

DOSSIER I: ENSAYISTAS ITALIANOS ACTUALES

LA CONTRIBUCIÓN DE GIANNI VATTIMO AL GIRO POST FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

GIANNI VATTIMO'S CONTRIBUTION TO THE POST-PHILOSOPHICAL TURN OF CONTEMPORARY THINKING

LEONARDA VAIANA
Università di Messina
lvaiana@unime.it

El objetivo principal de este artículo es ilustrar el pensamiento de G. Vattimo y su relación con el giro post filosófico de R. Rorty. El contraste entre estos dos autores permitirá poner en evidencia significativas analogías y diferencias en el modo en el que ambos interpretan la crisis de la modernidad anunciada por F. Nietzsche y M. Heidegger y el análogo resultado ético-religioso de sus respectivas perspectivas hermenéuticas.

The main goal of this article is to describe G. Vattimo's thought and its connection with Rorty's post-philosophical turn. The comparison between both authors will show important similarities and differences in the way they interpret the crisis of modernity after F. Nietzsche and M. Heidegger and the similar ethical and religious outcome of their hermeneutical perspective.

LEONARDA VAIANA es profesora en la Facultad de Ciencias de la Formación de la Universidad de Messina desde 2001, además de miembro de la Santayana Society y de la Società Filosofica Internazionale de la IUPUI (International University-Purdue University Indianapolis). Sus campos de interés abarcan temas como la epistemología moderna y contemporánea, el naturalismo americano de la primera mitad del siglo XX, el acercamiento analítico al pensamiento platónico y la relación entre ciencia, ética y bioética. Entre sus recientes publicaciones se encuentran "Alcune osservazioni sul formalismo della "critica" della ragion pura" en *Kant oggi* (Luigi Pellegrini Editore, 2015), "Il ragionamento morale prima e dopo la svolta cognitiva" en *Le scienze cognitive a confronto. Oltre i confini della teoria* (Corisco Edizioni, 2015). De próxima publicación es su edición de G. Santayana, *La tradizione distinta altri saggi* (Bompiani, 2016).

Palabras clave:

- Pensamiento débil
- Post filosofía
- Nihilismo
- Pietas
- Solidaridad

Keywords:

- Weak thought
- Post-philosophy
- Nihilism
- Pietas
- Solidarity

Envío: 07/04/2015

Aceptación: 31/05/2015

1. EL PENSAMIENTO DÉBIL Y LA POST-FILOSOFÍA. Gianni Vattimo es conocido por ser uno de los mayores filósofos italiano, además de por gozar de un notable reconocimiento en el extranjero por su contribución al debate contemporáneo sobre temas filosóficos, estéticos, éticos, antropológicos y políticos.

Un posible punto de partida para un análisis de su pensamiento podría ser tener en cuenta la idea que él mismo avanza en la presentación de sus *Obras completas*, cuando afirma que sus escritos "delinean un recorrido que es a la vez histórico y sistemático".¹ Parece oportuno, por tanto, intentar delimitar un análisis historiográfico y sistemático de este recorrido, el cual se ha ido desarrollando durante más de cincuenta años. Sin embargo, desde mi punto de

¹ G. Vattimo, 'Presentazione', *Opere complete*, Meltemi editore, Roma, 2007, Vol. introductorio, p. 7.

vista, el intento de concretar el pensamiento de Vattimo a través del clásico método historiográfico, orientado a delinear los orígenes, la evolución, la continuidad o discontinuidad, la coherencia y la sistematicidad, sería inadecuado por una razón fundamental; no tanto porque, tratándose de un pensamiento vasto y colmado de fecundos desarrollos, cualquier síntesis interpretativa resultaría inevitablemente parcial, sino porque traicionaría su vocación fundamental, esto es, la de constituir un "evento", una caracterización sugerida, también en este caso, por el propio Vattimo, si bien simplemente en relación al proyecto de publicación de sus obras.

En efecto, el término "evento", cargado de reminiscencias heideggerianas, puede referir, más allá de las intenciones del autor, no solo al evento editorial, pese a la gran importancia para un autor, sino en términos generales a la perspectiva filosófica de Vattimo que, como es frecuente en otras importantes filosofías de la segunda parte del siglo XX, se presenta como una empresa fundamentalmente abierta, como experiencia vivida más que como reflexión teórica, y como una obra vehiculada a través de una dimensión comunicativa y expresiva, más que descriptiva, del lenguaje mismo.

