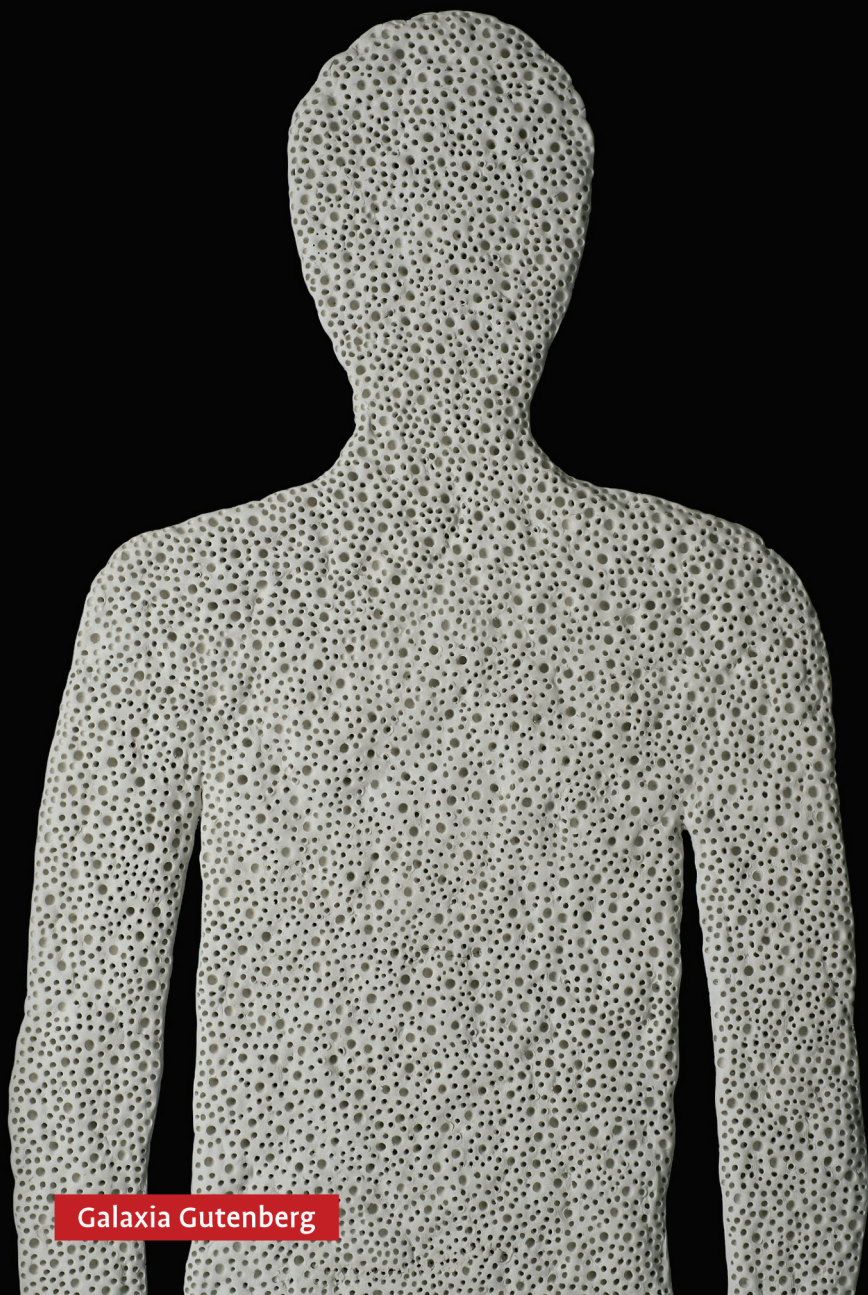


Gianni Vattimo

Alrededores del ser



Galaxia Gutenberg

GIANNI VATTIMO

Alrededores del ser

Prólogo de
Josep Ramoneda

Traducción de
Teresa Oñate

Galaxia Gutenberg

También disponible en eBook

Título de la edición original: *Essere e dintorni*
Traducción del italiano: María Teresa Oñate y Zubía

