

DEPARTAMENTO DE METAFISICA Y CORRIENTES
ACTUALES DE LA FILOSOFIA, ETICA
Y FILOSOFIA POLITICA

FACULTAD DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

DIOS EN LA DEBILIDAD

**Pensar la religión
desde la ontología de la actualidad de G. Vattimo**

Tesis doctoral realizada para la obtención del Grado de Doctor por:

José Miguel Núñez Moreno

Director de Tesis:

Cat. Dr. José Antonio Marín Casanova

**Fdo. El Doctorando
José Miguel Núñez Moreno**

**Fdo. El Director de la Tesis
José Antonio Marín Casanova**

Sevilla, 2009

*Al principio ya existía la Palabra...
Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros
(Jn 1, 1.14)*

*El ser que puede ser entendido es lenguaje
(H G. Gadamer)*

*Yo no podría ser un filósofo hermenéutico o pragmático
sin ser un cristiano
(G. Vattimo)*

SUMARIO

Sumario	3
Abreviaturas	5
Introducción.....	9

PRIMERA PARTE

DE LA HERMENÉUTICA EN TIEMPOS DE NIHILISMO	16
---	-----------

Capítulo I	
El pensamiento débil y la hermenéutica en la historia del ser	17
Capítulo II	
Hacia una ontología de la actualidad	56

SEGUNDA PARTE

DIOS <i>KENÓTICO</i>	95
-----------------------------------	-----------

Capítulo III	
La muerte de Dios y el retorno de la religión.....	96
Capítulo IV	
La religión secularizada ¿Qué experiencia religiosa?	135
Capítulo V	
La <i>kénosis</i> de Dios ¿De qué Dios hablamos?	173
Capítulo VI	
¿Crear o esperar creer? Creer desde la nueva racionalidad en la modernidad tardía.....	211

TERCERA PARTE

LA PALABRA SE HIZO KÉNOSIS	250
---	------------

Capítulo VII

“Luchando con el ángel”. Una metáfora para no-velar el acontecer de la existencia	251
--	------------

Capítulo VIII

“... Y se abrió el mar”. El ser es revelador.....	276
--	------------

CONCLUSION

PENSAR LA RELIGIÓN DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD	289
---	------------

Capítulo IX

Pensar la religión desde la ontología de la actualidad: hacia un nuevo imaginario creyente	290
---	------------

Bibliografía.....	336
Suplemento en lengua italiana.....	358
Índice	412

ABREVIATURAS

- Creer que se cree* *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.
- Diálogo con Nietzsche* *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Paidós, Barcelona 2002.
- Después de la cristiandad* *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2003.
- El consumidor consumido* en AA AA., *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid 1990.
- El fin de la modernidad* *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona 1988.
- El futuro de la religión* en RORTY R. – VATTIMO G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona 2006.

El sujeto y la máscara

El sujeto y la máscara,
Península, Barcelona 1998.

El pensamiento débil

Dialéctica, diferencia y pensamiento débil, en
VATTIMO G. – ROVATTI A.,
El pensamiento débil, Cátedra,
Madrid 1995, 18-42.

Ética de la interpretación

Ética de la interpretación,
Paidós, Barcelona 1991.

Filosofía, política y religión

Filosofía, política y religión, en
G. VATTIMO (y otros),
Filosofía, política y religión.
“Más allá del pensamiento débil”, Nobel, Oviedo 1996,
31-79.

Filosofía y poesía

en VATTIMO G. (comp.),
Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad,
Gedisa, Barcelona 1999.

Introducción a Heidegger

Introducción a Heidegger,
Gedisa, Barcelona 1984.

Introducción a Nietzsche

Introducción a Nietzsche,
Península, Barcelona 1996.

La huella de la huella

La huella de la huella, en
DERRIDA J. – VATTIMO G. –
TRIAS E., *La religión*, PPC,
Madrid 1996, 107-129.

Las aventuras de la diferencia

Las aventuras de la diferencia.
Pensar después de Nietzsche y
Heidegger, Península,
Barcelona 2002.

La responsabilidad de la filosofía

La responsabilidad de la
filosofía. A propósito del ocaso
de Occidente, en CRUZ M. –
VATTIMO G., *Pensar en el*
siglo, Taurus, Madrid 1998,
165-184.

Más allá de la interpretación

Más allá de la interpretación,
Paidós, Barcelona 1995.

Metafísica, violencia, secularización

La secularización de la
filosofía, Gedisa, Barcelona
1998, 63-88.

Non essere Dio

en VATTIMO G. –
PATERLINI P., *Non essere Dio*
– *un'autobiografia a quattro*
mani, Aliberti, Reggio Emilia
2006.

Verità e fede debole?

en GIRARD R. – VATTIMO
G., *Verità o fede debole?*
Dialogo su cristianismo e
relativismo, Transeuropa,
Massa 2006.

INTRODUCCIÓN

*De cualquier modo, la religión no está muerta,
Dios sigue en circulación (G. Vattimo).*

Hace ya unos años, pedí a un profesor que me acompañase en un trabajo de investigación que quería realizar. Con mucha disponibilidad por su parte, durante unos días entablamos contacto hablando del proyecto y de las diferentes perspectivas posible para afrontar el problema que le planteaba. Tuvimos la oportunidad de empezar a conocernos un poco y los encuentros se fueron desarrollando de modo distendido y en un tono amable que agradecí de veras. Un día, pasados ya los primeros lances del desconocimiento mutuo, mi profesor me dijo: “Tengo una cosa que decirte”. “Adelante”, le dije. “Quiero que sepas que yo no soy creyente. Espero que no te importe”. Mi respuesta salió espontánea, sin pensarlo: “Yo sí lo soy. Espero que a ti tampoco te importe”.

EN PRIMERA PERSONA

“¿Me puedo permitir el discurso en primera persona?”¹. Puede que no parezca lo más adecuado para un ámbito como el del pensar filosófico, pero coincido con Vattimo en que hablar de religión o de fe parece reclamar un tono más personal en el discurso. No prevalecerá esta elección en el texto que presento, pero permítaseme comenzar esta presentación con este pequeño relato fraguado en la calidez de una conversación amigable. No nos importó a ninguno. Habíamos comprendido – cada cual por el propio bagaje

¹ *Creer que se cree*, 9.

personal – que nuestras diferentes interpretaciones de la existencia no eran más que eso, interpretaciones en las que lo importante era la palabra, el diálogo, el encuentro.

¿Por qué hablar de religión en estos tiempos de ocaso y pluralismo? Quizás porque advirtamos un renacer del interés religioso en nuestra sociedad tardo-moderna cuando se trata de narrar la cotidianidad y nos topamos de bruces con que no hay razones para no hablar de Dios. Quizás tampoco para hablar de él. Pero lo que parece cierto (en tiempos de pocas certezas) es que hoy la filosofía (o parte de ella) vuelve a interesarse por la religión.

Parece que retorna de un largo exilio. De una ausencia de la que ya no teníamos noticia ni sentíamos nostalgia porque aprendimos a vivir sin Dios en nombre de la razón instrumental metafísica y todopoderosa.

Pero cuando el principio de realidad del proyecto moderno se ha debilitado y el tránsito hacia el nuevo paradigma transcurre por las calles de la comunicación, el pluralismo informativo y el consumo de masas, de pronto nos encontramos con que no hay razones fuertes para no hablar de Dios. Ni para hablar de él, añadirán algunos.

La utopía de los paraísos perdidos disfrazados de progreso que caracterizó la modernidad y que esclavizó el mundo bajo el violento poderío del deber y el sacrificio parece desdibujarse en estos tiempos de tránsito. La razón se ha hecho más humilde y los argumentos fuertes se han debilitado abriendo espacios a los pequeños relatos que narran y alivian el espesor de una realidad – dramática – en otro tiempo y más leve en el devenir de una actualidad más amable aunque esté lloviendo ahí fuera de forma desapacible.

Que retorna la religión en este tiempo de ocaso y provisionalidad es una percepción personal. Sólo se ven algunos síntomas. Y si nuestra lectura es sintomática, será bueno detectar los indicadores que apuntan hacia una hipótesis que, para muchos, ha dejado de ser excesiva.

En efecto, el anuncio de la muerte de Dios y la secularización han abierto, paradójicamente, un nuevo espacio para la religión en nuestra cultura

occidental. Una nueva racionalidad deja sitio para la pregunta sobre Dios sin los prejuicios modernos y retorna una experiencia conocida porque proveniente. Aunque quizás sea mejor decir no tanto que retorna la religión cuanto que la filosofía parece interesarse de nuevo por ella.

Al frescor de esta brisa otoñal iniciamos esta reflexión husmeando el rastro de los que han reconocido la impronta de una huella de la que, si bien la copiosa nevada de la historia parece haber borrado sus trazos, habíamos escuchado hablar en otro tiempo. Tras uno de los pensadores que en estas últimas décadas se han interesado por la religión en tiempos de tarda modernidad nos hemos puesto en marcha, deseosos también de escuchar el eco que nos devuelve la calidez de una presencia elusiva y amigable en el atardecer de esta época.

¿POR QUÉ VATTIMO?

La religión es uno de los argumentos que Vattimo desarrolla abundantemente en sus últimos escritos y al análisis del fenómeno de este “retorno” le dedica numerosas reflexiones. De hecho, para el profesor italiano, el hecho de que la filosofía vuelva a mostrar interés por la religión está vinculado, entre otros motivos, a la desaparición de las razones fuertes del ateísmo filosófico tras el declinar de los grandes metarelatos.

Para el autor, en el devenir de la historia, el cansancio de la modernidad trajo consigo la disolución de las teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión (el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista) y por eso es posible afirmar que “hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”².

² *Creer que se cree*, 22. Y es que, a decir de Vattimo, en esta tarda modernidad, “si la filosofía se entiende en un sentido actual o militante, y no sólo se le adscribe un cometido histórico-arqueológico, debe pasar a través del encuentro y desencuentro con la religión, entrar en confrontación con ella”: T. OÑATE, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Alderabán, Madrid 2000, 217.

Como consecuencia de su proceso filosófico, en la segunda parte de la década de los noventa, Vattimo se manifiesta convencido de que junto a la incontestable renovada vitalidad y actualidad de la religión, es necesario pedir a la filosofía que no permanezca ajena a esta “vuelta” de los hombres y mujeres de nuestro tiempo a la escucha de lo religioso. Tal sensibilidad nos parece un terreno lo suficientemente interesante como para prestar atención a su propuesta e interactuar con su pensamiento desde la perspectiva del cristianismo que dice re-encontrar, con vocación *kenótica*, siempre *encarnado* y atento a la sensibilidad cultural de nuestro tiempo.

Hemos querido entablar un diálogo filosófico con Vattimo para acercarnos a su propuesta y, desde una perspectiva crítica, pensar la religión en esta tarda modernidad en transición. No hemos querido buscar la “plausibilidad filosófica y contextual” como tantas otras veces ha pretendido el diálogo de la religión con la filosofía. No necesita la experiencia religiosa defenderse de una razón poderosa, beligerante y violenta que ha marcado, como en otro tiempo, un único camino hasta el ser. La razón post-metafísica encuentra otras veredas ocultas en el bosque de la realidad y en ellas descubre otras posibilidades y otros límites. Y aunque se sabe débil, no hay miedo a pensar. Ni a sentir.

Hemos querido sólo suscitar la *conversación* ante un tema – la religión en tiempos de post-modernidad - que *nos da que hablar*, convencidos de que en el diálogo y el encuentro hay rasgos *salvadores* en esta era de la interpretación. La nuestra es justo, eso, una interpretación balbuceante dispuesta a ser, a su vez, interpretada.

Este ha sido el hilo conductor de nuestra investigación. Hemos tomado el punto de partida para nuestro trabajo en las obras de transición de Vattimo hacia el re-descubrimiento de una nueva racionalidad religiosa desde los planteamientos de su propuesta de la ontología de la actualidad.

En esta mirada de la cultura contemporánea a la religión, el filósofo descubre que en la conciencia de la proveniencia de la experiencia religiosa actual (en la misma historia de la metafísica que ha llegado a su fin), se desvela como esencial al mismo hecho de retornar. Superando el

escepticismo a ultranza frente a la razón que no renuncia a pensar, aunque concedora de su límite – la caridad - y huida ante argumentos absolutos, fundantes y definitivos, el llamado “pensamiento débil” (matizado y superado en su versión *light*) no abandona la pretensión de interpretar – y esta a su vez no es más que una interpretación – la llamada del ser en esta época de superación de la metafísica que no puede proseguir su camino en el proceso secularizador de Occidente cuando éste se ha topado con su destino: el nihilismo.

La lectura *vattimiana* de Heidegger y Nietzsche es sugerente y nos ha conducido hacia el intento de liberar al ser de las concepciones esenciales atenazantes para poder prestar más atención a su evento y re-pensar a Dios después de la muerte de Dios. ¿No es éste el grito de guerra contra las formas agotadas de un Dios con ropaje metafísico? ¿No es posible pensar a Dios más enraizado en la historia y más cercano a lo humano?

La positividad con la que se afrontan los contenidos de la experiencia religiosa (creaturalidad, postura ante la muerte y el dolor, la plegaria...) es un acicate para la reflexión religiosa. Estas expresiones encuentran en el mito el horizonte de expresión adecuado puesto que éstas no tienen por qué ser, necesariamente, traducidas en términos de racionalidad metafísico-conceptual, máxime cuando la misma razón ha sido secularizada en nombre de la caridad: *dilige, et quod vis fac.*

INDICACIONES PARA EL CAMINO

Nuestro trabajo, sin pretensiones de ser exhaustivo, desde el punto de vista metodológico se desarrolla en tres partes. La primera de ellas – fundamentalmente analítica - sintetiza los planteamientos filosóficos que motivan el deslizamiento del pensamiento de Vattimo hacia la preocupación religiosa. En estos primeros capítulos hemos pretendido desbrozar el terreno conceptual del autor para adentrarnos en la espesura de su pensamiento en la etapa que hemos denominado *segundo Vattimo*.

La segunda parte comprende cuatro capítulos y constituye el momento central de la reflexión. Es una propuesta sintética de los cuatro temas que nos han parecido clave de cara a nuestro estudio: el retorno de la religión en la cultura contemporánea, la experiencia religiosa en esta tarda-modernidad, el concepto de Dios tras la *distorsión* de la metafísica y el sentido de “creer” en esta nueva racionalidad.

La tercera parte recoge en los capítulos siete y ocho un intento de *novelar* nuestra reflexión con una propuesta metafórica sobre la experiencia religiosa desde las claves de una metafísica distorsionada e ironizada, nunca superada, que a través del lenguaje del símbolo quiere narrar la existencia.

Finalmente, el capítulo nueve recoge nuestras conclusiones en una propuesta sistemática de lo que entendemos que, en diálogo crítico y franco con el autor, puede suponer el retorno de lo religioso en una confrontación con el cristianismo proveniente al que apela también Vattimo.

DECLARACIÓN DE INTENCIONES

En 1893, el filósofo francés Maurice Blondel defendía su tesis doctoral en la Universidad de La Sorbonne en París. El tema de su tesis, titulada *L'Action*, era el problema del sentido de la existencia y del obrar humano respecto a las exigencias del hombre y de las promesas del cristianismo. Más allá del contenido de su propuesta, naturalmente deudora de la razón moderna, Blondel tiene el mérito de plantear a finales del XIX no una apología del cristianismo ni una filosofía de la religión, sino una auténtica “apologética filosófica”, es decir, traza una vereda desde la filosofía inmanente pensando la religión hasta vislumbrar la experiencia creyente, pasando por los vericuetos de la existencia humana que experimenta una fisura abierta (Vattimo habla de “*herida abierta*”) entre la “*volontè voulante*” y la “*volontè voulue*”.

El hecho es que sus colegas de La Sorbone desconfiaron de él porque veían excesiva su hipótesis y, aunque su tesis no daba por supuesto

nada ni sobrepasaba los límites de la estricta filosofía, lo tacharon de poco filosófico al querer trazar puentes con la experiencia creyente argumentando en nombre de la razón que la religión no tenía sitio en el edificio del pensamiento. Al mismo tiempo, los teólogos católicos neoescolásticos de la época lo tildaron de modernista y despreciaron su aportación por ser demasiado inmanente y fuera de los cánones de la habitual filosofía metafísica que había fungido siempre como *ancilla theologiae*.

Y así, denostado por unos y despreciado por otros Blondel marcó el inicio de la nueva *teología fundamental* de la que bien podríamos decir que es el padre. Su recuerdo en estas páginas es una buena *excusa* para completar cuanto decíamos al inicio de esta presentación argumentando la necesidad de abrir nuevos discursos que nos den que hablar y permitan el encuentro en la plaza pública del pensar y del vivir humanos con la experiencia religiosa en tiempos de pluralismo y secularización. Superada la razón decimonónica, espero que a nadie le importe.

Mucho más modestamente y sin pretensiones de tan largo alcance, nos hemos propuesto, con nuestro trabajo, bajar a la arena de la filosofía y dialogar con G. Vattimo para hacer emerger una reflexión crítica – y modesta - afrontando algunos de los retos que la cultura emergente plantea a la experiencia religiosa y, más concretamente, a la fe en el Dios de la tradición hebraico-cristiana. No nos cabe la menor duda de haber encontrado un espacio en el que poder hablar de religión desde el pensar filosófico que “siempre ha de estar entrelazado con la vida”³.

Aún una palabra en primera persona. También yo *creo creer* y me sitúo en la frontera del pensar filosófico y de la búsqueda teológica, acaso caminos todavía practicables para no olvidar que el ser es evento y revelación. Siempre en éxodo, también la teología (una hermenéutica dispuesta siempre a ulteriores interpretaciones) se sitúa en la frontera para buscar – con humildad – nuevas veredas para el encuentro con la cultura.

³ *Non essere Dio*, 126.

PRIMERA PARTE

**DE LA HERMENÉUTICA
EN TIEMPOS DE NIHILISMO**

CAPÍTULO I

EL PENSAMIENTO DÉBIL Y LA HERMENÉUTICA EN LA HISTORIA DEL SER

Nos adentramos para nuestro estudio en el pensamiento de Gianni Vattimo acercándonos a los principales conceptos que configuran su pensamiento en lo que podríamos llamar el “primer Vattimo”⁴: dialéctica, diferencia, pensamiento débil, hermenéutica, ontología de la actualidad⁵: “la principal contribución que ha ofrecido Vattimo a la filosofía hermenéutica consiste en una interpretación de la ontología de Heidegger y de Gadamer a la luz del *nihilismo* nietzscheano. La relación entre Nietzsche y la hermenéutica la plantea Vattimo sobre todo en el sentido de una

⁴ El pensamiento de Gianni Vattimo se hace más conocido sobre todo a partir de “Le avventure della differenza” publicada en 1980. Más desconocido, sin embargo, es el que podríamos llamar el “Vattimo dialéctico” en el que la hermenéutica se sitúa en un paradigma dialéctico de comprensión. En estos años, en los escritos precedentes a “Le avventure della differenza”, “la problematica formale è quella della differenza ontologica tra l’esistenza e l’essere, la quale è capita, nella prima fase del pensiero di Vattimo, collegata con la tematica dell’alienazione di ascendenze marxiane ed esistenzialiste”: G. GIORGIO, “Il cristianesimo in Gianni Vattimo tra dialettica ed ermeneutica”, *Ricerche Teologiche* 17 (2005) 7.

⁵ Aunque la preocupación religiosa de Vattimo y su confrontación con el cristianismo desde una relectura débil del mismo a la luz de la teoría de la secularización sólo se desarrollará a partir de la década de los 90, en esta primera etapa encontramos un ensayo titulado “Il futuro e l’eterno” (inicialmente una conferencia pronunciada en 1969) publicado en 1971 en el que el propio filósofo establece su posición en relación al cristianismo en este época. En dicho texto, Vattimo propone leer la relación con el cristianismo a la luz de dos hechos que caracterizan, desde su punto de vista, la cultura contemporánea: “fatti che indicherei come la crisi della metafisica e l’idea di rivoluzione. Mi propongo di mostrare (a) che tali fatti in qualche modo coincidono, e che (b) mettono in luce una profonda esigenza ‘escatologica’ del pensiero contemporaneo, esigenza che può essere soddisfatta solo da un punto di vista religioso e più specificamente cristiano; (c) a patto che i pensatori che si dicono cristiani prendano sul serio le implicanze filosofiche dell’escatologia rivelata, il che implica probabilmente una revisione radicale di tutto l’apparato concettuale con cui siamo avvezzi a renderci conto razionalmente del significato della Rivelazione”: G. VATTIMO, “Il futuro e l’eterno”, en AA. AA., *Autorità e libertà nel divenire della storia*, Il Mulino, Bologna 1971, 471.

interpretación de la historia del ser en su fase presente, es decir, en el sentido de lo que él llama ‘ontología de la actualidad’⁶.

En la década de los ochenta⁷ Gianni Vattimo vive un periodo de madurez y de reconocimiento internacional⁸. En esos años el autor escribe obras de gran calado y decisivas para su pensamiento, que alcanza notable rigor filosófico a pesar de la injusta cantinela de trivialidad con la que muchos etiquetaron al “pensamiento débil”⁹, por su supuesta claudicación frente a la razón y convirtiendo la irracionalidad en característica de la posmodernidad¹⁰.

Abrió la década con la publicación de *Las aventuras de la diferencia*, en la que Vattimo reúne en un mismo volumen ensayos escritos entre 1972 y 1979, y a través de los cuales el autor se confronta con los

⁶ F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid 2000, 364.

⁷ En los años precedentes, década de los 70, Vattimo militó en las corrientes de extrema izquierda en Italia, fue candidato de los radicales a las elecciones por no lo logró, tuvo relación con las “Brigate Rosse”. El mismo lo describe en una reciente entrevista recogida después en forma de artículo: “L’esperienza del terrorismo vista da vicino mi ha spinto verso il pensiero debole, verso l’idea che la violenza rivoluzionaria, se mai avesse avuto un senso, no poteva a verlo in quella situazione, un pò perché non ci piaceva sparare alla gente – in Torino in quei giorni si uccideva una persona al giorno -, un pò perché forse era inutile. Ancora adesso oscillo tra il deprecare la violenza in quanto violenza e rifiutarla in quanto non serve, non saprei neanche bene”: G. VATTIMO, *Conversazione con Gianni Vattimo. Oltre la fenomenologia, Segni e comprensione* 52 (2004) 44. Para alguno de sus contemporáneos, “Vattimo in quel periodo è stato ‘un rivoluzionario da salotto’, o anche un ‘borghese marxista’, ed a trovato la sua vera collocazione politica negli ultimi lustri nel DS, di cui è stato deputato europeo”: A. G. MANNO, *Sguardo sul pensiero filosofico italiano attuale*, *Sapienza* 60/3 (2007) 260.

⁸ Así se le reconocía en la publicación de algunas de sus primeras obras en España en 1990: “Nuestro presente no es ya el de Kant, aunque tenga en aquella época sus raíces. En ese doble eje: pensar la situación que vivimos, pero con la constancia de sus rasgos diferenciadores, se sitúa una de las obras filosóficas contemporáneas de mayor relieve: la de Gianni Vattimo (Turín 1936). Discípulo de Luigi Pareyson, con una sólida formación en el conocimiento de los clásicos griegos y alemanes: Scheleiermacher, Nietzsche, Heidegger, impregnada por un espiritualismo de raíz cristiana, Gianni Vattimo inscribe su trabajo dentro de la corriente que se caracteriza como hermenéutica”: J. JIMENEZ, “Pluralidad de la modernidad”, *El País*, 12 de agosto de 1990, Libros / 6.

⁹ En una entrevista realizada en 1996, el propio autor reconoce haber sido malinterpretado: “La teoría del pensamiento débil ha sido malinterpretada (...) Siempre se creyó que era la afirmación de la irracionalidad del mundo, una especie de conexión a la debilidad humana. Tal vez yo lo expresé mal al principio, pero lo que quiso ser, desde el comienzo, era una teoría con un sentido debilitador del proceso histórico, de las estructuras fuertes del mundo”: M. MORA, Vattimo: “Los filósofos deben salir a la calle a luchar contra el absolutismo”, *El País*, 1 de octubre de 1996, 42.

¹⁰ Para no pocos autores, la propuesta de Vattimo parece inscribirse en el discurso tranquilizador del relax posmoderno como resultado del desencanto de viejos paradigmas, cfr. O. B. QUIJANO VALENCIA, “Desencanto, disolución y pluralización intensa”, www.ilustrados.com/publicaciones/EEuuZZpEpAhbPVvWcO.

pensadores de la hermenéutica contemporánea y resitúa su posición desde una nueva perspectiva ontológica¹¹.

1. EL PENSAR LA DIFERENCIA

Con el concepto de *diferencia* Vattimo se adentra en la relectura heideggeriana de Nietzsche¹². Para Heidegger la diferencia tiene un papel esencial. Su problemática se plantea a partir de la insuficiencia de la noción de ser, mantenida por la metafísica, cuyo esencialismo le impide comprender adecuadamente la existencia y la historicidad del hombre.

El mismo Vattimo recuerda que, en *Ser y Tiempo*, la orientación del problema del ser, recolocado dentro de un horizonte entendido como acontecimiento temporal, pone las bases del pensamiento de la diferencia¹³. La tesis que sostiene el autor alcanza el significado del *Andenken* (rememorar) heideggeriano, esto es, pensar el ser en su darse histórico como pensamiento rememorante, un pensamiento sin fundamento¹⁴, que se mueve en un juego de interpretaciones cuando la metafísica viene superada.

¹¹ Haremos referencia, a lo largo del capítulo, a otras obras de particular calado en el desarrollo de su pensamiento en esta década, como son *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica; Il pensiero debole; Introduzione a Nietzsche; La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura posmoderna; Metafisica, violenza, secolarizzazione; Ontologia dell'attualità. Le mezze verità; La verità dell'ermeneutica; La società trasparente; Etica dell'interpretazione*.

¹² Vattimo dialoga en toda su obra con Nietzsche y Heidegger, proponiendo una relectura de ambos desde la óptica del otro. Así escribe en una entrevista del año 1988: "Heidegger, en mi opinión, sirve para entender que Nietzsche no es sólo un *kultur-kritiker*: un psicólogo de la cultura, o un crítico de la moral, al estilo de los moralistas franceses. Solamente a partir de Heidegger ha venido a estar claro que Nietzsche, en realidad, *es un ontólogo*. En una de las primeras páginas de su libro sobre Nietzsche, Heidegger asevera que es preciso leerlo como si leyéramos a Aristóteles. Y esto, a mi modo de ver, es rigurosamente cierto. La crítica heideggeriana a la ontología tradicional le permite entender la importancia ontológica de Nietzsche. Pero, por otra parte, desde mi punto de vista, se ha de hacer también el giro o la vuelta de Nietzsche sobre Heidegger, tan es así que hay un escrito mío, que debería salir ahora en una colección francesa de coloquios sobre Nietzsche, al que he titulado: 'Nietzsche intérprete de Heidegger': T. OÑATE, "Entrevista a G. Vattimo", *Anthropos. Suplementos* 10 (1988) 147-150. La presencia del eje filosófico Nietzsche-Heidegger en la elaboración del pensamiento de Vattimo es un dato constante.

¹³ Para Vattimo, de hecho, sus reflexiones en el artículo *Dialéctica y diferencia*, "continúa el trabajo comenzado por Heidegger cuando enunció por primera vez el programa resumido en el título 'Ser y tiempo': *Las aventuras de la diferencia*, 173.