Es significativo, entre otros aspectos, que el autor, ya a partir de la doble caracterización de su actividad filosófica, incluya al lector en la raíz de la perspectiva hermenéutica según la cual, como afirma Heidegger, "lo que se expresa presupone siempre la comprensión y la interpretación".² Se trata, de hecho, de comprender cómo enlazar estos dos aspectos diversos, aparentemente incluso contrapuestos, de la obra de Vattimo, es decir, delinear un recorrido histórico y sistemático y constituir un evento. Una primera solución a este problema viene del criterio adoptado por los editores de la edición de las *Obras Completas*, que ha sido el de no dividir la obra de Vattimo en periodos o fases sucesivas. No porque no sea posible individualizar su evolución a lo largo del tiempo, sino porque, según suscriben, "esta evolución no tiene nada que ver con una *transformación lineal*, sino que se asemeja más bien a *una serie de transformaciones* (paralelas, convergentes o divergentes), de la que una visión global de una 'dimensión' no podría nunca dar cuenta".³

Un criterio adecuadamente dúctil y comprensivo puede ser, pues, el de individualizar los contenidos temáticos fundamentales de los escritos de Vattimo, que realmente ocupan un variado espectro que va desde el género más estrictamente técnico y académico al periodístico, en correlación con las diversas formas que adoptó la actividad cultural de Vattimo como docente universitario, como intelectual y político militante, y como editorialista en algunos de los más relevantes periódicos italianos.

Los temas principales son los que refieren a un área que podría definirse en un amplio sentido como filosóficos, o mejor, post filosóficos, adoptando la ya famosa categoría introducida por R. Rorty, con quien Vattimo recientemente ha llegado a compartir parte de su visión filosófica.⁴

La concepción filosófica que en los primeros ochenta ha hecho famoso a Vattimo, llevando su nombre más allá incluso de los límites italianos, es la del

² M. Heidegger, (1927) *Essere e tempo*, trad. Chiodi, Longanesi, Milán, 1976, § 35, p. 212.

³ M. Cedrini, A. Martinengo y S. Zabala, 'Introduzione generale', G. Vattimo, *Opere complete*, op. cit., p. 27

⁴ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

"pensamiento débil", una expresión que ha dado título a una recopilación de ensayos de diversos autores italianos editada por él mismo junto a Pier Aldo Rovatti. El denominador común de dichos ensayos no es, sin embargo, "una etiqueta de escuela", según señalan los mismos editores de la antología, sino la idea o, tal y como precisan con la intención de delimitar críticamente las premisas teóricas, "las sensaciones, impresiones, presupuestos" según las cuales bien sean "los discursos italianos en torno a la crisis de la razón", bien "las muchas versiones del post-estructuralismo francés" de Deleuze a Foucault, "muestran todavía demasiada nostalgia por la metafísica y no llevan, ciertamente, hasta el final la experiencia del olvido del ser, o de la muerte de Dios, que sobre todo Heidegger y Nietzsche, han anunciado en nuestra cultura".⁵

Pese a la ausencia de referencias a la post-filosofía que Rorty estaba elaborando por aquellos mismos años y bajo la influencia de los mismos autores, Nietzsche y los post-estructuralistas franceses, Vattimo pronuncia un diagnóstico análogo al de Rorty: el final del pensamiento filosófico occidental, es decir, el de la tradición metafísica que inicia Platón y que culmina con el pensamiento filosófico moderno, prolongándose incluso hoy en algunos de sus epígonos.⁶

Una vez señalada tal convergencia, es oportuno, sin embargo, precisar en qué modo todo ello deriva del cruce de influjos solo parcialmente similares y cómo, más allá de esta afinidad, emergen también significativas diferencias entre las perspectivas de ambos autores. La influencia de Nietzsche y de Heidegger es determinante en la actividad filosófica de Vattimo desde sus primeros inicios y permea el pensamiento débil a través del tema del nihilismo en tanto superación de la metafísica. Por el contrario, en el caso de Rorty, la influencia de Nietzsche y de Heidegger sobreviene a una formación madurada en primer lugar en los cauces de la tendencia analítica y, posteriormente, de la tradición pragmática de la filosofía americana.

