo como algo para o cal está destinado. O *Ge-stell* non é, pois só o momento en que a metafísica e o humanismo terminan, no senso de desaparecer e quedar liquidados, como quere a inter-

pretación nostálgica 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 se desbote sinxelamente como un traxe. Se, por un lado, a subxectividade achega 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 rego da metafísica e da tradición que se vincula con ela. Ver a técnica na súa unión con esta tradición significa tamén non deixar que se lle imponha ao 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. Mais para quitarlle a técnica, as súas producións, as súas leis, ao mundo que ela crea, é indispensábel un suxeito que xa non se conciba á súa vez como suxeito forte. A crise do humanismo nun sentido radical, que asumen pensadores como Nietzsche e Heidegger, mais tamén psicanalistas como Lacan e quizá escritores como Musil, resólvese probablemente nunha «cura de adelgazamento para o suxeito», facéndoo capaz de escoitar o mandato dun ser que xa non se dá no ton permanente do fundamento ou do pensamento do pensamento ou do espírito absoluto, senón que espalla a súa presenza-ausencia nas redes dunha sociedade transformada cada vez máis nun moi sensíbel organismo de comunicación.»

.....

Texto 22

[FM. Sección Segunda: Nihilismo como destino. Capítulo IV: O quebrantamento da palabra poética]

«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. Aquilo que chamamos poesía son os eventos inaugurais nos cales se institúen os horizontes históricos e de destino da experiencia das humanidade históricas (...). En todas as variacións posibles o carácter inaugural da poesía e da arte é concibido sempre á luz da fundación, é dicir, da presentación de posibles mundos históricos alternativos do mundo existente.»

.....

Texto 23

[FM. Sección Segunda: Nihilismo como destino. Capítulo VI: Ornamento e monumento]

«Á luz do escrito sobre *a arte e o espazo*, o acontecemento da verdade na arte, un problema no cal Heidegger non deixou de meditar até as súas últimas obras remata por significar o seguinte: a) que a verdade que pode acontecer non ten as características da verdade como evidencia temática, senón que ten, antes polo contrario, as características da «apertura ao mundo», o cal quere dicir tematización e, ao mesmo tempo, colocación da obra no fondo; b) que estando a verdade así concibida, a arte, que é posta por obra da verdade, vén definirse en termos bastante menos enfáticos do

que xeralmente se cre cando se fala de Heidegger (...) estas dúas conclusións non se comprenden en todo o seu alcance se non fosen inseridas nunha interpretación máis xeral da ontoloxía heideggeriana como ontoloxía débil: 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 definitivo, se lexitiman nas posicións de desvalorización dos aspectos ornamentais da arte. O que realmente é *ontos on*, non é o centro fronte á periferia, a esencia fronte á aparencia, o duradeiro fronte ao accidental e mudábel, a certeza do obxecto dado ao suxeito fronte á vaguidade e imprecisión do horizonte do mundo; na ontoloxía débil heideggeriana, o acontecer do ser é polo contrario unha ocorrencia marxinal e pouco rechamante, un evento de fondo.»

.....

Texto 24

[*FM*. Sección Terceira: O fin da modernidade. Capítulo VII: Hermenéutica e nihilismo]

«O *An-denken*, é dicir, o acto de lembrar, contraposto ao esquecemento do ser característico da metafísica, defínese pois como un salto ao abismo da mortalidade ou, o que é o mesmo, como unha entrega confiada ao vínculo liberador da tradición. O pensamento que se subtrae ao esquecemento metafísico non é pois un pensamento que teña acceso ao 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 lembra, isto é, que o pensa sempre xa como desaparecido,

como ausente. En certo senso é certo, pois, tamén no caso do pensamento rememorante aquilo que Heidegger di sobre o nihilismo, é dicir, que nese pensamento, do ser como tal, «xa non queda nada máis». A importancia da tradición, da tradición de mensaxes lingüísticas, cuxas cristalizacións constitúen o horizonte dentro do cal o *Dasein* é desbotado como proxecto historicamente determinado, deriva do feito de que o ser só pode darse xustamente como horizonte de apertura no cal fan aparición os entes como un vestixio de palabras pasadas, como un anuncio transmitido. Esta transmisión ten estreita conexión coa mortalidade do *Dasein*: só porque as xeracións se suceden no ritmo natural de nacemento e morte, o ser é mensaxe que se transmite».

.....

Texto 25

[*EI. Prefacio*]

«Hoxe, a hermenéutica parece constituír a *Koiné* da cultura. Iso comporta o risco dunha serie de equívocos, expón problemas e obriga a que a hermenéutica se defina e radicalice, a fin de 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, impedir que poida ser reconducida a unha nova metafísica, por moito que esta se fundamente só no «trascendental» da comunicación (tal como sucede nas teorías de Apel ou Habermas). Unha 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 non continúa a considerar necesario o deber de atopar estruturas estábeis, fundamentos eternos nin nada que se lle asemelle, xa que iso significaría continuar pretendendo que o ser tivese que ter aínda a estrutura do obxecto, do ente. Esta nova ontoloxía pensa, polo contrario, que se debe percibir o ser como evento, como unha configuración da realidade particularmente unida á situación dunha época que, pola súa parte, é tamén un retorno das épocas que a precederon. Pensar o ser significa escoitar as mensaxes que proveñen de tales épocas, e aquelas, ademais, que proveñen dos outros, da contemporaneidade. As culturas dos grupos, as linguaxes especializadas, as culturas «outras» con que Occidente se encontra no medio da súa empresa de dominio e unificación do planeta, as subculturas que comezan a tomar a palabra desde o interior do mesmo Occidente. Tales mensaxes afectan ao ser, constitúen o seu sentido. Nestas mensaxes —que son o tema da filosofía posmetafísica— non se revela ningunha esencia, ningunha estrutura profunda ou lei necesaria; porén, anúncianse nelas 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 xustamente todas as pagadas de vida dos semellantes 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 do xa dito: que pode establecerse só como

interpretación de eventos (...) con todo, 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 que quizá non de xeito exclusivo, unha ética da interpretación.»

.....

Texto 26

[*EI*. Sección Primeira: Significados da hermenéutica. Capítulo I: Posmodernidade e fin da historia]

«A posmodernidade é seguramente un xeito diverso de experimentar a historia e a temporalidade mesma (...) e por tanto, tamén unha entrada en crise da lexitimación historicista baseada nunha pacífica concepción lineal-unitaria do tempo histórico. No entanto, este xeito diverso non consiste simplemente nun virarlle as costas ao historicismo da metafísica; aínda máis, mantén con este unha unión análoga a aquela que Heidegger indica co termo *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-deturpación... Non se pode, noutras palabras, nin declarar invalidada toda forma de lexitimación por referencia á historia, como quere Lyotard (...) nin pode alguén (...) continuar o metarrelato da modernidade, tal como fai Habermas, declarando, sinxelamente, que os eventos invalidantes, aos que remite Lyotard, significan só un fracaso provisorio do proxecto moderno, e iso nunha 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 o fin da modernidade ser o fin da historia, como curso metafisicamente xustificado e lexitimante, só poden encontrar unha solución se se tematizaren explicitamente os problemas que

abre a investigación da lexitimación dos grandes «metarrelatos». Mais, por tanto, non se trata nin de refutar estes eventos invalidantes como incidentes ou «sintomas» xa despregados do metarrelato kantiano-hegeliano-weberiano, nin de tomalos tampouco como *vergangen*, pasados e conclusos, como se xa puidesen colocarse noutra esfera.»

.....

Texto 27

[*EL*. Sección Primeira: Significados da hermenéutica. Capítulo I: Posmodernidade e fin da historia]

«Posmoderno, podemos traducir, é o que mantén co moderno un vínculo *verwindend*: é quen acepta, mais reprende, levando en si mesmo as pegadas, como unha doenza da que se continua a estar convalescente, e na cal se continúa, mais deturpándoa.»

.....

Texto 28

[*EL*. Sección Primeira: Significados da hermenéutica. Capítulo I: Posmodernidae e fin da historia]

«O que coa consumación da metafísica entrou en crise parece ser xusto a forza normativa de todo enunciado de feito. Por que deberíamos cinguirnos a unha descrición verdadeira de estruturas auténticas, cando, por outra parte nin sequera as ciencias positivas reivindicán xa tal prerrogativa e apelan só á eficacia, que, xustamente, nada ten que ver, na maioría dos casos, coas estruturas verdadeiras das cousas? De acordo con Nietzsche, vivimos proba-

blemente 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 (...). Despois de descubrir que todos os sistemas de valores non son senón producións humanas, demasiado humanas, que nos queda por facer? Liquidalos como mentiras e erros? Non, é entón cando nos resultan aínda máis queridos, porque son todo o que temos no mundo, a única densidade, espesura e riqueza da nosa experiencia, o único ser.»

.....

Texto 29

[*El. Sección Primeira: Significados da hermenéutica. Capítulo II: A secularización da filosofía*]

«Interrogarse polo significado secularizante que reviste a actual difusión 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, o mundo verdadeiro, ao final, «deveu 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 propio. O que queda despois da 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*, lembranza (...). 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 clara, senón polo contrario, unha secularización, unha transformación que mantén, deturpa e lembra como pasado, aquilo ao que o une despedíndose.»

.....

Texto 30

[EI. Sección Primeira: Significados da hermenéutica. Capítulo III: Hermenéutica: nova *Koiné*]

«Afirmando que a verdade non é principalmente a proposición que describe fielmente, do exterior, un estado de cousas, senón que é evento, resposta ás mensaxes que proveñen dunha tradición, interpretación destas mensaxes e acontecemento dunha mensaxe nova transmitida a outros interlocutores, a hermenéutica non pode deixar de se comprometer de maneira concreta 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 articular se quixer ser coherente, como diálogo, comprometéndose, por tanto, de forma concreta cos contidos da tradición (...) se a hermenéutica non for 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 se subtrae ao dominio das categorías metafísicas da presenza despregada, coloca o 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.»

.....

Texto 31

[EI. Sección Primeira: Significados da hermenéutica. Capítulo IV: Hermenéutica e secularización]

«Así é como a repropoición do cristianismo, tras a disolución do hegelianismo, abre a vía dunha filosofía á que Pareyson lle 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 é o resultado do progresivo achegamento a un núcleo de estruturas metafísicas sempre dispoñíbeis, senón o acontecemento de experiencias sempre novas, de formulacións e interpretacións dun ser, cuxa abismal liberdade, levada ao 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 os graos diversos de exactitude, senón que se dá e acontece, instituíndose cada vez como auténtica novidade.»

.....