¹⁴ "El ser es fondo y abismo, carente de fundamento porque toda fundamentación tendría que deponer al ser hasta hacerlo ente. En la medida en que el ser es fundar no tiene

Así la diferencia es propiedad del ser. El pensamiento hermenéutico debe ser capaz de intuir tal propiedad anteponiendo el pensamiento meditativo frente al-pensamiento calculador¹⁵ que se preocupa de medir – y por tanto de objetivar – la presencia del ser. Por el contrario, el pensamiento meditativo deja al ser que sea en su desvelarse, sin que su voz sea unívoca. Y, en el desvelarse, se sitúa a medio camino entre el mostrarse y el origen proveniente a partir del que se muestra. Parece claro para Vattimo que un pensamiento de la fundamentación y de la representación conceptual está imposibilitado para pensar la diferencia.

1. 1. La ontología hermenéutica¹⁶ de la diferencia

De esta forma el “pensar la diferencia” explicita para Vattimo el dinamismo de la ontología hermenéutica. En definitiva se trata de una relectura del círculo hermenéutico, cuya dinámica interpretativa deberá estar caracterizada por el rechazo de la objetividad como “ideal del conocimiento histórico”, por la generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento (histórico o no) y la conciencia de que el ser es lenguaje. Son éstos los tres momentos sucesivos en la construcción de la ontología hermenéutica, al menos según Vattimo, en *Verdad y Método* de Gadamer.

A propósito de esta cuestión Vattimo critica a Gadamer. Apoyándose en la relectura heideggeriana de Nietzsche, reconocerá que los desarrollos de la cuestión en *Humano, demasiado humano* apuntan al límite de la ontología hermenéutica, esto es, a la problematicidad del carácter lingüístico

fundamento”: M. HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, Paidós, Barcelona 1991, 175-176.

¹⁵ Es pensamiento calculador tanto el pensamiento metafísico como el pensamiento de la ciencia, apoyados ambos en una razón entendida como Nach-stellen, perseguir y capturar, que es Fest-stellen, dar seguridad, fundar, dar estabilidad, cfr. *Las aventuras de la diferencia*, 159.

¹⁶ Para Vattimo, la ontología hermenéutica actual tiene un “filón maestro” en Heidegger; encuentra un punto de referencia en Gadamer (que conecta a Heidegger con Dilthey y Husserl y profundiza en la conexión de aquél con los desarrollos de Wittgenstein y las escuelas analíticas) y comprende también a sectores de la cultura francesa representados por Ricoeur, Derrida, Foucault, Deleuze y Lacan. En la filosofía italiana encontramos a Pareyson y en la hermenéutica norteamericana cabe recordar a Robinson, Lobb, Hirsch y Palmer, cfr. *Las aventuras de la diferencia*, 23-24.

del ser. Gadamer, lo sabemos, recupera a Heidegger y profundiza en su concepción de experiencia hermenéutica y, al igual que él, establece una distinción clara entre el pensamiento hermenéutico (“extra metódico” y no del todo reconstruible) y el pensamiento científico (metódico y del que se puede dar cuenta pormenorizadamente). Pero para Vattimo, en Gadamer la hermenéutica es sólo descripción del ser, teoría de la finitud de la existencia. Mientras que para Heidegger el nexo ser-lenguaje es muy problemático: es el problema del ser en la época de la metafísica ya superada¹⁷.

La aventura hermenéutica como paradigma del pensar la diferencia se coloca en un horizonte de finitud, esto es, el conocimiento se sitúa dentro de una mediación lingüística y dialógica. De acuerdo con Gadamer se puede afirmar que cualquier tipo de conocimiento y de experiencia de la verdad es hermenéutico. Esto implica la generalización del carácter lingüístico en cualquier conocimiento. Vattimo comparte tal conclusión y subraya, apelando a la “infinitud de la interpretación” de su maestro L. Pareyson¹⁸, que a la ontología hermenéutica le es consustancial una visión de la historia comprendida como historia del lenguaje y como diálogo abierto.

Ahora bien, con el trasfondo de la crítica de los desarrollos actuales de la teoría hermenéutica – especialmente en su diálogo con Gadamer¹⁹ –,

¹⁷ “Tal vez sea por esto (además del hecho, - al cual, no obstante, se remite – de ser imposible afirmar que el ser *es esto o* aquello; o, en general, de usar el verbo ser como cópula) que Heidegger no llega jamás a decir que el *ser es lenguaje*, como, por el contrario, hacer Gadamer”: *Las aventuras de la diferencia*, 33.

¹⁸ L. Pareyson (1918-1991) es uno de los fundadores de la hermenéutica filosófica contemporánea. Cfr. S. BENSO, “On Luigi Pareyson. A Master in Italian hermeneutics”, *Philosophy Today* 4/5, 49 (2005) 381-390. En su aportación a la hermenéutica, el concepto de ontología *de lo inagotable* se centra en la idea de que la verdad se encuentra comprendida en una interpretación y no es objetivable, siendo sólo accesible desde el interior de una formulación personal. Por tanto, lo que encontramos en una interpretación es una verdad auténtica aunque no definitiva. Para Pareyson, la hermenéutica tiene su razón de ser en la relación entre la unicidad de la verdad y sus diferentes encarnaciones históricas, cfr. L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg&Sellier, Milano 1989, 50. “Se explica también aquí el motivo por el cual el arte y la experiencia estética se presentan como las vías del acceso pareysoniano a la hermenéutica en un sentido más ontológico que Gadamer (para el cual el arte posee un valor también dentro de ciertos términos epistemológicos-cognoscitivos): Pareyson observa que en el arte la verdad (única) se encarna en las obras concretas, mientras que la verdad única de la obra se encuentra en las ejecuciones-interpretaciones concretas”: F. D'AGOSTINI, *Análiticos y continentales... o.c.*, 353.

¹⁹ Aunque para Vattimo, la hermenéutica contemporánea – y en este caso Gadamer –, puede reivindicar con más o menos derecho la herencia de la crítica nietzscheana, cfr. G. VATTIMO, “Nihilismo y el problema del tiempo en Nietzsche”, *Archivio di Filosofia* 3

Vattimo reclama una relectura de Nietzsche, cuyas consecuencias alcanzadas en la reflexión sobre la superación de la *enfermedad histórica* en las *Consideraciones Inactuales* y más tarde en *Humano, demasiado humano* parecen marcar los límites de la ontología hermenéutica actual. En efecto, aunque el autor considera que la ontología hermenéutica supone, en buena medida, una superación de la *enfermedad histórica* de Nietzsche, sin embargo, encuentra que para éste hay un aspecto más radical que no parece estar considerado en la ontología hermenéutica: el objetivismo historiográfico es sólo un aspecto de la separación teoría-praxis y no puede ser entendido simplemente como un “error de método”, como parece plantear la hermenéutica²⁰.

Por el contrario, el desvelamiento del dominio de la objetividad es mucho más que el reconocimiento teórico de encontrarnos ante un error de método. Es por eso que, en el eje Nietzsche-Heidegger, Vattimo afirma que “si la enfermedad histórica se caracteriza fundamentalmente por la escisión de teoría y praxis, por lo cual no hay adecuación entre hacer y saber, y la acción histórica está condenada a ser inconsciente o a no ser acción, la ontología hermenéutica no representa su auténtica superación, en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad de teoría y praxis como *problema*”²¹.

La expresión heideggeriana “diferencia ontológica” tematiza la escisión del ser que no puede ser identificado – sin más – con el lenguaje, como hace la hermenéutica olvidando lo problemático del pensamiento que “vagabundea” en un horizonte metafísico que no puede presentarse como

(1962) 143-166. La cuestión que defiende Vattimo es si los desarrollos del punto de partida de la ontología hermenéutica se alejan o no del desarrollo que Nietzsche hace de su crítica al historicismo y la superación de la *enfermedad histórica*. En este punto, Vattimo marca algunas distancias con el pensamiento de Gadamer.

²⁰ En efecto, para Vattimo, la ontología hermenéutica no explicita adecuadamente la mediación hermenéutica como articulación de la teoría y la praxis, con lo cual, la ontología hermenéutica corre el peligro de considerar el carácter interpretativo de todo acontecimiento histórico como actividad teórica: “El modo de proceder descubriendo la verdadera y ya presente estructura del conocimiento histórico luego de cada experiencia y de la misma existencia en tanto existir en el ser que es lenguaje, se parece demasiado a una nueva ‘teoría’ metafísica para reconocer no sólo a las exigencias reconocidas por Nietzsche, sino también al espíritu de la meditación heideggeriana, a la cual se remite más explícitamente”: *Las aventuras de la diferencia*, 32.

²¹ *Las aventuras de la diferencia*, 34-35.

superación. Con la expresión “diferencia ontológica” Heidegger tematiza y problematiza la escisión del ser. Vattimo prefiere esta relectura del ser porque de lo contrario, la unidad entre saber y hacer como herencia hegeliana que asume Gadamer, se convierte – a su juicio – en una nueva canonización de la historia como mero transcurrir, aunque se revista de pretendida superación de la enfermedad histórica²².

Dicho de otro modo, Vattimo sostiene que la superación de la enfermedad histórica solo podrá lograrse con el esfuerzo por superar la escisión que domina al hombre occidental o, con otras palabras, se trata de hacer emerger (más allá de la teoría) “un nuevo sujeto que sea capaz de vivir la unidad de ser y significado, de hacer y saber o, en otras palabras, que sea capaz de experimentar *históricamente* (sin terminar en la inmovilidad) el saber absoluto hegeliano, o bien que sepa vivir en la libertad de lo simbólico”²³.

Estas posiciones de Vattimo, al inicio de los ochenta, se irán completando en los años siguientes con la cuestión sobre el sujeto, con las aportaciones sobre el estatuto de la hermenéutica posmetafísica o con el problema del criterio, que centrarán la reflexión del autor, siempre en diálogo abierto con la metafísica contemporánea dominante.

1. 2. La cuestión del sujeto

En la etapa que estamos considerando, el pensamiento de Vattimo se centra también – desde el pensar las diferencias – en la noción de sujeto sometida a crítica en el devenir de la cultura occidental²⁴. A juicio del

²² Se pregunta Vattimo: “El problema que la ontología hermenéutica deja sin discutir es el siguiente: ¿La infinitud de la interpretación, que ella piensa de modo sustancialmente inseparable de la finitud de la existencia, no implica también, necesariamente, una permanente separación de existencia y significado, de hacer y saber, por lo cual la infinitud de la interpretación no es otra cosa, en definitiva, que la vieja disociación hegeliana entre sí mismo y para sí mismo que pone en movimiento todo el proceso fenomenológico y la historia del espíritu?”: *Las aventuras de la diferencia*, 36.

²³ *Las aventuras de la diferencia*, 39.

²⁴ Sabemos bien que la crítica del sujeto se ha tematizado en la filosofía contemporánea como crisis, final, agotamiento de la filosofía de la conciencia y de la desaparición del sujeto. Tal situación “crítica” no supone, sin embargo, ni la desaparición de la subjetividad ni la liquidación de la razón, aunque sujeto y razón sean concebidos como “débiles”. Se

filósofo turinés, lo decisivo de la crisis del sujeto burgués-cristiano en Occidente se refieren al ocaso de la conciencia entendida – sobre todo – como conocimiento tanto en lo que respecta a la persona como en lo que respecta a los “poderes históricos”. Antes de plantearse qué dirección puede tomar el pensamiento a partir de esta crisis, Vattimo analiza, desde Nietzsche y Heidegger, el porqué de este ocaso, aproximando las nociones de “testimonio” y “autenticidad” contra las que arremeten, respectivamente, ambos autores.

“La noción de testimonio y, más en general, el significado de la acción histórica del hombre a la cual ella está ligada, puede reencontrar un sentido, después del ocaso del sujeto, sólo en la medida en que consiga liberarse de cualquier residuo objetivista de la concepción del ser y, paralelamente, renuncia a pensar en el individuo burgués-cristiano como único sujeto posible de la historia y centro de iniciativa”²⁵. Con estas palabras resume Vattimo su postura ante el ocaso del sujeto en Occidente tras la relectura de Nietzsche y Heidegger²⁶ desde la perspectiva de la decadente noción de testimonio, entendida como adecuación a la verdad histórica y al *pathos* que expresa la estrecha relación de la persona con ella.

En su profundización de la filosofía nietzscheana Vattimo pone de relieve la necesidad de desenmascarar la “evidencia” como la visión de la realidad que, aunque a ella se llegue por la vía de una disciplina severa como es la del método científico, pertenece a una “cierta forma de vida” cuyas premisas y prejuicios están guiadas por el interés de la conservación y que es sólo un cierto modo de vivir. En efecto, para Vattimo, “la doctrina del superhombre en Nietzsche es toda ella una polémica contra el evolucionismo: el hombre de hoy no es el punto de llegada de una

trata, en definitiva, de una transformación de los conceptos adecuándolos a una situación antifundamentalista y pluralista, cfr. D. BERMEJO, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, *Letras de Deusto* 29/82 (1999) 41. También cfr. D. BERMEJO, *Crisis de la razón, razón transversal y posmodernidad*, Universidad del País Vasco, Bilbao 1998.

²⁵ *Las aventuras de la diferencia*, 59.

²⁶ Ambos parecen estar, argumenta Vattimo, en la raíz de la crítica de la filosofía actual a la noción de sujeto tras la filosofía de Descartes y sobre la base de la tradición clásica y el cristianismo, cfr. *Las aventuras de la diferencia*, 44.

evolución. Por el contrario, es una forma que debe ser cambiada, superada, no con un ‘desarrollo’ sino con una verdadera y propia mutación”²⁷.

Desenmascarada la estructura en la que la evidencia aparece como tal, en el surgir de una nueva forma de vida, es también destruida la hegemonía de la conciencia en la noción clásico-cristiana de la persona. Su legitimidad está sostenida por el hecho de que el hombre europeo – por exigencias sociales, productivas y de dominio – está precisamente organizado por la conciencia, la razón y la pasión de la verdad. Es la conciencia, en su búsqueda de la verdad, la que precisamente se ha puesto en crisis a sí misma y ha descubierto que es una pasión más, cuya hegemonía obedece a causas, dice Vattimo, “más o menos casuales”²⁸. En el nihilismo, al vaciar de sentido el discurso del testimonio, desaparece el sujeto.

Un recorrido semejante realiza Vattimo en torno a Heidegger, aproximándose a su noción de “autenticidad”, próxima a la noción de testimonio, en cuanto que aquella se contrapone a la situación de inautenticidad de la existencia del hombre en el mundo. Si el testimonio se funda en la relación del individuo con la verdad - entendida sobre todo como adecuación - de la que se apropia, la autenticidad se apropia de la cosa misma²⁹ dentro de un proyecto *decidido* desde el ser-ahí. Lo que interesa a Vattimo, en este punto, es descubrir cómo y por qué “el cambio ontológico del pensamiento heideggeriano implica la acentuación de su crítica a la

²⁷ *Las aventuras de la diferencia*, 46.

²⁸ Vattimo recuerda que para Nietzsche la supremacía de la conciencia es una supremacía ficticia, “minada en la base por aquella revuelta oculta de las otras pasiones de la que nace toda nuestra civilización como colosal fenómeno de neurosis, por la lograda conciencia de la propia ‘superficialidad’ (...) También el discurso sobre el testimonio parece vaciarse completamente de significado: desaparece su sujeto”: *Las aventuras de la diferencia*, 48-49.

²⁹ Vattimo nos remite en esta argumentación a su reflexión en *Introducción a Heidegger*. “¿Cómo puede la no verdad pertenecer a la esencia misma de la verdad? Si concebimos la verdad como apertura originaria y revelación, la no verdad se concebirá por consiguiente como oscuridad y ocultamiento”: *Introducción a Heidegger*, 73. El planteamiento de la vinculación de la no verdad con la esencia de la verdad conduce a Heidegger a la concepción de la condición caída de la existencia inauténtica, como momento necesario de la iluminación que pone al descubierto que tal condición y el error se encuentran en el concepto mismo de verdad. De hecho, en el último Heidegger, “la inautenticidad es la no verdad que necesariamente acompaña y ‘funda’ la verdad como apertura”: *Las aventuras de la diferencia*, 51.

noción burgués-cristiana de sujeto, acentuación de la cual es sólo una señal la suspensión temporal, más aún, la desaparición radical de nociones como la de autenticidad”³⁰. Así entendido, en Heidegger – hace notar Vattimo – la pérdida de sentido del concepto de sujeto es una tesis paralela a su pensamiento sobre la metafísica como destino del pensamiento occidental. Esto es: en la medida en que la metafísica es asumida como destino, la distinción autenticidad-inautenticidad no pasa tanto por el individuo cuanto por el ser y sus “estructuras”. Que el ser-ahí se encuentre originariamente y siempre-ya en la inautenticidad (así era en *Ser y Tiempo*), desde la perspectiva ontológica sucesiva, es interpretado por Vattimo en el sentido de que la verdad es apertura y surge siempre en un ámbito de no verdad, de *epoché*, de suspensión y ocultamiento³¹.

Así pues, para Vattimo, si por un lado Nietzsche representa la crisis de la noción de sujeto con respecto a la crisis de la conciencia, Heidegger se hace portavoz de dicha crisis con respecto a la radical pertenencia del sujeto a su mundo histórico-social al reconocer – y aquí está el sentido del cambio ontológico en su pensamiento – la insuficiencia de la noción burgués-cristiana del sujeto para interpretar la experiencia histórica del hombre actual, ya que la historia no se juega en el plano de las decisiones individuales conscientes. Y esto es así, porque en las decisiones que el hombre cree suyas se esconden decisiones de las que no es consciente, y en sus elecciones está oculta activamente su pertenencia a un mundo histórico y a un lenguaje que le condicionan.

Así, Vattimo tratando de desarrollar algunos caminos tras la crisis de la noción de sujeto cree necesario poner en primer plano el problema hermenéutico y el problema del lenguaje; si bien, cualquier desarrollo posterior tras el cuestionamiento del sujeto burgués-cristiano, deberá pasar – a su juicio – por situar también en primer plano al hombre y su peculiar relación con el ser³². En este sentido, se trata para Vattimo de reproponer el

³⁰ *Las aventuras de la diferencia*, 51.

³¹ Cfr. *Las aventuras de la diferencia*, 51-52.

³² “Esto significa también que la construcción del superhombre no puede ser sólo, o principalmente, la elaboración de un método hermenéutico que nos permita poner en descubierto nuestros móviles inconscientes: ya que esta ‘solución’ del problema estaría aún

sentido de la acción en el hombre así como el tema de la elección histórica, recuperando la noción de testimonio desde las aportaciones marxianas a la acción del hombre en la historia. Según nuestro autor, “la noción de testimonio y, más en general, el significado de la acción histórica del hombre a la cual ella está ligada, puede reencontrar un sentido, después del ocaso del sujeto, sólo en la medida en que consiga liberarse de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser y, paralelamente, renuncie a pensar en el individuo burgués-cristiano como único sujeto posible de la historia y centro de iniciativa”³³.

Hecho este acercamiento a la crisis de la noción del sujeto burgués-cristiano en esta lectura vattimiana del ocaso, nos parece percibir en estas reflexiones que modifican la percepción de la historia y de la conciencia en términos de hermenéutica y lenguaje, un nuevo delinearse de un sujeto “adelgazado” a partir del cual comienza a emerger una racionalidad más ligera en la aceptación de las diferencias. Sujeto y racionalidad así entendidas, “¿no responderían coherentemente a la disolución y no-necesidad ya de los fundamentos absolutos (metafísicos) del pasado, colaborando con el programa democrático de la tolerancia y la disminución de las cuotas de violencia- imbecilidad?”³⁴. En la reflexión de Vattimo se mezclan, en el pensar las diferencias, una nueva racionalidad histórica y la preocupación por la actualidad en el ocaso de Occidente y el final de la metafísica. Son algunas de las tesis que irán aflorando a lo largo de los ochenta y que aparecen, ya en germen, en estos escritos con los que se abre la década.

totalmente comprendida en el horizonte del sujeto burgués-cristiano y de la hegemonía del conocimiento. Construir el superhombre en *Zarathustra*, significa ante todo construir *su mundo*”: *Las aventuras de la diferencia*, 87. También en Heidegger es posible acoger esta idea en su insistencia en que la nueva época del ser no puede depender de una decisión del hombre; en su espera debe, no obstante, prepararla.

³³ *Las aventuras de la diferencia*, 59.

³⁴ T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 18.

1. 3. Dialéctica y diferencia

Vattimo encuentra, en la relectura del pensamiento de Heidegger el soporte necesario para llevar adelante su propia reflexión en torno a la diferencia y el *retorcimiento* de la dialéctica tal como se ha desarrollado en el siglo XX en autores tan significativos como Bloch o Benjamin. Los conceptos-clave de su reflexión son los términos heideggerianos *An-denken* y *Ge-Stell* cuya relación encuentra estimulante para el surgir de nuevas reflexiones.

An-denken indica para Heidegger el pensamiento rememorante, aquel que se sitúa en una condición distinta a la del pensamiento metafísico del olvido del ser. *Ge-Stell* alude a la “constelación” en la que vive el hombre moderno en el final de la época de la metafísica y el surgir del mundo de la técnica. Vattimo traduce el término como “imposición”, esto es, el mundo que se impone al hombre como cálculo y planificación, un modo de pensar en el que todo está estructurado y administrado. El problema se plantea en la relación entre ambos términos, aparentemente opuestos y contradictorios. No se trata para Heidegger, piensa Vattimo, de establecer la tesis del paso del *Ge-Stell* al *An-denken* como si se tratara de una superación del mundo nivelado y des-historizado de la técnica para recuperar un mundo de relaciones más auténticas. Más bien, argumenta Vattimo, se encuentran en Heidegger textos que indican una valoración positiva del mundo de la técnica en vistas a la superación de la metafísica. Pero esto sin perder de vista al *An-denken*, lo cual supone no pensar simplemente en la superación de la metafísica liquidando toda “rememoración” o pensarla como una simple adecuación a la des-historización tecnológica del mundo.

Dicho de otra forma, para Vattimo, Heidegger asume el *Ge-Stell* no superándola y dejándola atrás hacia el *An-denken*, sino que se trata de caminar hacia el *An-denken* a través del *Ge-Stell*. El mundo de la técnica es la realidad en la que el ser es arrojado y su superación no puede ser simplemente una superación de la realidad que se deja atrás haciendo surgir

un mundo más auténtico³⁵. La superación del *Ge-Stell*, por el contrario, es un retorcimiento, una distorsión a través de la cual el pensamiento rememorante asume su condición y hace surgir un pensamiento ultra metafísico que convierte la dialéctica en diferencia sin dejarla, sin embargo, definitivamente atrás.

El pensamiento de Heidegger, para Vattimo, no es un mecanismo de inversión dialéctica o una conciliación de opuestos. De hecho, para el profesor italiano, el pensamiento ultra metafísico de Heidegger no coincide con el proceso dialéctico de Hegel y se sitúa más allá de la *necesidad* de la autoconciencia absoluta del espíritu como conclusión del itinerario fenomenológico y como consecuencia “lógica” del proceso de lo real-racional³⁶. Para Heidegger - en la interpretación vattimiana -, también podemos pensar porque estamos en una determinada situación histórica, pero el ser es captado no ya como una estructura necesaria sino como impronta histórico-destinal, privada de lógica, sin fundamento.

No hay superación de contrarios ni inversión dialéctica; no hay necesidad histórica sino más bien la a-historicidad constitutiva del *Ge-Stell* que impronta la rememoración hacia la que nos encamina el propio *Ge-Stell* de una historicidad que podríamos denominar “débil” o “depotenciada”.

Para Vattimo, “las diferencias histórico-destinales son las improntas según las cuales, en cada ocasión, se configura la relación hombre-ser a la que nosotros respondemos, es decir, la finitud histórica del ser-ahí (el hombre), que no se resuelve ni en una pura relatividad historicista (que comporta una absolutización del curso histórico, incluso si se ha despojado

³⁵ Esto supondría una recaída nostálgica en la falacia metafísica de la que no acaban de desprenderse algunos autores del pensamiento dialéctico contemporáneo, cfr. *El pensamiento débil*, 20-26.

³⁶ De hecho, para Vattimo, en Hegel “el pensamiento es memoria porque el saber es saber-se: la rememoración, tal como aparece en la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, resulta, de tal modo, profundamente marcada por lo especulativo. Lo que domina en ella es la apropiación. La conciencia que recorre el itinerario fenomenológico no se ‘abandona’ al recuerdo, sino que se apropia progresivamente de lo que ha vivido (...) el doble significado que *Er-innerung* tiene en Hegel: rememoración, pero también memorización, interiorización, alude al hecho de que para él se trata de un proceso de apropiación organizado de modo rígidamente teleológico”: *Las aventuras de la diferencia*, 151.

de toda necesidad y de todo teleologismo) ni en el fluir de la ‘vida’ (también ella, de este modo, absolutizada)”³⁷.

De esta forma, el ámbito al que el pensamiento accede desde el *Ge-Stell* es un ámbito en el que están suspendidas las características metafísicas. Pero no como una pérdida de raíces en el mundo de la técnica en el que el hombre es liberado del lastre metafísico y ya no queda nada, sino más bien como el destino en el que el ser toma la forma misma de la declinación. Ser, existencia, tiempo, son el signo de la declinación. Es, en todo caso, el destino de Occidente (el *Abendland* que Heidegger interpreta como la “tierra del ocaso del ser”). Por tanto, el horizonte más comprensivo es aquel en el que el ser es probado como temporalidad débil, entendida esta temporalidad, sobre todo, como el fluir de la existencia, anticipación de la muerte, des-titución de la continuidad histórico-hermenéutica que vuelve efímera toda manifestación histórico-cultural y en la que se manifiestan las diferencias de destino de las épocas y existencias.

En definitiva, la dialéctica se hace diferencia. No es posible para Vattimo, después de Heidegger, persistir – como lo hace buena parte de la hermenéutica contemporánea inspirada en Heidegger³⁸ – en la aspiración a la recuperación de una temporalidad “fuerte” como característica del ser. El *An-denken* no puede conducir hacia un tiempo “fuerte”, sino que suspende y desfundamenta lo existente en sus pretensiones de definitividad. Es un “pensamiento crítico” que se encamina a pensar el ser como temporalidad, vida viviente, declinación, muerte y que, por lo tanto, incluye en el ser todo lo que la tradición metafísica había excluido de él. Es, en definitiva, un pensamiento “debilitado”.

³⁷ *Las aventuras de la diferencia*, 170.

³⁸ Cfr. *Las aventuras de la diferencia*, 15-39.

2. EL PENSAMIENTO DÉBIL

La atención de Vattimo a algunas categorías claves del pensamiento heideggeriano desde la filosofía nietzscheana como el principio de la diferencia, el *Andenken* o la portada ontológica del arte prepara el terreno del encuentro entre el pensamiento débil y el trasfondo teológico de la secularización³⁹.

El pensamiento débil es una categoría central en el pensamiento de G. Vattimo que caracteriza el desarrollo de su filosofía en la década de los ochenta⁴⁰. Con esta expresión, Vattimo alude a la necesidad de tomarse en serio el descubrimiento de Nietzsche al establecer un nexo entre la evidencia metafísica y las relaciones de dominio. Tal conexión debe conducir hacia una mirada nueva y amistosa al mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las formas simbólicas de forma que sean considerados como ámbitos de la experiencia del ser. Éste, en su identificación heideggeriana con el pensar, no ha de considerarse una nueva oportunidad para volver al ser verdadero que el cientifismo y la tecnología han olvidado, sino como una vía para volver a hallar al ser debilitado, como una huella,

³⁹ “La relación que el pensamiento débil guarda con la dialéctica y la diferencia, no es sólo ni fundamentalmente de ‘superación’; más bien habría que definirla mediante el término heideggeriano *Verwindung*, palabra a su vez sólo comprensible en el seno de una visión ‘débil’ de lo que significa pensar. En cualquier caso, la relación entre los tres términos no debe concebirse como un itinerario, como un paso ‘desde’... ‘hacia’: el pensamiento débil no ha dejado sencillamente tras de sí a la dialéctica y al pensamiento de la diferencia, sino que éstos representan para él un pasado en el sentido de *Gewesenes* heideggeriano, que tanto tiene que ver con la proyección hacia el futuro y con el destino”: *El pensamiento débil*, 18.