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: marzo de 2020

© La nave di Teso Editore, Milán, 2018
© de la traducción: Teresa Oñate, 2020
© del prólogo: Josep Ramoneda, 2020
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2020

Preimpresión: María García
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls
Pl. Verdaguer, 1 Capellades-Barcelona
Depósito legal: B 738-2020
ISBN: 978-84-17971-57-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Índice

Prólogo. Habitar en la experiencia <i>por Josep Ramoneda</i>	9
Nota de la traductora	13
<i>Alrededores del ser</i> . Un breviario teológico-filosófico, en lugar de un tratado	15
1. ¿Qué metafísica, con qué necesidad?	19
2. Filosofía y contradicción	27
3. Wittgenstein y la historicidad	37
4. Paradoja inicial	49
5. El futuro de la hermenéutica	59
6. Las consecuencias de la hermenéutica	73
7. Hermenéutica de la indignación	83
8. Hermenéutica del nihilismo europeo	91
9. Hermenéutica, encrucijada de la crítica a la globalización	97
10. Democracia y hermenéutica.	105
11. Emergencia y evento. Técnica, política, obra de arte	113
12. Fundamentalismo democrático y dialéctica del pensamiento	119
13. De la política y del amor	125
14. Cómo se deviene antisionista.	133
15. Transparente totalitarismo	145
16. La cuestión de la técnica hoy	151
17. Nihilismo pasivo o reactivo.	161
18. El reconocimiento recíproco más allá del universalismo.	169
19. Reflexiones sobre la dialéctica del desarrollo	175
20. Los confines del arte	183
21. Experiencia religiosa europea	195
22. Religión y emancipación	205

23. Cristianismo sin verdad	213
24. ¿Qué (diablos) es la Ilustración?	225
25. Verdadero y falso universalismo cristiano	231
26. De la estética a la ontología	241
27. Interpretar el mundo es transformar el mundo.	253
28. Historicidad y diferencia	263
29. Un pragmatismo amigable.	277
30. Notas: después de Heidegger.	291
31. Heidegger teólogo.	293
32. Notas sobre Heidegger	307
Fuentes	323
Referencias bibliográficas	327

Habitar en la experiencia

«Poder disponer de una actitud crítica que se aparte del absolutismo del pasado»; dar un horizonte a la interpretación de la experiencia, este lugar en que, al modo de Montaigne, el sujeto se construye; mantener una perspectiva transformadora en un mundo en que «el control sobre la vida de los ciudadanos y las políticas de seguridad resultan cada vez más opresivas» como si Michel Foucault tuviera razón cuando apuntaba que la nueva gobernanza se ha ido desplazando del control disciplinario de los individuos a la construcción de un medio que produzca sujetos debidamente formateados. La filosofía de Gianni Vattimo sigue siendo generadora de miradas que cuestionen lo que se nos presenta como incuestionable.

En unos tiempos en que esta declinación tecnocrática de la filosofía –si se me permite la irreverencia- que es la filosofía analítica se apodera del espacio académico y la metafísica declina hacia el ámbito de la nostalgia, Vattimo ha sido desde el primer momento una voz de ruptura. Con el «pensiero debole» pretendió denunciar la conversión de los principios de la Ilustración en verdades absolutas de una modernidad agotada por su propia historia. Y puso su empeño en desmitificar la metafísica fundamentalista, empeñada en la construcción de un Todo. Y así siguió su trayectoria que le llevó al concepto de transparencia cuando la sociedad de la información no había dibujado todavía el horizonte distópico de nuestro tiempo que de ella emana todos los días. Ahora, en este escenario, Vattimo siempre buscando encarnar la filosofía, nos envía un mensaje de reconducción. En la voluntad de seguir haciendo de la crítica la raíz de su pensamiento, busca nueva musculatura a su pensamiento instalándose en lo que él llama los alrededores del ser, manteniendo la distancia con las metafísicas del absoluto pero evitando caer en los

tópicos de la liquidez y de la transparencia que podían disminuir el relato.