Texto 32

[EI. Sección Segunda: Hermenéutica e ética. Capítulo VI: A crise da subxectividade de Nietzsche a Heidegger]

«O horizonte teórico, o conxunto experiencial-epocal dentro do cal se pode falar dunha continuidade Nietzsche-Heidegger, co co-

rolario 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 remite a Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche e Heidegger, e desenvólvese hoxe en diversas direccións, mesmo se enlazadas por numerosos aspectos comúns, en filósofos como Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss ou Rorty, quen lle achega a esencial contribución dunha referencia explícita ao pragmatismo. A hermenéutica neste sentido amplo abrangue tamén posicións menos estreitamente unidas á súa rama primaria, mais conectadas con ela en profundidade: K.O. Apel e o último Habermas, Foucault e sobre todo Derrida, delinean non só un ámbito de elaboración teórica senón tamén o transfondo da autoconciencia metodolóxica de grande parte da crítica literaria e artística ou do traballo da historia, a psicoloxía e as ciencias sociais en xeral.»

.....

Texto 33

[*El. Sección Segunda: Hermenéutica e ética. Capítulo VII: A hermenéutica e o modelo da comunidade*]

«Tal como subxacía o ideal da autotransparencia baixo unha ontoteoloxía da presenza plena, así tamén 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. Mais se o ser for tempo, todo ideal

de autotransparencia esboróase. Así como para a ontoteoloxía metafísica o tempo e a distancia histórica non son senón obstáculos a eliminar con métodos adecuados ao 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 ou reinstauración da transparencia e da identidade, senón como mantemento e articulación da distancia. A hermenéutica contemporánea (...) toma conta cada vez máis claramente de que o ideal da comunidade non pode servir de modelo á noción de comprensión (...) a fase actual do pensamento hermenéutico poderíase lexitimamente definir xusto como aquela en 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: a psicanálise lacaniana (...) 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 vén concretizarse no mantemento e na reconstrución da continuidade do *logos*, a linguaxe-conciencia común que constitúe o tecido conectivo dunha sociedade e que ten que ser continuamente restabelecido, reabsorbendo criticamente nel tanto as illas das linguaxes especializadas como calquera outro factor de discontinuidade»

.....

Texto 34

[*EL*. Sección Segunda: Hermenéutica e ética. Capítulo IX: Desencanto e disolución]

«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 imponha a submisión a unha orde obxectiva dada; ora ben, haino menos aínda para se submeter a alguén que pretendese esixir a nosa obediencia en nome desa orde. No mundo sen fundamentos todas as persoas son iguais, e toda pretensión de establecer calquera sistema de dominio sobre as demais é violenta e prepotente, porque non pode lexitimarse xa por referencia a ningunha orde obxectiva. O único fundamento no cal, dentro dunha orde de sentido, se podería apoiar a prevalencia tería que ser a forza.»

.....

Texto 35

[*EL*. Sección Segunda: Hermenéutica e ética. Capítulo X: Ética da comunicación ou ética da procedencia?]

«A hermenéutica tense configurado desde os seus inicios como unha filosofía guiada por unha vocación ética, que contribuíu poderosamente ao que se adoita chamar a «rehabilitación da filosofía práctica»; (...) a hermenéutica non pode quedarse de brazos cruzados pensando tranquilamente en ter presentado unha descrición que dá conta finalmente da existencia da súa constitución interpretativa; cando só fai iso, 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 diversos universos culturais, dentro dos cales acontecen experiencias de verdade como articulacións e interpretacións internas (...). En cambio, se a fútil e débil tese hermenéutica se reconece ela propia como pertencente e non se disfraz de descrición metafísica, ao reconecer o seu destino —a súa procedencia— pode capacitarse para optar entre opcións, ou o que é o mesmo, capacitarse para a moralidade. Con todo, a hermenéutica reconece o destino ao que pertence só se 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 submeter, pregar, concentrar ou superar a forza da natureza, xa sexa desprazándoa, descompóndoa ou recompóndoa. Agora non se trata xa dunha cuestión de motores, senón de computadores 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 xeralizada: 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 o 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 onde o ser se dá como debilitamento e disolución (...) levado ao terreo ético, todo isto ten como consecuencia a de substituír unha ética da comunicación por unha ética da interpretación».

Texto 36

[ST. Capítulo I: Posmoderno: Unha sociedade transparente?]

«Pois ben, eu considero que o termo posmoderno si ten sentido, e que tal sentido se enlaza co feito de a sociedade en que vivimos ser unha sociedade da comunicación xeralizada, a sociedade dos medios de comunicación de masas (...). O que tento afirmar 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 se encontran as nosas posibilidades de emancipación. Ante todo: a imposibilidade de pensar a historia como un curso unitario, imposibilidade que segundo a tese defendida, 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, daqueles aos 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. Porén, o que aconteceu de feito é que apesar de calquera esforzo practicado polos monopolios e os grandes núcleos capitalistas, moi ao contrario, 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 concibíbel a idea mesma dunha única realidade. Quizá se cumpra no mundo dos medios de comunicación de masas unha profecía de Nietzsche: «ao final, o mundo verdadeiro converteuse en fábula» (...). A tese que estou tentando propor é que na sociedade dos medios de comunicación de masas (...) se abre paso un ideal de emancipación en cuxa propia base están a oscilación, a pluralidade e en definitivo a erosión do propio principio de realidade (...). Aquí a emancipación consiste nun estrañamento que é unha liberación por parte das diferenzas, dos elementos locais, de todo o que poderíamos chamar, globalmente, «dialecto». Coa ruína da idea dunha racionalidade central da historia, o mundo da comunicación xeneralizada estoupa nunha multiplicidade de racionalidades locais que toman a palabra, ao non ser, finalmente, silenciadas e reprimidas pola idea de que hai unha única forma de realizar a humanidade (...), tal proceso de liberación das diferenzas non significa obrigatoriamente o abandono de toda regra (...); tamén os dialectos teñen gramática e sintaxe (...). A liberación das diversidades é un acto polo cal estas «toman a palabra», fan acto de presenza, e por 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 ao 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 (mais tamén pragmáticos como Dewey ou Wittgenstein), ao mostrarnos que o ser non coincide necesariamente co que é estábel, fixo 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 xeito de ser —quizá ao fin— humano.»

.....

Texto 37

[*ST.* Capítulo III: O mito reencontrado]

«Desmitificar a desmitificación non significa restaurar os dereitos do mito, senón preguntarse por que entre os mitos aos que debemos recoñecer 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 poida exorcizar tan facilmente. (...) Unha vez desvelada a desmitificación como un mito, a nosa relación co mito non retorna intacta, mais si 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 virou as costas aos contidos relixiosos da tradición, senón aquela que os continúa vivindo como pegadas, ou como modelos encubertos e deturpados, mais profundamente presentes (...). A modernización non se alcanza a través dun abandono da tradición, senón por medio dunha

especie de interpretación irónica da mesma, dunha deturpación. (...) Cando incluso a desmitificación se mostra como mito, o mito recupera a lexitimidade, mais 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, antes polo contrario, o seu termo consecuente, o seu punto de chegada, polo menos até agora. O momento da chegada da desmitificación da desmitificación; por iso, pódese considerar como o momento en que xusta e propiamente se pasa do moderno para o posmoderno.»

.....

Texto 38

[*ST.* Capítulo IV: A arte da oscilación]

«A obra de arte non se deixa traducir a unha orde de significados preestabelecidos, polo menos porque non é deducíbel deles como consecuencia lóxica. (...) O encontro coa obra de arte, tal como é descrita por Heidegger, é como o encontro cunha persoa que ten unha visión propia do mundo; con ela ten que confrontarse a propia a través da interpretación (...); a obra de arte funda un mundo, ao presentarse como unha nova apertura histórico eventual do ser (...); o seu significado é o de pór en suspenso a obviedade do mundo, o de suscitar un abraio preocupado polo feito, de por si insignificante, de haber un mundo (...); a obra de arte significa unha «posta en obra da verdade», isto é unha nova apertura ontolóxico-epocal.»

.....

Texto 39

[ST. Capítulo IV. A arte da oscilación]

«Os medios de comunicación de masas, en efecto, confírenlles a todos os contidos difundidos por eles 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 na 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 non podemos esperar xa da experiencia estética da modernidade serodia, dominada pola potencia, e a impotencia, dos media. Contra a nostalgia da eternidade —da obra— e a autenticidade —da experiencia— é preciso recoñecer claramente que o *shock* é todo o que fica 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. Esta excitabilidade e hipersensibilidade correspóndense cunha arte que xa non está centrada na obra, senón na experiencia, pensada, iso si, en termos de variacións mínimas e continuas.»

.....

Texto 40

[ST. Capítulo V. Da utopía a heteretopía]

«Nas condicións actuais de pluralismo vertixinoso dos modelos, a experiencia estética faise inauténtica cando o recoñecemento de si

alcanzado por un grupo a través dos seus propios modelos, é vivido e presentado aínda como identificación entre tal comunidade e a humanidade, é dicir, cando se presenta o belo e a comunidade concreta que o recoñece como valor absoluto. A verdade posíbel da experiencia estética na modernidade serodia é probablemente o «coleccionismo», a mobilidade das modas, o museo, en fin de contas, o propio mercado como lugar de circulación de obxectos cuxa referencia ao valor de uso foi desmitificada, converténdose así en simples obxectos de cambio. Non necesariamente só de intercambio monetario, senón de intercambio simbólico; son *status symbols*, cartas de presentación de grupos.»

.....

Texto 41

[cc. Capítulo II. O retorno e a filosofía]

«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 acabado coa relixión: o cientifismo positivista, o historicismo hegeliano, e despois o 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, adoptou na modernidade dúas formas: a crenza na verdade exclusiva da ciencia experimental da natureza e a fe no desenvolvemento da historia por 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. Em ambas 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 desenvolvemento da razón por formas de autoconciencia máis plenas e verdadeiras. Mais o que hoxe ten sucedido é que tanto a crenza na verdade «obxectiva» das ciencias experimentais, como a fe no progreso da razón se mostran, precisamente, como crenzas superadas. Todos estamos acostumados xa ao feito de que o propio desencanto do mundo ten producido até un radical desencanto respecto á idea mesma de desencanto; ou, noutras palabras, que a desmitificación se tornou finalmente contra si mesma, recoñecendo como mito o ideal da liquidación do mito. Naturalmente, non todos recoñecen pacificamente este resultado do pensamento moderno; mais polo menos, é indefendíbel que tanto o racionalismo cientifista como o historicista nos seus termos máis ríxidos (aqueles que precisamente deixaban fóra de xogo a posibilidade mesma da relixión) constitúen un dato xeralmente bastante asumido na nosa cultura. É pois de aquí de onde xorde o meu discurso, inspirado nas ideas de Nietzsche e Heidegger sobre o nihilismo como punto de chegada da modernidade e sobre a angueira derivada, para o pensamento, de tomar en consideración o fin da metafísica, xa que estas ideas marcan profundamente a miña proposta de interpretación do retorno da relixión.»

.....