⁴⁰ Recientemente, desde la perspectiva del desarrollo de su pensamiento, Vattimo describe así su concepción del “pensamiento débil”: “Il pensiero debole è una riduzione delle perentorietà. Si definisce in opposizione al pensiero forte, di chi ritiene di enunciare principi fondamentali, basilari: come quelli di Aristotele o Cartesio. Secondo me queste proposizioni forti sono socialmente pericolose, basta pensare a tutte le obiezioni di Popper a Platone. E in più non corrispondono all’attualità del pensiero. Da un lato il pensiero forte è legato a posizioni autoritarie. Dall’altro la filosofia del Novecento – con Nietzsche, Heidegger, Gadamer, forse anche Habermas – si basa sull’idea che la verità è questione di interpretazioni. È così, anche se pensi al Wittgenstein non del *Tractatus* ma quello dei giochi linguistici. L’idea da cui parte il pensiero debole è che la verità di una proposizione si mostra solo dentro un sistema, un linguaggio, le regole di un gioco, un paradigma. Anche la filosofia angloamericana post-analitica gira gira non è tanto lontana dal pensiero debole”: A. PAPUZZI, “Vattimo. Il Superuomo, l’ulcera e il pensiero debole. Intervista a Gianni Vattimo”, *La Stampa*, 3 de enero de 2006, 23.

como un recuerdo⁴¹. La expresión “debilitamiento del ser” hay que entenderla como un “adelgazamiento” de las categorías ontológicas en la actualidad tardo moderna. De tal “adelgazamiento” deriva también la debilidad de las categorías religiosas, éticas y políticas. En tal debilitamiento del ser, Vattimo no sólo ve el declinar de la metafísica tradicional sino el surgir de un pensamiento nuevo más afincado en la historia del declinar de la historia.

Pensamiento dialéctico, pensamiento de la diferencia y pensamiento débil son conceptos entrelazados que Vattimo madura desde la crítica a la dialéctica contemporánea cuyos conceptos originarios de totalidad y apropiación sufren sucesivas recaídas metafísicas.

2. 1. La tendencia *disolvente* de la dialéctica contemporánea

Vattimo hace propio el concepto de “pensamiento débil” no sólo ni principalmente como *superación* de la dialéctica y la diferencia. Para él, más bien es necesario hablar de *Verwindung*, distorsionamiento, retorcimiento. No como un *paso* desde la dialéctica hacia el “pensamiento débil” en el que éste deja atrás la dialéctica y al pensamiento de la diferencia, sino que ambos conceptos “representan para él un pasado en el sentido del *Gewesenes* heideggeriano, que tanto tiene que ver con la proyección hacia el futuro y con el destino”⁴². Pensar *débilmente* es pensar críticamente, pero sin buscar fundamentos ni condiciones transcendentales de posibilidad para la experiencia, sino pensar la experiencia interpretando los mensajes que nos llegan del pasado de nuestro presente y de la propia contemporaneidad. Este pensamiento crítico seguirá siendo hermenéutico,

⁴¹ “El pensamiento débil plantea, efectivamente, una ética de la tolerancia: hacemos una interpretación de la cultura como modelo de la historia del ser de Heidegger con el propósito de debilitarlo, de reducirlo. Tenemos razones para defender la tolerancia y la no violencia porque la única racionalidad que podemos aceptar es la que entronca con una tradición que, desde el Medioevo hasta la edad moderna ha devenido en la reducción de las estructuras fuertes, del poder, el Estado”: C. MARTIN, “Vattimo: ‘El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante’”, *El País*, 14 de junio de 1989, 42.

⁴² *El pensamiento débil*, 19.

enraizado en una historia que, en el fin de la historia, no es fácilmente superable.

No hay más remedio, piensa Vattimo, que aceptar los datos de la dialéctica y la diferencia como datos del destino que el pensamiento encuentra y que constituyen puntos de referencia aquí y ahora no tanto como condiciones transcendentales de posibilidad cuanto de experiencia “cotidiana” llena de historicidad y de contenido cultural. En otras palabras: la reflexión sobre la visión débil del pensamiento arranca de la fundamentación hermenéutica que hace comprender al filósofo la presencia en el pensamiento contemporáneo del concepto de dialéctica como necesario en las condiciones histórico-culturales de la actualidad⁴³.

En la crítica a la dialéctica del siglo XX encuentra Vattimo el camino que le conduce al pensamiento débil. Éste no deja nunca definitivamente atrás al pensamiento dialéctico sino que lo disuelve; y *disolviéndolo* se encuentra en el sendero los temas propios de la diferencia:

⁴³ Para Vattimo, al reflexionar sobre la presencia de la dialéctica en el pensamiento contemporáneo, es necesario referirse a dos obras paradigmáticas: En primer lugar la *Crítica de la razón dialéctica*, de J. P. Sartre (J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1985). En ella, Sartre – relacionando la dialéctica con los principios de totalidad y reapropiación – pretende profundizar en las condiciones que hacen posible un punto de vista total y no ideológico de la realidad. Para Vattimo, la resolución del problema planteado por la relación entre la totalidad y la reapropiación resulta problemática y las conclusiones de Sartre insatisfactorias, ya que para el francés un saber total y que se haya hecho propio sólo es posible en la conciencia del grupo revolucionario en acción y en el que la perspectiva propia de cada individuo coincide con las de todos los demás. Esto supone, para Vattimo, el surgir de nuevos problemas como el de la tendencia a caer de nuevo en la alienación de lo que él llama lo “práctico-inerte” una vez superado el momento cálido de la revolución. Pero lo realmente importante es que Sartre ha esclarecido lo mitológico de otras posibles respuestas al problema de la dialéctica como – por ejemplo - la de Luckács. La crítica sartriana supone, pues, un fracaso al pretender que cada uno pudiera convertirse en el espíritu absoluto hegeliano. Pero, para Vattimo, en su pensamiento hay una aportación importante al pensamiento: verificar que el nexo que liga el ideal del saber absoluto y la “reapropiación” con la estructura de dominio que el propio saber debería haber echado por tierra. En el ideal de la reapropiación se da, a juicio de Vattimo, una debilidad y una inconsistencia intrínsecas.

La segunda obra paradigmática del pensamiento dialéctico que propone Vattimo es *Tesis de filosofía de la historia* de W. Benjamin. En ella, Benjamin – criticando la imagen del tiempo histórico como un tiempo homogéneo – concibe el ideal de *la historia* como un pensamiento de los dominadores que se constituye a costa de la exclusión. La revolución se plantea como una especie de redención que haga justicia a los olvidados y excluidos de la historia. Tal resolución al problema de la historia hace surgir nuevas aporías comunes a todo el pensamiento dialéctico del siglo XX que Vattimo llama *pathos micrológico*. Benjamin, Adorno o Bloch son exponentes de la actual crisis de la dialéctica y se podría decir que más que pensadores de la dialéctica lo son de su disolución, cfr. *Pensamiento débil*, 20-25.

“en el desarrollo del pensamiento dialéctico de nuestro siglo aparece una tendencia disolvente que el esquema dialéctico ya no consigue controlar y que puede observarse en la micrología de Benjamin, en la ‘negatividad’ de Adorno y en las utopías de Bloch”⁴⁴. En estos autores - exponentes del pensamiento dialéctico del siglo XX - las ideas clave del pensamiento dialéctico, alienación y reapropiación, siguen siendo nociones metafísicas no criticadas⁴⁵.

Justo aquí, en esta tendencia disolvente de la dialéctica, se inserta el pensamiento de la diferencia que desenmascara los conceptos rectores de la metafísica como principios dominadores y alienantes. Tales conceptos, aún en el desarrollo del pensamiento dialéctico, no logran desembarazarse de su componente dominante y recalcan de nuevo en los puertos metafísicos del ser “verdadero”. Para Vattimo, “dicho riesgo – que, en fin de cuentas, amenaza a todo el pensamiento dialéctico, sea utópico o negativo – solo puede evitarse si a la crítica de la metafísica como ideología ligada a la inseguridad, y al dominio nacido de ella, se une el radical replanteamiento del sentido del ser iniciado por Heidegger”⁴⁶.

Tomado en serio el planteamiento del sentido del ser heideggeriano, el pensamiento de la diferencia puede considerarse el heredero que lleva hasta las últimas consecuencias las exigencias disolventes de la dialéctica. Tales exigencias conducen al sentido del ser heideggeriano que aparece como debilitado y cuya manifestación temporal (efímera) repercute en el modo de concebir el pensamiento del ser y el mismo ser-ahí que constituye

⁴⁴ *Pensamiento débil*, 26.

⁴⁵ En una entrevista realizada en 1990, Vattimo justifica su crítica a las ideologías y su progresiva desvinculación política desde las exigencias teóricas de su proyecto de construcción de una ontología de la actualidad: “El pensamiento débil – en su plano teórico, del que hablo menos porque creo que se comprende mejor si atendemos especialmente a su dimensión práctica -, es también un esfuerzo teórico por dibujar y descubrir posibilidades de emancipación que no encierren el esquema clásico de toma de poder político en el sentido revolucionario tradicional, porque creo que esto implicaría, tanto desde el punto de vista práctico como desde el punto de vista teórico, una prolongación de la visión dialéctica de la subjetividad, es decir, del esquema hegeliano del Amo y del Esclavo. Por esto precisamente hay tanta relación entre teoría y política (...) El esfuerzo del pensamiento débil es también un esfuerzo por encontrar una posibilidad de emancipación que no esté ligada a las rigideces de la tradición revolucionaria, de la política dialéctica”: J. M. HERRERA – J. LASAGA, “Gianni Vattimo, filósofo de la secularización”, *Revista de Occidente* 104 (1990) 127.

⁴⁶ *Pensamiento débil*, 27.

su sujeto. El pensamiento preparará así una nueva ontología que se construye no sólo en torno a la diferencia, sino también rememorando la dialéctica (nunca definitivamente superada). Tal nexo entre la dialéctica y la diferencia, en el sentido hasta aquí explicitado, posibilita el que la diferencia se torne pensamiento débil⁴⁷.

2. 2. La diferencia se torna pensamiento débil

La herencia de la dialéctica que hace que el pensamiento de la diferencia decaiga y se transforme en pensamiento débil⁴⁸ se condensa, para Vattimo, en la noción heideggeriana de *Verwindung*⁴⁹: “caída distorsionante”

⁴⁷ Este tornarse del pensamiento dialéctico en pensamiento débil es llamado también por Vattimo “transición” y tiene una importante dimensión política: “Hoy en día estoy desarrollando unos principios que están contenidos, por ejemplo, en el ensayo que abre la colección *El pensamiento débil*, titulado *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*, y que aún considero extremadamente importante como transición de un “pensamiento dialéctico” a lo que llamo “pensamiento débil”. El pensamiento débil se desarrolló en estos años como un esfuerzo por imaginar una posibilidad de transformación social desde el interior del capitalismo tardo-moderno, de acuerdo con la idea de esos movimientos de liberación internos a la sociedad capitalista que no implican como condición de realización la toma de poder en el sentido clásico leninista. (...) En el plano teórico, todo esto fue acompañado de una relectura de Heidegger y de la cuestión del devenir de la metafísica. Se trataba de conciliar la posición heideggeriana de encuentro con la metafísica con una posición éticamente activa, porque la crítica de la metafísica de Heidegger implica también una desconfianza en todos los movimientos de contestación del poder, como es, por ejemplo, el marxismo. Lo que significaba que la primera actitud crítica de Heidegger envuelve también una crítica de una concepción voluntarista-subjetivista de la transformación de la sociedad. Teóricamente, mi problema no era únicamente el de imaginar desde el punto de vista político un movimiento de transformación que por estar dentro del desarrollo capitalista tendría más posibilidades de realización, sino pensar también un movimiento que no condujera – en este sentido el leninismo fue muy importante en mi mitología personal, aunque no sé en qué medida puede denominársele leninismo – a la figura del revolucionario profesional, que no implicara la idea de una represión de la subjetividad y de un aplazamiento de la realización de la emancipación a otro momento. Este es el nudo del problema”: J. M. HERRERA – J. LASAGA, *Gianni Vattimo, filósofo de la secularización...*, o. c., 125.

⁴⁸ Para algunos autores a finales de los ochenta y principios de los noventa aparecía claro que el pensamiento débil asumía y continuaba la herencia de la dialéctica y la conjugaba con la herencia de la diferencia, pero se veía afectado además por otra debilidad: la de carecer de proyecto propio y vagar recorriendo caminos que ya habían sido pensados; una vez más la acusación de trivialidad enfermiza que deberá ser matizada y “superada” por los desarrollos ulteriores del propio pensamiento vattimiano; un ejemplo de tal sensibilidad cfr. J. J. NEBREDÁ, “Tras las huellas del hombre posmoderno. Parte II: ¿Qué es la posmodernidad? O La fiesta de los santos Juanes”, *Gazeta de Antropología* 9 (1992) 73-85.

⁴⁹ “*Verwindung* es la palabra que Heidegger usa, por lo demás bastante raramente (en una página de *Holzwege*, en un ensayo de *Vorträge und Differenz*), para designar algo que es análogo a la *Ueberwindung*, la superación o rebasamiento pero que se distingue de ésta porque no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica ni del ‘dejar atrás’ que caracteriza la

y el “ponerse de nuevo”. Una especie de enfermedad de la que reponerse pero en la aceptación consciente de que estamos condenados a llevar sus signos porque nunca quedan definitivamente atrás. La metafísica, distorsionada y debilitada, perdura en el pensamiento de la diferencia sin ser superada de una vez para siempre. No se trata sólo en Heidegger de una superación dialéctica, sino de *Verwindung* - superación-distorsión⁵⁰ -, ya ejemplificada en el anuncio de la muerte de Dios en Nietzsche⁵¹, cuya teoría sostiene la ausencia de valores metafísicos y que anticipa consecuencias de las que el pensamiento tardo moderno ha empezado a tomar nota. Se trata de pensar los rasgos fundamentales del ser desde su debilidad, desde su caducidad, desde su concepción epocal, desde su acontecer puesto que no hay más verdad que su *ad-cadere*, es decir, su “caer-juntamente-con”.

A la idea de *Verwindung* hay que vincular otra que Vattimo adopta también de Heidegger, *Andenken* (rememoración). Rememorar la metafísica no es una actitud que nazca de la nostalgia de los grandes fundamentos o surja como respuesta reactiva al miedo a perderse en la noche de la disolución, sino más bien nace de la *pietas* hacia el pasado, hacia las huellas de lo que en otro tiempo se ha vivido. Este respeto es apertura y diálogo con la transmisión de estos modos de ser históricamente pensados.

La *pietas* evoca finitud, mortalidad, caducidad y es otro de los vocablos que junto a *Verwindung* y *Andenken* caracteriza el pensamiento débil de la ultra metafísica. En efecto, el ser es concebido bajo el signo de lo caduco y mortal porque, ante todo, el ser no es, sino que “sucede”. De forma

relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos. Ahora bien, precisamente la diferencia entre *Verwindung* y *Ueberwindung* es lo que puede ayudarnos a definir el *post* de lo postmoderno en términos filosóficos”: *El fin de la modernidad*, 145.

⁵⁰ “Cuando habla usted de una superación de la metafísica ¿se refiere a esto? A esto solamente. No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia (...) mi propia tentativa de pensamiento en cuyo camino se conoce claramente la diferencia entre ‘ser’ entendido como ‘ser de lo existente’ y ‘ser’ como ‘ser’ en su sentido propio, esto es de su verdad”: M. HEIDEGGER, *Del camino al habla*, Paidós, Barcelona 1987, 100.

⁵¹ No en vano el nihilismo, lo sabemos, se ha convertido para Vattimo en una palabra-clave de nuestra cultura, una especie de destino del que no podemos librarnos sin renunciar a aspectos fundamentales de nuestra espiritualidad. El anuncio de la muerte de Dios, para Vattimo, “no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un ‘suceso’, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe”: *El pensamiento débil*, 32.

que para el pensamiento débil, bajo el signo de la *pietas*, el verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad. Es decir, el ser no está frente a nosotros de forma estable sino que debe su consistencia sólo a una apertura que anticipa la muerte. Rememorar el ser, recordarlo, es traer a la memoria esta caducidad.

La vinculación interna entre *Verwindung*, *Andenken* y *pietas* en el universo vattimiano significa para el autor que estamos unidos al pasado por una especie de “vínculo” en el trasfondo de la hermenéutica contemporánea mientras que el pensamiento delinea la posibilidad de un “pensamiento posmetafísico”. Se trata de un pensamiento que rememora el ser pero nunca lo hace presente y siempre lo recuerda porque al ser no se accede por la presencia sino solo en el recuerdo: el ser es envío y destino.

2. 3. Pensamiento débil y verdad

En el desarrollo teórico del pensamiento sobre el ser, la reflexión se encuentra con el problema de la verdad que la metafísica ha abordado siempre en la búsqueda de fundamentos y visiones auténticas y globales sobre el ser. La superación (o mejor, distorsionamiento) de la metafísica clásica y la experiencia de la debilidad ponen en solfa el mismo concepto de verdad que necesita ser remodelado desde la clave de la nueva ontología ultrametafísica que surge en el ocaso mismo del ser⁵².

Para Vattimo, “el pensamiento de la verdad no es un pensamiento que ‘fundamenta’, tal como piensa la metafísica, incluso en su versión kantiana, sino, al contrario, es aquel pensamiento que, al poner de

⁵² Se trata de una auténtica ontología del “declinar” que alude “a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia..., sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento, mortalidad, histórica (sin ninguna confusión con dogmatismos historicistas). Tal concepción del ser, viviente-declinante (es decir mortal) es más adecuada, además, para captar el significado de la experiencia en un mundo que, como el nuestro, no ofrece ya el contraste entre el aparecer y el ser, sino sólo el juego de las apariencias, entidades que no tienen ya nada de la substancialidad de la metafísica tradicional. El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de evidencias y de los valores, de todas las plenitudes soñadas por la metafísica tradicional, que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo”: *Más allá del sujeto*, 22.

manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, lleva a cabo una *des-fundamentación*⁵³ o hundimiento⁵⁴.

Desde este punto de vista, en la debilidad del pensamiento, parece que hay que situar un cierto oscurecimiento de la verdad porque no hay verdades absolutas e incontrovertibles⁵⁵. No puede ser de otra manera porque si, en efecto, el ser no es sino que acontece y se trasmite, el pensar no puede ser otra cosa que volver a pensar lo que ya ha sido dicho o pensado sin pretensiones de definitividad. Así, el pensamiento no puede actuar con la lógica de la verificación ni de la demostración sino con el instrumento de la “intuición”⁵⁶; instrumento eminentemente estético por otra parte⁵⁷ y que no puede ser entendida en el sentido de la metafísica

⁵³ El autor utiliza el término italiano *sfondare* que en castellano puede traducirse como “desfondamiento”, pérdida del fondo, del fundamento.

⁵⁴ *El pensamiento débil*, 34.

⁵⁵ Es interesante la conexión entre pensamiento débil y relativismo, concepto en el que Vattimo confiesa pensar mucho en los últimos años posicionado desde un nihilismo débil: “Sul relativismo ultimamente rifletto molto, soprattutto ogni volta che il Papa vi si scatena contro. Mi domando: se volessi correggermi del mio relativismo cosa dovrei pensare? Io sono davvero un relativista? Esiste un relativista? E’ un paradosso, lo so, ma trovo che vada chiarita una volta per tutte che il relativismo non è pensare - come sostengono i sofisti suoi detrattori - tutto e il contrario di tutto in assoluta libertà (...) Nella definizione di Popper il relativismo è l’apertura sociale a molteplici posizioni. Prendersela con il relativismo significa negare la società liberale, pluralista e democratica. Chiarimento numero due: relativismo non significa non credere in niente o giudicare tutto alla stessa stregua, tutto uguale. Non è un nichilismo forte. Relativismo è pensare: ‘io credo nella verità che professo, tuttavia sono consapevole di non avere tutte le ragioni’. È un nichilismo debole. Comporta il mettersi in discussione. Significa fallibilismo, finitismo. Non è scontato come atteggiamento”: F. SARTIRANI – E. ALBORGHETTI, “Ci salverà il relativismo. Intervista a Gianni Vattimo”, www.dedalusweb.it/2008/10/03/ci-salvera-il-relativismo/intervista-a-Gianni-Vattimo.

⁵⁶ Como bien señala Vattimo, la intuición “no es una invención del pensamiento débil; más aún, se encuentra estrechamente unida a una concepción metafísica de la evidencia, del valor veritativo que compete a la iluminación interior, de la aprehensión de los primeros principios”: *El pensamiento débil*, 36.

⁵⁷ Esta concepción de la verdad no tiene sólo resonancias estéticas, sino también consecuencias éticas y políticas que el propio autor irá desarrollando a medida que el plano teórico vaya dejando espacio a su dimensión práctica: “El pensamiento débil – en su plano teórico, del que hablo menos porque creo que se entiende mejor su intención si atendemos especialmente a su dimensión práctica –, (...) es también un esfuerzo por encontrar una posibilidad de emancipación que no esté ligada a las rigideces de la tradición revolucionaria, de la política dialéctica (...) La única visión global de la realidad que nos puede parecer verosímil es una visión que asuma muy profundamente la experiencia de la fragmentación. Claro que ésta es también una visión totalizante, pero que, sin embargo, toma en cuenta la noción de fragmento. Sólo podremos reconstruir una ética partiendo de la conciencia de que no es posible una ética de principios que después se realizan como aplicación de un principio universal. Nuestra ética es la disolución de la universalidad. Esto es aún un modelo, si bien un modelo muy problemático, muy débil o fragmentario, pero en

tradicional en el sentido de la iluminación interior, del camino hacia los primeros principios, hacia la evidencia. Más bien habría que entenderla en el sentido que Heidegger la desarrolla en *La esencia de la verdad*.

Además, nos recuerda Vattimo, la verdad no es fruto de la interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre alcanzar dicha verdad, sino porque en el propio proceso interpretativo se constituye la verdad.

La verdad, para el pensamiento débil no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia. De hecho, para Vattimo, la verdad no tiene naturaleza metafísica o lógica sino sólo retórica. Además, las verificaciones y los acuerdos se determinan en un horizonte cultural e histórico donde fluyen relaciones personales en libertad y en los que no se parte de cero puesto que las diferentes generaciones están vinculadas con los lazos de pertenencia. El pensamiento débil piensa la verdad como modos de acontecer, de acaecer; modos de proceder, juegos, modos de lenguaje localmente válidos. Lo que llamamos “la realidad del mundo”, para Vattimo “es algo que se construye como ‘contexto’ de las múltiples fabulaciones”⁵⁸. Se da, en definitiva, un horizonte retórico de la verdad en el que se ponen las bases de una determinada ética que es, sobre todo, una ética de bienes antes que de imperativos.

En virtud de esta concepción retórica de la verdad, el ser experimenta su declive y se expresa en su debilidad. De alguna manera, el ser se simplifica y se disuelve en los procedimientos volviéndose pura retórica: “Se trata de abrirse a una concepción no metafísica de la verdad que la interprete, no tanto partiendo del modelo positivo del saber científico como (de conformidad con la proposición característica de la hermenéutica), partiendo de la experiencia del arte y del modelo de la retórica, por ejemplo. En términos mucho más generales y con un conjunto de significaciones que apenas se comienza a explorar, se puede decir que la experiencia posmoderna (y para decirlo en términos heideggerianos, posmetafísica) de

forma alguna el modelo clásico de la metafísica”: J. M. HERRERA – J. LASAGA, *Gianni Vattimo, filósofo de la secularización...*, o. c., 126-127.

⁵⁸ *La sociedad transparente*, 107-108.

la verdad es, probablemente una experiencia estética y retórica. Esto nada tiene que ver con la reducción de la experiencia de la verdad a emociones y sentimientos “subjetivos” sino que más bien debe reconocerse el vínculo de la verdad con el monumento, la estipulación, la “sustancialidad” de la transmisión histórica”⁵⁹

Si el ser y la verdad son concebidos así desde una ontología de la debilidad, el pensamiento filosófico (el pensamiento del ser) no podrá reivindicar la posición de preeminencia que le atribuía la metafísica en relación a la praxis y a la política. El pensamiento débil, desde sus contenidos ontológicos, está desprovisto de razones para argumentar su superioridad respecto a la praxis. Para Vattimo, esta nueva situación del pensamiento del ser, distorsionada la metafísica clásica, supone una oportunidad para establecer un nuevo modelo de relación entre pensamiento y sociedad de forma que las implicaciones políticas de la nueva ontología sean cada vez más evidentes⁶⁰. Aunque el mismo Vattimo reconoce que de la nueva disposición de la relación entre filosofía y sociedad que nace de la reflexión ultrametafísica en el sentido en el que venimos describiéndola, “por ahora sabemos poco”⁶¹.

⁵⁹ *El fin de la modernidad*, 19-20.

⁶⁰ Tal implicación ética y social será un problema que Vattimo deberá afrontar en varios momentos del desarrollo de su pensamiento. En lo que se refiere a la praxis teórica, la afronta como crítica a la historia de la metafísica y como propuesta del pensamiento débil en cuanto ontología. El pensar, como hemos visto, es crítico respecto al pasado, cfr. *Ética de la interpretación*, 29. El problema de la praxis social y política lo plantea Vattimo, sobre todo, en *Ética de la interpretación*; en esta obra, tras su confrontación con los diversos intentos de respuesta que se han dado en la historia reciente a la problemática de la responsabilidad del hombre en la transformación de la historia (Marx, Gadamer, Apel, Habermas, Lyotard, Rorty...), Vattimo concluye que el punto de referencia para la praxis social debe ser la historia entendida como superación (*Verwindung*) y rememoración (*Andenken*). Desde la historia así entendida es posible una crítica y un proyecto, cfr. *Ética de la interpretación*, 16-23. El tema de la praxis política lo aborda Vattimo, de forma explícita, en el artículo *Hermenéutica, democracia, emancipación*: “Reconociéndose inseparable de una filosofía de la historia de cuño nihilista, la hermenéutica ya no se limita a teorizar, un tanto vacíamente, el mundo como conflicto de interpretaciones libre de cualquier metafísica (salvo una: aquella que precisamente describe el mundo como conflicto de interpretaciones), sino que propone sus *tesis* como interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que, justamente por ello, no puede no tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos, juicios”: “Hermenéutica, democracia y emancipación”, 57.

⁶¹ *El pensamiento débil*, 40.

En definitiva, para Vattimo el pensamiento débil es el intento de delinear un pensamiento ultrametafísico en el que la verdad sucede dentro del horizonte de la historicidad del ser, dentro de un proyecto que no corresponde a la constitución trascendental de la razón kantiana sino al arrojarse histórico y finito del propio ser que se despliega entre el nacimiento y la muerte, en los límites de una época, de un lenguaje y de una sociedad. La verdad acontece y se expresa en varios lenguajes que no se imponen mediante fundamentos ontológicos sino sólo en nombre de un irreductible respeto de los “monumentos” del pasado que nos hablan de caducidad y de duración en la transmisión.

3. LA ÉTICA DE LA INTERPRETACIÓN

Los estudios recopilados en *Ética dell'interpretazione*, publicada en 1989, fueron escritos entre 1984 y 1988. Giran en torno a la consideración de la hermenéutica como *koiné* de la cultura contemporánea⁶² y sobre los riesgos que puede entrañar el convertirla en mera apología de la multiplicidad de interpretaciones culturales, o el hacer de ella una nueva metafísica.

En diálogo crítico con algunos de los pensadores de la hermenéutica (Derrida, Rorty, Lyotard, Habermas, Apel...), Vattimo reclama la relectura nihilista del vínculo entre Nietzsche y Heidegger para diseñar una nueva ontología posmetafísica que, superando esencias, estructuras profundas o leyes necesarias, escuche al ser con la actitud de la *pietas*, con “la atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros”⁶³.