De modo que este es un libro que pone en solfa a toda su obra, a la espera de que se siga tirando de ella en la cadena interminable de la interpretación. No se trata de establecer conclusiones cuando la filosofía es por definición obra abierta, ni de ofrecer claves de lectura de una larga carrera filosófica. Es más bien la afirmación de una actitud a la hora de pensar con la vista puesta en un mundo que demasiado a menudo tenemos la sensación de que se nos escapa, entre la aceleración y el cambio de época.

Vattimo nos invita a seguir buscando un punto de vista capaz de responder a los tópicos de una cultura construida sobre el poder, cuyos conceptos simplifican una realidad inquietante, pensados para impedir que fijemos la mirada en el sustrato. Entre la doctrina del mejor de los mundos posibles y el viaje melancólico a viejos pasados reaccionarios mal blanqueados, Vattimo insiste en la afirmación de la filosofía como discurso libre, en un libro que es una suma de fragmentos como corresponde a unos tiempos en que la filosofía vive lejos del sueño metafísico. Una serie de artículos que responden a preguntas, experiencias o acontecimientos diversos, contruidos sobre géneros en la gama que va de lo periodístico a lo filosófico, pero que responden a un mismo tono y expresan una misma actitud crítica.

Santiago Zabala, probablemente quien mejor conoce a Vattimo entre nosotros, habla de una reconsideración del propio autor, para «encontrar la forma de salir de los nuevos problemas –sobre todo de los políticos- creados por el desarrollo de los medios y su peso social», para seguir siendo fiel a «un ideal de emancipación basado en la diferencia, en la pluralidad y la transparencia». Y, efectivamente, este es el propósito de este libro, que se sitúa en la dialéctica entre «la metafísica de las auctoritates y la metafísica de los excluidos», sobre «las ruinas producidas por las pretensiones universalistas del pensamiento occidental» ahora «visibles a los ojos de todos». Siempre desde su visión de la hermenéutica como «la filosofía de la irreductible alteridad del otro».

Y, en este sentido, el capítulo «Transparente totalitarismo» me parece una pieza angular de este libro y de las claves interpretativas

que pretende fijar Vattimo para enfrentarnos a este presente continuo en el que navegamos. «La transparencia me parecía anunciar una sociedad babélica», escribe, «un mundo como el que Nietzsche tiene en mente cuando habla del nihilismo consumado», fin de los valores supremos y de los significados dominantes. Pero «el alma del sueño posmoderno» ha durado poco. Y cabe preguntarse si la transparencia, orgánicamente conectada a la globalización, «ha devenido un aspecto del dominio del todo, que ya no es más lo verdadero sino precisamente su contrario». Y antes de caer «en el dominio del orden existente interpretado como la única realidad posible», Vattimo, asumiendo que somos «hombres y nada más que hombres», como le gustaba decir a Joan Fuster, apuesta por «un pragmatismo amigable». Con capacidad para compartir espacios forzosamente precarios, asumiéndolos como «una contingencia y una posibilidad» y no como una ley absoluta. Como corresponde a un ser que habita en la experiencia. O por lo menos esta es mi lectura de Vattimo, quizás con algún acento de Montaigne.