Texto 42

[cc. Capítulo III. Herdanza cristiá e nihilismo]

«Tentarei esclarecer e simplificar: son consciente de que, nunha determinada interpretación do seu pensamento, prefiro Nietzsche e Heidegger fronte a outras propostas filosóficas coas que entrei en contacto, porque considero que as súas teses están tamén en har-

monía cun substrato relixioso, que permaneceu vivo en min e que se ten actualizado, dado que ao afastarme del ou ao telo afastado, frecuentei, sobre todo, os textos destes autores, e á súa luz vivín e interpretei a miña condición existencial na sociedade da modernidade serodia. En resumo: volvo pensar seriamente o cristianismo, porque construín unha filosofía de meu inspirada en Nietzsche e Heidegger, con cuxa luz interpretei a miña experiencia no mundo actual; mais moi probabelmente construín tal filosofía, preferindo estes autores precisamente porque partía daquela herdanza cristiá que agora creo encontrar de novo, mais que en realidade non tiña abandonado nunca verdadeiramente.»

.....

Texto 43

[cc. Capítulo IV. Encarnación e secularización]

«Para seguir polo camiño dun reencontro nihilista do cristianismo chega con ir un pouco máis adiante que Girard, admitindo que o sagrado natural é violento, non só en canto que o mecanismo vitimario significa unha divindade sedenta de vinganza, senón tamén en canto que se lle atribúe a esta divindade todas as características da omnipotencia, absoluteidade, eternidade e «trascendencia» respecto ao humano, atributos concedidos a Deus polas teoloxías naturais e tamén, aqueles considerados preámbulos da fe cristiá. O Deus violento de Girard, en definitivo é, nesta perspectiva, o Deus da metafísica, o que a metafísica ten chamado tamén o «*ipsum esse subsistens*», porque tal como esta o pensa, condensa en si todas as características do ser obxectivo. A disolución da metafísica é tamén o fin desta imaxe de Deus, a morte de Deus da que falou Nietzsche. (...) Se o fin da metafísica ten o sentido de des-

vear 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, aquilo 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 heideggeria.»

.....

Texto 44

[cc. Capítulo iv. Encarnación e secularización]

«A chave 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. Con todo, se o sagrado natural é aquel mecanismo violento que Xesús veu 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 transcendente en relación ás nosas ideas do ben e do mal que parece un soberano caprichoso e extravagante, sexa xustamente un efecto positivo da ensinanza de Xesús e non un xeito de se afastar dela. (...) O sentido positivo da secularización, é dicir, a idea de a modernidade laica se constituír tamén, e sobre todo, como continuación e interpretación desacralizadora da mensaxe bíblica, é claramente recoñecíbel, por exemplo, nos estudos de socioloxía relixiosa de Max Weber (...) Pódese falar da modernidade como secularización noutros moitos termos, unidos sempre á idea de desacralización do sagrado violento, au-

toritario, e absoluto da relixión natural, por exemplo, a cuestión da transformación do poder estatal a partir da monarquía do dereito divino á monarquía constitucional e dela até a actual democracia representativa (...). Neste sentido, secularízase tamén a subxectividade moderna. (...) Que a nosa civilización xa non se profese explicitamente cristiá, e que mesmo se considere unha civilización laica, descristianizada, poscristiá, e que, no entanto, estea na súa base, profundamente formada por tal herdanza, é a razón para falar de secularización «positiva» como aspecto característico da modernidade.»

.....

Texto 45

[CC. Capítulo v. Alén da violencia da metafísica]

«A herdanza cristiá que retorna ao pensamento débil é tamén e sobre todo herdanza do precepto cristiá da caridade e do seu rexeitamento da violencia.»

.....

Texto 46

[CC. Capítulo VI. Secularización: Unha fe purificada?]

«Secularización como feito positivo significa que a disolución das estruturas sagradas da sociedade cristiá, a pasaxe dunha ética da autonomía, do carácter laico do Estado, para 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, ao desmentir os trazos naturais da divindade.»

.....

TEXTO 47

[CC. Capítulo VIII. Cristianismo e modernidade]

«A ameaza da sociedade técnico-científica sobre o suxeito é aquilo que, do punto de vista relixioso, é visto como a disolución dos valores sagrados por parte dun mundo cada vez máis materialista, consumista, babélico, onde, por exemplo, se mesturan e conviven diversos sistemas de valores, e onde o xogo das interpretacións parece facer imposible calquera acceso á verdade. A todo isto aplícaselle tamén o nome de «secularización»; e, do punto de vista da hipótese que defendo aquí, precisamente a esta experiencia de disolución ou —podemos dicir— de debilitamento das estruturas fortes reconéceselle o carácter de *kenosis* na cal se realiza a historia da salvación.»

.....

Texto 48

[CC. Capítulo IX. Desmitificación contra paradoxo: o sentido da *kenosis*]

«O único gran paradoxo e escándalo da revelación cristiá é xustamente, a encarnación de Deus, a *kenosis*, é dicir, ter posto fóra de xogo todos eses atributos trascendentes, incomprensíbeis, misteriosos e, creo, 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 á 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 doutrinais, 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, útiles con todo para reforzar o carácter compacto da Igrexa, concibida case que como un exército onde os soldados pouco decididos non deben ser admitidos (...). Por tanto, non é só 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 desfígarase e a perder o esencial, se for verdade que a totalidade da relación de Deus co mundo é o que debe ser mirado do punto de vista da *kenosis*, e consecuentemente, da redución do debilitamento, do desmentido daquilo que a mentalidade relixiosa cría que debía pensar da divindade. »

.....

Texto 49

[CC. Capítulo XIII. A Ilustración recomendada]

«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. Do punto de vista da nosa situación é o final da modernidade desde onde esta interpretación da historia do ser como debilitamento e da súa relación coa revelación cristiá parece razoablemente sustentábel.»

.....

Texto 50

[cc. Capítulo XIX. A razón e o salto]

«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 á tradición, mais tal escoita diríxese á 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. Porén, a relación coa tradición viva da comunidade dos crentes é bastante máis persoal e arriscada, forma parte dese deber global, co cal se identifica a tarefa do crente, a de reinterpretar persoalmente a mensaxe evanxélica (...). Gustaba de lembrar que a norma da secularización é a caridade e, máis no xeral, ou nunha linguaxe ética, a redución da violencia en todas as súas formas; por 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 cos outros».

.....

Texto 51

[*DP*. Introducción: crer que se cre]

«Alí onde hai un absoluto, aínda que este sexa a afirmación da non existencia de Deus, continúa a estar a metafísica, un principio supremo e, por tanto, ese Deus cuxo carácter superfluo Nietzsche considera que descubriu. En definitivo, a morte de Deus significa para Nietzsche que non hai fundamento último, e máis nada. Mesmo se Heidegger non o queira reconecer, a súa polémica contra o que el chama metafísica ten un significado análogo, isto é, toda a tradición filosófica europea a partir de Parménides creu que era posíbel captar un fundamento último da realidade en forma dunha estrutura obxectiva, allea ao tempo, como unha esencia ou unha verdade matemática. Así como Nietzsche non pode afirmar que Deus non existe (doutro xeito, debería reconecer que coñece a estrutura auténtica do real), Heidegger non pode desmentir a metafísica, afirmando que o real teña 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 á experiencia da liberdade: se existimos como proxecto, esperanzas, propósitos, medos, en definitivo, como seres finitos que teñen pasado e futuro, e non son apenas aparencias, o ser non pode ser entón pensado nos termos da metafísica obxectivista. (...) O des-

botamento 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 se estaba a impor 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 ao final Auschwitz ou o Gulag. O feito é que a cultura europea reparou na existencia doutras culturas, as cales non poden ser clasificadas simplemente como «primitivas», é dicir, como máis atrasadas que a nosa, a occidental, a que vai camiño do «progreso». O século XIX é o século en que se desenvolven as ciencias históricas, mais tamén a antropoloxía cultural: madurece a conciencia de non haber un único curso da historia, senón culturas e historias diversas (...). Moi simplifadamente, paréceme que se pode dicir que a época en que vivimos hoxe, e que con razón se chama «posmoderna», é a época na cal non se pode pensar xa a realidade como unha estrutura solidamente sustentada nun único fundamento, que a filosofía tería a tarefa de coñecer, e a relixión, quizá, a tarefa de adorar. O mundo efectivamente pluralista en que vivimos non se deixa interpretar máis por un pensamento que queira unificar por todos os medios 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, mais sen verdade (ou sexa, enfrontada ás ensinanzas da Igrexa) non ten lexitimidade e (por tanto, hai que inferir) non merece a obediencia dos cidadáns. A partir de aquí pode procederse de varios xeitos. Por exemplo, pode preguntarse como é posible argumentando aínda de maneira racional se renunciarmos 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 crear o consenso no diálogo, non ao pretender ter o dereito ao consenso porque teñamos a verdade absoluta. E un consenso dialóxico constrúese cando se reconece aquilo 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 encontrar a fe cristiá (...) porque o Deus fundamento derradeiro, e por tanto, a estrutura metafísica do real, non é xa sustentábel, por iso mesmo é posíbel voltar a crer en Deus. Certamente, non no Deus da metafísica e da escolástica medieval (...) Mais 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. Con todo, no final posmoderno das filosofías absolutas hai aínda algo máis: de feito, reparamos en que, en descubrindo o insustentábel da visión do ser como estrutura eterna que se reflicte na metafísica obxectivista, o que fica é, xustamente, a noción bíblica da creación, da continxencia e historicidade do noso existir. Traduzamos isto a termos seculares e filosóficos: a partir da experiencia do pluralismo posmoderno podemos tamén, e sobre todo, pensar o ser samente como acontecemento, e a verdade, non como reflexo dunha estrutura eterna do real, senón como 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 aquela que, en termos máis ou menos explícitos, vale tamén actualmente para gran parte das ciencias, polo menos daquelas que tomaron conciencia da historicidade dos seus paradigmas (...). Concibindo a noción posmoderna da verdade como transmisión de mensaxes, nacemento e morte de paradigmas, interpretacións das cousas á luz de linguaxes históricas herdadas, volta entón ser posíbel tomar en serio a Biblia (...). «Grazas a Deus son ateo» é unha ocorren-

cia paradoxal, mais nin tanto. Só en canto herdeiro, xustamente da tradición xudeo-cristiá, que pensa o real como creación e como historia de salvación, o pensamento posmoderno hase de liberar 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 por algunha autoridade. A Igrexa, certamente, é importante como vehículo de revelación, mais sobre todo como comunidade de cren-tes, que na caridade escoitan e interpretan libremente, axudándose e, por tanto, corrixindo de forma recíproca o sentido da mensaxe cristiá .>

.....