⁶² La hermenéutica como *koiné* de la cultura contemporánea es entendida como el desarrollo de un idioma común dentro de la filosofía y de la cultura. La hermenéutica sustituye a la *koiné* estructuralista, y desarrolla la herencia de la crítica existencialista al racionalismo metafísico hegeliano, así como al cientifismo positivista. Recupera, a su vez, los contenidos históricos que el estructuralismo había olvidado y reivindica la pertenencia del sujeto al juego de la comprensión y al evento de la verdad, cfr. *Ética de la interpretación*, 55-71.

⁶³ *Ética de la Interpretación*, 11.

3. 1. La secularización de la filosofía

“Probablemente una de las caracterizaciones más ampliamente aceptadas de la posmodernidad sea aquella que la presenta como el fin de la historia”⁶⁴. Estas palabras de Vattimo con las que abre su estudio “Posmodernidad y fin de la historia” nos colocan ante uno de los rasgos que mejor definen el rostro de la etapa final de la modernidad. Aunque el diagnóstico en torno a la posmodernidad entendida como este “venir a menos” de los grandes metarrelatos que han legitimado el devenir de la historia es compartido por autores como Habermas, Lyotard o Rorty, la interpretación del fenómeno resulta problemática. En efecto, la “superación” de la historia puede ser entendida como una reacción conservadora contra los proyectos emancipatorios de la modernidad, frente a la que hay que preservar a toda costa un “metarrelato” que no sea susceptible de disolución⁶⁵; o como un avance en la liberación del subjetivismo y, por tanto, como expresión del proyecto moderno⁶⁶; o como un tomar nota del “error” para reconstruir la filosofía tras el desuso en el que ha caído la metafísica⁶⁷.

Vattimo se desmarca de estas interpretaciones buscando pensar lo posmoderno desde la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. En este esfuerzo no basta simplemente con dar la espalda al historicismo de la metafísica. Apelando a Heidegger, Vattimo afirma que “no se puede declarar ‘invalidada’ toda forma de legitimación por referencia a la historia, como quiere Lyotard – el cual, no obstante y significativamente, no puede mantenerse firme en el cumplimiento de este punto; ni puede uno – por temor a las consecuencias nihilistas y reaccionarias de estas posiciones –

⁶⁴ *Ética de la Interpretación*, 15.

⁶⁵ Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989.

⁶⁶ Cfr. J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1986. Según Vattimo, “esta pérdida (de los metarrelatos), es irremediable, e indica el fracaso del proyecto moderno: un fracaso con el que, se sobreentiende, no se pierde nada, pues, en realidad, tales “metarrelatos” legitimantes no han sido nunca otra cosa que la expresión de la violencia ideológica”: *Ética de la Interpretación*, 17.

⁶⁷ Cfr. R. RORTY, *La filosofía en el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1989. En esta obra, Rorty teoriza sobre la autodisolución de la filosofía analítica en sus pretensiones clásicas.

seguir quedándose en el ‘metarrelato’ de la modernidad como hace Habermas, declarando, sencillamente, que los elementos ‘invalidantes’ a los que remite Lyotard, suponen solo un fracaso provisional del proyecto moderno, y ello desde una aceptación demasiado indulgente de ese fracaso”⁶⁸.

Por el contrario, las dificultades a la hora de interpretar el concepto de lo posmoderno solo se resolverán, si se logran tematizar los problemas que se abren al invalidar la legitimación de los grandes metarrelatos. Para acometer esta tarea, “pueden guiarnos las nociones heideggerianas – y radicadas en Nietzsche – de *Andenken* y de *Verwindung*”⁶⁹.

Así para Vattimo “superar” la modernidad sería en realidad permanecer en el horizonte de lo moderno ya que la idea de superación crítica le es constitutivo. Se trata más bien de una relación de *distorsión* (*Verwindung*) que provoca una actitud de aceptación y reprensión de lo moderno de modo que lo posmoderno lleva sobre sí las huellas de una larga enfermedad de la que continúa convaleciente pero a la que distorsiona. De esta forma la actitud frente a la historia ha de ser de *pietas*, esto es, de “atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado”⁷⁰.

Tal actitud permite pensar el vínculo con la historia en términos de *Andenken* y *Verwindung*. Por tanto, no se trata de colocarse en una posición más auténtica que las ya dadas en la modernidad, sino hacer que se nos torne accesible el pasado más allá de la lógica lineal a la que estábamos

⁶⁸ *Ética de la Interpretación*, 22.

⁶⁹ *Ética de la Interpretación*, 23.

⁷⁰ *Ética de la Interpretación*, 26. Vemos aquí, de nuevo, la influencia nietzscheana en Vattimo. En efecto, ya para Nietzsche, “desmitificar” no conduce a ninguna certeza sino a una actitud piadosa (“filosofía de la mañana”). Esta actitud es denominada en términos de Heidegger “rememorar”. Tal rememoración, presente en las formas poéticas y artísticas de lo posmoderno, no parece tener sitio en Lyotard o Rorty; ni muchos menos en Habermas para quien tal “rememoración” caracteriza las tendencias neoconservadoras de la posmodernidad.

habitados. Para Heidegger el ser es aquello que puede ser recordado, y esto equivale, naturalmente, a pensar la filosofía en términos de secularización.

¿Secularización de la filosofía? Se trata de tomar en serio a Heidegger y permanecer en su ontología netamente nihilista porque sólo así la hermenéutica contemporánea⁷¹ puede asumir la finitud histórica del ser como lenguaje y secularizar realmente la filosofía.

De otro modo se corre el riesgo de pensar el ser como estructura, porque – aunque se enfatice el nexo ser-lenguaje – puede seguir manteniendo el ideal de la fundamentación, cuya concepción ha sido cuestionada al final de la modernidad y de la que sin embargo parece que la hermenéutica contemporánea no logra desembarazarse. Por eso, para Vattimo, sólo “manteniéndose fiel a la heredad de la ontología heideggeriana”⁷² se seculariza la filosofía asumiendo con todas las consecuencias las implicaciones de la finitud histórica del ser-lenguaje.

Para Heidegger el ser no solo acaece en el lenguaje, sino que “acaece”. Por tanto, los aprioris lingüísticos se determinan vez por vez según los momentos históricos, puesto que no son estructuras sino mensajes. Así en esta época de despedida de la modernidad, el pensamiento es “fiesta de la memoria”, esto es, *rememoración*.

Por eso, para Vattimo, “la secularización de la filosofía es el sentido del darse de la hermenéutica como *koiné*”⁷³, esto es, la secularización que debe llevarse hasta el final y con todas sus consecuencias para que la

⁷¹ Que la hermenéutica contemporánea es la *koiné* filosófica actual es algo de lo que no le cabe duda a Vattimo. Para el profesor turinés, la afirmación se puede sostener a juzgar de la atención prestada a la hermenéutica por los filósofos contemporáneos: Gadamer, que entiende la hermenéutica como filosofía práctica; Habermas, con los desarrollos de la hermenéutica en torno a la “teoría de la acción comunicativa”; Apel y el “a priori de la comunidad ilimitada de la comunicación”; Ricoeur y su interés por conjugar la hermenéutica con la fenomenología; Pareyson, su maestro, en quien la hermenéutica se encuentra con una filosofía de la libertad de ascendencia existencialista; Rorty, en quien se tematiza la tendencia de la hermenéutica con la secularización. En la puesta en claro de esta tendencia a la secularización, Vattimo compartirá con Rorty el convencimiento de que hay una orientación unitaria entre los resultados del pensamiento de Heidegger, Dewey y el último Wittgenstein, cfr. *Ética de la Interpretación*, 36-41.

⁷² *Ética de la Interpretación*, 42. El precursor de Heidegger ha sido Nietzsche, para quien la afirmación “Dios ha muerto” supone no sólo la expresión de un contenido (el final de una época, la del pensamiento como fundamentación) sino que hay que prestarle atención también a la forma, esto es, al *anuncio* que no describe una estructura sino que relata un acontecimiento.

⁷³ *Ética de la Interpretación*, 45.

filosofía no sea ya un pensamiento de la fundamentación sino que ésta se haga *rememoración*⁷⁴. Este pensamiento rememorativo aspira a ser una interpretación de la existencia del hombre, cuyo carácter persuasivo no debe residir en pruebas ni fundamentos, sino en el hecho de que efectivamente da sentido a la existencia en su actual situación tardo moderna.

De este modo la hermenéutica se podrá convertir en auténtica *koiné* cultural, si asume su condición secularizada y “se sitúa en contra de la pretensión (aunque solo sea implícita) de neutralidad positivista y estructuralista, y reivindica la pertenencia del ‘sujeto’ al juego de la comprensión y al evento de la verdad, pero en vez de encuadrar este evento, como ocurría con Hegel, en un proceso regido por el *telos* de la autotransparencia, considera la pertenencia, el jugar siendo jugado, como una fase definitiva que no es superable en un momento final de apropiación y de consumación de lo propuesto por parte del sujeto”⁷⁵.

3. 2. Hermenéutica y secularización

A propósito de la situación de la hermenéutica como *koiné* en un nuevo momento de la historia del ser, es especialmente interesante para nuestro estudio la reflexión sobre la atención prestada por algunos autores contemporáneos a la temática religiosa⁷⁶ y que Vattimo afronta⁷⁷ con motivo de la nueva edición de *Existencia y persona* de L. Pareyson⁷⁸. Su tesis fundamental acerca de la plausibilidad del existencialismo y de la

⁷⁴ “El *An-denken* no se encara ni se ‘adecua’ a la realidad señalando o aprehendiendo ningún *Grund*, sino que reconstruyendo una continuidad torna practicable el mundo. Se ve así que la relación del pensamiento no-fundamentador con el pensamiento de la fundamentación no estriba en ‘abandonar el viejo hábito’, pues no hay entre ellos una separación neta, sino más, y también en este sentido, una ‘secularización’, una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose”: *Ética de la Interpretación*, 47.

⁷⁵ *Ética de la Interpretación*, 63.

⁷⁶ “(...) muchos pensadores que se leen o relee actualmente e influyen en nuestros debates se caracterizan por la presencia predominante de temáticas religiosas: pienso en Bloch y en Benjamin, en Rosenzweig y en Löwith, en Hannah Arendt y en Lévinas, por traer algunos ejemplos. Dentro del pensamiento contemporáneo circula con notoria frecuencia (y es un punto sobre el que hace falta reflexionar en detalle), como consecuencia de la reaparición de contenidos de la tradición hebraica, una gran cantidad de temas religioso-existenciales (no se pueden designar de otro modo más preciso)”: *Ética de la Interpretación*, 75.

⁷⁷ Cfr. *Ética de la Interpretación*, 73-94.

⁷⁸ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985.

centralidad del problema del cristianismo le parecen a Vattimo de mucha actualidad y, aunque marca las distancias con Pareyson y, en general, con las filosofías existencialistas, reconoce lo interesante del “filón religioso-existencial” como posibilidad de la filosofía contemporánea.

La cuestión está en preguntarse con radicalidad: “Si el ser ha sido “desfondado”, si se ha liquidado la noción de fundamento... ¿Tiene sentido hablar del ser?”. Y, por otra parte, “¿Qué se gana pensando al ser como abismo y libertad y no como principio y fundamento?”. Estas cuestiones se conectan con el filón religioso-existencial de la filosofía contemporánea y, al mismo tiempo, están vinculadas con la temática de la ontología de la libertad de Pareyson.

Para éste la cuestión del cristianismo reaparece, cuando se disuelve la síntesis del racionalismo metafísico hegeliano por obra, precisamente, del existencialismo. Tal racionalismo metafísico ya fue superado con enfoques diversos por autores como Kierkegaard, Feuerbach y Marx, y con consecuencias bien diferentes. Si sus argumentos son válidos, ciertamente no es posible seguir pensando la realidad como iluminación progresiva de la razón o como un proceso lineal del espíritu dentro del cual el cristianismo (la religión) es algo superado. “Pero si el racionalismo metafísico hegeliano ya no rige, tampoco el cristianismo resulta ‘superado’. Por lo cual, argumenta Pareyson, tiene razón Kierkegaard al replantearse el problema; y se equivocan Feuerbach y Marx al desembarazarse del cristianismo desde razones hegelianas cuando a la vez estaban pretendiendo rechazar a Hegel”⁷⁹.

Aquí se abre la vía del existencialismo cristiano que a Vattimo le parece coherente, y que representa entre las alternativas a Hegel, la más radical. Esta tesis del rechazo de Hegel y del reencuentro con el cristianismo parece aceptable tras el declinar de la creencia positivista y de la objetividad

⁷⁹ *Ética de la Interpretación*, 78. Para Vattimo, Feuerbach liquida el cristianismo desde razones, que toma de Hegel, superando el iluminismo en el marco de una filosofía dialéctica que está, por otra parte, totalmente determinada por el racionalismo metafísico. Conclusión: “Si se quiere ser radicalmente consecuente con unas premisas existenciales que, también en Feuerbach y Marx conducen a la disolución del sistema hegeliano, se debe seguir a Kierkegaard”: *Ética de la Interpretación*, 79.

del conocimiento científico, si entendemos que en la actualidad está superada la idea de que la posición del creyente debe ser abandonada, porque es sólo una reliquia del pasado y debe ser consecuentemente sustituida por una razón más ilustrada. Tal visión conduce a Vattimo a afirmar que, “en consecuencia, la tesis de Pareyson según la cual la disolución del hegelianismo, que equivale a la crisis del historicismo metafísico, repropone el problema del cristianismo, resulta bastante plausible”⁸⁰.

Tal consideración desvela que el pensar el ser no como fundamento sino como libertad y abismo posibilita cierta libertad para “despedirse” del ser, y dejar en cierta medida de “hablar de él”. En última instancia todo esto atañe a Heidegger y a su manera de concebir el ser como evento y no como ente, con lo cual la historización radical de la ontología viene a coincidir, en términos heideggerianos, con la “superabilidad” de la metafísica⁸¹.

Dicho de otro modo, la “diferencia ontológica”, en la que Heidegger piensa el ser como evento (evento del ser) y no como ente, se mantiene fiel a la experiencia de la libertad que posibilita en Pareyson (también en Heidegger) la despedida del racionalismo hegeliano y el final del pensamiento metafísico del ser como fundamento.

Sin embargo las consecuencias del pensamiento de Pareyson, apoyándose en el último Schelling, no son compartidas por Vattimo. Para éste la idea de Dios de Schelling, aunque más cerca de la experiencia de la libertad y del hombre kierkegaardiano que el espíritu absoluto de Hegel, no tiene sin embargo suficientemente en cuenta la “diferencia ontológica”, es decir, el acaecer del ser y no sólo del ente en el evento. Vattimo percibe en Schelling una concepción de Dios como “libertad amenazada” que no

⁸⁰ *Ética de la Interpretación*, 82.

⁸¹ Entabla Vattimo, en torno a esta cuestión, una polémica con Derrida ya presente en *Las aventuras de la diferencia*. Derrida reprocha a Heidegger el seguir “hablando” del ser. Para Vattimo es una posición que puede ser compartida sólo en parte puesto que, si bien es verdad que el ser no es nada sin el evento y – por tanto – no habría que atribuir el evento al ser como si fuese su propiedad, sin embargo, en las aperturas históricas del evento acaece el ser y no solo el ente. Y esto porque el evento pretende durar más que la contingencia histórica e individual y quiere ser “monumento”. Se debe hablar todavía de ser y no sólo de ente (en el fondo el pensamiento que intenta reducir el ser a puro evento continúa pensando en términos metafísicos) como exigencia del mismo modo de darse el evento, cfr. *Ética de la Interpretación*, 86-88.

suprime (como lo hacía el racionalismo metafísico) las formas simbólicas o la cultura de la humanidad, pero que olvida otro aspecto del problema: el sentido de la “despedida” del ser como salida al abandono del racionalismo metafísico.

El ser es evento y, por tanto, no es estructura ni fundamento, “en esto reside la profunda conexión entre la ontología de la libertad y el cristianismo o, en general, entre ésta y el Dios bíblico que ‘crea’ libremente, poniendo, por lo tanto, el mundo bajo el signo del acaecimiento y la historicidad”⁸². Así, si bien se supera la identificación del ser con la estructura, sin embargo resulta difícil de aceptar para Vattimo una visión de la relación mitología-religión-filosofía que las considera – como hace Pareyson – fuentes diversas de verdad irreductibles las unas a las otras.

En tal sentido - queriendo ser fiel a la noción de ser como evento - los diferentes acercamientos a la verdad mantienen entre sí relaciones “históricas”. Consecuentemente mantener el logos y el mito como líneas paralelas e irreductibles supone, en opinión de Vattimo, “afirmar una estructura multiforme del ser redeseñando, por tanto, en el horizonte de una metafísica descriptiva y fundacional”⁸³.

En definitiva, la relación mito-logos viene a ser sólo un aspecto más del problema del planteamiento serio y hasta las últimas consecuencias de qué significa pensar el ser como evento y no como fundamento. En este horizonte la relación entre el mito y el logos no puede ser *irónicamente* resuelta apelando simplemente a una “estructura multívoca” del ser que continúa siendo, no obstante, estructura y situándose todavía dentro del horizonte de la historia de la metafísica con una propia teleología.

Desde estas diferencias con el pensamiento de Pareyson, Vattimo es partidario de contrastar su ontología de la libertad con su misma filosofía de la interpretación, a la que no duda en llamar “ontología hermenéutica”. Una tal ontología, propone el profesor turinés, no puede referirse si no es desde un debilitamiento del ser al final de su andadura metafísica. Esto supone el esfuerzo por pensar a Dios no como fundamento, sino como don, libertad o

⁸² *Ética de la Interpretación*, 91.

⁸³ *Ética de la Interpretación*, 92.

evento sin rechazar la idea de la eventualidad de la verdad, conciliada la idea de *Ab-grund* o de *Ur-grund*, y pensadas como etapas de la secularización o debilitamiento del ser.

Tal “interés” por el “filón religioso” en su polémica con Pareyson deja traslucir la preocupación que desencadenará, una serie de escritos de Vattimo, en los que afrontará, a finales de los años 90, la cuestión del retorno de lo religioso, como fenómeno contemporáneo en Occidente en tiempos de una metafísica superada, así como el tema de la proveniencia judeo-cristiana de una religión secularizada sólo comprensible en términos de debilitamiento y *kénosis*.

3. 3. Del racionalismo metafísico a un nuevo modelo irónico-distorsionante

Para comprender el desarrollo del pensamiento de Vattimo en esta década de los años ochenta, hemos de interesarnos también por su reflexión en torno a los fenómenos de las contrautopías del siglo XX y su interpretación de la contrafinalidad de la razón en esta larga despedida de la modernidad en Occidente.

Vattimo percibe una radical diferencia en la situación histórica del pensamiento crítico en esta etapa caracterizada por la posmodernidad posmetafísica⁸⁴ con respecto a otros momentos históricos del pasado. ¿Dónde cifrar tal diferencia⁸⁵? Precisamente en la crítica que, apoyado en

⁸⁴ El agotamiento de la metafísica y el camino hacia el pensamiento posmetafísico se pueden caracterizar también en esta larga despedida de la modernidad en Occidente como un *giro epistémico* que ha sido provocado a su vez por un triple giro: el giro lingüístico, el giro pragmático, el giro estético, cfr. D. BERMEJO, “Posmodernidad y cambio de paradigma...”, *o.c.*, 43-46.

⁸⁵ En palabras del autor: “¿Qué significado asume la alteración de la utopía en el siglo XX y su venir a caracterizarse principalmente como contrautopía? Con el descubrimiento, vivido por el imaginario colectivo justo merced al imponerse de la contrautopía, de la contrafinalidad de la razón, no son sólo errores particulares ni riesgos de perversión los que pasan a señalarse y experimentarse, sino que es el propio mecanismo de la racionalización lo que se torna “sospechoso”, entra en crisis y se pone enteramente en causa. Ya no parece casual, entonces, que la contrautopía se imponga en una época en la que, en el nivel de la conciencia común, se registra una disolución de la idea de progreso (también ella en efecto debida a las experiencias de ‘contrafinalidad’ que motivan la contrautopía); pero no sólo eso, pues el progreso deja de tener sentido, como dogma del sentido de la historia, porque es la historia misma como curso lineal *unitario* lo que se vuelve inconcebible, si no es al precio de una grave violencia ideológica (...); mientras tanto la filosofía, primero con

Nietzsche y Heidegger, hace emerger el auto-cuestionamiento de la cultura occidental metafísica e ilustrada, que ha provocado una civilización tecnológica y deshumanizada⁸⁶. Las experiencias negativas de la humanidad en el siglo XX, las aplicaciones bélicas de la tecnología o el fracaso y la perversión de algunas revoluciones son en el imaginario colectivo, a juicio de Vattimo, factores esenciales de la contrautopía emergente.

El concepto de “contrafinalidad de la razón” expresa esta toma de conciencia en la que se descubre cómo la racionalización del mundo se vuelve contra la razón misma y su búsqueda de perfeccionamiento y emancipación. El concepto está cercano a lo que los filósofos de la escuela de Frankfurt llamaron la “dialéctica de la ilustración”. Vattimo, sin embargo, se aleja de los desarrollos de pensadores como Horkheimer⁸⁷ y Adorno,⁸⁸ para los que la reacción frente a la perversión de la razón ilustrada había de producirse una nueva racionalización más auténtica a través de una “crítica de la razón instrumental”⁸⁹.

Nietzsche y después con Heidegger, pero también, en el fondo, con un pensador menos ‘aurático’ como es Adorno (insistiendo en que todo ha cambiado, para el hombre y para el pensamiento, ‘después de Auschwitz’) se hace testigo de un momento de vuelco epocal de la humanidad. Pero el secreto de este vuelco epocal no es sino el descubrimiento de la contrafinalidad de la razón, y en ello están de acuerdo filósofos tan diversos como los mencionados Adorno y Heidegger”. *Ética de la Interpretación*, 102.

⁸⁶ Para T. Oñate, se trata de la “lúcida comprensión y recusación por parte de Vattimo de los núcleos de metafísica secularizada, intactos aún en el marxismo: positivismo cientifista, humanismo, sujeto – ya el proletariado, ya la lucha de clases –, progresismo, dialéctica orientada tecnológicamente, utopismo... y en suma: modernidad como cristianismo secularizado no sabido ni querido. Nietzsche y Heidegger, acometiendo el autocuestionamiento de la civilización occidental metafísica, ilustrada y tecnológica, se enlazan con la izquierda frankfurtiana de W. Benjamin o Th. Adorno, estableciendo una vía conjunta de potencial crítico, antes insólita”: T. OÑATE, *El retorno griego..., o. c.*, 12-13.

⁸⁷ Vale la pena no perder de vista la explicitación de la razón desfondada en la que la razón subjetiva desplaza a la objetiva, cfr. M HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Taurus, Madrid 2002, 45-61.

⁸⁸ Como bien sabemos, en Adorno hay estrechos vínculos entre metafísica y modernidad; en ella, la racionalización se reviste de organización técnico-científica, desplegando su esencia violenta cuya evidencia es el desplegarse de la intolerable violencia de Auschwitz, cfr. T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975.

⁸⁹ Aunque hay elementos de la crítica a la metafísica postnietzscheana y heideggeriana que se encuentran delineados en el pensamiento de Adorno, Vattimo critica abiertamente su concepción de “dialéctica” porque pretende superar la racionalidad metafísica sin abandonar el concepto de ser como presencia desplegada que la ha determinado en su desarrollo propio de la izquierda hegeliana: en el fondo no hay una crítica radical al mecanismo que ha desencadenado en la historia la violencia de la metafísica, cfr. *La secularización de la filosofía*, 72-74.

Vattimo no acepta esta nueva racionalización porque es precisamente este mecanismo el que se ha desvelado perverso. No es suficiente abrir una vía de racionalización distinta, capaz de recuperar su sentido liberador frente al capitalismo de la razón objetiva. De hecho, en los desarrollos del pensamiento de Adorno por los caminos de la utopía crítico-negativa surge el concepto de “dialéctica negativa” como transformación procesual de su propia idea de la dialéctica de la razón. En efecto, Adorno esperaba poder alcanzar una corrección del reduccionismo de la razón en su configuración instrumental y de dominio, pero, poco a poco, esta convicción fue desplazándose en su pensamiento hacia una visión negativa de la utopía emancipadora de la razón que le conducirá, en última instancia, a la renuncia a toda filosofía de la historia⁹⁰.

En su diálogo con Adorno, Vattimo apunta que justamente en la idea de que “el todo es lo falso que justamente se ha realizado” en la que desemboca el pensamiento de Adorno se encuentra en germen la posibilidad de una nueva filosofía de la historia que adopta de nuevo el modelo cíclico del tiempo propio de la antigüedad clásica: “un modelo que no se puede definir sino como irónico-distorsionante y que puede remitir también, en la filosofía de hoy, a ciertos logros ‘nihilistas’ de la hermenéutica”⁹¹.

Tal modelo, en la hipótesis de Vattimo, puede ser aplicado tras la crítica de la contrafinalidad de la razón moderna y metafísica. Pero además parece estar enraizado en el mismo dinamismo de la historia moderna que se da bajo la figura de la “secularización”. Un concepto que alude no al correctivo restaurador de la razón ni simplemente al reconocimiento del error moderno, sino al retomar-mantener-distorsionar de la historia en su

⁹⁰ El concepto de dialéctica sufre una progresiva transformación en el pensamiento de Adorno hasta convertirse en “dialéctica negativa” acercándose a Heidegger, a juicio de Vattimo, más de lo que el mismo Adorno hubiese pensado: “La única razón que tiene Adorno para pensar que, contrariamente a lo creído por Hegel, en vez de que ‘lo verdadero sea el todo’, ‘el todo es lo falso’, está en que en el siglo y medio que nos separa de Hegel el todo ha devenido real; la totalización racional del mundo, al menos en línea de principio, se ha realizado. Aquí, una vez más, Adorno está más cerca de Heidegger de cuanto quería pensar: la organización total del mundo, el dominio de una racionalidad instrumental cada vez más perfeccionada y capaz de disciplinar a la sociedad sin residuos significativos, es por lo pronto eso que Heidegger ha descrito como el cumplimiento de la metafísica”: *Ética de la Interpretación*, 109.

⁹¹ *Ética de la Interpretación*, 110.

devenir. De este modo, el acaecer histórico no es ni progreso ni regreso, ni siquiera retorno de lo igual, sino más bien “interpretación”.

4. ALGUNOS RELIEVES CONCLUSIVOS

Al término de este recorrido por el desarrollo de algunas de las principales aportaciones de G. Vattimo al pensamiento contemporáneo en la década de los ochenta, podemos poner de relieve algunas conclusiones necesariamente parciales, pero que nos ayudarán en nuestro intento de síntesis del itinerario intelectual de nuestro autor:

1. Vattimo asume en estos años una postura crítica ante las posiciones de otros autores contemporáneos de la *koiné* hermenéutica actual, distanciándose de quienes hacen de la hermenéutica una nueva metafísica o se instalan en un inmanentismo relativista. No se trata sólo de comprobar el “error” de la modernidad, sino de afrontar hasta el fondo las cuestiones derivadas de la consciencia del final de la idea de historia, según el ideal ilustrado, y asumir la secularización de la filosofía en su despedida del pensamiento entendido como fundamentación, para recuperar el ser que acaece y que en su nexos con el lenguaje deja de ser estructura para constituirse en evento susceptible de interpretación. El pensar de la diferencia permite un pensamiento “meditativo” (no calculador) que deja al ser desvelarse sin que su voz sea unívoca.