El pensamiento débil puede, pues, considerarse un desarrollo fidelísimo a los temas de la filosofía nietzscheana y heideggeriana atestiguado también, entre otros aspectos, por la adopción de un estilo expresivo que vuelve a proponer el lenguaje audaz de ambos autores. Se trata, además, de una elaboración incluso interna, al menos en una primera fase, a una perspectiva estrictamente filosófica. Rorty, por el contrario, reelabora el influjo de Heidegger y de Nietzsche operando una mezcla insólita, teórica y lingüística, entre dos filones filosóficos comúnmente considerados antitéticos, el "continental" y el analítico y pragmático, acercándose a un área de reflexión que supera el ámbito del discurso filosófico para dar espacio a la crítica literaria y a la crítica cultural.

2. EL NIHILISMO EN LA INTERPRETACIÓN DE VATTIMO Y DE RORTY. El tema principal de la filosofía nietzscheana reelaborado por Vattimo es el del nihilismo, sintetizado en la famosa frase de Nietzsche "Dios ha muerto", en la que "Dios" es el emblema de todos los valores de la moral, del conocimiento, de la historia. Nietzsche entiende el nihilismo desde una doble óptica: en un sentido negativo y pasivo, el nihilismo se ha insertado en la tradición cristiana en la línea de la creencia platónica en un mundo perfecto, suprasensible y auténticamente real.

⁵ *Il pensiero debole*, ed. G. Vattimo-P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milán, 1983, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

De este modo, ha anulado el valor del mundo sensible, del instinto y, por tanto, de la vida en general. Pero con la frase "Dios ha muerto" Nietzsche anuncia el fin de esta especie de nihilismo que ha caracterizado toda la historia de la cultura occidental, y al mismo tiempo, el inicio de una nueva era en la que cobra importancia un nihilismo positivo y activo que niega el valor a todos los valores de la tradición, incluido la de una anhelada (rousseauiana) vuelta a la naturaleza, denunciándola en tanto fábula y mentira. Dicho giro de todos los valores transforma de hecho el nihilismo en un "ideal de vida potenciada al máximo" (*Voluntad de poder*, Af. 14) que el hombre nuevo, el "superhombre" (*Übermensch*), deberá experimentar para no volver a caer en ninguno de los falsos ídolos de la tradición.⁷

Este nihilismo activo en la hermenéutica de Vattimo cede su lugar, por el contrario, a un nihilismo distinto que el autor desarrolla a partir de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Para Heidegger "Nietzsche concibe la metafísica de la voluntad de poder como superación de la metafísica".⁸ De este modo, sin embargo, la visión nietzscheana se transforma ella misma en nihilista, en un sentido incompleto, en cuanto recae también ella dentro de la historia de la metafísica que consiste, desde sus orígenes, en un anulación del ser: "en la metafísica el ser ha decaído en valor", pero para Heidegger esto no es más que el punto de llegada de Nietzsche a la voluntad de poder.⁹ De ello extrae Vattimo una visión nihilista que, según sus palabras, "se puede resumir en la idea del debilitamiento del ser en tanto sola posibilidad de emancipación".¹⁰ Este nihilismo no propone una concepción de la realidad más auténtica que la metafísica. Se trata, por el contrario, de una "constatación" de que "Dios ha muerto", es decir, que en cualquiera de los modos en que pueda pensarse una estructura estable del ser, esta acabará inscrita de todos modos en el destino (*Geschick*) del olvido connatural al ser en la historia de la metafísica. Tal constatación, reconociendo esta historia como un destino inevitable, reconocerá también que cualquier "pensamiento ultra metafísico" se encontrará de todos modos "trabajando con nociones de la metafísica, negándolas, distorsionándolas, remitiéndose a ellas, a partir de ellas, usándolas como patrimonio propio" porque solo a través del ser, el ser se "transciende".

El pensamiento débil, por tanto, se abre al reconocimiento de la "finitud" y de la "caducidad" del ser. En este sentido, Vattimo escribe: "El acaecer -el *Ereignis* en los múltiples sentidos con que Heidegger usa el término- es lo que deja subsistir los trazos metafísicos del ser pervirtiéndolos mediante la explicación de su propia y constitutiva caducidad y mortalidad".¹¹

Tal caducidad es un último elemento que marca la distancia que separa el pensamiento débil de cualquier otro pensamiento categorizante y objetivizante y de sus implicaciones ideológicas en sentido totalitario y represivo, en cuanto "repensados de este modo los trazos del ser y de la verdad en términos débiles, el pensamiento -en el sentido de pensamiento filosófico, pensamiento sobre el ser- no podrá ya reivindicar la posición de soberanía que la metafísica le ha

⁷ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, trad. Brianese, Mimesis, Milán, 2006, (1901) Af. 14.