Texto 52

[*NE. Sección Primeira: Ética. Capítulo I: Posmodernidade, tecnoloxía, ontoloxía*]

«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, se corresponde coas esixencias que inspiran o esforzo por exceder a metafísica e a modernidade? (...) En termos moi sumarios e xerais, a resposta é que unha ontoloxía débil, ou mellor, unha ontoloxía do debilitamento do ser, ofrece razóns filosóficas para preferir unha sociedade democrática, tolerante e liberal a unha sociedade autoritaria e totalitaria (...) Sempre se necesita unha

ontoloxía, aínda que só sexa para mostrar que a ontoloxía está destinada á disolución.»

.....

Texto 53

[NE. Sección Primeira: Ética. Capítulo II: Filosofía e declinar de Occidente]

«Ocaso de Occidente» significa aquí a disolución da idea de a historia da humanidade ter un significado ou unha dirección unitaria, unha 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 se sentía chamado a civilizar, e tamén a colonizar, converter e submeter a todos os outros pobos cos que entraba en contacto. A idea dunha historia nun sentido progresivo, isto é, con camiños máis ou menos misteriosos e guiados por unha racionalidade providencial, que se van 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 con iso sen equívocos e reservas, sen nostalxias nin recaídas metafísicas? (...). O que pretendo dicir é que a filosofía para corresponder co ocaso de Occidente debe axustar contas coa herdanza universalista do pensamento: sen tentar vincularse a tal herdanza como se mentres tanto non tivese acontecido nada, como se non tivesen existido Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger... mais tampouco acreditando que o problema quedase rematado coa afirmación do pluralismo das visións do mundo ou coa liberación deconstrutiva (...). O fondo destas cuestións témolo to-

talmente á vista: a caída da centralidade e da hexemonía política de Occidente liberou culturas e visións do mundo múltiples, que xa non aceptan ser consideradas momentos ou partes dunha civilización humana total de 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, por outro lado, significa «terra do ocaso» (...); en falando de ocaso, pretendo dicir que a filosofía pode contribuír a repensar problemas existenciais do mundo da modernidade serodia, asumindo sobre si a herdanza de Occidente e do seu ocaso, ou mellor, de Occidente no seu ocaso (...) Aquilo que o pensamento parece necesitar hoxe é a reconstrución dunha idea de universalidade racional, que se eu tiver de distinguir do racionalismo e da metafísica, só consigo describir como débil e secularizada (...). Occidente, poderíamos dicir, declina porque o declinio constitúe a súa vocación histórica. Ou dito noutros 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 lle atribuímos ao 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 á unha perfección final caracterizada pola plenitude, transparencia

total, presenza por fin realizada da esencia do home e do mundo. Repara en que a emancipación e a liberación que o home buscou pasan, polo contrario, por un debilitamento das estruturas fortes, dunha redución das pretensións, que implica en xeral, unha maior atención á calidade que á cantidade, maior escoita á palabra do outro que unha visión exacta do obxecto. Tamén a verdade, en todos os campos, incluído o da ciencia, tórnase unha cuestión de consenso, escoita, participación nunha empresa común.»

.....

Texto 54

[*NE*. Sección Primeira: Ética. Capítulo III: Ética da procedencia]

«A crise da ética (...) baséase no descrédito en que caeu o razoamento «por principios», que se lexitima remitindo a fundamentos de validez universal (...). Este descreto, que non é un desmentido demostrativo dalgún principio, senón un global cambio de rumbo, continxente, e por tanto, cheo de excepcións, pode describirse só de xeito aproximativo, mais non pode ser definido argumentando. Ten que ver coa afirmación do pluralismo cultural (...). Se a filosofía puidese seguir falando de ética racionalmente, isto é, de xeito responsable perante as únicas referencias que se poden conceder —a época, a herdanza, a procedencia— podería facelo unicamente se asume como o seu explícito punto de partida -e non como fundamento- a condición de non-fundamentalidade, na cal hoxe se encontra desleixada (...). É posíbel desenvolver 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 perante a cal somos responsábeis nas nosas escollas éticas é aquela que se caracteriza pola disolución de principios, polo nihilismo; polo contrario, asumir como referencia última as pertenzas máis específicas (raciais, étnicas, familiares, de clase, por exemplo) significa limitar desde o principio a propia perspectiva. Contra tal limitación, que consiste ademais en repetir o xogo metafísico dos primeiros principios asumindo como o «mundo verdadeiro» unha específica e particular fábula, cunha absolutización ideolóxica, non se pode facer valer, certamente, un imperativo absoluto; só se pode propor unha ampliación de horizontes (...). Se se quixer 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 todos os campos da nosa existencia, e ante todo en política estamos no deber de «rozar o monte» dos absolutos metafísicos que se presentan baixo diversos disfraces: ultimamente, se cadra, as leis do mercado. Despois, coa atención sempre renovada para os contidos da herdanza e da procedencia, a fin de non esaxerarmos a dimensión do pasado, poderíamos considerar isto baixo o nome de alteridade: é só perante á voz do outro, contemporáneo noso, ante o cal, é obvio, somos responsábeis (...). A atención á herdanza non conduce pois apenas á devaluación de todos os valores, senón tamén á recuperación e prosecución de determinados contidos herdados (...). Se identificarmos o fío 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 de que procedemos, farase a partir do criterio de redución á violencia, en nome dunha racionalidade en-

tendida como discurso-diálogo entre proposicións finitas recoñecidas como tales e que, por iso, non teñen a tentación de imporse lexitimamente (en canto convalidadas por un primeiro principio) sobre as do outro.»

.....

Texto 55

[*NE*. Sección Primeira: Ética. Capítulo v: Ética sen trascendencia?]

«A ética que deixe de querer referirse ao Outro con maiúsculas, isto 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 ao consenso e á partilla non é pouca cousa: pénsese en até que punto, aínda hoxe, moitas lexislacións estatais se ocupan da afirmación e da defensa de dereitos e deberes considerados «naturalmente fundados». É obvio que talvez nunca se poida facer coincidir os códigos coa efectiva vontade xeral; con todo, como ideal regulativo, este parece ser o único que verdadeiramente se pode adoptar na condición de multiculturalismo en que nos atopamos.»

.....

Texto 56

[NE. Sección Segunda: Política. Capítulo VII: Filosofía, metafísica, democracia]

«Paréceme pois que, alén da consideración —importante por outra parte— das circunstancias específicas en 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 tentar responder é: que fica da relación filosofía-política nun mundo onde, 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 dupla condición, de dificultade e de apertura, en que a filosofía veu encontrarse neste mundo consiste en que, por un lado, xa non pode ofrecer á política indicacións tomadas do seu coñecemento das esencias, dos fundamentos, e tampouco das condicións de posibilidade e, por outro, que ao non deber, nin poder ser xa, pensamento do fundamento, a filosofía convértese en pensamento intrinsecamente político, na forma que eu proponho chamar «ontoloxía da actualidade» .»

.....

Texto 57

[NE. Sección Segunda: Política. Capítulo VIII: Hermenéutica e democracia]

«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 posible, producindo fenómenos de disolución do vínculo social. Talvez sexa adecuada unha frase de Nietzsche: «Xa non somos 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 mais si un conflito de interpretacións, senón que implica tamén 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 aquela que, se vale o que teño dito, está implícita nunha hermenéutica que non quere renunciar ás 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», isto 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 (a 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 situar a disolución da violencia na súa base (...) é bastante obvio que unha fundamentación teórica deste tipo coloca a esquerda en condicións de interpretar de xeito máis coherente todas as instancias expresadas hoxe na nova atención á ecoloxía e nos esforzos por articular unha relación diferente coa natureza (...). A redución da violencia constrúe un límite ben claro á exaltación da competitividade e tamén á ideoloxía do desenvolvemento, tamén a calquera prezo (...). A cultura do supermercado é un pluralismo sen orientación nihilista, que ignora o fío condutor da redución da violencia en nome do cal se pode rexeitar o consumismo exasperado, o vacío dos significados existenciais, o fastío das sociedade opulentas xeradoras de compensacións violentas (...). Pode parecer paradoxal, mais a adopción dunha perspectiva nihilista pode dar á 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 conformamos con deixar a un lado.»

.....

Texto 58

[*EC. Sección Segunda: Ecce Comu. Capítulo XVI: As boas razóns do vello Marx e Capítulo XVII: Novo proletariado?*]

«No mundo da competencia económica ilimitada impúxose un «salvaxismo indio» que pon ao descuberto a ferocidade do sistema de poder. A selectividade do «nihilismo» nietzscheano está toda alí: eslúense os valores, isto é, as máscaras que mantiveran cal-

ma á xente pobre e tranquilizaran as consciencias do mundo rico en toda a nosa etapa prehistórica. As masas que se mobilizaran, máis ou menos pola vía da rede dixital, manifestándose por todo o mundo, non só no mundo occidental, contra a invasión de Irak, son en efecto un novo proletariado, mesmo se 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 o vello proletariado de Marx e que xa deixaron de ser a clase obreira dotada de conciencia de clase e por tanto depositaria dun proxecto. Por tanto, os proletarios en que pensaba Marx son hoxe diferentes, máis semellantes cos que Antonio Negri denomina *multitudes*, aínda que para el presenten unha aura mística que é mellor deixar a un lado. En realidade, o proletariado de hoxe é aquel cuxa pobreza extrema radica en que agora ten que 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— consomen os recursos naturais sen repararen en que ben axiña estarán esgotados (...). Os pobres do mundo son hoxe aqueles que no medio da exclusión en que se encontran, ao viviren en condicións de pura subsistencia, dispendo samente dunha parte mínima de recursos e excluídos da dilapidación que con todo caracteriza o mundo rico, sofren máis, e talvez con plena conciencia, o desastre ao que se dirixe o planeta se se mantiver 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 deba ser elaborado por un comité central, por unha elite calquera; polo contrario é, con todo o sentido negativo, mais tamén positivo do termo, unha masa anárquica pura. O comunismo de que

falamos ao referirmos isto é, ante todo, a negación dunha orde de propiedade existente, inspirada nunha desconfianza profunda nas institucións, na estatalidade. Populismo? Pode ser, non podemos estar continuamente aleccionando a quen sente que ten que rebelarse; só podemos tratar de participar na rebelión e tratar de traballar na formación de modelos de convivencia que correspondan coas esixencias nas cales se inspira.»

.....