2. Para Vattimo, el nihilismo se convierte en el destino de la filosofía contemporánea tras la “muerte de Dios” y la secularización de la cultura. Éste permite “adelgazar” al ser que tiene, efectivamente, “vocación nihilista”. El pensamiento metafísico (“la historia del olvido del ser”) viene *distorsionado* cuando tomamos conciencia de que del ser no queda nada y de su ocaso surge la nueva “filosofía de la mañana”: la ontología del declinar, un comienzo nuevo marcado por el debilitamiento del ser más allá de cualquier fundamento del que no queda sino un abismo insondable.

3. Es precisamente el nihilismo el que vincula profundamente a Nietzsche y Heidegger como autores de la crítica y el cuestionamiento de la sociedad occidental. Ambos autores se iluminan recíprocamente en una lectura interpretativa de ida y vuelta. Son pensadores de la diferencia y de ellos parte una nueva ontología de la actualidad.

4. La crítica de la modernidad, de la que tenemos conciencia *proveniente*, pone de relieve la contrafinalidad de la razón ilustrada, que se vuelve contra sí misma cuando se hace razón positivista, tecnológica y violenta, poniendo en crisis la utopía del progreso que se desvela como una de las mayores falacias modernas. Esta *dialéctica* de la razón, interpretada desde la despedida del pensamiento metafísico, y la acogida del ser como evento parece hacer surgir una nueva filosofía de la historia (frente a la dialéctica negativa de Adorno desde la que afirma el final de la filosofía de la historia) que sólo es posible entender como irónico-distorsionante. Tal filosofía de la historia no *supera* la modernidad erigiéndose en nueva estructura absoluta, sino que *distorsiona* el pensamiento sobre el ser y se sitúa ante el acaecer histórico con una actitud de *pietas*.

5. La hermenéutica, como *koiné* filosófica actual debe asumir una tarea ética respecto a la comunidad humana. La hermenéutica debe poder vincular el nexo ser-lenguaje interpretado epocalmente con la comunidad lingüística y cultural que interpreta. Situándose en la línea de la crítica a la modernidad, el *ethos* de la hermenéutica está en liberar de los absolutos y de la violencia que éstos generan dando lugar a una visión *multívoca* del ser que acaece y es interpretado vez por vez: “No hay hechos, sino interpretaciones”.

6. Así, la ontología hermenéutica se configura como una ontología de las diferencias en este momento epocal, postmetafísico y postsecularizado y se caracteriza por el rechazo de la objetividad como ideal

de conocimiento histórico, la generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento y la conciencia de que el ser es evento y su nexo con el lenguaje tiene una connotación epocal. La ontología hermenéutica, como paradigma del pensar de las diferencias, sitúa el conocimiento dentro de la mediación lingüística y dialógica.

7. En el desenmascaramiento de la estructura del conocimiento como adecuación a la verdad, la noción de evidencia hace aguas y con ella se va a pique la hegemonía de la conciencia en la noción clásica de persona. Se impone un repensamiento del sujeto que, en el nihilismo, al vaciar el discurso del testimonio, es vaciado de sentido. La tesis de la pérdida del sentido de la noción de sujeto está vinculada en Heidegger (y es asumida por Vattimo) a la tesis de la metafísica entendida como destino del pensamiento occidental. Para Vattimo, tras la crisis del sujeto, es necesario recuperar el sentido de la acción histórica del hombre liberando de los residuos objetivistas en la concepción del ser y renunciando a pensar al individuo burgués-cristiano como único sujeto posible en la historia.

8. El interés por el filón religioso al que Vattimo acude desde el acercamiento a Pareyson, resulta una apertura novedosa y todavía incipiente en esta década. El rechazo del racionalismo metafísico hegeliano hace posible valorar el cristianismo como opción no superada y, en la versión del existencialismo cristiano kierkegaardiano, preferible a otras lecturas *dogmáticas* como las de Feuerbach o Marx . Resulta *plausible* la tesis de Pareyson por la que afirma que la disolución del hegelianismo, paralela a la crisis del historicismo metafísico, vuelve a reproponer el problema del cristianismo interpretado desde una ontología de la libertad.

Tales son algunas de las tesis más relevantes que marcan esta etapa del pensamiento de Vattimo y que nos desvelan un pensador que afronta con decisión y profundidad los retos que la cultura plantea al pensamiento en

esta despedida de la modernidad con lucidez y coherencia⁹². Aún con la distancia crítica necesaria y siendo conscientes de las discrepancias con el autor que iremos marcando en la lectura sintética de su pensamiento a lo largo del presente estudio, hacemos nuestras las palabras de una de sus mejores comentaristas en España, T. Oñate, para quien el pensamiento de Vattimo se desenvuelve “en una escritura tan rica en interlocuciones y motivos, tan culta, ponderada y finamente matizada, como capaz de una inusual eficacia: ¡hacer inteligible la filosofía!, hacer comunicable y hasta dramáticamente apasionado el arduo y excepcional debate filosófico de nuestro siglo...”⁹³.

⁹² Para Diego Bermejo, aún reconociendo no pocos puntos de “debilidad” en los argumentos vattimianos de esta primera etapa (el criterio de debilidad-piedad resulta demasiado débil, la concepción de la existencia demasiado irénica, la ontología del ocaso demasiado occidental, la idea del pluralismo sin conflicto demasiado aporética, la concepción de la violencia exclusivamente sociobiológica...), sin embargo, para el profesor riojano, “La propuesta filosófica de Vattimo es uno de los esfuerzos teóricos más interesantes por pensar la posmodernidad y dotarla de status filosófico digno contra la banalización de que es objeto – cuando se la intenta reducir a moda pasajera o a arbitrarismo irresponsable -, presentándola como una articulación entre continuidad con la historia de la filosofía y la sociología del presente y poniendo de relieve las consecuencias filosóficas. Manifiestas o veladas, que en el nuevo contexto de complejidad y pluralidad obligan a vivir y a pensar de otro modo”: D. BERMEJO, “Posmodernidad y pensamiento débil (Vattimo) II”, *Lumen* 47/5 (1998) 461.

⁹³ T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 16.

CAPÍTULO II

HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD

El desarrollo del pensamiento de Vattimo experimenta un giro apreciable en los primeros años de la década de los noventa⁹⁴. En este capítulo, eminentemente analítico, trataremos de desentrañar las claves de esta etapa en la que Vattimo profundiza en el papel socio-político de la hermenéutica contemporánea e investiga la proveniencia hebraico-cristiana de la misma, delineando un nuevo horizonte ético-religioso para su pensamiento⁹⁵.

En el centro de su reflexión encontramos la preocupación por la hermenéutica y la búsqueda de un *criterio de legitimidad* que diferencia su posicionamiento frente a la consideración del pensamiento hermenéutico

⁹⁴ En los años noventa, de entre los principales escritos de Vattimo cabe señalar: “Storia de la salvezza e storia dell’interpretazione”, *Micro-Mega* 3 (1992) 105-112; *L’Occidente o la cristianità*, en A. GIORDANO – F. TOMATIS (eds.), *Cristianesimo ed Europa*, Città Nuova, Roma 1993; “Pareyson: Dall’estetica all’ontologia”, *Rivista di Estetica* 32 (1993) 3-16; *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994; *La tracia della tracia*, en G. VATTIMO – J. DERRIDA, *La religione. Annuario filosofico europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995; *Hermenéutica, democracia y emancipación*, en G. VATTIMO (y otros), *Filosofía, política y religión. Más allá del pensamiento débil*, Nobel, Oviedo 1995, 47-64; *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; *Nuova fenomenologia critica e pensiero debole*, en R. BARILLI – F. CURI – E. MATTIOLI – L. ROSSI (eds.), *L. Anceschi tra filosofia e letteratura*, Clueb, Bologna 1997.

⁹⁵ Se trata, en estos años, de una especie de *transición* en el pensamiento del autor que parece entrañar un *retorno* religioso derivado de una lectura *débil* de Heidegger. Preguntado por la causa que origina tal pasaje, el mismo Vattimo responde: “El pasaje por mi parte a un renovado interés religioso deriva de una especie de autoexamen en el cual la pregunta decisiva se ciñe a preguntar por qué sea preferible una versión *débil* de la ontología de Heidegger. (...) Por mi parte, he comenzado a justificar una lectura débil de Heidegger insistiendo en el hecho de cómo su abandono de la fenomenología en los años diez-veinte, tuvo que ver más con razones de índole ética que con razones de orden teórico”: T. OÑATE, *El retorno de lo divino...*, o. c., 211.

como *koiné*⁹⁶, de forma consensuada, metodológica y globalmente aceptada. Al convertirse en *koiné*, la hermenéutica ha perdido su fisonomía y, para Vattimo, ésta se encuentra “en una especie de *impasse*, se ha convertido en una filosofía de límites muy amplios, cuyos principios (toda experiencia de verdad es un hecho interpretativo, con todo lo que ello implica) son más o menos aceptados por casi todas las corrientes filosóficas de hoy”⁹⁷. De tal situación de “vaguedad y frivolidad”⁹⁸, la hermenéutica solo saldrá si recupera las exigencias originarias de las que proviene⁹⁹.

⁹⁶ La hermenéutica como *koiné* es una propuesta que Vattimo hace a mediados de los 80, cfr. *Ética de la interpretación*, 55-71 y que, a su juicio, diez años más tarde no ha sido aún desmentida, cfr. *Más allá de la interpretación*, 37.

⁹⁷ *Filosofía, política, religión*, 49. Vattimo considera, de forma genérica, pensadores hermenéuticos a Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida y Lévinas; “Lo que liga a todos estos autores no es una tesis común, sino más bien aquello que Wittgenstein (otro pensador hermenéutico, en el sentido vago al que estoy aludiendo) llamaba una semejanza de familia; o, más suavemente aún, un aire de familia, una atmósfera común”: *Más allá de la interpretación*, 37.

⁹⁸ Bajo la categoría de hermenéutica se coloca hoy casi todo lo que recibe el nombre de filosofía continental en el lenguaje filosófico anglosajón. Ante la dicotomía de analíticos y continentales y su fecundidad heurística se expresa Vattimo aludiendo a algunas otras dicotomías análogas entre las que vale la pena destacar la que se produce en el pensamiento contemporáneo entre una línea kantiana y una línea hegeliana. Si bien la distinción no coincide plenamente con la dicotomía entre analíticos y continentales, Vattimo piensa que hay *familiaridad* entre ambas parejas como para señalar aspectos filosóficos coincidentes y relevantes. Así, la línea kantiana “se encarna hoy en día en todas las filosofías que concentran su atención sobre la lógica, la epistemología, las formas del saber científico o también del obrar ético con el intento de individuar los rasgos universales y permanentes. Por el contrario denominamos tendencia hegeliana, según la propuesta de Rorty, a aquella tendencia que se encuentra en las filosofías que se interesan principalmente por la concreción histórica de las formas de vida, del lenguaje, de los paradigmas científicos, y que, por tanto, colocan en el centro de atención el problema de la historicidad de los saberes y de la propia filosofía, e incluso los éxitos extremos del relativismo o, por el contrario, la intuición de una historia-destino del ser, como es el caso de Heidegger y sus discípulos”: G. VATTIMO, *Prefacio*, en F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales... o.c.*, 15. Vattimo se sitúa en los pensadores *continentales*, si bien es necesario poner de relieve la *fecundidad heurística* de tales dicotomías, ya que la distinción analíticos-continentales, actuando junto a aquella entre kantianos y hegelianos, se activa y logra articularse con ulteriores especificidades abriendo más posibilidades de solución de los problemas. Precisamente se trata de “recuperar a Heidegger: aceptarlo, proseguirlo, pero también distorsionarlo (...) será necesario ante todo *secularizar* sus textos, escoger una interpretación *de izquierda*, en contra de las prevalentes tendencias *de derecha* que han caracterizado su recepción hasta ahora”: *Filosofía, política, religión*, 32-33. Esta interpretación de la “izquierda” se refiere, sobre todo, a la interpretación hegeliana que deja en segundo plano las implicaciones teológicas o religiosas de su filosofía.

⁹⁹ En *Más allá de la interpretación*, Vattimo pretende restablecer los presupuestos genuinamente filosóficos de la hermenéutica, sobre todo, especificando su diversidad respecto a las perspectivas que le son más cercanas (por ejemplo el neokantismo) y buscando las relaciones con la ontología de Heidegger y Gadamer. Para D’Agostini, “Queste precisazioni consentono tra l’altro a Vattimo di chiarire, all’interno dell’ermeneutica ‘standard’ la propria specifica posizione, nota con la designazione molto

1. HERMENÉUTICA Y EMANCIPACIÓN

De este *examen de conciencia* sobre la hermenéutica y de la superación del *impasse* en el que se encuentra depende, en buena medida, el papel de la hermenéutica en la praxis socio-política del nuevo orden mundial. La hermenéutica contemporánea, si bien se presenta como políticamente neutral – en la actual situación social y cultural que plantea el nuevo orden mundial tras la caída del muro de Berlín y el reordenamiento de las potencias económicas y políticas – parece exigir que vuelva a plantearse la vinculación entre filosofía y política de emancipación. Si la hermenéutica no se compromete con la emancipación y la democracia mostraría palpablemente la insuficiencia de su discurso en esta etapa de la historia. De hecho, escribe Vattimo, “con un planteamiento más franco del problema de la emancipación, la hermenéutica no sólo no traiciona sus premisas, sino que más bien da un paso decisivo en el camino hacia la solución de los problemas en los cuales, como *koiné*, parece inmersa”¹⁰⁰. Pero, sobre todo, lo que está en cuestión es la misma oportunidad racional de una ontología política que pueda ser viable en el contexto del pensamiento filosófico contemporáneo¹⁰¹.

Es aquí donde Vattimo marca distancia con respecto a otros pensadores contemporáneos considerados hermeneutas y con los que ha entrado en abierta confrontación en diferentes ocasiones: Gadamer¹⁰²,

discusa di ‘pensiero debole’”: F. D’AGOSTINI, “Oltre l’interpretazione: ermeneutica e nichilismo”, *Filosofia* 45/III (1994) 358.

¹⁰⁰ *Filosofía, política, religión*, 50.

¹⁰¹ Para algunos autores contemporáneos, si bien la solución a la aporía no coincida con la de Vattimo y encuentre otros caminos, “è fin troppo evidente che, nell’ultimo cinquantennio del nostro secolo – ormai giunto ai suoi ultimi palpiti di vita -, la filosofia sembra pervasa, dopo le ultime voci dell’dealismo – segnatamente nell’edizione attualistica -, da una fitta coltre di nebbia teorética, che la rende incapace di suggerire o riproporre, in forme opportunamente rinnovate, motivi e principi ispiratori, informatori e trainanti del pensiero e dell’azione degli uomini e della società, verso l’adempimento dei compiti e il conseguimento delle finalità che sono loro propri e sono riassumibili nella conquista e nella conservazione della pace con giustizia, dell’ordine morale, civile e sociale e della comune tranquillità económica quale condizione per il dovuto riconoscimento e l’esercizio effettivo della dignità umana”: G. M. POZZO, “L’eclisse del pensiero ‘forte’ in filosofia”, *Filosofia oggi* 21/ 82-83 (1998) 139.

¹⁰² Para Vattimo, Gadamer es uno de los polos en los que se tensa el arco de la filosofía hermenéutica contemporánea. El otro polo lo constituye Heidegger. Ahora bien, aunque

Habermas¹⁰³, Levinas¹⁰⁴, Derrida¹⁰⁵, Rorty¹⁰⁶... Frente a ellos, se trata de encontrar un *criterio* capaz de superar lo que, a juicio de Vattimo, constituye para la hermenéutica nuevas recaídas metafísicas o la tentación del relativismo.

No se trata, pues, de considerar la hermenéutica sólo como aquella filosofía caracterizada por su distanciamiento frente al fundamentalismo

pueda darse por buena la expresión de Habermas, según la cual Gadamer ha “urbanizado” a Heidegger, para Vattimo, aspectos centrales de Heidegger han desaparecido en Gadamer para quien la interpretación se piensa desde el punto de vista del lenguaje. Pero para Vattimo, tal “urbanización” será cierta sólo si no se olvida el aspecto ontológico (más específicamente heideggeriano) del discurso, cfr. *Más allá de la interpretación*, 39-40.

¹⁰³ Para Gadamer, en Habermas los conceptos de reflexión y de toma de conciencia revelan su hipoteca dogmática heredada del idealismo. En Habermas, la conciencia es “solitaria” y la reflexión se refiere a un sujeto individual. Mientras que para Gadamer y el resto de hermeneutas la conciencia individual es esencialmente apertura participativa al logos-lenguaje. Para Vattimo, además, la superación ideológica necesita un punto de vista libre de todo límite: “La crítica a la ideología de corte frankfurtiano puede funcionar sólo si se asume como criterio un *Grund* absoluto, declarado libre de toda limitación ideológica (...) mientras que para la hermenéutica toda crítica puede ejercitarse sólo a partir de un horizonte histórico-cultural determinado (en este contexto es la propia noción de ideología la que entra en crisis”: G. VATTIMO, *Postilla 1983*, en H. G. GADAMER, *Verità e método*, Bompiani, Milano 2000, XXXV. También cfr. F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales...*, o. c., 409-410.; cfr. H. FOSTER – J. HABERMAS – J. BAUDRILLARD, *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 1985, 19-36.

¹⁰⁴ “¿Hasta qué punto Lévinas y Derrida se pueden colocar dentro de la filosofía continental cuando ésta se caracteriza como hegeliana antes que como kantiana, como ontología de la actualidad antes que como analítica de la verdad, etc.? Si dirigimos nuestra mirada al tema de la historicidad, es fácil descubrir que la historicidad de la cual se puede hablar a través de Lévinas y Derrida equivale pura y simplemente a la finitud. Para ambos, historicidad de la existencia significa que estamos “siempre” abocados a una condición finita, específica.... Pero lo que importa a la filosofía es el ‘siempre’, y no los rasgos determinados por la situación concreta”: G. VATTIMO, *Prefacio*, en F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales...*, o. c., 17. El *criterio* escogido por Vattimo para hacer salir a la hermenéutica contemporánea del *impasse* en el que se encuentra y que marcará la distancia crítica con algunos de sus contemporáneos será, precisamente, la filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia.

¹⁰⁵ “Si se trata de hablar de nuevo del ser, la línea continental se divide netamente entre aquellos que, más fieles a Heidegger, mantienen que de todos modos se debe continuar intentado hablar, y aquellos que, como Derrida, piensan que de esta forma se cae prisionero de una perspectiva metafísica”: G. VATTIMO, *Prefacio...*, o. c., 16.

¹⁰⁶ Rorty representa el pragmatismo postempirista de Norteamérica y Vattimo la dirección posmoderna de la Europa latina, cfr. M. THEUNISSEN, *Ermeneutica filosofica come appropriazione fenomenológica della tradizione*, en D. DI CESARE (comp.), *L’essere che può essere compreso è linguaggio: Ommaggio a Hans-Georg Gadamer*, Il Melangolo, Genova 2001, 68. Por otro lado, “el pensamiento débil del neopragmatismo de Rorty y la hermenéutica de Vattimo heredan la tarea de la decostrucción de la metafísica: la *Verwindung* operada por el pensamiento débil aspira a una continuación o a un seguimiento torcidos o dislocados de la tradición metafísica, como cuando una enfermedad que se ha vencido sigue estando presente en la convalecencia. La diferencia entre decostrucción y hermenéutica reside enteramente en la modalidad de esta superación: o dejamos atrás la metafísica mostrando que nada queda de nuestro pasado, o bien la dejamos atrás reconociendo que su superación es en sí misma una revisión del pasado metafísico”: *El futuro de la religión*, 23-24.

metafísico y por su concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. Este concepto de hermenéutica puede ser compartido, sin duda, por todo el espectro de la hermenéutica contemporánea. Se trata más bien de que, precisamente en una sociedad en la que se da pluralidad de lenguajes y de sistemas de valores, que no pueden ser reducidos a una racionalidad unificadora, la tarea de la filosofía hermenéutica debe ser la de potenciar las condiciones de posibilidad de un proyecto político de emancipación en el que no solo se exprese una época sino que se interprete desde el contexto de una tradición que a su vez es fuente de otras interpretaciones alternativas¹⁰⁷.

Para Vattimo, en las sociedades desarrolladas democráticas, en las que se configura una visión del mundo como conflicto de interpretaciones, parece que se desvanece la posibilidad de un proyecto social y político. Ante esto las sociedades tardo industriales, reaccionan con la aparición de nuevos fundamentalismos religiosos, étnicos, ideológicos... Tal situación es una “especie de representación analógica del *impasse* en el que se encuentra la hermenéutica filosófica”¹⁰⁸.

Ahora bien ¿cómo puede la hermenéutica responder mejor a las preguntas que le llegan desde la ética y la política? La hermenéutica no puede apelar sin más a la positividad de la historia, porque se deslizaría hacia el terreno de la metafísica, renunciando al inmanentismo que le caracteriza ni puede, por otra parte, comportarse como una “metateoría” de la pluralidad de las interpretaciones porque seguiría representando una posición metafísica. “¿Qué procede, entonces? De este *impasse* – que es

¹⁰⁷ “Definida como ontología de la actualidad, la filosofía se ejerce como interpretación de la época que da forma a un sentir difuso acerca del sentido de la existencia actual en una determinada sociedad y en un determinado mundo histórico. Soy consciente de que aquí se dice algo obvio (se descubre el aguachirle) de la filosofía como espíritu del tiempo, de memoria hegeliana. La diferencia está, sin embargo, en la ‘interpretación’: la filosofía no es expresión de la época, es interpretación que, ciertamente, se esfuerza por ser convincente, pero que reconoce su propia contingencia, libertad, riesgo. Aquí parece volver no sólo Hegel, también el empirismo tiene su parte. La época y el sentir difuso acerca de su sentido es quizás sólo la experiencia, a la que se esforzaban en ser fieles los empiristas. Experiencia interpretada filosóficamente, esto es, con los instrumentos de, y en continuidad con, una determinada tradición textual de la que se eligen determinados elementos, aspectos y autores antes que otros, pero que continúa presente como fondo en su totalidad, como posible fuente de interpretaciones alternativas”: *Nihilismo y emancipación*, 109-110.

¹⁰⁸ *Filosofía, política, religión*, 53.

además la causa de una relativa pérdida de peso de la hermenéutica convertida en *koiné* – creo que cabe salir reconociendo que la hermenéutica no es solo antifundacionalismo más conflicto de interpretaciones, sino que implica una filosofía de la historia, aunque solo se entienda por la misma una filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia”¹⁰⁹. Esta llamada a la filosofía de la historia lleva consigo una pregunta que Vattimo parece obviar: ¿Qué filosofía de la historia? ¿La concepción hegeliana que identifica ser con historia y hace de la filosofía de la historia metafísica consumada? Vattimo parece situarse dentro de la filosofía de la historia orientando la misma hacia el final de la misma filosofía de la historia¹¹⁰. Ésta concibe el ser como un progresivo nihilizarse, esto es, la historia de la consumación del ser metafísico.

1. 1. La filosofía de la historia

Vattimo recurre, pues, a la filosofía de la historia para encontrar el criterio hermenéutico adecuado que vincule más decisivamente ésta con la realidad actual y con sus implicaciones ético-políticas.

Pero, volvemos a hacer la pregunta: ¿Qué filosofía de la historia?¹¹¹ Vattimo apela a Nietzsche y a Heidegger, para argumentar que reconoce en la

¹⁰⁹ *Filosofía, política, religión*, 55-56.

¹¹⁰ Aunque algunos han querido ver una cierta indecisión de Vattimo entre la adopción de una filosofía de la historia de tipo hegeliano y la renuncia a la propia filosofía de la historia, en realidad, a la luz del “debilitamiento” del lenguaje filosófico previsto en la hermenéutica vattimiana esta alternativa aparece menos obligante, argumentativamente menos fuerte. Un signo de esta atenuación semántica es la propia noción de ‘envío-destino’ (Ge-schick) que resulta una especie de transcripción debilitada de la idea del curso necesario de los acontecimientos, cfr. F. D’AGOSTINI, “Oltre l’interpretazione...”, o. c., 362.

¹¹¹ El problema no es pacífico y no pocos autores se cuestionan si al inicio del siglo XXI exista todavía una filosofía de la historia; para un debate en torno al tema, cfr. G. PASQUALE, “Il rientro della postmodernità. Virtualità cristiane della secolarizzazione nel mondo postsecolare”, *Ricerche teologiche* 18 (2005) 239-257. El tema sigue estando presente en el debate actual reclamando una historia “verdadera” contenida en el “libro de Dios”, cfr. S. GIVONE, *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*, Einaudi, Torino 2005; o proclamando el final de la historia por el imponerse de un único sistema de pensamiento económico y al paralizarse el motor de la historia que es el deseo de reconocimiento, cfr. F. FUKUYAMA, *El final de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992, en cuyo pensamiento la economía y la biología son erigidas en nuevas metafísicas omnicomprensivas con pretensión de absolutismo. Para el autor, el esfuerzo de la modernidad que esperaba superar los límites de la naturaleza humana mediante la creación de un nuevo tipo de ser humano liberado de prejuicios y sin sometimientos a las

filosofía de la historia un “cuño nihilista” y – desde aquí – ésta queda vinculada a la hermenéutica.

De hecho, para Vattimo la hermenéutica se podrá mantener fiel a su inspiración básica y alcanzar el significado que le es propio si desarrolla las consecuencias de las intuiciones nietzscheanas: la primera de todas la convicción, ya presente en Nietzsche, de que la hermenéutica no puede ser considerada una meta-teoría de la pluralidad de las interpretaciones si no quiere ser víctima de la recaída metafísica. Es la lógica de la “muerte de Dios” anunciada por Zaratustra. En ella no se anuncia una verdad objetiva sustitutoria de la tesis metafísica de Dios, sino en la que se narra la insuficiencia de una “hipótesis excesiva” que ha cumplido sus objetivos históricos y culturales, pero con la que la nueva situación no puede hacer – sin más – punto y aparte proponiendo una visión más verdadera de la realidad¹¹². Nietzsche no pretende decir que Dios ha muerto porque

limitaciones del pasado, ha sido un rotundo fracaso. Para Fukuyama, dicho fiasco ha mostrado los límites del constructivismo social y refrenda la única vía de salida posible, esto es, el orden liberal basado en el mercado y en las leyes de la naturaleza. La historia humana llega a su fin en las dos generaciones próximas puesto que la biotecnología aportará las herramientas que permitan alcanzar lo que los ingenieros sociales del pasado no lograron; en este punto se habrá concluido definitivamente la historia humana porque se habrán abolido los seres humanos en cuanto tales, cfr. F. FUKUYAMA, “Pensando sobre el fin de la historia diez años después”, *El País*, Opinión, 17 de junio de 1999. Veinte años más tarde, en plena crisis económica mundial, revisitando a Fukuyama, algunos economistas piensan que “La crisis financiera mundial quizás ponga de relieve lo que ya era, en realidad, evidente: el fracaso de la ideología neoliberal tanto en los países desarrollados como en aquellos en vías de desarrollo, y la urgente necesidad de recuperar el paradigma socialdemócrata en el discurso público” aunque ésta no suponga el final de la historia en el sentido preconizado por Fukuyama, cfr. D. RUIZ DEVESA, “¿La socialdemocracia como fin de la historia?”, *El País*, Opinión, 3 de marzo de 2009. Cfr. J. A. MARIN-CASANOVA, *La historia sin cielo. Schopenhauer en la tierra de hierro*, Grupo Nacional de Editores, Sevilla 2005, 121-124; cfr. J. A. MARIN CASANOVA, *La historia sin valor: el fin de la historia o la historia sin fin*, Ediciones Paso-Parga, Sevilla 2009, 146-156.