JOSEP RAMONEDA

Alrededores del ser. Un breviario teológico-filosófico, en lugar de un tratado

Los textos que componen este volumen no son «capítulos» de un único tratado. Son ensayos vinculados por un hilo conductor no siempre visible, evidente o predominante, y, sin embargo, al menos en su intención, resultan sólidamente unitarios. Son variaciones sobre un único tema, el tema de una filosofía que se ejerce sobre todo mediante la puesta a prueba de aquellas perspectivas que siguen las pautas de las ocasiones: podría hablarse, pues, de una filosofía de la ocasión. Los ensayos recogidos aquí, presentan como novedad, efectivamente, el hecho de remitir a un mismo periodo reciente; y, por tanto, representan puntos de llegada provisionales que han nacido ocasionalmente: conferencias y lecciones, seminarios y congresos, invitaciones aquí y allá... Pero reto a cualquiera a sostener que la filosofía se pueda hacer hoy de otra manera; la verdad es que creo que sólo un «taimado metafísico» podría pensarlo. Incluso, y más que nada, porque el tipo mismo de filosofía que yo cultivo –puedo decir «mi pensamiento»– me excuso, pero es así; está más bien regido por una lógica de la conversación que por una lógica argumentativa cerrada. No obstante, no se «llega» aquí desde ninguna parte, ni tampoco se está siempre vagabundeando por los alrededores, sino que se permanece más bien dentro de un horizonte. Esta es, esencialmente además, nuestra propia relación con el ser, pues tal es la apertura dentro de la cual estamos, poco semejante a una estructura sistemática con inicio, medio y fin. ¿Qué se puede esperar, entonces, de un pensamiento tan inconcluyente como este, de uno que en vez de pensar en concluir quiere precisamente permanecer abierto? Se recordará que Richard Rorty hablaba de los sistemas filosóficos como de novelas y al menos en ese sentido tenía razón: es cierto que en una novela se puede llegar al final, sí,

pero este reingresar en la lógica de una experiencia literaria no supone adentrarse en una etapa previa a otro pasaje más «real». Si debo recomendar a cualquiera leer este libro, lo haré, pues, apelando a que su lectura puede mejorarle la vida, y quizá no sólo porque pueda proveerle de ciertos materiales para «entretenerse», sino mucho más verosímilmente aún, según el autor al menos, en función de que le puede mejorar la vida porque se la «cambia»; recuérdese que este era para Gadamer el sentido de la experiencia de verdad en el arte: después de la lectura –en este caso– ya no eres el mismo, y hablando hegelianamente no porque hayas perdido algo, sino porque lo has conseguido, has adquirido esa mutación que acaece en el lector... Y esta, ¿será suficiente para responder a la exigencia expresada en la –siempre presente– undécima *Tesis sobre Feuerbach*, aquella que versa sobre la necesidad de que la filosofía cambie el mundo y no se limite a interpretarlo? Incluso en este sentido, este libro sabe que no es sino un ensayo, una tentativa.

Las páginas que siguen están también correlacionadas entre sí, por el «diario de una crisis», que les sirve un poco de *introducción*: son reflexiones y trabajos nacidos en el clima de la crisis de los *Cuadernos negros*, en el momento en el cual, sea a partir de la lectura directa (siempre parcial y, sobre todo, impaciente) del texto, sea por las repercusiones críticas que estaba teniendo, y tiene todavía (pienso, por ejemplo, en el congreso sobre los *Cuadernos negros* (1931-1948), de Heidegger, celebrado en Roma entre el 23 y el 25 de noviembre del 2015) nos parecía a «nosotros, heideggerianos», que hubiese llegado la hora de hacer un necesario ajuste de cuentas general con Heidegger y puede que hasta incluso, para decirlo en pocas palabras, también la hora quizá del fin del heideggerismo, con todo lo que esto pueda significar e implicar. Bajo esta luz se enfocan y han de leerse especialmente tanto el escrito de mi contribución al mencionado congreso de 2015 como mi ensayo sobre hermenéutica y globalización, así como también mis textos sobre religión y emancipación, entre otros: todos los que se orientan a reivindicar el sentido de la crítica global de la «maquinización» dominante en la sociedad de la *total Verwaltung* [administración] en la cual nos encontramos arrojados y que sólo Heidegger permite entender en su sentido ontológico más radical.

Algunos textos del libro han sido escritos en una lengua diferente del italiano. Agradezco a Alberto Martinengo y a Giuseppe Iannantuono el haberlos traducido, respectivamente del inglés y del francés.

¿Qué metafísica, con qué necesidad?