Texto 59

[«O Comunismo Posmoderno», no xornal *La Stampa*, publicado o 16 de xaneiro de 2007]

«*Adeus ao socialismo*, o libro do cal se fala aquí, non é para nada, como é obvio (para calquera que coñeza a Negri), un pór en práctica aquilo que, infelizmente, gran parte da esquerda parece ter aceptado, isto é, que non hai ningún sistema económico eficaz alén do capitalismo. O socialismo ao cal se di adeus, xustamente porque se deixou abraiar polo modo de produción capitalista, renunciando ao seu propósito orixinario de conducir a humanidade fóra da prehistoria da explotación e da violencia (...). O socialismo morreu e foi un suicidio, porque se reduciu nos sistemas socialdemócratas industriais a un capitalismo de Estado que —xustamente porque se fundou sobre a idea de beneficio, rebaixada tan só con algún mecanismo redistributivo (sociedade do benestar, etc.)— dá mostras de non poder ir ao 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, poderíase dicir, demostra para Negri a imposibilidade de o capitalismo continuar existindo. Niso ten boa parte

da responsabilidade o desenvolvemento das tecnoloxías da era informática. Como se pode pretender que, por exemplo, continúe sendo posíbel defender a propiedade intelectual —do software, dos produtos informáticos, da música, das películas— nunha sociedade onde Internet tende a pñer todo «en común»? Fenómenos como Echelon, —o sistema de interceptación universal que, dirixido por EEUU e Gran Bretaña, vixía hoxe toda a nosa vida— non permite xa pensar na distinción entre o público e o privado nos termos tradicionais; e se non se quixer transformar todo isto nunha terríbel máquina orwelliana, é necesario repensar o sistema social por completo, que no fondo debería recuperar o ideal orixinal dos soviets, consellos cidadáns, implicados en primeira persoa na dirección colectiva do público (...). Un comunismo soviético, no sentido orixinario do termo, parece hoxe máis posíbel de canto o fose aos comezos do século XX: por exemplo, nunha sociedade onde todos teñen acceso á rede informática é máis sinxelo evitar a burocratización dos partidos e das estruturas estatais que sufocaron as sociedades socialistas, xa que se poden pñer en común moitas das decisións de interese xeral (...). Pode que só o posmodernismo, e estou a pensar en Nietzsche e Heidegger —que 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, dos cales, por agora, só temos unha vaga intuición.»

.....
CRONOLOGÍA

1936: Gianterresio Vattimo nace en Turín (Italia) o 4 de Xaneiro.

1938: Morre seu pai, campesiño emigrado do Sur de Italia (Calabria), posteriormente policía.

1936: Comeza a guerra civil española.

1938: Sartre publica *A náusea*. Morre Husserl. Disolución do Círculo de Viena.

1939: Morre Freud. Comezo da Ditadura de Franco. Comezo da Segunda Guerra Mundial.

1941: Marcuse publica *Razón e revolución*. Ataque xaponés a Pearl Harbour.

1943: Sartre publica *O ser e a nada*.

1943: Caída de Mussolini.

1944: O domicilio familiar é arrasado e son evacuados. Marcha coa súa familia para Calabria.

1944: Adorno e Horkheimer publican *Dialéctica da Ilustración*. Desembarco aliado en Normandía. Liberación de París.

1945: Co remate da Guerra Mundial volta a Turín.

1945: Merleau-Ponty publica *Fenomenoloxía da percepción*. Bombas atómicas sobre Hiroshima e Nagasaki. Capitulación de Alemaña e o Xapón. Creación da ONU e da UNESCO.

1946: Comeza o goberno de reconstrución nacional.

1946: Sartre publica *O existencialismo é un humanismo*

1947: Heidegger publica *Carta sobre o humanismo*. Kojève publica *Introdução á lectura de Hegel*.

1948: Eleccións italianas. Os EEUU chaman a votar pola Democracia Cristiá e non polo PCI, ao 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 o administrador delegado Vittoria Valleta. O exército preparado para intervir.

1949: Adhesión ao “Pacto Atlántico”. Italia fai parte do Consello de Europa.

1949: Creación da OTAN. República popular da China. División de Alemaña.

1950: Heidegger publica *Camiños do bosque*. Guerra de Corea. Proclamación da India como estado independente.

1953: Wittgenstein publica *Investigacións filosóficas*. Morre Stalin. Remata a Guerra de Corea.

1954: Ingressa na Universidade de Turín. Coñece o seu mestre Luigi Pareyson. É contratado como bolseiro na RAI Turín. Cursos en Milán. Coñece Umberto Eco.

1954: Italia fai 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 *Orizzonte* até 1957.

1957: Traballa como docente na *Casa di carità arti e mestieri*; bótnano por subversivo e perigoso. Relaciónase con sindicalistas participando en piquetes cos CISL.

1957: Italia é cofundadora da CEE.

1955: Marcuse publica *Eros e civilización*; Levi-Strauss, *Tristes trópicos*; Merleau-Ponty, *As aventuras da dialéctica*.

1957 Popper publica *A sociedade aberta e os seus inimigos*; Heidegger, *Identidade e diferenza*. Creación do Mercado Común en Europa.

1958: Lévi- Strauss publica *Antropoloxía cultural*. De Gaulle, presidente da República Francesa.

1959: Licénciase coa tese *Il concetto di fare in Aristotele*. Inicia o seu traballo con Pareyson na *Rivista di estetica*, onde publicará regularmente artigos e reseñas. Gana a bolsa Humboldt, o que o leva a Heidelberg. Coñece Gadamer e estuda con el. É detido nun piquete pola folga para a renovación do contrato nacional na FIAT.

1960: Por segundo ano consecutivo vive a cabalo entre Heidelberg e Turín. Continúa colaborando con Pareyson e Gadamer.

1959: Folga pola renovación dos contratos na FIAT en Turín.

1959: Heidegger publica *A camiño da fala*. Popper *A lóxica da investigación científica*. Triunfo da revolución cubana.

1960: Gadamer publica *Verdade e método*; Sartre, *Crítica da razón dialéctica*; Cioran, *Historia e utopía*. J. Kennedy é nomeado presidente dos EUA.

<p>1961: Convidado á Biblioteca filosófica de Turín dá a súa primeira conferencia: " <i>Quen é o Nietzsche de Heidegger</i> "</p>	<p>1961: Heidegger publica <i>Nietzsche; Lévinas Totalidade e infinito</i>. Morre Merleau-Ponty. Construción do muro de Berlín.</p>
<p>1962: Primeira folga salvaxe na fábrica da FIAT en Turín. Enfrontamentos na <i>Piazza Statuto</i>.</p>	<p>1962: Khun publica <i>A estrutura das revolucións científicas</i>; Deleuze <i>Nietzsche e a filosofía</i>. Crise dos mísiles en Cuba.</p>
<p>1963: Comeza o obreirismo italiano.</p>	<p>1963: Asasinato de Kennedy.</p>
<p>1964: Convértese en profesor asistente de Estética na Universidade de Turín. Deleuze convidado á Conferencia Internacional de Nietzsche. Coñece Foucault e Marcel.</p>	<p>1964: Lacan publica <i>Os catro conceptos fundamentais da psicanálise</i>; Marcuse, <i>O home unidimensional</i>. Sartre rexeita o Premio Nobel de literatura.</p>
	<p>1965: Deleuze publica <i>Nietzsche; Ricoeur, Da interpretación</i>. Comeza a Guerra de Vietnam. Asasinato de Malcolm X.</p>
	<p>1966: Foucault publica <i>As palabras e as cousas</i>; Lacan, <i>Escritos</i>. Comezo da revolución cultural na China.</p>
<p>1967: Publica <i>Ipotesi su Nietzsche</i>. Axuda os rapaces relacionados co PSUP alfabetizándooos.</p>	<p>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 Dias. Asasinan o Che Guevara.</p>
<p>1968: Movemento estudantil. Desenvolvemento de grupos terceiromundistas, maoístas, trotskistas. "Maio quente" en Italia.</p>	<p>1968: Deleuze publica <i>Diferenza e repetición</i>; Habermas, <i>Coñecemento e interese</i>. Maio do 68 en Francia e revoltas estudantís nos países capitalistas. Primavera de Praga.</p>

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.

1970: Desenvolvemento do movemento dos delegados de empresa. Nacemento das confederacións unitarias de sindicatos.

1971: Publica *Introduzione a Heidegger*.

1971: Fundación das Brigadas Vermellas, a partir do movemento estudantil da esquerda católica da Universidade crítica de Trento e de antigos membros do PCI.

1972: Dá aulas na Universidade de New York (State University).

1972: Derrida publica *Marxes da filosofía, A diseminación e Posicións*; Deleuze e Guattari, *O antiedipo* e Guattari, *Psicanálise e transversalidade*; Baudrillard, *Por unha crítica da economía política do signo*.

1973: Semana das loitas na fábrica FIAT de Turín, ocupación e paralización da mesma.

1973: Barthes publica *O pracer do texto*. Crise do petróleo. Golpe de estado en Chile, Pinochet toma o poder.

1974: Publica *Il soggetto e la maschera*.

1974: En setembro, un ano despois do golpe de estado en Chile, Enrico Berlinguer anuncia a estratexia do “compromiso histórico”, que exclúe a posibilidade dun goberno de unidade

1969: Ricoeur publica *O conflito das interpretacións*; Deleuze, *Lóxica do sentido*. O ser humano chega á Lúa. Nixon elixido presidente dos EUA.

1970: J.L. Monod publica *O azar e a necesidade*; Barthes, *o Imperio dos signos*. Salvador Allende presidente de Chile.

Lytard publica *Discursos*; Rawls, *Teoría da xustiza*.

1974: Derrida publica *Glas*; Nozick, *Anarquía, Estado e utopía*. Derrocamento da ditadura en Portugal. Escándalo do Watergate.

de esquerda en Italia, ao non contar con máis do 51% dos votos.

1975: Vitoria da esquerda nas eleccións administrativas. A universidade reflicte o cambio dos xestores culturais. Desenvolvemento dos movementos sociais, culturais e políticos que emanan da *Autonomía*. Aparición dos movementos de novos proletarios nas grandes cidades.

1975: Foucault publica *Vixiar e punir*; Ricoeur, *A metáfora viva*. Morte de Franco.

1976: É nomeado decano da facultade de Turín. Candidato polo FUORI ás eleccións italianas. Declara publicamente a súa homosexualidade.

1976: Primeira vez que o Partido Radical se presenta ás eleccións. No PR preséntase tamén o FUORI (Fronte Unitario Omossesuale Rivoluzionario)

1976: Negri publica *A fábrica da estratexia: 33 leccións sobre Lenin*. Morre Heidegger. Matanza en Soweto. Golpe de estado na Arxentina.

1977: Asiste ao congreso de Boloña contra a represión.

1977: Os movementos culturais post-68 expándense. Manifestacións violentas en Boloña. Morre un militante de extrema esquerda, motivo de grandes manifestacións. En setembro, concentración internacional contra a represión en Boloña en resposta a un chamamento de intelectuais franceses.

1977: Deleuze publica *Diálogos*; Guattari, *A revolución molecular*. Primeiras eleccións xerais en España.

1978: Recibe ameazas de morte por parte das Brigadas Vermellas.

1978: Secuestro e asasinato de Aldo Moro. Bloqueo institucional.

1978: Apróbase en referendo a Constitución española.

1979: Primeira Lei Cossiga. Desencadéase a segunda grande vaga represiva contra a *Autonomia*. Toni Negri e outros 67 compoñentes de Autonomía son detidos. Negri é acusado de ser o xefe dunha organización única que comprende a *Autonomia Operaia* e as Brigadas Vermellas. Acúsano de ser o organizador do secuestro e asasinato de Aldo Moro.