¹¹² No se trata de afirmar la tesis metafísica “Dios no existe”, sino de enunciar con la proclama de la “muerte de Dios” que “Dios, cuya idea ha servido para crear condiciones de mayor seguridad y para que el hombre salga de la selva primitiva, es una hipótesis hoy excesiva, embarazosa, innecesaria, y ello precisamente porque ha alcanzado sus objetivos de establecer seguridad, sociabilidad regulada, etcétera”: *Filosofía, política, religión*, 56. Vattimo piensa que la nueva filosofía post-metafísica debe tomar conciencia de que con el fin de la metafísica no se está alcanzando una visión más verdadera de la realidad; no se trata de sustituir la creencia en Dios por una verdad objetiva que lo desmiente, por el contrario, “si el fin de la metafísica es un fenómeno de secularización, y no el descubrimiento de la auténtica verdad que desmiente las mentiras de las ideologías, el problema de la racionalidad se presenta de un modo nuevo, mas no en los términos desesperados del relativismo”: *La responsabilidad de la filosofía*, 178-179.

finalmente nos hemos dado cuenta de que no existe. Habría que interpretar esta afirmación en coherencia con su teoría de la interpretación: no hay hechos, solo interpretaciones. Y esto, a su vez, es sólo una interpretación. De forma que, “el anuncio de la muerte de Dios es realmente un anuncio: o, en nuestros términos, la anotación de un curso de eventos en que nos hallamos involucrados, que no describimos objetivamente sino que interpretamos arriesgadamente como concluyéndose con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario”¹¹³.

La filosofía de la historia se entiende, pues, como una filosofía del ocaso de Occidente¹¹⁴ en la que emerge una nueva racionalidad más allá de la metafísica, superado el relativismo, y que permanece vinculada a la historia del ser como secularización¹¹⁵. Esta misma secularización, que ha

¹¹³ *Más allá de la interpretación*, 44.

¹¹⁴ Algunas filosofías consideradas posmodernas ignoran, para Vattimo, el espíritu del ocaso de Occidente al sustituir – sin pudor – la metafísica por una redescipción poética o subjetiva del mundo como en el caso de Rorty – para quien Hegel o Nietzsche son autores de novelas (plantan una redescipción del mundo) aunque pretendían enunciar verdades manifestando una aspiración metafísica – o Derrida – a quien considera Vattimo un filósofo con discurso poético –; ambos autores, aunque manifiestamente posmetafísicos, “siguen todavía en alguna medida dentro del horizonte de la metafísica y no corresponden verdaderamente al evento del ocaso de Occidente al cual, en muchos sentidos se remiten”: *La responsabilidad de la filosofía*, 172.

¹¹⁵ Gadamer ha reivindicado una legítima función hermenéutica del concepto de secularización en cuanto que éste aporta un cierto sentido a la autocomprensión del devenir de la historia. Para algunos autores como Dotolo, el tránsito hacia la posmodernidad sólo puede entenderse como una “metáfora transgresiva” de la secularización, cfr. C. DOTOLO, *La teología fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999, 49. Para Pasquale, en el debate italiano sobre la cuestión, la secularización es un concepto clave para entender la modernidad tardía cuyas raíces están en el cristianismo. Encontramos puntos de conexión con el desarrollo que hará Vattimo de la secularización y su conexión con la *kénosis* del Verbo y las tesis de este Autor cuando afirma que “la secolarizzazione, invece, è il paradossale risultato storico di quel processo plurimillenario cui diede i natali il cristianesimo quando esso si inalveò nella cultura greco-romana. Allora il cristianesimo cominciò, mediante un processo di storizzazione, a “secolarizzarsi” nell’accezione incarnazionistica del termine, utilizzando categorie del mondo greco antico, per rendersi comprensibile al *saeculum*. Dopo gli effetti dello storicismo e del nichilismo, il processo di secolarizzazione sembra non arrestarsi e forse sta raggiungendo le sue estreme conseguenze. E questo fenomeno sta sotto gli occhi di tutti, soprattutto là dove il sole tramonta, nell’*occasus mundi* appunto. Ma saranno, verosimilmente, queste estreme conseguenze a rendere possibile al cristianesimo di riproporsi nella propria primigenia genuinità. Il che significa: a porre di nuovo la storia in tensione, facendo fuoriuscire da essa quel concetto, il *conceptus*, che è il suo ‘senso’ ancora visibile nei residui di trascendenza che stanno, comunque sul nostro orizzonte. Proprio quello di oggi”: G. PASQUALE, “Il rientro della postmodernità...”, *o. c.*, 256. A pesar de los puntos compartidos en torno al papel de la secularización en el pensamiento moderno y sus raíces cristianas, el enfoque de la filosofía de la historia es, no obstante, notablemente diferente sobre todo en los

permitido *debilitar* el concepto de historia como devenir unitario, ha abierto accesos a la comprensión del sentido del ser en ella y ha permitido reconocer la filosofía de la historia en Occidente como proceso de disolución de las estructuras fuertes¹¹⁶.

Desde esta óptica, la filosofía de la historia es pensada por Vattimo como el proceso da cuenta hoy del final de la filosofía de la historia, entendida como la consumación del ser metafísico en el ocaso de Occidente. De lo contrario caería de nuevo en la metafísica o en la vaciedad del relativismo filosófico-cultural¹¹⁷, sin poder responder a las preguntas que surgen en la sociedad contemporánea.

Vinculada a la filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, la hermenéutica ya no puede limitarse a ser neutral o situarse simplemente de forma pasiva en el conflicto de las interpretaciones de la cultura contemporánea. Por el contrario, “propone sus tesis como interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que, justamente por ello, no puede no tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos, juicios”¹¹⁸.

conceptos de salvación, futuro de la historia, escatología, que en Pasquale se sitúan mucho más cercanos a los conceptos teológico-trascendentes que no la interpretación vattimiana.

¹¹⁶ En el evolucionar de su pensamiento, Vattimo hará una relectura novedosa del nihilismo sintetizado en el anuncio nietzscheano “Dios ha muerto”: el “nacimiento” de Dios es el evento con el que comienza el vaciamiento-debilitamiento del ser-Dios. Es el proceso de debilitamiento y secularización con el que se identifica nuestra cultura.

¹¹⁷ Para Vattimo, “(...) la pura afirmación de la multiplicidad de las visiones del mundo, como hace Rorty, o su revisión deconstructiva al estilo de Derrida, parecen no tomar bastante en serio el hecho de que la pluralidad de visiones del mundo no es la convivencia pacífica de múltiples estilos, artísticos o de vida, de un *musée imaginaire*, sino que da lugar a conflictos, reivindicaciones de validez, afirmaciones de pertenencia que esperan recibir de la filosofía alguna indicación de criterios racionales para evitar que las diferencias degeneren en una verdadera y auténtica guerra de cultura. Es imposible no darse cuenta de que la filosofía de hoy en día no responde a estas preguntas”: *La responsabilidad de la filosofía*, 174-175.

¹¹⁸ *Filosofía, política, religión*, 57.

1. 2. La historia del ser como progresivo nihilizarse

Vattimo piensa que a la hermenéutica le hará falta una explícita filosofía de la historia si no quiere traicionar su propia inspiración original. Naturalmente no se trata de recuperar una filosofía de la historia como la que inspiró los movimientos político-revolucionarios del siglo XX, para los que la historia representaba un decurso unitario y eurocéntrico, y para los que la cultura humana aparecía como la realización de un modelo universal, inspirado en el hombre y en la sociedad occidentales. Tiene mucho de moderna esta concepción de la historia, sostenida aún por la racionalidad metafísica de la que Occidente no se libró tan fácilmente tras Marx, Nietzsche o Freud y de la que, como intuirá Heidegger, no es posible desembarazarse sin más¹¹⁹. Será necesario asumir la herencia transmitida sin creer que el problema está meramente superado con una visión del mundo más *verdadera* que la verdad metafísica, o con la afirmación de un pluralismo de visiones de la realidad, todas ellas legítimas¹²⁰.

Por el contrario, el conflicto de interpretaciones a que ha dado lugar la desaparición de las condiciones que sostenían tal paradigma de la historia, no puede resolverse con la imposición de visiones afirmadas como definitivamente verdaderas, sino con argumentos. Y ésta sería la tarea actual de la hermenéutica. De hecho, para Vattimo, “el movimiento político de emancipación parece afín a la hermenéutica en esto, en que nunca ha podido ofrecer argumentos metafísicos, pruebas basadas en las estructuras de hecho, sino solo argumentos *geschichtsphilosophisch*, de filosofía de la historia”¹²¹.

¹¹⁹ Para Heidegger, como sabemos, no se trata de superación sino de *Verwindung*, esto es, “torcimiento, resignación, aceptación irónica ¿De qué? Precisamente de la herencia de la metafísica, y de nuevo, por tanto, de Occidente y de su supremacía y de la noción de universalidad”: *La responsabilidad de la filosofía*, 173.

¹²⁰ Se entiende adecuadamente, desde estas claves, la crítica a las ideologías que desarrolla Vattimo. Tal crítica nos pone en guardia ante la concepción del mundo como verdad impuesta desde una racionalidad fundada sobre supuestas esencias (por ejemplo, derechos naturales). Tales ideologías generan sistemas políticos totalitarios, fundamentalistas y excluyentes aunque pretendidamente antimetafísicos o secularizados.

¹²¹ *Filosofía, política, religión*, 58.

Desde estos presupuestos, piensa el filósofo que la actual filosofía de la historia sólo puede entenderse desde el progresivo nihilizarse¹²² del ser en la historia¹²³: una filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, que da cuenta de la superación del fundamento metafísico y que reconoce que la única racionalidad de la que disponemos es la racionalidad *histórico-narrativa-interpretativa*. Se trata de una racionalidad que no exhibe fundamentos sino que cuenta, interpreta, narra la cultura y la historia.

En todo este proceso, piensa Vattimo que es posible encontrar un hilo conductor que puede interpretar sin determinismos apriorísticos – desde la hermenéutica – este proceso. Se trata del nihilismo, que “entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: secularización de la tradición religiosa, secularización del poder político, disolución de las *ultimidades* incluso en el terreno del sujeto, fragmentación de toda racionalidad central con la multiplicación de las ciencias especiales y su tendente irreductibilidad a un esquema unitario; pluralización de los universos culturales contra la idea de un decurso unitario de la historia humana”¹²⁴.

¿Cuál es, pues, el sentido “nihilista” de la hermenéutica? Si la verdad es interpretación (que solo puede darse en el horizonte de una apertura previa, heredada y no trascendental) la filosofía hermenéutica no puede ser

¹²² De aquí debe partir, sostiene Vattimo en *Más allá de la interpretación*, el reconocimiento hermenéutico del carácter interpretativo de la verdad. Para D’Agostini, en Vattimo, “Il più opportuno sfondo ontológico dell’ermeneutica è solo il nichilismo. Non c’è autentica ermeneutica che non sia nichilisticamente orientata”: F. D’AGOSTINI, “Oltre l’interpretazione...”, *o. c.*, 359.

¹²³ Apoyando su interpretación de la historia del ser, Vattimo se sirve de diferentes y heterogéneos argumentos: las tesis de Lyotard sobre la posmodernidad (el final de la filosofía fundacional Lyotard lo equipara al fin de las “grandes narraciones”); la teoría de Weber y Löwith sobre la secularización (el debilitamiento del logos filosófico occidental se ve como equivalente del proceso de secularización que ha hecho una lectura immanente de los valores religiosos); el pluralismo y el relativismo de la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein y del postestructuralismo francés (entendidos como realización de la tesis nihilista de “no poseemos nunca la verdad”); los argumentos críticos de la escuela de Frankfurt (el nihilismo como conciencia crítica rechaza toda adquisición cierta y se aleja de la visión “tranquilizadora” y confiada del lenguaje que según Vattimo está demasiado presente en Gadamer; y por último, la noción de *post-histoire* de A. Gehlen (el fin de la filosofía fundacional es también el fin de una visión progresiva de los eventos y de lo “nuevo” que ha caracterizado la modernidad), cfr. C. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales...*, *o. c.*, 366. También cfr. *Postmodernità e fine della storia*, 98-108; el concepto de *post-histoire* de Gehlen expresa adecuadamente, para Vattimo, la imagen de la existencia en situación de no-historicidad o de poshistoricidad, cfr. *El fin de la modernidad*, 14-15. 93-98.

¹²⁴ *Filosofía, política, religión*, 59-60.

más que – ella misma – una interpretación cuya propia validez sólo se sostiene sobre la intuición de ser un momento propio del final de la modernidad.

Por tanto, si la hermenéutica no puede ser considerada como una metateoría de la universalidad de la interpretación (lo cual supondría una nueva recaída metafísica al constatar el hecho de que hay diversas perspectivas sobre el mundo confirmando la concepción de la verdad como reflejo objetivo del mundo) o como la comprobación de que hay perspectivas diferentes sobre el mundo (que deja a la hermenéutica como una vaga teoría filosófica en el *impasse* al que hemos aludido al inicio del capítulo), la única alternativa válida que queda, según Vattimo, es la de “pensar la filosofía de la interpretación como el resultado del curso de eventos (de teorías, de transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, de tecnologías y ‘descubrimientos’ científicos), como conclusión de una historia que no creemos poder narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que se encuentran por vez primera en Nietzsche”¹²⁵. Contrariamente a lo que cabría pensar, el nihilismo hermenéutico no es destructivo sino edificante. De hecho, la interpretación de la ontología occidental a la luz del nihilismo ofrece, según Vattimo, algunas oportunidades éticas¹²⁶.

1. 3. Las exigencias éticas de la ontología nihilista

Una tal hermenéutica, desde la filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, que ofrece respuestas a la pregunta ético-política de hoy, se convierte en el núcleo de una nueva ontología de la actualidad¹²⁷.

¹²⁵ *Más allá de la interpretación*, 45.

¹²⁶ No sólo Vattimo se preocupará en esta superación metafísica de las implicaciones éticas del proceso; también otros autores que hemos llamado *hermeneutas* (Derrida, Lyotard, Lévinas) protagonizarán, con diferentes matizaciones, el llamado “giro ético” que caracteriza el tránsito del posestructuralismo al posmodernismo, cfr. F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales...*, o. c., 476. Cfr. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; J. DERRIDA, *Force de loi*, Galilée, Paris 1995; J. F. LYOTARD, *Moralités Postmodernes*, Galilée, Paris 1994; E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1995.

¹²⁷ Ya advierte Vattimo en el prólogo de *Más allá de la interpretación*, del peligro de ambigüedad que tiene la expresión “ontología débil” utilizada en sus anteriores obras, y expresa su preferencia por esta otra: “ontología de la actualidad”. Con ella, Vattimo

¿Qué resonancias ético-políticas puede tener la hermenéutica entendida como ontología del presente? Antes de responder a este interrogante, no podemos olvidar que más que una preocupación teórica, “la ontología nihilista de la hermenéutica suscita una legítima preocupación ética”¹²⁸ puesto que contemplar el mundo desde la convicción nihilista de que no hay hechos sino sólo interpretaciones, conlleva una modificación en el modo de relacionarse con “lo verdadero” que aleja de cualquier planteamiento violento, que considere las demás interpretaciones como engaños o errores.

Como bien sabemos, para Vattimo, en Heidegger hay exigencias éticas que inspiran de forma constitutiva la hermenéutica tras la distorsión de la metafísica¹²⁹: la superación de lo violento del fundamentalismo metafísico (si bien no es un dato “objetivo” que pueda probarse de forma incontrovertible) detectado en la narración de la historia del ser que provoca el cientifismo y la sociedad de la organización total y un pensamiento fundacional que – según las tesis nietzscheanas – surge como reacción excesiva a una situación de inseguridad.

El proceso de debilitamiento progresivo del ser debe permitir a la filosofía continuar su función interpretativa, aunque excluyendo las pretensiones de universalidad y necesidad. La tarea de la filosofía ha de ser, según el parecer de Vattimo, “total”. Si bien, esa totalidad no pretende ser definitiva ni exhaustiva.

Por otro lado, Vattimo cree que la consideración nihilista de la hermenéutica y consecuentemente la relativización de la verdad debe ayudar a recuperar la ética y a plantear las condiciones de posibilidad de la misma.

pretende “disipar varios equívocos que se han ido acumulando en el significado de esta propuesta teórica, sobre todo por el hecho de tomarse en un sentido excesivamente restrictivo y literal la noción de debilidad”: *Más allá de la interpretación*, 43-44.

¹²⁸ *Más allá de la interpretación*, 69.

¹²⁹ Una vez más, Vattimo afirma: “La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aún hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas”: *Más allá de la interpretación*, 71. Vattimo polemiza con Adorno y Lévinas, quienes también han desconfiado de la metafísica por su carácter violento, poniendo el acento en “el rechazo heideggeriano de la simple-presencia como carácter esencial del ser al que es necesario referirse bien sea para fundamentar el rechazo de la metafísica (puesto que es dudosa la validez real de las razones de Adorno y Lévinas: no siempre y necesariamente el pensamiento universal o la concepción del ser como ente han dado lugar a la violencia y al atropello), o también para definir la violencia en términos que no repitan a su vez la metafísica”: *Más allá de la interpretación*, 71.

La pluralidad y la relativización de la verdad dificultan la fundamentación del bien y de otros valores éticos, pero al mismo tiempo imposibilita la fundamentación de la violencia. Como veremos y argumentaremos más adelante, lo que emerge de la historia del debilitamiento del ser es precisamente el valor evangélico de la *caritas*.

En tercer lugar, la problemática relación entre el saber científico y la hermenéutica viene resuelto por Vattimo recordando a la ciencia que su raíz es también nihilista y que ambas (hermenéutica y ciencia) surgen de la historia del ser y ambas consuman el ser. El objetivo (exigencia ética) de la hermenéutica no es enfrentarse o acabar con la ciencia sino recordarle su raíz nihilista impidiendo la confianza en la definitividad y en la tiranía de la exclusividad del saber totalizador.

Si estas son las exigencias éticas de la hermenéutica postmetafísica, ¿cómo responde a ellas la filosofía contemporánea? Para Vattimo, la hermenéutica que asuma con franqueza las implicaciones nihilistas logrará alejarse definitivamente del peligro de recaída metafísica que constantemente le acecha y, consecuentemente, conseguirá romper el maleficio de la identificación del ser con la presencia que lo atenaza en la cárcel del pensamiento fundacional. Así, puesto que la hermenéutica es respuesta al darse histórico del ser y su destino, “una ética hermenéutica tendrá que hacer cuentas, ante todo, con ese ámbito de la existencia que, aquí y hoy, determina de modo decisivo la relación hombre-ser; a saber, la ciencia y la técnica moderna. Una ética hermenéutica, si existe, no será otra cosa, pues, sino una respuesta del pensamiento a la relación hombre-ser tal y como se configura en la época de la metafísica realizada, es decir, en la época de la imagen del mundo”¹³⁰.

¹³⁰ *Más allá de la interpretación*, 73. A juicio de Vattimo, en la *koiné* hermenéutica contemporánea, para la relación hombre-ser sólo encontramos tres caracterizaciones: la ética de la comunicación de Apel y Habermas; la ética de las redescpciones de Rorty y la ética de la continuidad de Gadamer. Las objeciones – por un lado - a la ética de la comunicación a la que se le tacha de idealista, subjetivista y tendencialmente solipsista; y por otro a la ética de las redescpciones en la que Rorty valora el momento poético o revolucionario de las redescpciones, pero que no tiene suficientemente en cuenta la capacidad de las redescpciones para la concreción histórica y la continuidad de las mismas, provocan – en el diálogo con los autores citados – que Vattimo se decante por la ética de la continuidad de Gadamer al considerar que es la única que parece coherente con

Vattimo se remite a la ética de la continuidad de Gadamer como la posición más “característicamente hermenéutica” en el campo de la ética. Ésta pone el acento sobre el valor del diálogo, que no responde necesariamente a un ideal de total transparencia sobre la novedad de las redescipciones como característica de todo acto interpretativo y especialmente sobre la continuidad de la existencia del ser. De esta forma, se trata de reorientar en sentido nihilista la ética gadameriana para evitar el riesgo de concebir la autenticidad de la existencia o la “vida buena”, como la integración en un sistema que apela a la totalidad y que sería lo que llamamos “el bien”. Tal riesgo nos acercaría peligrosamente al fundamento metafísico que la hermenéutica quiere dejar definitivamente atrás, porque es la raíz de la violencia y del olvido del ser. Por eso la tarea a asumir es, precisamente, el delinear los caminos a recorrer por la hermeneútica para que – en lo que se refiere a la ética – ésta pueda asumir con todas las consecuencias las implicaciones de su vocación nihilista.

Con estos argumentos de fondo, Vattimo asume que el ideal de la continuidad gadameriana debe ser situado históricamente y debe afrontar los riesgos de distinguir un sentido en tal historia. Tal sentido sólo puede encontrarse en el proceso del nihilismo: “La ética hermenéutica de la continuidad es, pues, el reclamo para colocar las experiencias aisladas dentro de una red de conexiones que parece orientada en el sentido de la disolución del ser, es decir, de la reducción de la imposición de la presencia”¹³¹.

En el aquí y en el hoy la ética se expresa como imperativo de la continuidad pero, además, se apela también al sentido específico del hoy y del aquí, a una hipótesis interpretativa de la historia del ser que parece orientarse hacia el progresivo debilitamiento del imponerse de la presencia.

En la búsqueda de tal sentido descubrimos que la nueva dimensión de la ética en este progresivo nihilizarse de la hermenéutica y del pensamiento – que no se concibe ya como fundamento impositivo y violento

la inspiración metafísica de la hermenéutica y que, además, parece vinculada al surgir de una nueva “filosofía práctica”, cfr. *Más allá de la interpretación*, 74-81.

¹³¹ *Más allá de la interpretación*, 82.

– desarrolla un nuevo sentido de la responsabilidad, cuando escucha la llamada de los otros, de los que se experimenta *proveniente*. No es, pues, ornamental ni casual que la hermenéutica encuentre en su camino a la *caritas*: “(...) volvemos a encontrar una palabra que se ha dicho autorizadamente dentro de esta tradición, y que, tal vez, sea la más decisiva de entre aquellas que la filosofía, precisamente por fidelidad de donde proviene, habría de reapropiarse. No es ésta, una alusión oscura o numinosa, un ornamento retórico del discurso. En su paso inmediatamente siguiente, la exploración del significado de la hermenéutica para la filosofía habrá de pasar cuentas con la tradición religiosa, a partir de la religión de Occidente”¹³².

* * *

La hermenéutica, pues, en su esfuerzo por superar el *impasse* en el que se encuentra en su papel de *koiné* de la cultura contemporánea, encuentra - en su radicalización nihilista - el camino de la ética. La cuestión ética, en estos términos, habrá de ser redefinida sin perder de vista la herencia epocal en la que se inscribe la hermenéutica, que no es otra que la superación de la metafísica tal como la hemos concebido en la *Verwindung* heideggeriana y – por tanto – tomando como punto de partida la no fundamentación y el descrédito de los fundamentos éticos de validez universal. Se trata, pues, de una auténtica *ética de la proveniencia* en la que no hay fundamentos últimos y en la que hemos superado toda clase de violencia sobre el otro. ¿Es posible concebir una tal ética perteneciente a una tradición que se caracteriza por haber *distorsionado* la metafísica y disueltos los principios últimos? Esta es, nos parece, la propuesta de Vattimo: una ética de la proveniencia que se articula en torno al concepto de finitud y que dispone a la experiencia filosófico-religiosa que solo podrá ser concebida - conscientes de no poder disponer de ningún fundamento último - como apertura a la proveniencia y superación de toda violencia. Este será

¹³² *Más allá de la interpretación*, 84.

el sentido del re-encuentro con la tradición cristiana. En ella, el evento de la encarnación expresa la verdad hecha historia y la *kénosis* de Dios que solo es susceptible de ser interpretada en términos de debilitamiento del ser.

2. LA PROVENIENCIA DE LA HERMENÉUTICA

La racionalidad narrativa a la que Vattimo llega tras adoptar una filosofía de la historia de corte nihilista le permite interpretar *a posteriori* la proveniencia de la hermenéutica desde el momento presente. Plantea la cuestión, en primer lugar, en el artículo *Historia de la salvación, historia de la interpretación* (1992), “con que da comienzo la expresión del *giro religioso* experimentado por la hermenéutica comprometida de Vattimo”¹³³. Poner en relación ambos temas “historia de la salvación” e “historia de la interpretación” puede parecer paradójico en un primer momento, pero es el mismo Vattimo quien justifica tal opción al reconocer que “la situación de partida en la cual nosotros (aunque pueda ser problemático semejante nosotros) nos encontramos, la precomprensión en la cual, apenas reflexionamos sobre el asunto, nos damos cuenta de estar siempre colocados, es la de una relación, entre estos dos términos, más estrecha y a la vez más vaga y difuminada de la que habría sido sugerida por una relación de identidad o de simple parataxis”¹³⁴. ¿Qué quiere decir realmente? No se trata de afirmar que la historia de la salvación es la historia de la interpretación o viceversa, sino más bien de poner en relación ambas expresiones porque parece operarse un *pasaje* entre una y otra al conectar la hermenéutica contemporánea y la proveniencia de la cultura occidental. Dejemos hablar al autor: “Pretendo hacer resonar, sí, diré así, el eco de un *pasaje*, el rumor de un deslizamiento desde un término al otro, deslizamiento que en muchos sentidos me parece algo que todos, desde el principio, ya sabemos lo que es, y cuya precomprensión más bien constituye

¹³³ T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 37.

¹³⁴ *Después de la cristiandad*, 66.

nuestro común pertenecer histórico al mundo (época, historia, cultura) de las religiones del libro”¹³⁵.

2. 1. La proveniencia judeo-cristiana

Para Vattimo, la hermenéutica pertenece a la modernidad y ésta, a su vez, es consecuencia de la tradición religiosa de Occidente¹³⁶.

En esta relectura proveniente desde el presente, ¿es posible afirmar que estamos en la “civilización del libro”¹³⁷? La respuesta es afirmativa en tanto en cuanto la historia de la interpretación tiene una relación compleja e íntima con la historia de la salvación¹³⁸. Para Vattimo, el origen de la interpretación está vinculado a la interpretación de la revelación de la cual depende la salvación para el pueblo judío¹³⁹. La interpretación del texto sagrado es necesaria para conocer la palabra de Dios, entenderla adecuadamente y poder llevarla a la vida. Y es necesario hacerlo, además,

¹³⁵ *Después de la cristiandad*, 66.

¹³⁶ Para Vattimo, “La hermenéutica pertenece a la modernidad pues sólo sobre la base de la consumación nihilista del principio de realidad, que, en su interpretación, caracteriza a la modernidad, se ponen las bases de su ‘verdad’ (no hay hechos, sólo interpretaciones). Mas la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esta tradición”: *Más allá de la interpretación*, 85.

¹³⁷ La hermenéutica no es sólo consecuencia de la modernidad, sino también un agente determinante de la misma: “El nuevo modo de leer la Biblia ha tenido un peso decisivo en la ruptura de la unidad católica de Europa, a partir del principio luterano ‘únicamente las Escrituras’, pero también y sobre todo de la exégesis racionalista inaugurada por Spinoza”: *Más allá de la interpretación*, 85.

¹³⁸ Para T. Oñate, es muy discutible la reducción operada por Vattimo al considerar la proveniencia judeo-cristiana de la hermenéutica “olvidando” sus “otras” proveniencias: “Desde el confinamiento operado en base a la radicalización por depuración de la hermenéutica, han sido excluidos así del complejo que constituye la *occidentalidad* – ahora también cerrada a las restantes geografías del mapa ecológico – los universos griego y latino (en lo que coexisten tradiciones mediterráneas e indoeuropeas) y el semita no judeo-cristiano: hebraico e islámico occidental y oriental, los reflujos de transformación que se vierten en el Occidente receptivo de las grandes culturas africanas, amerindias y asiáticas, etcétera. La consideración de estos vectores, sin los cuales nada podría comprenderse siquiera del ya harto elemental relato periorizado de la Historia comúnmente aceptada (antigua, medieval, renacentista, barroca...), ha sido excluida. El entrelazamiento de tales estratos, los juegos múltiples de sus diversas combinatorias, desplazamientos y transformaciones, nada parece tener que decir a la genealogía cristiana de la modernidad secularizada”: T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 38-39.