⁸ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. Chiodi, La Nuova Italia, Florencia, 1968 (1950), p. 238.

⁹ *Ibid.*, p.241

¹⁰ G.Vattimo, "Presentazione", op. cit., p.10

¹¹ G.Vattimo, "Dialettica, differenza, pensiero debole", *Il pensiero debole*, op. cit., pp. 22-23.

atribuido -en general con una treta ideológica- frente a la política y la praxis social".¹²

Volviendo a Rorty, es importante destacar que, más allá de las diferencias de estilos expresivos que ciertamente no pueden dejarse de lado, se observa una notable afinidad de pensamiento entre él y Vattimo. La lectura que Rorty propone de Nietzsche y de Heidegger es menos literal que la de Vattimo. Pese a enfrentarse a los mismos términos cruciales de "finitud" y "contingencia", Rorty traiciona el nihilismo tanto en la acepción nietzscheana del nihilismo activo del superhombre, como en la acepción heideggeriana anti-humanística del ser en cuanto a "advenimiento" (*Ankunft*) que espera al hombre, que incluso lo "aguarda" en tanto ser pero que se sustrae a cualquier capacidad humana de comprender y de conocer con métodos y reglas que, justo en virtud de su propia cientificidad, resultan siempre inadecuados por su propia e intrínseca parcialidad y limitación.¹³

El nihilismo en la hermenéutica de Rorty se transforma en "ironía", es decir, en una aproximación al pensamiento humano, o "demasiado humano" como diría Nietzsche, que no reconoce valor alguno en cualquier forma de categorización general y atemporal de la realidad. Se trata, pues, de un modo de interpretar la frase nietzscheana "Dios ha muerto" que va más allá de la filosofía nietzscheana, justamente considerada por Heidegger, según Rorty, como "un platonismo del revés", en el momento en que esta se disolvería en el "intento romántico de exaltar la carne por encima del espíritu, el corazón por encima de la cabeza, una facultad míticamente llamada 'voluntad' por encima de una igualmente mítica 'razón'".¹⁴ Rorty acepta sin embargo el perspectivismo de Nietzsche, según el cual el valor es un punto de vista¹⁵ (una tesis totalmente coherente con las enseñanzas del pragmatismo americano, James y Dewey) y, por tanto, sostiene: "lo irónico, por el contrario, es nominalista e historicista. Para él nada tiene una naturaleza intrínseca, una esencia real. Por ello, no cree en absoluto que la presencia de términos como *justo*, *científico* o *racional* en el vocabulario definitivo del momento sea un motivo para pensar que la búsqueda socrática de la esencia de la justicia, de la ciencia o de la racionalidad pueda llevar a algo más que a los juegos lingüísticos del momento".¹⁶

La tesis del nihilismo de los valores es, pues, percibida por Rorty en el sentido de su propia contingencia y esta, en virtud de su formación analítica y pragmática, se entiende como contingencia de las formas lingüísticas. Este sentido de contingencia o de "finitud" del lenguaje podría considerarse cercano al pensamiento de Heidegger. Ciertamente constituye una interpretación interesante que, sin embargo, se aleja en gran medida del sentido estricto del pensamiento heideggeriano. Para Heidegger, "el lenguaje es la casa del ser. En sus dominios habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los custodios de esta mansión".¹⁷ Así escribía en su famosa *Carta sobre el 'humanismo'*, en la que explicaba las razones para no confundir su filosofía del ser con el existencialismo, que J. P. Sartre consideraba una forma de humanismo.¹⁸ Nada

¹² Ibid., p. 26.

¹³ M. Heidegger *Segnavia*, trad. Volpi, Adelphi Edizioni, Milán, 1987 (1967), p. 314

¹⁴ R. Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 33.

¹⁵ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit., Af. 715.

¹⁶ Ibid. pp. 74-75.