1979: Lyotard publica *A condición posmoderna*; Rorty, *A filosofía e o espello da natureza*; Guattari, *O inconsciente maquiánico*. A Revolución islámica triunfa en Irán. Invasión de Afganistán pola URSS.

1980: Publica *Le avventure della differenza*

1980: Apoxeo da ofensiva terrorista. Detencións en varias cidades do Norte. Secuestro dun alto maxistrado polas Brigadas Vermellas.

1980: Derrida publica *A carta postal*; Deleuze e Guattari, *Mil mesetas*. Guerra Irán-Irak. Reagan presidente dos EEUU.

1981: Publica *Al di là del soggetto*.

1981: Negri publica *A anomalia salvaxe*; Habermas, *A teoría da acción comunicativa*. Morre Lacan. Estatuto da Galiza. Tentativa de golpe de estado en España. Derrida é encarcerado en Praga. É liberado despois da mediación de Mitterrand.

1982: É nomeado catedrático de Filosofía teórica na Universidade de Turín.

1982: Secuestro en Padua do xeneral estado-unidense Dozier, que traballa para a OTAN.

1982: Vadiou publica *Teoría do suxeito*. Conflito Argentina-Inglaterra polas Malvinas. O PSOE gaña as eleccións en España.

1983: Publica xunto con P.A.Rovatti (eds) *Il pensiero debole* composto por textos de varios autores italianos.

1983: Eleccións xerais en Italia. Negri sae do cárcere grazas á inmunidade parlamentaria e foxe para a Francia.

1983: Deleuze publica *A imaxe-movemento*; Lyotard, *A diferenza*. Asasinato de Indira Gandhi.

	<p>1984: Derrida publica <i>A filosofía como institución</i>; Foucault, o segundo e terceiro volume da <i>Historia da sexualidade</i>. Morre Foucault.</p>
<p>1985: Publica <i>Introduzione a Nietzsche e La fine della modernità</i>.</p>	<p>1985: Deleuze publica <i>A imaxe-tempo</i>. Barthes <i>A aventura semiolóxica</i>. Acceso ao poder de Gorbachov.</p>
<p>1986: Grava para a televisión unha serie de programas de carácter dialogado con outros filósofos. Gianpiero Cavaglia, amigo-parella de Vattimo, contrae o VIH.</p>	<p>1986: Derrida publica <i>Paraxes</i>. Ricoeur <i>Do texto á acción</i>. Accidente en Chernóbil, Ucraína. España e Portugal entran na CEE.</p>
	<p>1987: Macroproceso contra a Mafia.</p>
	<p>1987: Derrida publica <i>Psyché, invencións do outro</i>; Butler, <i>Suxeitos do desexo</i>. Perestroika. Comezo da primeira intifada palestina.</p>
	<p>1988: Escándalos que salpican a dous ministros por favoreceren empresas arrendadoras e máis a empresa ferroviaria estatal, acusada de corrupción.</p>
<p>1989: Publica <i>La società trasparente e Ética dell'interpretazione</i>.</p>	<p>1988: Deleuze publica <i>O pregué; Vadiou, O ser e o acontecemento</i>.</p>
<p>1989: Publica <i>La società trasparente e Ética dell'interpretazione</i>.</p>	<p>1989: Guattari publica <i>Cartografías esquizofrénicas</i>; Žižek, <i>O sublime obxecto da ideoloxía</i>. Eleccións democráticas na URSS. Cae o muro de Berlín. Matanza na Praza de Tiananmen. Fraga gaña as eleccións galegas.</p>
<p>1990: Publica <i>Filosofía al presente</i>.</p>	<p>1990: Morre Althusser. Desintegración da URSS. Unificación alemana. Fin da ditadura en Chile.</p>

1991: Morre Luigi Pareyson.

1991: Deleuze e Guattari publican *Que é a filosofía*; Jameson, *Teoría da posmodernidade*. Guerra do Golfo.

1992: Morre Gianpiero Cavaglia.

1992: O xuíz Falcone e o maxistrado Borsellino son asasinados. Atentados na Toscana e no Lacio.

1992: Negri publica *Spinoza subversivo*. Morre Guattari. Guerra na ex Iugoslavia. Clinton elixido presidente dos EUA.

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 *Espéctros de Marx*; Rawls, *O liberalismo político*. A CEE pasa a chamarse UE.

1994: Publica *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*.

1994: Berlusconi gaña as eleccións.

1994: Negri publica *O poder constituinte*; Jameson, publica *As sementes do tempo*. Mandela gaña as eleccións en Sudáfrica. Guerra Civil en Ruanda. Revolta zapatista en Chiapas.

1995: Derrida publica *Mal de arquivo*. Morren Deleuze e Lévinas. Asasinato de Isaac Rabin. Matanza dos Hutus. Nacemento do euro.

1996: Publica *Credere di credere*.

1996: Instítuese a Comisión bicameral co obxectivo de reformar a constitución sobre bases federalistas.

1996: Derrida publica *O monolingüismo do outro e Aporías*. Os talibán toman Kabul. Aznar gaña as eleccións en España.

1997: Gran Bretaña devolve Hong Kong a China. Guerra Civil en Zaire.

1998: Zizek publica *O espectro segue a roldar*; Jameson, *O xiro cultural*; Badiou, *Pequeno manual de inestética*; Beck, *Democracia sen inimigos*. 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 até 2004.

1999: Zizek publica *O suxeito espírito*; Beck, *Que é a globalización?* Entra en vigor o Euro. Proceso contra Clinton. Segunda guerra en Chechenia. Movementos antiglobalización en Seattle.

2000: Negri e Hardt publican *Imperio*; Butler, Laclau e Zizek publican *Contingencia, hexemonía, universalidade*; Beck, *O novo mundo*. Revolta popular no Ecuador. Segunda intifada palestina. George Bush é elixido presidente dos EUA. Aznar é reelixido presidente en España. Putin é elixido presidente de Rusia.

2001: Publica *Diálogo con Nietzsche*.

2001: Berlusconi é elixido primeiro ministro. Movementos antiglobalización en Xénova. A policía mata Carlo Giuliani.

2001: Sharon gaña as eleccións en Israel. A análise do xenoma humano confirma que este ten pouco máis de 30.000 xenes. Os EUA bombardean Bagdad. Celébranse en Holanda os primeiros matrimonios homosexuais con plenos dereitos. Atentados das torres xemelgas. Invasión de Afganistán

2002: Publica *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*.

2002: Italia declara o estado de emerxencia para combater a inmigración ilegal.

2002: Jameson publica *Unha modernidade singular*; Žizek, *A propósito de Lenin*; Baudrillard, *O espírito do terrorismo*. Morre Pierre Bordieu. Holanda convértese no único país que legaliza a eutanasia. Lula presidente de Brasil. Moi perto das costas galegas afúndese o *Prestige*.

2003: Publica *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Morre Sergio Mamino, amigo-parella de Vattimo.

2003: Desintegración do transbordador Columbia. Invasión de Irak. Constitútese o Tribunal Penal Internacional na Haia. Kirchner, presidente da Arxentina.

2004: Inaugura, xunto a Habermas, o Congreso Internacional de Filosofía de Istambul, expondo a posibilidade de analizar o acontecemento político cunha perspectiva heideggeriana.

2004: Butler publica *Desfacer o xénero*; Badiou, *Circunstancias*. Morre Derrida. Atentados no metro de Madrid. Zapatero gaña as eleccións en España. Asinase o tratado para a Constitución Europea. Tsunami en Indochina.

2005: Publica *Il Futuro della Religione (2005)* con Richard Rorty. É convidado a presentarse como alcalde de San Giovanni in Fiore, en Calabria.

2005: Negri e Hardt publican *Multitudes*; Beck publica *O poder na era global*; Jameson, *Arqueoloxías de futuro*. Morre Ricoeur. Protocolo de Kioto. Morre Xoán Paulo II. Ratzinger, Benedito XVI, novo Papa. Furacán Katrina. Na Galicia, o PSOE e o BNG forman un bipartito para gobernar a Xunta.

<p>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.</p>	<p>2006: Prodi gaña as eleccións.</p>	<p>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 e Milosevic. Saddam Hussein é aforcado.</p>
<p>2007: Publica <i>Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era</i>.</p>	<p>2007: Prodi presenta a súa dimisión pola derrota da súa coalición nunha votación do Senado. Porén, ao recuperar a confianza do Senado, continúa como primeiro ministro.</p>	<p>2007: Ban ki-moon substitúe Kofi Annan como secretario xeral da ONU. Sarkozy preside de Francia. Dimisión de Tony Blair. Asasinato de Benazir Bhutto en Pakistán.</p>
<p>2009, Marzo: anuncia a súa candidatura a parlamentario europeo na lista de <i>Italia dos Valeres(DV)</i> de Antonio Di Pietro, facendo gala das súas orixes comunistas. É elixido na circunscrición Norte-Oeste.</p>	<p>2008: Berlusconi volve gañar as eleccións.</p> <p>2009: Terremoto na rexión central dos Abruzos de 6,3 na escala Richter. Centos de mortos e milleiros de afectados.</p>	<p>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.</p> <p>2009: Reunión do X-20 para atopar una solución á crise mundial en Londres. Feijoo gaña as eleccións na Galiza.</p>

.....
BIBLIOGRAFÍA*

.....
*O carácter desta bibliografía non é exhaustivo. Pretende servir de utilidade a quen tiver interese na obra de Vattimo.

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.
- 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» en AA.VV., *Grande Antologia Filosofica* (vol. 17). Milano, Marzorati, 1969, p. 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» en AA.VV., *Il caso Nietzsche.* Cremona, Libreria del Convegno, 1973, p. 119-36.
- Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione.* Milano, Fabbri-Bompiani, 1974.

- «Estetica come ontologia dell'arte» en *Situazione dell'estetica in Italia. Una ipotesi sullo sviluppo dell'estetica italiana contemporanea* editado por L. Rossi. Torino, Paravia, 1976, p. 208-20.
- «L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre» en *La filosofia dal '45 ad oggi* editado por V. Verra. Torino, ERI, 1976, p. 125-351.
- «Il problema estetico» en *La filosofia dal '45 a oggi* editado por V. Verra. Torino, ERI, 1976, p. 388-403.
- Estetica moderna*. Bologna, Il Mulino, 1977.
- «La volontà di potenza come arte» (appendice) en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*. Roma, Savelli, 1978, p. 167-94.
- «An-denken. Denken und Grund» en AA.VV., *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme* editado por U. Guzzoni. Hildesheim, Gerstenberg, 1980, p. 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» en AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano, Garzanti, 1981.
- «Risposta alla questione: che cosa fanno oggi i filosofi?» en AA.VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*. Milano, Fabbri-Bompiani, 1982.
- «La crisi dell'umanismo» en AA.VV., *Antropologia e filosofia della religione* editado por Albino Babolin. Perugia, Editrice Benucci, 1982, p. 143-56.
- «Nietzsche e il testo della metafisica (sulle recenti interpretazioni di Nietzsche in Francia)» en AA.VV., *Amicizia stellare. Studi su Nietzsche* editado por A. Marini. Milano, Unicopli, 1982, p. 283-326.
- «La «parte maledetta». Sinistra e nichilismo» en AA.VV., *Il concetto di sinistra*. Milano, Bompiani, 1982, p. 77-86.
- Il pensiero debole* editado por Gianni Vattimo e P. A. Rovatti. Milano, Feltrinelli, 1983.