¹³⁹ Recordemos también que la hermenéutica de Gadamer está ligada a la idea del ser como “proveniencia” y a la referencia de la tradición y de la comunidad. Así, la verdadera operación “meta-hermenéutica” realizada por Vattimo es un enlazar los últimos resultados de la filosofía de la interpretación a su propia proveniencia, esto es, a la tradición hebraico-cristiana, cfr. F. D’AGOSTINI, “Oltre l’interpretazione...”, o. c., 365.

de forma que no contraríe la razón, esto es, de manera que la razón pueda comprender. ¿No es éste acaso el cometido de la teología misma? *Credo ut intelligere*, la fe busca siempre comprender. Interpretar para comprender, interpretar para creer ¿No está, pues, ligada la interpretación de la escritura a la salvación?

Pero hay algo más, en el Nuevo Testamento, la venida de Jesucristo aporta un elemento nuevo a esta comprensión. Jesús, salvación de Dios, él mismo es *hermenéutica*. Si bien es presentada en la Escritura como la hermenéutica definitiva, esto es, la última palabra pronunciada por Dios, el logos, el sentido de toda la revelación. Pero, “si bien la salvación está esencialmente *cumplida* con la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Jesús, espera todavía un cumplimiento ulterior, y el Paráclito, el espíritu de verdad que se envía a los fieles en el Pentecostés, tiene precisamente la tarea de asistirles en esta ulterior empresa hermenéutica”¹⁴⁰. Así, para Vattimo la historia de la salvación avanza siempre como historia de la interpretación hasta afirmar que Jesús de Nazaret representa la interpretación viviente de la escritura.

Desde esta lectura “religiosa” de los orígenes de la hermenéutica, Vattimo defiende que la cultura occidental es la cultura de libro aún cuando, aparentemente, hayamos dejado atrás el libro en el proceso secularizador de Occidente y no tengamos nada que ver con la religión del libro. Y, aunque sea posible mantener que en nuestra cultura la interpretación es un fenómeno que no tiene su modelo ni depende sólo de la interpretación de la Escritura¹⁴¹, para Vattimo “la idea de una productividad de la interpretación – esto es, la idea de que ésta no es sólo un esfuerzo para captar el sentido originario del texto (por ejemplo, la intención del autor, como dice un conocido hermeneuta del siglo XVIII) – puede nacer solamente como *efecto*

¹⁴⁰ *Después de la cristiandad*, 68. Buen conocedor de la revelación cristiana, Vattimo, recorre los elementos de la enseñanza cristiana y pone de relieve la compleja relación entre interpretación y salvación en el cuadro de la historia en la que se desarrolla la relación lector y texto sagrado.

¹⁴¹ No podemos olvidar – Vattimo no lo hace – la aportación de la Grecia clásica a la cultura occidental o la contribución del código justiniano a la formación de la Europa moderna. Lo cierto es que parece, a simple vista, una interpretación insuficiente y reductiva de los orígenes de la civilización occidental, T. OÑATE, *El retorno griego..., o. c.*, 38-39.

de la concepción hebraico-cristiana (o cristiana, específicamente) de la historia de la revelación y de la salvación”¹⁴². Dicho de otra manera, el hecho de que la cultura de Occidente haya descubierto la productividad de la interpretación en esta modernidad tardía es consecuencia, a juicio de nuestro autor, de la interpretación que la cultura ha dado al mensaje cristiano y a su historia salvadora. Y esta constatación a su vez no es más que una interpretación de la situación en la que la cultura occidental está *arrojada*.

Pues bien, tal descripción de la situación actual coincide con lo que en el lenguaje heideggeriano se entiende como *final de la metafísica* en el mundo de la tecnociencia. En efecto, para Heidegger, la ciencia y sus desarrollos tecnológicos en nuestro mundo moderno suponen la consumación de la idea de la identidad del ser con lo que está presente, es decir, la convicción de que el objeto es puro efecto de la verificación del sujeto. Heidegger quiere superar esta concepción y, en coherencia con el desarrollo de su ontología, comprueba la apertura de la diferencia entre el ser y el ente presente. Y hace posible la orientación hermenéutica de su pensamiento puesto que, “sólo si se desmiente la identificación del ser verdadero con lo que se da completa e indudablemente en la presencia, se vuelve posible asignar un significado no puramente accidental, instrumental y secundario a la interpretación”¹⁴³.

La ontología heideggeriana es ella misma una *interpretación* desde la que Vattimo descubre vínculos con la tradición de la civilización occidental cristiana y argumenta – como línea de trabajo en desarrollos ulteriores – que la ontología hermenéutica no es más que la teoría de la modernidad cristiana al constatar el alcance de la continuidad entre la civilización occidental y el mensaje de las Escrituras hebraico-cristianas. En la comprensión interpretativa de la cultura actual y sus vínculos con la

¹⁴² *Después de la cristiandad*, 71.

¹⁴³ *Después de la cristiandad*, 73.

civilización y el mensaje cristiano, juega un papel de primer orden el proceso de secularización que ha vivido Occidente¹⁴⁴.

2. 2. La secularización como destino

La categoría de la secularización ocupa un lugar central en el desarrollo del pensamiento de Vattimo y supone un punto de sutura entre la reflexión filosófica y la reflexión sobre la experiencia religiosa. Para interpretar la secularización es necesario no perder de vista la intencionalidad propia de la *Verwindung* de la metafísica, que no es simplemente su superación dialéctica, sino el surgir de una nueva ontología que sólo es posible al reconocer la debilidad del ser, que emerge del mismo proceso secularizador del Occidente moderno en su relación con la religión¹⁴⁵.

En efecto, la secularización¹⁴⁶, entendida como la progresiva desvinculación de la civilización occidental de sus orígenes sagrados, tiene

¹⁴⁴ La línea interpretativa que está a la base de todos los desarrollos posteriores respecto a la religión y al cristianismo subraya que la secularización, la modernidad, el laicismo, la democracia, el libre mercado, los derechos civiles, las libertades individuales... son producto del cristianismo, cfr. *Verità e fede debole?*, 3.

¹⁴⁵ Ya hemos señalado con anterioridad cómo el nihilismo y el anuncio de la muerte de Dios no son simplemente la superación dialéctica de la verdad metafísico-religiosa que ha sostenido la cultura occidental, sino que suponen el cumplimiento del proceso de secularización en Occidente a través del debilitamiento del pensamiento y del declinar del ser que ya no es estructura fuerte sino evento abierto a las múltiples interpretaciones de la verdad, cfr. G. VATTIMO, "Ritorno alla (questione della) metafisica", *Teoria* 10 (1986) 65-76.

¹⁴⁶ La temática de la secularización en Occidente y su vinculación con el fin de la metafísica ha sido abordada por Vattimo en numerosas ocasiones en los años precedentes a *Historia de la salvación, historia de la interpretación*. Cabe recordar artículos como "La secolarizzazione della filosofia", *Il mulino* 300(1985) 597-606; "Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson", *Aut Aut* 213 (1986) 17-27; Vattimo afirma: "En la reconstrucción heideggeriana de la historia de la metafísica como destino del ser (que, por ahora, se cumple en el crepúsculo hacia el cual se dirige el ser metafísico en Occidente), hebraísmo y cristianismo están extrañamente ausentes, o casi lo están. Si bien este autor ha descrito a la metafísica como onto-teo-logía, se diría que la rememoración que practicó se detiene en el aspecto ontológico. En este punto, quien escucha la enseñanza de Heidegger tiene algo esencial que aprender del pensamiento de Lévinas. Es probable que sólo de un desarrollo explícito de la rememoración heideggeriana de la metafísica, incluso bajo el aspecto teo-lógico, pueda provenir una más auténtica comprensión de la eventualidad del ser fuera de las recurrentes tentaciones de salir de la metafísica, retomando en el lugar de la ontología a la teología o a la *Verwindung* de la metafísica, en sus aspectos 'teóricos' e, inseparablemente, en sus aspectos 'epocales' (el Ge-Stell), no es otra cosa que la secularización": *La secularización de la filosofía*, 86.

– al mismo tiempo – un sentido religioso en todo el proceso. Proceso que debe ser comprendido no sólo como separación de la matriz religiosa, sino – sobre todo – como interpretación, explicación y aplicación de dicha matriz en la historia de Occidente¹⁴⁷. La secularización ha trastocado el cuadro de referencia de la cultura posibilitando el desplazamiento de la fe en el único Dios expresión del *ordo rerum* al cambio del cuadro ético de valores interpretativos de la realidad y del universo de sentido adecuado en la única verdad a la multiplicidad de visiones del mundo con carta de ciudadanía en la sociedad plural en la que nos encontramos. En definitiva, la secularización ha debilitado la violencia metafísica y ha posibilitado el surgir de la *diferencia* como criterio interpretativo de la historia¹⁴⁸.

Vattimo realiza deliberadamente una interpretación secularizante y positiva del mensaje cristiano cuyos resultados en la historia de la civilización occidental son la ontología hermenéutica y el final de la metafísica de la presencia. En este proceso interpretativo, la secularización es un aspecto constitutivo del mensaje: “como evento salvador y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, la disminución de Dios) es ella misma, sobre todo, un hecho arquetípico de secularización”¹⁴⁹. La secularización del cristianismo sería, pues, un proceso interno al mismo

¹⁴⁷ El pensamiento de Vattimo que en *Historia de la salvación, historia de la interpretación* son solo “los primeros pasos sobre la vía de una escucha del sentido de la coma que une los dos términos del título”: *Después de la cristiandad*, 76, se va explicitando a lo largo de estos años. Así, algunos años más tarde, leemos al respecto en *Creer que se cree*: “que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considera generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo esté en sus raíces profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización positiva como rasgo característico de la modernidad”: *Creer que se cree*, 44.

¹⁴⁸ Al respecto, Vattimo señala en *Metafísica, violencia y secularización* cómo, en el fondo, la problemática de la superación de la metafísica tiene un carácter ético y, más aún, religioso como el mismo Lévinas reconoce al afirmar que en el esfuerzo por superar la metafísica se encuentra al “Señor de la Biblia”. Vattimo matiza la posición de Lévinas quien, a su juicio, no tematiza la secularización como proceso que en la misma historia de la salvación está ya iniciada. Se trata, pues, de ponernos en relación con una proveniencia que escapa, sin embargo, a todo mecanismo de fundamentación puesto que el “Señor de la Biblia” es descubierto no como autoridad, principio o fundamentación, sino como autor de un mensaje que llega a nosotros connotado por los efectos de la transmisión y que – como autor – es a un tiempo origen y siempre efecto del texto, cfr. *Metafísica, violencia y secularización*, 82-85.

¹⁴⁹ *Después de la cristiandad*, 76. Así, la vinculación del proceso secularizador al final de la metafísica y la ontología hermenéutica llevarán a Vattimo a afirmar que ésta no es más que “una transcripción del mensaje cristiano”: *Creer que se cree*, 44.

cristianismo que permitiría leer el mensaje de Jesús de Nazaret desde el concepto de *kénosis*. Éste, leído desde la ontología hermenéutica, aleja la imagen de la divinidad fuerte y violenta, y hace emerger al Dios del abajamiento y la debilidad¹⁵⁰.

El paralelismo que Vattimo establece entre la historia de la salvación y la historia de la interpretación conduce al autor a una lectura positiva del proceso secularizador en el que la interpretación productiva, que produce siempre nuevos modos de ser y nuevas interpretaciones, encuentra su límite únicamente en el amor, esto es, en la capacidad comunicativa de una comunidad de intérpretes que llega a considerar *válida* (no hay criterios objetivos) una interpretación¹⁵¹.

El encuentro con la *caridad*, como ya reflexionábamos más arriba, posibilita a la hermenéutica el volver a hallar el propio nexo con la tradición religiosa de Occidente y esta interpretación, a su vez, “sólo es otro modo, probablemente más radical de encontrar – o bien: un modo de radicalizar ulteriormente, en la misma línea encarada con la reflexión sobre la ciencia y la ética – la propia historicidad concreta, la pertenencia a la modernidad”¹⁵².

¹⁵⁰ No podemos olvidar la influencia del pensamiento de Girard a quien Vattimo se acerca en los años 83-84 y en cuyo pensamiento descubre algunas intuiciones de mucha importancia para su trabajo. El mismo Vattimo, al recordar su trayectoria intelectual y referirse en este periodo a la influencia de Girard en el giro religioso de su pensamiento, señala: “Girard no podía dejar de interesarme, porque, en efecto, su discurso sobre el *cristianismo no victimario* contenía, a mi parecer, instancias también de mucha importancia para mi trabajo. Sobre todo el que, desde su perspectiva, se pudiera pensar el cristianismo como una religión antirreligiosa, en el sentido de ser una religión en la cual se anuncia que lo divino – tal y como siempre ha sido pensado por la tradición humana: por los judíos, los católicos, etc. – es una cosa supersticiosa, mientras que la *encarnación* de Cristo es algo muy distinto”: T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 215.

¹⁵¹ Surge en torno a este tema una de las críticas que Vattimo hace a la Iglesia, comunidad de referencia que interpreta la historia de la salvación y que se siente tentada a menudo de lecturas metafísicas de la revelación, es decir, “a recaer en el horizonte de la presencia: el autoritarismo de la Iglesia católica, por ejemplo, es la pretensión de retornar a un texto dado de una vez por todas, cerrando el proceso interpretativo no en nombre de una continuidad de discurso y de escucha de la voz de la comunidad, sino en nombre de la imposición de una verdad fundamental que se supone presente en algunas partes (en la definición dogmática, por ejemplo, o peor - como se escucha cada vez más frecuentemente en las discusiones sobre los problemas de la bioética – en una pretendida *naturaleza* y en sus leyes inmutables)”: *Después de la cristiandad*, 77.

¹⁵² *Más allá de la interpretación*, 85.

2. 3. Hegel secularizado

En la reconstrucción de la racionalidad desde la hermenéutica, tal como se viene describiendo en estas líneas, se requiere una radicalización de las premisas filosóficas como ya hemos afirmado. Para Vattimo es necesario evitar los riesgos del relativismo¹⁵³, esteticismo o irracionalismo y, para ello, es necesario hacer explícitas las implicaciones ontológicas de la reflexión hermenéutica. El primer paso para esta nueva racionalidad hermenéutica será, para Vattimo, el reconocer que “la hermenéutica, como teoría filosófica, ‘prueba’ la propia validez sólo refiriéndose a un proceso histórico, del que propone una reconstrucción que muestra cómo la ‘elección’ por la hermenéutica – contra, por ejemplo, el positivismo – es preferible o está más justificada”¹⁵⁴. Es decir, la hermenéutica tendrá validez si puede reivindicarse desde la reconstrucción interpretativa (esto es racional) de la historia. De este modo, la radicalización ontológica de la hermenéutica que propone Vattimo tiene algunas consecuencias.

Una de ellas concierne a la relación de la hermenéutica con la modernidad, es decir, con el pensamiento moderno como advenimiento del nihilismo. Tal consideración no se impone como una visión más verdadera y más auténtica, sino como una interpretación que muestra que la hermenéutica no es la confutación de la modernidad sino más bien su consecuencia.

En esta etapa del pensamiento vattimiano, la interpretación de la secularización ofrece la posibilidad al autor de una aproximación a Hegel¹⁵⁵,

¹⁵³ Como para todos los maestros de la hermenéutica (Gadamer, Pareyson, Ricoeur), el recurso a la verdad de la interpretación es una exigencia para superar el relativismo historicista. La verdad es histórica y se da en la interpretación de forma inagotable, cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; también cfr. *Más allá de la interpretación*; cfr. J. GRONDIN, *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1993, 193-211.

¹⁵⁴ *Más allá de la interpretación*, 157.

¹⁵⁵ Para T. Oñate, hay contradicciones importantes en la consideración hegeliana por parte del *primer Vattimo* y del *segundo Vattimo*: “La concesiones hechas a Hegel: por una parte la tesis-marco de la Metafísica de la Historia, y por otra la asunción de la dialéctica negativa (no otra cosa es la secularización asimilada a la crítica) como *métodos* o racionalidad dinámica eficiente e inmanente del proceso histórico y su curso emancipatorio, parecen haber devorado al *primer Vattimo*”: T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 47.

leído desde las claves del nihilismo: la hermenéutica, como racionalidad contemporánea entendida desde la radicalización heideggeriana y nihilista puede entenderse como la secularización del debilitamiento del ser que preconiza la *kénosis* cristiana. Así, Vattimo parece asumir la filosofía de la historia de inspiración hegeliana¹⁵⁶ (sin sus connotaciones historicistas metafísicas propias del XIX) y la superación dialéctica de la metafísica en la historia del ser cuyo proceso conduce al nihilismo y no a la afirmación del absoluto y a la fundamentación del ser. Es una operación de *adelgazamiento* de Hegel, su secularización.

* * *

En el *giro religioso*, del que estamos dando cuenta en este recorrido por el pensamiento de G. Vattimo, la reflexión sobre la relectura del *pensamiento débil* desde el principio de la encarnación como expresión de la secularización que posibilita la superación de la modernidad (en términos heideggerianos) y el desarrollo de la hermenéutica como *koiné* que descubre su vocación nihilista, puede parecer – en palabras del mismo Vattimo – “‘escandalosa’, pues ‘tuerce’ debilidad y nihilismo en un sentido muy diferente al habitual; y, sobre todo, termina de algún modo en los brazos de la teología, aunque sin llegar a encontrar ninguna ‘ortodoxia’”¹⁵⁷. En efecto, puede resultar paradójico y hasta estridente tal interpretación al pretender el retorno a la tradición cristiana desde la afirmación nietzscheana de la muerte de Dios que Vattimo descubre como la única posibilidad para la hermenéutica contemporánea en sus implicaciones etico-políticas y el descubrimiento de la proveniencia.

¹⁵⁶ Para Vattimo, “Por lo que se refiere a la racionalidad historicista, está muy claro que el modo de argumentar la validez de la hermenéutica tiene que ver con el historicismo. Contrariamente al historicismo metafísico del siglo XIX (Hegel, Comte, Marx), la hermenéutica no piensa que el sentido de la historia sea un ‘hecho’ que se trata de reconocer, favorecer y aceptar (incluso como una ultimidad metafísica); el hilo conductor de la historia aparece, se da, sólo en un acto interpretativo, que se convalida en diálogo con otras posibles interpretaciones y que, en última instancia, contribuye a modificar la situación de hecho en un modo que hace a la interpretación ‘verdadera’”: *Más allá de la interpretación*, 161.

¹⁵⁷ *Más allá de la interpretación*, 35-36.

He aquí lo problemático del planteamiento, detectado en su misma reflexión, ¿es posible pensar en Dios más allá del planteamiento metafísico que hace de Dios el fundamento inmóvil de la historia? La pregunta se vuelve clave para la reflexión crítica que interprete adecuadamente el retorno de lo religioso en la actualidad: “La necesidad religiosa de la conciencia común no se satisface adecuadamente con una pura y simple reanudación de la religiosidad metafísica, esto es, huyendo del confucionismo de la modernización y de la Babel de la sociedad secularizada en dirección a un renovado fundamentalismo. Tal demostración es posible”¹⁵⁸. Tal demostración, *torciendo* los caminos de la metafísica violenta, encuentra en el nihilismo una huella de sentido que entronca con el pensamiento cristiano y su experiencia reveladora.

Creemos ver aquí uno de los asuntos más relevantes en una lectura crítica del *segundo Vattimo*, esto es, la conexión entre el nihilismo como destino de la historia y lo religioso como únicos caminos de la hermenéutica que quiere ser fiel a su proveniencia¹⁵⁹.

¿Qué experiencia religiosa? ¿Qué historia de la salvación? ¿Qué Dios? Serán algunas de las preguntas que deberemos afrontar al completar nuestro recorrido.

3. CREER QUE SE CREE

La proveniencia de la hermenéutica, en clave secularizadora, del proceso contenido en el desarrollo de la tradición cristiana, abre nuevas perspectivas que permiten el acercamiento a los contenidos religiosos

¹⁵⁸ *La religión*, 113.

¹⁵⁹ No son cuestiones sencillas, sino más bien paradójicas: “la tesis de que el cristianismo es nihilista; la tesis de que el nihilismo cristiano se realiza a través de la forma-historia; la tesis de que la forma-historia del nihilismo cristiano es la secularización; la tesis de que la secularización se nutre del hacerse hombre mortal del Dios que nace, y muere efectivamente en la cruz (encarnación); la tesis de que la muerte de Dios en la cruz (una religión de la sangre) es la vía violenta con que la secularización-historia realiza la disolución de la violencia...”: T. OÑATE, *El retorno...*, o. c., 50.

“deshelenizados” con el propósito de reproponer un cristianismo no religioso. Si el sentido del “pensamiento débil” lo encontramos en el proceso de secularización de la filosofía y tal pensamiento ha descubierto su vocación nihilista en el ocaso de Occidente y en el declinar de las estructuras fuertes del ser, no es extraño que Vattimo llegue a afirmar que el pensamiento débil es el exponente del proceso secularizador del cristianismo y que quizás sea la propia secularización (el fin del concepto fuerte y, objetivo de realidad como presencia verificable de los objetos en el espacio-tiempo) la que reabre el camino al trascendente.

3. 1. Hemenéutica y religión

La consideración de la hermenéutica como agente determinante de la secularización de Occidente, conduce a Vattimo a desmarcarse de las posturas diltheyanas¹⁶⁰, que ven en el desarrollo de la misma la consecuencia de las implicaciones de la ilustración, y también a preferir la tesis, según la cual, la hermenéutica, “en tanto que no identificada con la afirmación de la ilustración (como efectivo esclarecimiento de la razón; o incluso sólo como errónea teoría de la verdad), sea por el contrario una especie de corriente minoritaria que sobreviva en la cultura moderna y que vuelve a recobrar vigor a partir de Heidegger”¹⁶¹.

En efecto, apoyado en el Gadamer de *Verdad y método*, Vattimo cree encontrar las bases de lo que llama una “teoría standar” de la hermenéutica sobre el problema de la religión, según la cual no hay ya razones plausibles

¹⁶⁰ Vattimo comparte con Dilthey la constatación de que la hermenéutica se desarrolla en un trasfondo de marcado racionalismo y debe ser considerada como un aspecto general de la secularización que caracteriza a la modernidad. Por otra parte, es esta mentalidad racionalista que tanto peso ha tenido en la lectura moderna de la Biblia, la que parece justificar el nexo entre el desarrollo de la hermenéutica y la emancipación del dogma. Sin embargo, Vattimo toma distancia del Dilthey que busca para la hermenéutica un método capaz de garantizar una validez de tipo científico, poniendo de relieve la insuficiencia de su teoría al permanecer más cercano a posiciones hermenéuticas más fieles a la experiencia interpretativa, que no se reduce nunca a la reflexión objetiva. Por otra parte, la tesis de Dilthey no permite explicar adecuadamente el reencuentro con la tradición religiosa cristiana que Vattimo descubre en la conclusión de su reflexión sobre la ética hermenéutica y el principio de la caridad, cfr. *Más allá de la interpretación*, 85-87.

¹⁶¹ *Más allá de la interpretación*, 87.

para el rechazo de la religión. De esta forma la hermenéutica se presenta como “un pensamiento fundamentalmente amigable en las confrontaciones de la religión, ya que, con su crítica de la idea de verdad como conformidad verificable de proposición y cosa, elimina también las bases de las negociaciones racionalistas, empiristas, positivistas, incluso hasta idealistas y marxistas, de la posibilidad de la experiencia religiosa”¹⁶².

Con estos argumentos nos encontramos de forma clara con el giro decisivo, largamente anunciado, del pensamiento de Vattimo en los inicios de los años noventa. No se trata de una apología de la religión, sino más bien de la consecuencia coherente de la consideración de la hermenéutica como pensamiento, que libera la razón de la esclavitud del ideal de la ciencia y que posibilita una nueva filosofía de la cultura. Liquidado el ideal metafísico de la verdad como conformidad, la hermenéutica permite una nueva plausibilidad a la religión. Haciendo balance de su propio recorrido intelectual, Vattimo afirma: “En cualquier caso, estoy particularmente convencido de que si la filosofía se entiende en un sentido actual o militante, y no sólo se le adscribe un cometido histórico-arqueológico, debe pasar *a través del encuentro y des-encuentro con la religión*, entrar en *confrontación con ella*”¹⁶³.

Por tanto, la secularización, que ha contribuido a la superación de la metafísica objetivista y ha posibilitado a la hermenéutica el encuentro con su propia vocación nihilista, puede desvelar la cuestión de Dios como cuestión de sentido en la filosofía contemporánea, adentrándose por los senderos del pensamiento débil y yendo hasta el fondo en la relación secularización-hermenéutica, hasta el punto de descubrir que la ontología de la actualidad encuentra un reflejo iluminador en la consideración de la *kénosis* de Dios como expresión de la debilidad del ser. A este respecto escribe Vattimo: “La hermenéutica filosófica moderna nace en Europa no sólo porque aquí hay una religión del libro que concentra la atención en el fenómeno de la interpretación; sino porque esta religión tiene como base la

¹⁶² *Más allá de la interpretación*, 88.

¹⁶³ T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 217.

idea de la encarnación de Dios, que concibe como *kénosis*, como disminución y, traduciremos nosotros, debilitamiento”¹⁶⁴.

La relación filosofía-religión de la que hablamos en la cultura contemporánea, fieles a los senderos que han conducido al pensamiento hasta el encuentro de la hermenéutica con su propia vocación nihilista en la actualidad, no puede establecerse solo en virtud de la recuperación de la multivocidad del ser aristotélico (aunque sea sin referencia a la sustancia primera), ni como reconocimiento de la religión como una etapa necesaria en el desarrollo de la razón hacia la propia madurez (historicismo hegeliano)¹⁶⁵. Por el contrario, tomando en serio la pertenencia de la hermenéutica a la modernidad, hemos de reconocer la paradoja de que la hermenéutica, que en sus orígenes ilustrados se presenta como racionalista y desmitificadora, conduce al pensamiento hasta la disolución del mito de la objetividad y al reencuentro del mito y de la religión. Tal paradoja pone de relieve la relación de la hermenéutica con la tradición cristiana. Para Vattimo, “el nihilismo ‘se parece’ demasiado a la *kénosis* para que se pueda ver en tal semejanza sólo una coincidencia, una asociación de ideas. La hipótesis en la que desembocamos es la de que la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, ‘aplicación’, interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Más allá de la interpretación*, 92.

¹⁶⁵ Y esto por dos razones fundamentales, argumenta Vattimo: para Hegel, la tradición religiosa cristiana es sobrepasada en su forma y conservada en su contenido por la razón filosófica que quiere alcanzar la verdad definitiva; tal concepción presupone el ideal de la objetividad que legitima el hablar de una verdad definitivamente alcanzada (ideal que la hermenéutica nihilista ha desenmascarado). En segundo lugar, la interpretación hegeliana no parece en disposición de poder explicar el debilitamiento del ser en el devenir del pensamiento occidental ni la verificada prosecución de la tendencia kenótica que pertenece desde el inicio al contenido mismo de la revelación, cfr. *Más allá de la interpretación*, 96-97.

¹⁶⁶ *Más allá de la interpretación*, 97. Hacemos notar el sentido equívoco de la traducción española de esta expresión vattimiana. La versión original italiana es: “il nichilismo ‘somiglia’ troppo alla *kénosis* perché si possa vedere in questa somiglianza solo una coincidenza, una associazione di idee”. La versión española ha traducido: “el nihilismo ‘se parece’ demasiado a la *kénosis* porque sólo se puede ver en tal semejanza una coincidencia, una asociación de ideas”; traducción que no nos parece exacta y que tergiversa el sentido de la afirmación. Por eso, la traducción empleada en el texto es nuestra.