¹⁷ M. Heidegger, *Segnavia*, op. cit., p. 267

¹⁸ J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946

más ajeno, pues, por parte de Heidegger, a una interpretación pragmática del lenguaje concebido como una pluralidad de vocabularios, entendidos en tanto instrumentos provisionales para expresar y describir cualquier cosa.

Rorty, naturalmente, es consciente de la distancia que lo separa de Heidegger, al cual acusa precisamente de "ceder al impulso de transformar el lenguaje en una semi divinidad".¹⁹ Y ello aunque privilegia la interpretación de Nietzsche y de Heidegger que resulta más coherente con su propuesta de una "utopía liberal" para un "giro general en contra de la teoría y en favor de la narración".²⁰

En este sentido resulta relevante la exaltación nietzscheana de la fuerza liberadora del arte y la indicación de Heidegger, sobre todo en la segunda fase de su pensamiento, de la poesía y del arte como auténtica forma de acceso al ser. Lo que Rorty no aprueba de ambos filósofos europeos es aquello de lo que, según su opinión, no se distancian mucho de Hegel, esto es, la transformación de lo que debería ser la simple narración de una historia desde su propio punto de vista en una visión general del mundo y de su destino, que se erige sobre una personificación de ideas de "personas ilustres", como la "Europa" de Nietzsche, el "Ser" de Heidegger o el "Espíritu" de Hegel.

El preanunciado fin de la metafísica o de la filosofía no puede consistir en eso, sostiene Rorty, en un paso significativo que es oportuno traer a colación en toda su extensión:

En la vida de Europa, a diferencia de la de Nietzsche, el caso no se menciona. Igual que en el joven Hegel de la Fenomenología del Espíritu o incluso en la Historia del Ser de Heidegger, no hay espacio para la contingencia de la narración. Europa, el Espíritu, el Ser no constituyen solo un cúmulo de contingencias, producto de encuentros casuales -el tipo de cosas sabidas por Proust. Esta invención de un héroe más-grande-que-el-yo, con cuya descripción de su carrera definen el sentido de la propia, es lo que separa a Hegel, Nietzsche y Heidegger de Proust y lo que los vuelve teóricos (*theorists*) antes que narradores (*novelists*): personas que apuntan a algo grande, antes que construir algo pequeño. Si bien son realmente irónicos, no metafísicos, estos tres escritores no son todavía nominalistas en el sentido estricto del término, ya que no se contentan con abarcar pequeñas cosas. Quieren describir algo grande.²¹

3. TRAS LA METAFÍSICA: UNA RELIGIÓN LAICA. Esta tendencia de la finitud y la contingencia a través de las "pequeñas cosas" está muy cerca al pensamiento "débil" de Vattimo, propuesto también como fin de todas las "grandes narraciones", en palabras de Lyotard, y lleva a los dos autores a una atención y un respeto por los márgenes de la historia, de la vida y de la sociedad que desemboca en una perspectiva ético-religiosa.

Para Vattimo es la "*pietas*" que "evoca ante todo la mortalidad, la finitud y la caducidad", por lo que, eliminada la pretensión metafísica de un acceso privilegiado a la realidad del ser, lo que queda es solo la "traza" de esta pretensión, con sus innumerables categorías, incluidas las de la sedicente ciencia exacta. Tales categorías "valen ya solo en tanto monumentos, herencia a la que la *pietas* originada en las huellas de aquello que se ha vivido".²² Para Rorty, por el contrario, el nuevo valor "débil" es el concepto de "solidaridad" que

¹⁹ R. Rorty, op. cit., p. 7.

²⁰ R. Rorty, ibid., p.XVI.

²¹ R. Rorty, ibid., p.100.

²² G. Vattimo, *Il pensiero debole*, op.cit., pp. 22-23.

suple en primer lugar, en el derrocado trono de la epistemología, al concepto de objetividad. Si no existe realidad alguna que "reflejar", se viene abajo el realismo metafísico, basado en la idea de "una relación especial entre las creencias y los objetos, una relación capaz de discriminar entre creencias verdaderas y falsas".²³ Sin embargo, tal posicionamiento, lejos de abrir las puertas al escepticismo y al relativismo, se inscribe en una óptica ético-política liberal, que plantea la hipótesis de un "paraíso pragmático" en el que "en cada campo de la cultura la meta de la búsqueda sea el resultado de una apropiada combinación de acuerdo no constrictivo y tolerante desacuerdo", determinado pragmáticamente a través de un proceso de pruebas y errores.²⁴ Y en respuesta a las críticas dirigidas a su utopía liberal, vista como la enésima expresión de un prejuicio etnocéntrico que subcribe la superioridad de la democracia occidental, Rorty afirma que la meta de la búsqueda es sobre todo la de "extender lo más posible la referencia al pronombre 'nosotros'".²⁵