- «Il tempo della filosofia nel Novecento» en AA.VV., *Il Mondo Contemporaneo* (vol. x, 2) editado por N. Tranfaglia. Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 881-95.
- «La riscoperta delle filosofie in crisi» en AA.VV., *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*. Cuneo, Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia, 1983, p. 185-97.
- «Filosofia e scienze umane nella cultura europea» en AA.VV., *Enciclopedia Europea Garzanti*. Milano, Garzanti, 1984.
- Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari, Laterza, 1984.
- «Testo» 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» 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» en *Linguaggio, persuasione, verità. Atti del XXVIII Congresso nazionale di filosofia* editado por P. Rossi. Padova, Cedam, 1984, p. 145-57.
- La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*. Milano, Garzanti, 1985.
- «Dall'essere come futuro alla verità come monumento» en *Interpretazione e cambiamento. Atti del VI Colloquio sull'interpretazione* editado por G. Galli. Torino, Marietti, 1985, p. 31-46.
- «Estetica ed ermeneutica» en G. Vattimo, *Poesia e antologia* (2a ed.). Milano, Mursia, 1985, p. 185-202.
- «Nietzsche and Contemporary Hermeneutics» en AA.VV., *Nietzsche as Affirmative Thinker* editado por Y.Yovel. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, p. 58-68.
- «Metafisica, violenza, secolarizzazione» en *Filosofia 86*. Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 71-94.
- «Postmodernità e fine della storia» en AA.VV., *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale* editado por G. Mari. Milano, Feltrinelli, 1987, p. 98-108.

Le statut de l'esthétique et la vérité de l'art, Arcanes de l'art: Entre esthétique et philosophie editado por G. Hottot. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988.

«Heidegger e Nietzsche» en AA.VV., *Eredità di Heidegger* editado por M. L. Martini. Ancona-Bologna, Transeuropa, 1988, p. 12-23.

«L'impossible oubli» en AA.VV., *Usages de l'oubli*. Paris, Seuil, 1988, p. 77-89.

«La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger» en AA.VV., *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo* editado por A. Bruno. Milano, Franco Angeli, 1988, p. 57-76.

La sécularisation de la pensée: recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo. Paris, Seuil, 1988

Le mezze verità. Torino: La Stampa, Terza Pagina, 1988.

«Ontologia dell'attualità» en *Filosofia '87* editado por G. Vattimo. Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 201-23.

«Psicanalisi, scienza, ermeneutica» en *La trasmissione della psicanalisi. Atti del convegno Torino, 7-8 febbraio 1987* editado por Rosa Elena Manzetti. Torino, Il quadrante edizioni, 1988, p. 148-62.

«Ermeneutica e teoria dell'agire comunicativo» en AA.VV., *Il soggetto dell'azione* editado por L. Sciolla e L. Ricolfi. Milano, F. Angeli, 1989, p. 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, p. 227-49.

«Nihilism: Reactive and Active» 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, p. 15-21.

«Derrida e l'oltrepassamento della metafisica» 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» en AA. VV., *La dimensione etica nelle società contemporanee*. Torino, Fondazione Agnelli, 1990, p. 81-112.

«Postmodern criticism: Postmodern critique» en AA.VV., *Writing the future* editado por D. Wood. London, Routledge, 1990, p. 57-66.

«La realtà consumata» en AA.VV., *Che cos'è la conoscenza?* editado por M. Ceruti e L. Preta. Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 55-66.

«L'etica della continuità» en *Scienza ed etica. Quali limiti?* editado por J. Jacobelli. Roma-Bari, Laterza, 1990.

«Scienza, ontologia, etica» en *Valori, scienza e trascendenza*. Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, p. 84-89.

«Il fondamento secolarizzato» 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)» en *Che cosa sia la bellezza non so* editado por M. Buonuomo e E. Cicelyn. Milano, Leonardo, 1992.

«Ricostruzione della razionalità» en *Filosofia 91*. Bari-Roma, Laterza 1992, p. 89-103.

«Heideggers Verwindung der Moderne» 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, p. 49-66.

«La filosofia del Novecento e la società industriale. Oltre il pensiero negativo» en M. Firpo e N. Tranfaglia, *La storia - Vol. VI*. Torino, Utet, 1992, p. 575-91.

«Diritto all'argomentazione» en *Filosofia 92*. Roma Bari, Laterza, 1993, p. 59-70.

- «La verdad de la hermenéutica» en *Modernidad Postmodernidad. Una discusión* editado por S. Pappe M. Rivero. Mexico, Univ. Autónoma Metropolitana, 1993, p. 109-36.
- «L'Occidente o la cristianità» en AA.VV., *Cristianesimo ed Europa* editado por A. Giordano e F. Tomatis. Roma, Città Nuova, 1993, p. 91-105.
- «Postmodern, Technology, Ontology» 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» 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, p. 95-114.
- «Il paradigma e l'arcano» en *Filosofia '93*. Roma-Bar, Laterza, 1994, p. 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» 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» en AA.VV., *El trabajo filosofico de hoy en el Continente. Memorias del XIII Congreso interamericano de filosofia* editado por Carlos B. Gutierrez. Bogotá, Editorial ABC, 1995.
- Métaphysique de la violence*. Parigi, Arch. Phyllos, 1995.
- Psicoanalisi ed ermeneutica. Dibattito tra R. R. Holt, H. Kaechele e G. Vattimo*. Chieti, Métis, 1995.
- «Fine del secolo, fine della secolarizzazione?» en AA.VV., *Trascendenza. Trascendentale Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Padova, 1995.
- Credere 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» en AA.VV., *La religion* editado por G. Vattimo e J. Derrida .Paris, Seuil/Laterza, 1996, p. 87-104.
- «Pareyson e l'ermeneutica contemporanea» en *Luigi Pareyson filosofo della libertà* editado por A. Di Chiara. Napoli, La Città del Sole (Istituto di Studi Filosofici),1996.
- «*Il consumatore consumato*». Jesi, Centro Studi P. Calamandrei, 1996.
- «La reconstrucció de la racionalidad herméutica» en AA.VV., *El final de los grandes proyectos* editado por H. R. Fischer, A. Retzer e J. Schweizer. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 57-70.
- «Fare giustizia del diritto» en AA.VV., *Diritto, Giustizia e Interpretazione (Annuario filosofico europeo)* editado por G. Vattimo e J. Derrida. Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 275-291.
- «Morte o trasfigurazione della religione nella modernità» en *Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro*. Brescia, Grafo, 1998.
- «La veritat d'occident» 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, p. 78-83.
- «Muerte o transfiguración de la religión» en AA.VV., *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Encuentro, 1998.
- «Die Grenzen der Wirklichkeitaufloesung» en G. Vattimo, W. Welsch, *Medien-Welten Wirklichkeiten*. Muenchen, Fink, 1998, p. 15-27.
- Interrogazioni sul cristianesimo* con P. Sequeri e G. Ruggeri. Roma, Lavoro, 1999.
- «Lo strutturalismo e il destino della critica» en AA.VV., *Quando eravamo strutturalisti* editado por Gian Luigi Beccaria. Torino, Edizioni dell'Orso, 1999, p. 107-13.
- «El diseño y el arte de Babel (Design and the art of Babel)» contido en AA.VV., *Diseño: Estética del siglo XX* editado por Rosa María Ravera e Ricardo Blanco. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 1999, p. 87-95.
- «Avvertivo una profonda unità fra religione e politica» en AA.VV., *Noi cominciammo così. 120 esponenti della vita politica di Torino rac-*

- contano le radici della loro scelta a sinistra editado por D. Sanlorenzo. Torino, The C', 1999, p. 117-19.
- Atlante del Novecento*. Torino, UTET, 2000.
- Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, Il Melangolo, 2000.
- «Gadamer zum Hundertsten» en AA.VV., *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer* editado por G. Figal. Stuttgart, Reclam, 2000, p. 77-86.
- «La société de communication généralisée» en AA.VV., *Les clés du XXI e siècle* editado por J. Bindé. Paris, Unesco/Seuil, 2000, p. 308-12.
- «Dialektik, Differenz, schwaches Denken» 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, p. 79-98.
- «Soffusi e deboli, così li preferisco» 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, Gribaudò, 2001.
- «La filosofia del fin del milenio, entre religión y ciencia» en AA. VV., *Universidad de la República*. Montevideo, Universidad de la República, 2001, p. 221-233.
- Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*. Milano, Garzanti, 2001.
- «Metafisica y violencia, cuestión de método» en AA.VV., *Caminos del pensamiento: hacia nuevos lenguajes* editado por Eduardo Portella. Paris, Ediciones UNESCO, 2001, p. 23-46.
- «Os mé. Zur Haltung des «als ob nicht» bei Paulus und Heidegger» en AA.VV., *Zwischen Verzueckung und Verzweiflung* editado por Florian Uhl e Artur R. Boelderl. Duesseldorf, Papperge, 2001, p. 169-182.
- «Das Europa der Saekularisationen» en AA.VV., *Europas neue Einheit?* editado por A. Przylebski, L. Romani e A. Speer. Poznan, Verlag der Stiftung Humaniora, 2001, p. 121-123.
- «Heidegger und Girard - Ansaetze eines Dialogs» en AA.VV., *Das*

- Opfer - aktuelle Kontroversen* editado por B. Dieckmann. Muenster, LIT Verlag, 2001, p. 251-60.
- Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento.* Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- ««Fine della storia» come liberazione» en *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà* editado por Mauro Mantovani. Roma, LAS, 2002, p. 229-51.
- Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso.* Milano, Garzanti, 2002.
- «Les raisons que la raison ne connait pas» en AA.VV., *Christianisme. Héritages et destins.* Paris, Les Livres de Poche, 2002.
- «Intelepciunea Supraomului» en AA.VV., *Nietzsche. Un precursor al secolului XX*, Bucuresti, Secolul 21, 2002, p. 79-91.
- «La sinistra e l'Europa» en AA.VV., *Non siamo in vendita. Voci contro il regime.* Roma, Arcana Libri, 2002, p. 55-58.
- «The Age of Interpretation» en AA.VV., *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics* editado por A. Wiercinski. Toronto, The Hermeneutic Press, 2002, p. 24-29.
- «Method, Hermeneutics, Truth» en AA.VV., *Japanese Hermeneutics. Current Debates on Aesthetics and Interpretation* editado por M. Marra. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, p. 9-16.
- La postmodernidad a debate* con Enrique Dussel e Guillermo Hoyos. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002.
- «Tentaciones del realismo» en G. Vattimo, E. Dussel, G. Hoyos, *La postmodernidad a debate* editado por Leonardo Tovar. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002, p. 23-33.
- «Muerte o transfiguración de la religión» en G. Vattimo, E. Dussel, G. Hoyos, *La postmodernidad a debate* editado Leonardo Tovar. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002, p. 269-76.
- «Postmodernidad, democracia y multiculturalismo» en G. Vattimo, E. Dussel e G. Hoyos, *La postmodernidad a debate* editado por Leonardo Tovar. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002, p. 441-47.