Este ensayo se pregunta, en primer lugar, si existe una exigencia (antigua o nueva) de metafísica. En un mundo donde el control sobre la vida de los ciudadanos y las políticas de seguridad resultan cada vez más opresivos, parecería que las verdades de la metafísica tradicional fueran algo de lo cual ya no tuviéramos ninguna necesidad. Es, en todo caso, el poder disponer de una actitud crítica que se aparte del absolutismo del pasado con todas sus trágicas implicaciones sociales, lo que sí parecemos necesitar.

Para responder a una pregunta filosófica, como Martin Heidegger nos ha enseñado a hacer en *Ser y tiempo* (1927), debemos comenzar por poner en cuestión quién se plantea la pregunta. Este es el significado provocativo del título que he conferido a este ensayo, subrayando que no está nada claro de dónde provenga la demanda (vieja o nueva) de metafísica. Lo que sí está claro, y bastante, ya a primera vista, es que la exigencia de certezas seguras e indubitables, sobre las cuales nuestra vida individual y social supuestamente debiera fundarse, nos viene impuesta por las *auctoritates*. Como italiano, no puedo dejar de recordar que la apelación a «estructuras» fijas, o valores no negociables, suele ser uno de los temas constantes de las enseñanzas del papa en Roma. Y sin embargo, con diferente autoridad y significado, algo similar sucede con las pretensiones de las leyes económicas y, en general, con los valores en los que presumiblemente debería inspirarse la política. Se nos repite, por ejemplo, de continuo, que la democracia debe imponerse en todo el mundo, incluso a través de guerras o cuando ello comporte la violación de las leyes y regímenes de los pueblos. La llamada «comunidad internacional», sistemáticamente evocada en estos casos, asume la obligación y el derecho de «derribar a los dic-

tadores» (Gadafi, Asad...) o de intervenir dondequiera que considere que se están violando los derechos humanos fundamentales. Sin embargo, esta tesis se presenta con un aura de sacralidad que con demasiada frecuencia se ha utilizado para encubrir la imposición ideológica de los intereses de grupos determinados. Y lo mismo se aplica a las llamadas «leyes económicas», que a menudo se presentan como objetivas, por parte de sujetos aparentemente neutrales, como si fueran tan «naturales» como la ley de la gravedad o el resultado de una investigación «científica».

Probablemente sea justo tal apelación científica a la neutralidad, referida en particular a la ciencia económica, la que hoy nos haga hablar de una «nueva» necesidad de metafísica. En este caso, el término *metafísica* ha de entenderse, en primer lugar, haciendo hincapié en el prefijo *meta*, «más allá», de acuerdo con el significado literal que tiene en la lengua griega: sentir la exigencia de algo que está «más allá» de la física, es decir, más allá de la certeza científica.

En este sentido, la necesidad de metafísica puede tener diferentes orígenes. Si pensamos en la Iglesia y en las autoridades espirituales que se conciben como fundadas sobre certezas «reveladas» y trascendentales o sobre la constitución «natural» del hombre y del mundo (en la medida en que esta involucra también los «derechos humanos»), entonces la expresión «más allá» viene referida a un conocimiento que es más válido que aquel proporcionado por la razón científica y se percibe como superior a ella. Nos enfrentamos entonces a una especie de conflicto entre dos pretensiones de *absolutidad*: la propia de las Iglesias, por así decirlo, y aquella propia de la llamada «comunidad científica»; una disputa que recuerda el choque entre el papado y el Imperio en la Europa medieval. Tener presente esta analogía distante no deja de tener interés, en la medida en que nos puede permitir ver cómo fue realmente considerada por la ciencia la posición de la razón (secular) del Imperio. En consecuencia, esta última sería la encarnación reciente del poder «secular» que se contrapone al poder «tradicional» de la Iglesia y de las *auctoritates* fundadas sobre la trascendencia. Tal hipótesis no está tampoco fuera de lugar si pensamos en el modo en que la ciencia moderna se ha desarrollado de la mano del poder político y económico: hoy, los científicos se sirven de máquinas y laboratorios

costosos y elaborados, que les obligan a buscar financiación pública o privada a la cual deben dar cuenta de alguna manera, por ejemplo mediante la orientación de la investigación en ciertas direcciones y no en otras (armas en lugar de productos farmacéuticos, o medicamentos para las enfermedades más comunes entre las partes más ricas de la población, en lugar de entre los pobres...).