Desde esta óptica de la "solidaridad" pierden valor los límites políticos o antropológicos, así como los límites disciplinarios, que en el fondo son el modelo fundamental de la demarcación/discriminación que subyacen en los términos específicos de cada disciplina, según Rorty, se deberá más bien pensar "que tales términos denotan comunidad de límites tan mutables como los intereses de sus propios miembros".²⁶

No sorprende, pues, que Vattimo y Rorty hayan llagado recientemente a un diálogo directo con la publicación de textos escritos en colaboración.²⁷ Por otra parte, como subraya Vattimo recordando su primer encuentro con Rorty en 1979, si bien ninguno de los dos había leído los libros del otro, ambos se dieron cuenta que decían "más o menos lo mismo".²⁸ Esta "misma cosa" es que el fin de la metafísica significa el fin de la verdad en tanto correspondencia con una realidad superior y el inicio de una era cultural orientada a la "solidaridad" (Rorty) o a la "pietas" (Vattimo).

Para ambos el fin de la metafísica no comporta, sin embargo, ni el fin de la ética, ni mucho menos el de la religión. Rorty introduce un nuevo sentido de espiritualidad contrapuesto al tradicional de "ansia de infinito", en virtud del cual esta es, por el contrario, "pensada en el sentido elevado de nuevas posibilidades que se abren a los seres finitos".²⁹ De ahí se llega a una "religión laica", por utilizar una expresión de otro filósofo de la finitud, el español G. Santayana, a quien no por nada refiere aquí Rorty.³⁰ De forma análoga, Vattimo

²³ R. Rorty *Scritti filosofici*, trad. Marraffa, Vol I, Sagittari Laterza, Roma-Bari, 1994 (1991), p.31.

²⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, p. 59.

²⁷ R. Rorty y G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milán, 2005. R. Rorty y G.Vattimo, *An Ethics for today. Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. Columbia University Press, Nueva York, 2011.

²⁸ R. Rorty, G. Vattimo, *An Ethics for Today*, op. cit., p. 1.

²⁹ En particular Rorty recuerda que Santayana usaba el término "poesía" en un sentido amplio para expresar el "producto de la imaginación". Análogamente usaba el término "religión" con un significado amplio que incluía el idealismo político y la aspiración a hacer la radicalmente distinta la vida de la comunidad, radicalmente mejor de cuanto lo había sido antes. R. Rorty, G. Vattimo, op. cit., p. 14.

³⁰ Cfr. G. Santayana, *Interpretations of Poetry and Religion*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1900.

afirma querer "individuar la secularización en tanto trato constitutivo de una auténtica experiencia religiosa". Y explica:

En este punto, secularización significa precisamente, y ante todo, relación de proveniencia de un núcleo de sacralidad del que se ha alejado y que, sin embargo, permanece activo incluso en su versión "venida a menos", distorsionada, reducida a términos puramente mundanos. Los creyentes-creyentes pueden obviamente leer la idea de la recuperación y del retorno como signo que aquí se trata solo de reencontrar un origen que es la dependencia misma de la criatura con Dios; pero respecto a mí, pienso que es de igual modo significativo e importante no olvidar que este reencuentro es también el reconocimiento de una relación necesariamente despreciada. Como en el caso del olvido del ser del que habla Heidegger, también aquí (analogía, alegoría; de nuevo, ¿secularización filosófica del mensaje religioso?) no se trata tanto de recordar el origen olvidado, volviéndolo a hacer presente en todos los efectos; sino de recordar que lo hemos ya olvidado por siempre, y que el recuerdo de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única y auténtica experiencia religiosa.

Quisiera, finalmente, citar la frase con que Rorty suscribe la conclusión de Vattimo en *An Ethics for Today*, por su elasticidad sintáctica típica de la lengua inglesa, portadora también de una inmediatez semántica difícilmente traducible en otra lengua, dado que se ajusta perfectamente al discurso hasta aquí desarrollado: "We are all always somewhere in between".

Traducción de Juan Pérez Andrés