- «Il Novecento filosofico nella scuola: spunti e motivazioni» en AA.VV., *Fare e insegnare filosofia* editado por C. Bonelli, F. Piazzzi, E. Rosso. Bologna, Miur-Irre, 2002, p. 34-40.
- Vero e Falso Universalismo Cristiano*. Rio de Janeiro, Academia da Latinitade, 2002.
- «El pensamiento filosòfico después del fin de la metafísica: de la verdad a la caridad» en AA.VV., *Seminario de Cultura Contemporànea* editado por Rosa Maria Ravera. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 2002, p. 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, p. 41-50.
- «Die christliche Botschaft und die Aufloesung der Metaphysi» en AA.VV., *Religion, Moderne, Postmoderne* editado por K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram. Berlin, Parerga, 2002, p. 219-28.
- La Filosofia e il Tramonto dell'Occidente*. Rio de Janeiro, Academie de la Latinité, 2002.
- «Saekularisierung der Philosophie» 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, p. 59-70.
- Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto* editado por S. Zabala. Milano, Garzanti, 2003.
- «L'esperienza postmoderna del mito» en *Il mito e la filosofia* editado por Leonardo Lotito. Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 90-93.
- «Die Staerken des Schwachen Denkens. Ein Gespraech mit Gianni Vattimo» en Martin G. WEISS, *Gianni Vattimo. Einfuehrung*. Wien, Passagen Verlag, 2003, p. 171-82.
- «Regime, Justiz. Gespraech mit Gianni Vattimo» 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 en AA.VV., *Pace e giustizia*, Località San Domenico (FI), Fondazione Ernesto Balducci, 2003, p. 51-78.
- «European Thought and Religious Experience after Metaphysics: from Truth to Charity» en AA.VV., *Creation Creativity Reproductions*. St. Petersburg, Eidos / UNESCO, 2003, p. 17-24.
- Il socialismo ossia l'Europa*. Torino, Trauben, 2004.
- «Geleitwort» en *Friedrich Nietzsche. Von Wille und Macht* editado por Stephan Guenzel. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 2004, p. 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» en AA.VV., *Brandelli d'Italia*. Taranto, Chimienti, 2005.
- Lavita dell'altro. Bioeticasenza metafisica*. Cosenza, Marco Editore, 2006.
- «Il museo e l'esperienza dell'arte nella postmodernità» en *Dopo il museo* editado por F. Luisetti, G. Maragliano. Torino, Trauben, 2006, p. 13-21.
- «Il «bene supremo»» en *Dopo il museo* editado por F. Luisetti, G. Maragliano. Torino, Trauben, 2006, p. 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» en Roberto M. Unger, *Democrazia ad alta energia. Manifesto per la sinistra del XXI secolo*, Roma, Fazi, 2007, p. 141-151.
- «Metaphysics and Violence» en *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo* editado por S. Zabala. Montréal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007, p. 400-421.

Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era. Roma, Fazi, 2007.

«Giustizia e pena di morte» en *Volammo davvero. Un dialogo ininterrotto con Fabrizio De André* editado por Fondazione Fabrizio De André Onlus, Valdini E. Milano, BUR, 2007, p. 207-209.

Addio alla Verità, Roma, Meltemi, 2009

TRADUCIÓNS DE LIBROS E ARTIGOS AO CASTELÁN

Introducción a Heidegger. Tradución de A. Báez, Barcelona, Gedisa, 1986.

Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger.
Tradución de J.C. Gentile, Barcelona, Península, 1986.

El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Tradución de A.L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1986.

Introducción a Nietzsche. Tradución de J. Binaghi, Barcelona, Península, 1987.

El Sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. Tradución de J. Binaghi, Barcelona, Península, 1989.

Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Tradución de J.C. Gentile, Barcelona, Paidós, 1989.

«Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?» en AA.VV., *En torno a la postmodernidad.* Barcelona, Anthropos, 1990.

La sociedad transparente. Tradución de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1990.

El pensamiento débil con P. A. Rovatti. Tradución de Luis de Santiago, Madrid, Cátedra, 1990.

Ética de la interpretación. Tradución de Teresa Oñate. Barcelona, Paidós, 1991.

«Poesía y ontología» en AA.VV., *Estética & crítica.* Tradución de A. Cabrera, València, Universitat, 1996.

Crear que se cree. Tradución de C. Revilla, Barcelona, Paidós, 1998.

- Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad.* Traducción de Filosofía '95 por Victor Magno Boyé, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Las aventuras de la diferencia.* Traducción de Juan Carlos Gentile, Barcelona, Altaya, 1999.
- Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso.* Traducción de Carmen Revilla Guzmán, Barcelona, Paidós, 2003.
- Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000.* Traducción de Carmen Revilla Guzmán, Barcelona, Paidós, 2001.
- Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho.* Traducción de Carmen Revilla Guzmán, Barcelona, Paidós, 2004.
- El futuro de la religión* con Richard Rorty. Traducido por Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 2005.
- No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos.* Traducido por Rosa Rius Gatell e Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2008.
- Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se es.* Traducido por Rosa Rius Gatell e Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2009.
- «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil» en *Los Cuadernos del Norte*, 36. Traducido por A. Cardíl, 1983, p. 46-53.
- «Verdad, retórica, hermenéutica. Observaciones sobre H. G. Gadamer», en *Revista de Estética*, 2. Traducido por E. Traficante, 1984, p. 27-35.
- «La hermenéutica como koiné», en *Revista de Occidente*, 80. Traducido por C. Vázquez de Parga, 1988, p. 101-112.
- «Muerte y trasfiguración de la metafísica» en *Revista de Occidente*, 102. Traducido por C. Vázquez de Parga, 1989, p. 59-74.
- «Ontología de la actualidad» en *Letra Internacional*, 26. Traducido por J.P. Sánchez, 1992, p. 34-40.
- «Hermenéutica, ciencias humanas y sociedad de la comunicación» en *Revista de Occidente*. Traducido por T. Martínez García, 1997, p. 74-79 e 176-90.
- «Es una red sin centro, pero nos da un premio: la libertad» en *Débat*s, 69. Traducido por J. Carles Láinez, 2000, p. 18-21.

TRADUCIÓN DE LIBROS AO PORTUGUÉS:

- Introdução a Heidegger.* Tradución de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1989.
- Introdução a Nietzsche.* Tradución de António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1990.
- A sociedade transparente.* Tradución de Carlos Aboim de Brito e Artur Morão. Lisboa, ed. 70, 1991.
- A sociedade transparente.* Tradución de Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa Relógio d'Água, 1992.
- O fim da modernidade.* Tradución de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fortes, 1996.
- A religião / Seminário de Capri* con Jacques Derrida et al. Tradución de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.
- Acreditar em acreditar.* Tradución de Elsa Castro Neves, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.
- Introdução a Heidegger.* Tradución de João Gama, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- Para além da interpretação.* Tradución de Raquel Paiva, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999.
- A religião: o seminário de Capri* con Jacques Derrida. Tradución de Raquel Paiva, São Paulo, Estação de liberdade, 2000.
- A tentação do realismo.* Tradución de Reginaldo Di Piero, Rio de Janeiro, Instituto italiano di cultura, 2001.
- Depois da cristandade.* Tradución de Cynthia Marques, Rio de Janeiro, Record, 2004.
- O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia* con Richard Rorty. Tradución de Lino Mioni, Coimbra, Angelus Novus, 2006.
- O futuro da religião* con Richard Rorty. Tradución de Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2006.

ESTUDIOS SOBRE VATTIMO.

- SEGURA ANAYA, A.: *Heidegger en el contexto del pensamiento «debole» de Vattimo*. Granada, Universidad de Granada, 1996.
- OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad: una discusión con la hermeneútica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Aldebarán, 2000.
- SCOPINHO, S.C.: *Filosofia e sociedade pós-moderna: crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- PECORARO, R.: *Nilismo e (pós)modernidade: introdução ao «pensamento fraco» de Gianni Vattimo*, São Paulo, PUC-Loyola ed. 2005.
- PECORARO, R. (editor): «Dossier Vattimo», IN: «Alceu» Rivista del DIP. di Comunicazione della Pontificia Università Cattolica di Rio di Janeiro (disponível na rede).
- TEIXEIRA, E.: *A fragilidade da razão: pensiero debole e nilismo ermeneúutico em Gianni Vattimo*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2005.
- MÓNACO, D.: *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, Pisa, ETS, 2006.
- WEISS, M.G.: *Gianni Vattimo. Einfuehrung*. Vienna. Passagen 2006.
- GIORGIO, G.: *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione della metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano, Franco Angeli, 2006.
- OÑATE, T. e HERNÁNDEZ ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006.
- ZABALA, S.(editor): *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007.
- (AA.VV) Número da revista *A Parte Rei* (Madrid), v. 54, dedicado a Vattimo (disponível na rede), 2007.
- (AA.VV) Revista *Anthropos* nº 217, *Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. 2007.
- SÜTZL, W.: *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona, Icaria, 2007.

CHIURAZZI, G. (editor): *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. Milano, Bruno Mondadori, 2008.

REDAELLI, E.: *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*. Pisa, ETS, 2008.

BAGETTO, L. (editor): *L'apertura del presente. Sull'ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo, Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, anno I, numero speciale. 2008.

AUDIOVISUAL.

Il pensiero filosofico:

Lez. 1: La fine della epoque. Tramonto dell'Occidente e spirito dell'avanguardia.

Lez 2: La polemica contro il positivismo. Bergson, Dilthey, Croce.

Lez 3: L'essenzialismo e la ricerca dell'autenticità.

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 razionalizzazione: 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'ostile fascista. L'opposizione vacante.

Berlusconi, anomalia tollerata.

Berlusconi ed il Programma. Il conflitto di interessi. Il movimento di Piazza.

Immunità parlamentari italiana-europea.

Nichilismo e religione xunto con Federico Orlando e Santiago Zabala,
Liberamente - la tv off line, 2005.