De este modo nos acercamos a diversos y parecidos significados de la necesidad de metafísica que tienen que ver con las relaciones de poder. Pero entonces nos surge inmediatamente otra cuestión: ¿no hay también una necesidad más «genuina» de metafísica que no tiene nada que ver con la «metafísica»? El primer ejemplo que le viene a uno a la mente, probablemente porque sea el más clásico y emblemático, es aquel de la Revolución Francesa, que generalmente se considera como el comienzo de la modernidad. La Ilustración y el pensamiento de los *philosophes*, que son la base de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que guiaron la Revolución, *también* se presentaba como una posición metafísica, que pretendía hacer valer una verdad universalmente válida para todo intelecto humano. Es cierto, sin embargo, que también tales verdades fueron sostenidas por razones de poder o, mejor dicho, por razones de «falta de poder». La Revolución Francesa y las muchas revoluciones que a lo largo de los siglos han afirmado los derechos humanos universales, contra las pretensiones de los monarcas y de las clases dominantes, no fueron ciertamente promovidas por el amor a la verdad universal de aquellos principios. En cierto sentido, los grupos o las poblaciones que han estado convencidos de la validez de tales principios los han «descubierto» a partir de su condición de exclusión. Cuando menos, como sabemos, esta es la tesis clásica (todavía metafísica, obviamente) de Marx, quien pensaba que el proletariado, como excluido de los bienes materiales, era revolucionario porque, al no estar condicionado por intereses particulares, conocía y encarnaba la verdadera esencia de la humanidad universal. ¿Cuál es la diferencia, entonces, entre la necesidad metafísica reclamada por las *auctoritates*, que lamentan la pérdida de la moralidad civil y religiosa debida al «nihilismo» posmoderno, al multiculturalismo, y al exceso de libertad, y la necesidad de metafísica ínsita a la Revolución Francesa,

las colonias americanas de su majestad británica, o todos aquellos revolucionarios que se sienten legitimados por los «derechos humanos» universales? Como se puede ver fácilmente, la diferencia reside en el hecho de los unos invocan la metafísica para preservar el *statu quo*, la moral familiar tradicional, el poder sacralizado de las jerarquías religiosas, la validez «objetiva» de la ciencia oficial o sencillamente el carácter indiscutible de las opiniones *mainstream* [generalizadas], divulgadas por los grandes periódicos y las televisiones; mientras que, por el contrario, los otros apelan a la metafísica como a una verdad que se opone críticamente al *statu quo* y se propone cambiarlo. En este punto me viene a la mente el título de un libro de Rorty (no sólo un gran pensador estadounidense, sino un muy querido amigo mío, que nos ha dejado ya hace algunos años): Cuida la libertad y la verdad cuidará de sí misma.

Desde esta perspectiva, la «necesidad de metafísica» no es nada nuevo y su historia corresponde a la historia de la humanidad, o por lo menos a la del *Homo sapiens*, el *Homo politicus* que vive en sociedad y se confronta con las relaciones de poder. Obviamente, el animal mitológico del bosque, si alguna vez existió, en la edad del *bellum omnium contra omnes*, no tenía necesidad alguna de metafísica para legitimar sus pretensiones de poder. Si hoy hay, realmente, una nueva necesidad de metafísica, ello depende, paradójicamente, de que nos encontramos de nuevo en la condición mítica del hombre primitivo, la cual se puede expresar con el aforismo de Friedrich Nietzsche que abre el primer volumen de *Humano, demasiado humano*: «Los problemas filosóficos asumen, hoy en día, casi bajo cualquier aspecto, la misma forma interrogativa de hace dos mil años». Pero esto sucede, como indica Nietzsche en muchas otras páginas de sus obras, porque vivimos en una sociedad caracterizada por una «salvajidad india» (la sociedad capitalista ya estaba floreciendo en esos días), en la cual –y este es el significado del nihilismo al que nos referimos cuando se habla de la posmodernidad– los valores supremos se devalúan y se difunde un politeísmo de los valores, como lo denominaba Max Weber, en el marco del cual nada funciona ya como un punto de referencia definitivo, sino que, por el contrario, hemos de reconocer que resulta imposible hablar desde un único punto de vista (divino): el

de las verdades idénticas universales. Incluso los diversos significados que, como he sugerido, la necesidad de metafísica puede asumir, expresan ya el politeísmo de los valores que el nihilismo como evento hace posible.

En resumen, la necesidad de metafísica caracteriza toda la historia de la civilización humana que, viviendo en comunidad, necesita legitimización, ya sea en el ámbito de las relaciones con los otros hombres, ya sea en la esfera de las confrontaciones con su propia conciencia moral (dos frentes que han sido englobados en las expectativas de comunidad y hacia los cuales el hombre se siente responsable). Si hoy en día percibimos esta necesidad de un modo mucho más abrumador y urgente es porque las mismas condiciones de la civilización en la que vivimos nos han conducido hacia el politeísmo de los valores, o (en palabras de Nietzsche) hacia la llamada «escuela de la sospecha»: ya no creemos en las pretensiones universales porque en el mundo moderno, cada vez más globalizado, nos hemos encontrado con diferentes culturas y diversas «metafísicas». Esto también ha sucedido porque el universalismo de la filosofía europea y occidental ha sido puesto en duda (en concreto) por las revueltas de los llamados pueblos «primitivos» que han presentado sus propias demandas y reivindicaciones en pugna con Occidente. En tal situación, la necesidad de metafísica se presenta bajo dos formulaciones irreducibles la una a la otra: están por un lado las *auctoritates*, interesadas, por así decirlo, en preservar el orden que también garantiza su poder (ya sea el de los papas o el de las comunidades científicas autorizadas y financiadas por gobiernos y por empresas); y están por el otro, los excluidos que quieren cambiar el *statu quo* e intentan legitimar sus proyectos. El *meta*, el «más allá» de la metafísica, tiene por tanto dos significados: una verdad más allá de lo visible y del conocimiento común (verdad que está en manos de las *auctoritates*), o una verdad proyectual que no se basa en hechos y datos, sino en la potencia y el poder mismo del proyecto de los excluidos.

Comprendo que una situación de este género pueda parecer «peligrosa» e insuficientemente «filosófica» a la hora de presentarla en determinados contextos científicos y académicos. No obstante, también esta tesis se puede atribuir a eminentes filósofos del pasa-

do: Nietzsche como teórico del nihilismo consumado; Heidegger como crítico de la metafísica en cuanto pretensión de reflejar una «realidad» (la propia de las esencias aristotélicas o las ideas platónicas) a la cual se ha de respetar como norma de comportamiento. Cuando Nietzsche escribe que Dios ha muerto y ha sido asesinado a manos de sus propios fieles, se refiere exactamente a lo que hoy señalamos con el término *posmodernidad*: es precisamente la integración progresiva del mundo bajo la presión del poder técnico y político de la modernidad la que determina desembocar en los valores del politeísmo en el cual no hay espacio para lo universal. Nietzsche agrega una indicación ulterior al anuncio de la muerte de Dios: ahora queremos que surjan muchos dioses. Esquemáticamente, lo que se muere es el principio unitario del mundo moderno imperialista, colonialista, técnico-científico e incluso metafísico; mientras que, al mismo tiempo, se agota la posibilidad de una pacífica convivencia garantizada por la unidad del dominio (Imperio, potencias supranacionales, Iglesias); los «muchos dioses» de Nietzsche son el reconocimiento de que existen muchas metafísicas y de que estas deben ser capaces de negociar sus propios espacios de validez. La verdad universal no es el fundamento y el principio de todo, sino que solamente se puede lograr al final, mediante la negociación de un consenso libre entre los muchos dioses.

Va de suyo que, en la alternativa entre la metafísica de las *autoritates* y la metafísica de los excluidos, mi ensayo reconoce en esta última una *metafísica buena*; no sólo por amor a los excluidos, ni sólo por esa cierta simpatía –todavía metafísica– que se manifestaba por parte de Marx hacia aquellos que, en cuanto apropiados, pueden entender la verdad auténtica sin velos ideológicos. En la base de mi elección hay una idea de ser y de filosofía que proviene principalmente de Heidegger, quien en *Ser y tiempo* ha criticado ya de manera definitiva (al menos así me lo parece a mí) la idea de que el ser sea una estructura estable y dada que el pensamiento debería reflejar adecuadamente y respetar como una norma. Una metafísica entendida de este modo expulsa de su propio perímetro la libertad, la historia y la apertura estructural que caracterizan la existencia. Heidegger ha formulado esta crítica

desde los años veinte del siglo xx, pero no solamente por razones teóricas: con ello reconocía también, junto con los artistas y los intelectuales de la vanguardia del principio de siglo, que la metafísica de la objetividad ha producido, al final de su recorrido, la objetivación universal del ser humano y ha preparado lo que la Escuela de Fráncfort definiría más tarde como la sociedad de la *Verwaltung* [administración total], típica del dominio de la razón totalitaria. Para Heidegger y para los existencialistas de la época, se trataba de oponer a todo esto una nueva ontología, es decir, una concepción del ser que nos permitiera imaginar la libertad y el futuro. Como para Heidegger a comienzos del siglo xx, así también hoy para nosotros la nueva exigencia de metafísica no está inspirada, entonces, en razones teóricas; tenemos necesidad de una metafísica, de un más allá, porque mientras tanto la *Verwaltung* [administración] se ha vuelto aún más *total* si cabe, con la diferencia de que hoy también se ha vuelto infinitamente más visible. Casi nadie cree ya en verdades metafísicas «universales». Como ocurre con y a partir de la muerte nietzscheana de Dios, tampoco los nuevos dioses, o simplemente siquiera un nuevo dios en el cual podamos esperar, puede ya ser el dios de la metafísica clásica, aquello que Pascal llamaba «el dios de los filósofos». Por lo tanto, la necesidad de metafísica que sentimos ya no se puede considerar como un dato objetivo ni como una verdad universal. Las ruinas producidas por las pretensiones universalistas del pensamiento occidental (persecuciones religiosas, colonialismo, fundamentalismos de todo tipo) son ahora visibles a los ojos de todos. Esta es también la razón por la cual la fuerza de las tradiciones (Iglesias, Estados, ciencias oficiales, ética) invocan la metafísica: porque al estar perdiendo su credibilidad aspiran una vez más al control sobre las conciencias, y tratan la fe en los «muchos dioses» a través de principios unificadores y absolutos. Contra ellos, está, sin embargo, la aspiración a una metafísica que, como sugería el lema de Rorty mencionado hace poco, promueva la libertad (y el liberarnos) de la «verdad» objetiva, la cual siempre exige disponer de un poder absoluto que la detente y la sostenga para ser evaluada o determinada. Incluso la acción requerida para hacer posible una sociedad en la cual diferentes metafísicas

compitan libremente, negociando acuerdos que no las obliguen a anularse en nombre de una sola verdad absoluta, impone un compromiso «metafísico». Yo, por mi parte, creo que ese compromiso habría de tener más que ver con el precepto religioso –no solamente cristiano– de la *caridad* que con la búsqueda de principios últimos que garanticen la paz bajo la condición de que los reconozcamos como verdaderos.