He aquí la propuesta fundamental de Vattimo en esta etapa de su pensamiento. La hermenéutica nihilista, más allá de su función de *koiné* actual en el panorama cultural y filosófico contemporáneo, conduce a la reflexión nietzscheano-heideggeriana a encontrarse con el mensaje cristiano, secularizado y purificado de cualquier visión dogmática del mismo. Son las tesis que Vattimo desarrollará en dos escritos singulares de este periodo: *La huella de la huella* y *Creer que se cree*.

3. 2. La huella de la huella

En las conversaciones de Capri¹⁶⁷, Vattimo describe la experiencia religiosa como posibilidad en esta etapa de la historia del ser en la que el Ser no se concibe en términos de racionalidad lógica y su presencia no puede ofrecerse como verdad esencial y eterna. Más bien es presencia elusiva, la huella de la huella, ante la cual el ser humano descubre, en relación a su propia existencia, la positividad de depender de un *factum* originario.

En esta “metafísica de la subjetividad” se supera una religiosidad planteada desde el objetivismo de la racionalidad metafísica y se postula una experiencia religiosa desde la contingencia y la historicidad, que determinan la existencia del ser humano. De este modo la experiencia de la finitud, el mal, la culpa, la necesidad de perdón aparecen como aspectos constitutivos de un retorno plausible de la religión en esta época del final de la metafísica. ¿No se abren aquí nuevas posibilidades para una mayor personalización de la fe religiosa? ¿No se pueden encontrar en esta perspectiva los cauces para un asentamiento subjetivo (que no subjetivista) de la experiencia de fe? ¿No hay elementos positivos en este esfuerzo por pensar el retorno de la religión en esta situación post-metafísica, que (¿a qué se refiere este relativo?) tras la

¹⁶⁷ Nos referimos al diálogo que J. Derrida, G. Vattimo, Eugenio Trías, Aldo G. Gargani, Vincenzo Vitiello, Maurizio Ferraris y Hans-Georg Gadamer mantuvieron del 28 de febrero al 1 de marzo de 1994 en la Isla de Capri sobre el tema de la religión. El mismo Derrida lo describe así: “Fecha: el 28 de febrero de 1994. Lugar: una isla, la isla de Capri. Un hotel, una mesa alrededor de la cual hablamos entre amigos, casi sin orden, sin orden del día, sin contraseña, salvo una palabra, la más clara y la más oscura: religión”: J. DERRIDA – G. VATTIMO – EUGENIO TRIAS, *La religión*, PPC, Madrid 1996, 11. A este volumen y a esta experiencia pertenece el escrito de G. Vattimo *La huella de la huella*.

disolución de las certezas racionalistas del sujeto moderno permanece, no obstante, abierto, al Otro sólo representable en términos de trascendencia y secularización?¹⁶⁸.

La experiencia religiosa en esta etapa postmetafísica parece tener, pues, unos contenidos positivos, que se identifican con la experiencia de la contingencia y eventualidad del ser que se concreta en la historicidad como proveniencia de un origen. La existencia del hombre es concreta historicidad, de acuerdo, pero ¿es ésta una puesta a prueba para – desde ella – “saltar” a Dios? A fin de cuentas ¿la experiencia religiosa debe superar la finitud en la que se encuentra la existencia del hombre? Si fuera así ¿la irrupción del “Otro” en la historia no se entendería – a fin de cuentas - como una negación “apocalíptica” de la historicidad?¹⁶⁹.

¿Sobre qué riesgo quiere advertir Vattimo? Sobre el que puede darse si se considera al “Otro” como “pura plenitud metafísica del fundamento eterno” y a la existencia humana simplemente como un “valle de lágrimas”, una prueba de la que hay que escapar. Probablemente aquí tocamos uno de los problemas más importantes sobre la concepción del trascendente, que es pensado todavía en términos metafísicos y con el que el hombre establece una relación “vertical”, cuando – como inicio absoluto – éste irrumpe en la historia. ¿Cómo pensar, pues, lo trascendente?

Si aceptamos que el retorno – en el sentido antes aludido - es esencial para la experiencia religiosa actual, entonces la finitud y la contingencia, que constituyen al ser humano, representan el lugar de esa experiencia que no tendría lugar más allá de su propia historicidad, ni tampoco podría ser reducida a la inmanencia de una historicidad intramundana. Nos encontramos, pues, con “lo religioso como irrupción de un Otro y discontinuidad en el curso horizontal de la historia”¹⁷⁰ que, aunque proveniente - en el devenir de Occidente - de la concepción

¹⁶⁸ Como hemos indicado, para Vattimo el replanteamiento filosófico de la religión conduce a la identificación de ésta con la positividad entendida en un doble sentido: creaturalidad en cuanto historicidad e historicidad en cuanto proveniencia de un origen. Así, cfr. *La huella de la huella*, 116-119.

¹⁶⁹ *La huella de la huella*, 116-118.

¹⁷⁰ Cfr. *La huella de la huella*, 119.

hebraico-cristiana¹⁷¹, no puede ser pensado sin más en términos esencialistas y estructurales, de tal manera que su irrupción disuelva la contingencia misma del ser humano¹⁷², sino que –presencia trascendente– es experimentada como relación personal desde la creaturalidad histórica de la existencia humana.

Si tal comprensión de la experiencia religiosa logra mantenerse más allá de la mentalidad metafísica y de sus certezas racionalistas, la inexplicabilidad del mal y el sentimiento de culpa que configuran decisivamente la religión del sujeto moderno¹⁷³ dejan de ser centrales. Y así aparecen como contenidos característicos de la experiencia religiosa actual la necesidad de perdón, el modo de enfrentarse al enigma de la muerte y del dolor (experiencias de finitud), así como la experiencia de la plegaria¹⁷⁴.

Estos contenidos “positivos” de la experiencia religiosa a los que nos estamos refiriendo “son positivos también y sobre todo en el sentido de que no han sido encontrados en una abstracta reflexión sobre nosotros mismos, como resultado de la profundización de una autoconciencia humana en general. Vienen dados ya en un lenguaje determinado que, en términos más

¹⁷¹ El autor italiano piensa que la filosofía contemporánea debe reconocer su proveniencia de la teología judeocristiana para superar determinadas aporías que surgen en el camino del pensamiento que quiere superar la metafísica: “cómo hablar del evento del ser con un lenguaje que lleva todavía la impronta de la estabilidad de las esencias; cómo decretar el final de los metarrelatos sino narrando la historia de su disolución...”: *La huella de la huella*, 125. La conciencia de la proveniencia pone de relieve la positividad del retorno de lo religioso en la civilización occidental moderna: “que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo esté, en sus raíces, profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización positiva como rasgo característico de la modernidad”: *Creer que se cree*, 44. La vinculación del proceso secularizador al final de la metafísica y de la ontología débil le llevan a afirmar que ésta no es más que “una transcripción del mensaje cristiano”.

¹⁷² Vattimo polemiza, remitiéndose a las tradiciones teológicas de Occidente, con la teología dialéctica surgida en el ámbito del protestantismo que afirma en la experiencia de Dios su absoluta trascendencia, recuperando una imagen – a juicio del italiano – naturalista, absoluta y amenazadora de la divinidad. Vattimo se mueve en dirección opuesta a los teólogos dialécticos, puesto que la secularización y la superación de la metafísica no pretende alejar el concepto de Dios de su relación con el tiempo y la historicidad del ser, cfr. *Creer que se cree*, 50-52.

¹⁷³ Esta es una temática que el filósofo italiano asocia con una mentalidad metafísica. Para él, “el mal y la culpa son menos “escandalosos” si el sujeto no se toma tan dramáticamente en serio como pretende la mentalidad metafísica”: *Creer que se cree*, 120.

¹⁷⁴ Cfr. *Le huella de la huella*, 119-120.

o menos literales, es el lenguaje de la tradición judeocristiana, de la Biblia”¹⁷⁵.

En efecto, ya sabemos que para Vattimo el final de la metafísica está vinculado con el despliegue de la tradición cristiana y con el proceso secularizador, cuya conciencia proveniente hay que remontarla a la contaminación del “Señor de la Biblia” con la metafísica occidental. En esta conciencia de la proveniencia, la hermenéutica como filosofía de la interpretación nace en Occidente vinculada a las tradiciones judeocristianas, no sólo porque la religión del libro exige la interpretación sino, además, por la idea central del cristianismo de la encarnación de Dios concebida como *kénosis* o debilitamiento¹⁷⁶.

Como hemos subrayado anteriormente, estamos ante una de las tesis centrales del pensamiento de Vattimo¹⁷⁷ en su intento por armonizar la relación filosofía y cristianismo: existe un nexo entre la tradición cristiana, la historia del nihilismo y la percepción de la secularización en el devenir de Occidente. Los rasgos fundamentales de la civilización occidental moderna parecen estar marcados por la herencia de sus orígenes hebraico-cristianos.

Desde la lectura de Heidegger, la vinculación del proceso secularizador con el final de la metafísica y la ontología débil le llevan a afirmar que ésta no es más que una transcripción del mensaje cristiano.

Partiendo de esta convicción, Vattimo reconduce su argumentación sobre la contingencia del ser postulando una vuelta a los textos sagrados del Antiguo y del Nuevo testamento, a los que sólo nos podemos acercar desde la hermenéutica. La filosofía que descubre el retorno de lo religioso y que se sitúa más allá de la metafísica debe “madurar la conciencia de esta proveniencia” si quiere alcanzar mejor el contenido de tal superación. Dicho de otra forma, la filosofía de la superación de la metafísica no puede ser

¹⁷⁵ *La huella de la huella*, 121.

¹⁷⁶ Cfr. *Más allá de la interpretación*, 90-92.

¹⁷⁷ De nuevo Vattimo acude a su experiencia personal: “Vuelvo a pensar seriamente en el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual; pero muy probablemente me he construido esta filosofía, prefiriendo a estos autores, precisamente porque partía de aquella herencia cristiana que ahora creo encontrar de nuevo pero que, en realidad, no he abandonado nunca verdaderamente”: *Creer que se cree*, 29-30.

planteada en relación con la tradición hebraico-cristiana sólo como algo accidental o como un simple “proceso análogo”, sino que su nexo con ella es esencial. De hecho, para Vattimo, “la filosofía que se descubre análoga a la teología trinitaria no proviene de otro mundo”¹⁷⁸.

3.3. ¿Volver a creer?

Vattimo, sin perder de vista el conjunto de toda su reflexión, da un paso más en su “pública confesión” creyente publicada bajo el título *Creer que se cree*¹⁷⁹. No extraña este punto de llegada, que ya se barruntaba en sus publicaciones de los años precedentes. Temas ya abordados con anterioridad como la secularización, el ocaso de Occidente, la proveniencia hebraico-cristiana de la hermenéutica, la antología del tiempo presente, el nihilismo como destino, la caridad como límite de la hermenéutica aparecen de nuevo en esta reflexión al servicio argumental de la *recuperación* de la religión en la que se mezclan “hechos individuales y hechos colectivos”¹⁸⁰.

Aunque el fenómeno del retorno de lo religioso es ciertamente confuso y Vattimo no se aventura a un análisis sociológico que sostenga científicamente sus afirmaciones, es posible detectar, en su opinión, algunos “hechos” – deliberadamente tratados en su generalidad¹⁸¹ – que

¹⁷⁸ *La huella de la huella*, 123.

¹⁷⁹ En la obra *Creer que se cree*, Vattimo asume la tarea – en primera persona – de justificar el retorno a la preocupación religiosa y postula una experiencia religiosa alejada de estructuras fuertes e institucionales que entronca con toda la reflexión previa en la que la hermenéutica nihilista encuentra a la ética y cuyas implicaciones conducen a la búsqueda de la proveniencia del ser secularizado en esta nueva ontología de la actualidad. Es en este contexto en el que se produce *el retorno* al que el autor se confiesa inducido: “Me parece que debo precisar desde el inicio que si me veo inducido a hablar y escribir de fe y de religión es porque pienso que esto no afecta sólo a un renovado interés personal mío por este tema: lo decisivo es que advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo (...) La renovada sensibilidad religiosa que ‘siento’ a mi alrededor, en su rigurosa imprecisión e indefinibilidad, corresponde bien al ‘volver a creer’ en torno al que girará mi discurso”: *Creer que se cree*, 9-10.

¹⁸⁰ *Creer que se cree*, 10. El hilo argumental de toda la obra se apoya en el entretrejerse de las experiencias personales que provocan una vuelta a experiencias ya vividas con anterioridad (Vattimo reconoce cuánto influye en él su pasado como católico militante) y – al mismo tiempo – la percepción de que el “retorno” es propio de la situación de esta modernidad tardía secularizada.

¹⁸¹ Hechos evidentes en la cultura contemporánea que ofrecen la posibilidad de confrontarse con ellos con cierta actitud crítica y a los que Vattimo se refiere en su obra

parecen confirmar la hipótesis del retorno de lo religioso en la cultura popular de nuestros días. En concreto en su artículo “Morte e trasfigurazione della religione”, Vattimo señala, entre otros, dos grandes motivos que a su juicio provocan este “retomar la escucha en relación a la religión”: en primer lugar las “cuestiones últimas”, con las que el hombre se da de bruces en los confines entre la vida y la muerte, o las que brotan en el terreno de la libertad, la autodeterminación y el destino de la persona. En segundo lugar, el significado que puede llegar a tener la religión para los que andan a la búsqueda de la propia identidad, perdida – acaso – en el devenir del mundo de la industrialización tardía y qué es lo que se manifiesta en la situación de “anomía” en la que algunos grupos sociales parecen encontrarse¹⁸².

Esta temática no resulta nueva en nuestro autor y se reviste de tonos personales en el apunte biográfico al que recurre en *Credere di credere*. Su propia vuelta hacia lo religioso parece sostenida por experiencias personales que marcan este renovado interés por la religión. También aquí aparecen los temas antes referidos¹⁸³: la muerte de personas queridas, los límites de la realización humana expresada en las experiencias de la madurez y del envejecimiento, y la “permanente discrepancia entre existencia y significado”. Parece como si la experiencia religiosa surgiese vinculada a las etapas de madurez de la vida y tuviese un ritmo cadencialmente fisiológico. Es decir, ante las “frustraciones” de la vida y el situarse de las personas a “medio camino” en el deseo de hacer coincidir existencia y significado, habría que dar cada vez más relieve a la esperanza de poder realizar este anhelo más allá del tiempo histórico.

* * *

como a “‘hechos’ que llamo así porque me parece que no sea necesario demostrarlos, nos damos cuenta todos”: *Después de la cristiandad*, 89.

¹⁸² *Después de la cristiandad*, 90-91.

¹⁸³ Cfr. *Creer que se cree*, 12-15.

Llegados a este punto, podemos extraer también algunas reflexiones en torno a la propuesta creyente de Vattimo en este tramo final de los años noventa. El nexo secularización-cristianismo conforma en el pensamiento vattimiano un nuevo acercamiento a la experiencia religiosa en el que ésta no puede ser leída ya en claves de irracionalidad o contradicción. Estamos ante una *filosofía de la religión* de nuevo cuño que presenta, sin embargo, algunas aporías con respecto a su vinculación con el cristianismo.

La revelación cristiana, en efecto, hace referencia a la alteridad de Dios que se *desvela* y *se dona* gratuitamente y así es percibido por la tradición cristiana que acoge y reflexiona esta experiencia dadora de sentido. En el planteamiento vattimiano, la filosofía vuelve su mirada a la experiencia religiosa porque encuentra en ella respuesta a la necesidad de comprensión de la *pietas* del pensamiento. Naturalmente el límite lo encontramos cuando consideramos que, para Vattimo, creer que se cree no es más que la afirmación de una fe de aparente cuño bultmaniano (a pesar de su rechazo de los teólogos dialécticos protestantes)¹⁸⁴, que gira en torno al sujeto y que sólo puede *esperar creer* cuando toma la decisión de *escuchar* ante lo trágico de la realidad. ¿No estaríamos ante una nueva forma de existencialismo subjetivo? Y Dios ¿sólo es accesible desde el dolor y la dificultad? La revelación cristiana y la *kénosis* de Dios ¿son sólo una metáfora amable que da sentido al devenir de Occidente en su declinar?

Al respecto, el *Post Scriptum* con el que termina *Creer que se cree* nos parece iluminador como salida de esta aparente aporía. Así se pregunta Vattimo si la religión debe mantener el sentido de la trascendencia que requiere el *salto* de la fe del creyente. Salto, por otra parte, del que habría

¹⁸⁴ El mismo Vattimo sale al frente de algunas objeciones en su *Post Scriptum* reconociendo haber estado demasiado expeditivo en su valoración de la teología dialéctica sobre la que desea volver en otro momento. Hay que recordar que Vattimo polemiza, remitiéndose a las tradiciones teológicas de Occidente en el siglo XX, con la teología dialéctica surgida en el ámbito del protestantismo para la que la experiencia de Dios afirma su absoluta trascendencia recuperando una imagen naturalista, absoluta y amenazadora de la divinidad. Vattimo se mueve en dirección opuesta a los teólogos dialécticos, puesto que el concepto de secularización y la superación de la metafísica no alejan el concepto de Dios de su relación con el tiempo y la historicidad del ser antes al contrario, cfr. *Creer que se cree*, 50-52.

que desconfiar si es entendido únicamente como huida de una realidad insoportable y amenazadora. De ser así, el camino racional hacia Dios sólo sería el camino de la tragedia, del dolor y del límite, de la derrota y del fracaso (esta apertura a la trascendencia tendría, en todo caso, un sentido *consolador*). Sin embargo no es esta la experiencia religiosa que encuentra el pensamiento de la debilidad en su itinerario kenótico: “La salvación que busco a través de la aceptación radical del significado de la *kénosis* no es, pues, una salvación que dependa sólo de mí, que olvide la necesidad de la gracia como don que viene de otro. Pero también es gracia el carácter del movimiento armonioso que excluye la violencia, el esfuerzo, el rechinar de los dientes del perro que lleva mucho tiempo atado, según una imagen de Nietzsche”¹⁸⁵.

Vattimo nos pone en guardia ante la religión cuyo Dios permanece más allá de las estrellas y cuya experiencia religiosa se ofrece sólo como huida de la tragedia de la historia, sacrificando en el altar del más allá el compromiso histórico, concebido como realización de la salvación que necesita del don que viene del otro, pero también de la respuesta de quien recibe el don. La hermenéutica, como filosofía de la interpretación expresa adecuadamente esta idea: lo dado y el quehacer interpretativo.

Queda en pie, no obstante, la dificultad de entender el acontecimiento de la revelación – como pretende el cristianismo – como acontecimiento de una alteridad respecto a la historia como disponibilidad de lo humano que, en Vattimo, solo se concibe como confirmación de cuanto la razón hermenéutica ha descubierto. En este sentido, la idea de trascendencia queda en discusión en referencia a la teología cristiana cuando el argumento de Vattimo acerca la experiencia religiosa al único horizonte de la fe entendida como *razón práctica*¹⁸⁶.

* * *

¹⁸⁵ *Creer que se cree*, 125-126.

¹⁸⁶ Estos serán algunos de los argumentos sobre los que volveremos en nuestra propuesta “sistemática”.

Habiéndonos acercado en estas páginas al *segundo Vattimo*, queremos poner de relieve, tras el recorrido por su reflexión en la década de los noventa y sin ánimo de ser exhaustivos, algunas conclusiones relevantes para nuestro trabajo:

1. La reflexión de Vattimo en esta etapa propone que la hermenéutica contemporánea, *radicalizada* en su vocación nihilista, pueda fomentar el diálogo entre la filosofía y la religión, y encontrar cauces nuevos para la búsqueda de sentido y para los retos socio-políticos que provoca la situación contemporánea. La tarea de la filosofía en este final de siglo será la de llevar hasta sus máximas consecuencias las implicaciones nihilistas de la ontología del presente, al elaborar una nueva racionalidad que da cuenta de la *verdad* hermenéutica (no hay hechos, sólo interpretaciones) y que se sitúa en la filosofía de la historia, entendida como final de la filosofía de la historia.

2. En su camino la ontología nihilista, como ontología del presente, subraya las consecuencias éticas de la hermenéutica, que libera a la filosofía de la cultura contemporánea del relativismo y de la metafísica trascendentalista, así como de la violencia de lo verdadero en el conflicto de las interpretaciones. Estamos ante una auténtica *ética de la proveniencia* donde quedan superados los fundamentos últimos y cualquier clase de violencia ejercida sobre los otros. Así la interpretación halla su límite en el principio de la *caridad* y descubre su proveniencia hebraico-cristiana en el devenir de Occidente.

3. Vattimo entiende el sentido de la relación entre filosofía contemporánea y religión en términos de secularización, esto es, de debilitamiento del ser. En otras palabras, la secularización como proceso intrínseco a la modernidad, nos conduce – paradójicamente - al

replanteamiento de la cuestión de Dios desde la ontología nihilista, que aparece cuando llevamos hasta sus últimas consecuencias el eje relacional secularización-hermenéutica. La ontología nihilista reconoce la proveniencia hebraico-cristiana de la hermenéutica contemporánea y encuentra en la revelación de la *kénosis* de Dios la expresión de la nueva racionalidad que, debilitada, retorna a la experiencia religiosa.

4. Nos encontramos en esta etapa con una de las cuestiones que hacen de Vattimo – a nuestro juicio - un interlocutor válido en el panorama filosófico contemporáneo: la conexión entre el destino nihilista del ser y el retorno de lo divino, como puntos de acceso a una nueva racionalidad en esta época poscristiana y más allá de la secularización.

5. El giro religioso de Vattimo está lejos de planteamientos conservadores, utópicos o formales y señala el límite de la hermenéutica ilustrada al encontrar, más allá de la interpretación, el principio del amor como horizonte. Su postura parece justificar, en la llamada a la filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, la exigencia de una filosofía hermenéutica que recupera la narración mítica y simbólica, y que es capaz de vehicular una experiencia religiosa, que ha desmitificado los absolutos metafísicos y violentos de la religión.

SEGUNDA PARTE

DIOS *KENÓTICO*

CAPÍTULO III

LA MUERTE DE DIOS Y EL RETORNO DE LA RELIGIÓN

“La filosofía no puede ya considerar la vitalidad social de la religión como un fenómeno de retraso cultural favorecido por la astucia de los curas, o como expresión de una alienación ideológica que debería ser superada con la revolución y la abolición de la división del trabajo. Puede y debe, sin embargo, reconociéndose parte del mismo proceso histórico que favorece el regreso de la religión, acoger los principios desde el interior del mismo para poder valorar críticamente los logros”¹⁸⁷.

Como ya hemos puesto de relieve en nuestro estudio, el retorno de la religión en la sociedad de la modernidad tardía es uno de los argumentos que Vattimo desarrolla abundantemente en sus últimos escritos y al análisis del fenómeno le dedica numerosas reflexiones.

El problema que afrontamos, de la mano del autor, es reflexionar cómo la filosofía actual puede (o no) volver su mirada hacia la religión encontrando en ella una interlocutora válida con la que debatir ideas y expectativas en esta sociedad postsecularizada. Y esto, sin los prejuicios ni las concepciones ideológicas con las que en la modernidad, en aras de la razón y el progreso se prescindió de la religión acusada de haber cometido

¹⁸⁷ *Después de la cristiandad*, 94. Con esta convicción se expresa Vattimo en un artículo titulado *Morte e trasfigurazione della religione* publicado por primera vez en 1998 y más tarde en la recopilación de artículos que configuran su obra *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* publicado en 2002.

un adámico pecado: haberse dejado seducir por el tentador fruto de la metafísica buscando el ser como Dios en el conocimiento del bien y del mal. Con ella, la religión se adentró en los fundamentos haciendo del ser pura esencia y verdad violenta. De pronto, a la luz de la revolución que en nombre de la ideología desenmascaró al Dios cristiano, la religión se sintió desnuda, avergonzada y expulsada del nuevo edén de la racionalidad científico-técnica.

No es que de pronto - ahora -, se den por buenos todos los argumentos que la razón ilustrada se encargó de impugnar en aras de una muerte, la de Dios¹⁸⁸, al descubrir que se trataba de una hipótesis demasiado excesiva. Pero lo cierto es que retorna lo sagrado en la sociedad post-secularizada y posmoderna en la que nos encontramos¹⁸⁹. El nihilismo posmoderno parece reabrir la posibilidad de la pregunta religiosa¹⁹⁰. Desde el punto de vista sociológico, se ha puesto de relieve en numerosas ocasiones la reapertura de la cuestión de su presencia en la sociedad actual.

A la superación de lo sagrado como consecuencia del avance de la sociedad industrializada le ha seguido la reaparición de nuevos fenómenos y sensibilidades religiosas en la dinámica de la sociedad posindustrial. Tal sensibilidad se percibe con rasgos bien diferentes y cargados de ambigüedad: desde lo místico esotérico, propiamente en los márgenes de lo sagrado, hasta la llamada religión civil, la religión invisible o la experiencia

¹⁸⁸ Nuestro argumento se sostiene en la convicción de que la aportación específica de Vattimo a la filosofía de la interpretación consiste en una re-interpretación del historicismo hermenéutico a la luz del anuncio nietzscheano de la “muerte de Dios”, al respecto, cfr. F. D’AGOSTINI, “Oltre l’interpretazione...”, *o. c.*, 359.

¹⁸⁹ Cfr. J. NAISBITT – P. ABURDENE, *Megatrends 2000. Las grandes nuevas tendencias para la década de los 90*, Plaza & Janes, Esplugues de Llobregat 1990; cfr. A. JIMENEZ ORTIZ, *Por los caminos de la increencia. La fe en diálogo*, CCS, Madrid 1993; cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999; cfr. J. DERRIDA – G. VATTIMO – E. TRIAS, *La religión...o. c.*; cfr. E. TRIAS, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1977; cfr. A. CASTIÑEIRA, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC, Madrid 1992; cfr. J. J. VILA-CHÁ, “Pós-Modernidade e Cristianismo”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60/4 (2004) 803-811; J. M. MARDONES, “Religión en el pensamiento español”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60/4 (2004) 889-902.

¹⁹⁰ “La cultura posmoderna, en cuanto caracterizada por el reconocimiento de los límites radicales del lenguaje y del saber, y del consecuente desarrollo de la atención hacia las riquezas contenidas en las diferentes formas de expresión simbólica, constituye, ya de por sí, una apertura hacia la experiencia religiosa, entendida en su sentido propio”: F. CRESPI, *L’esperienza religiosa nell’età postmoderna*, Roma, 1997, 10.

religiosa estético-individual, pasando por el rebrote de numerosos fundamentalismos¹⁹¹.

Pues bien, para Vattimo, la religión en la sociedad occidental actual es experimentada como un retorno¹⁹², un volver de la religión cuyo regreso no es accidental sino que pertenece a la misma esencia de la experiencia religiosa planteada en términos de auténtico éxodo. No es accidental el retorno. En efecto, no se trata sólo de una constatación “sociológica” sino de la reapertura de una cicatriz que la modernidad creía haber cerrado definitivamente¹⁹³ con la sutura del ideal iluminista de la razón “adecuada” a la verdad objetiva. Realmente, un viaje de retorno en el tren del

¹⁹¹ Cfr. C. DOTOLO, *La teologia fondamentale...*, o. c., 224-226. El profesor Carmelo Dotolo ha estudiado a fondo las implicaciones que la perspectiva religiosa de Vattimo puede tener en su interacción con el cristianismo manteniendo una posición muy crítica desde el punto de vista de la teología fundamental que propone. Nos referiremos a ella en diversos momentos de nuestro estudio. A propósito del argumento sobre las sensibilidades en el retorno de lo religioso en la sociedad contemporánea, es muy interesante la perspectiva de Martín Velasco en su reflexión sobre la metamorfosis de lo sagrado en la sociedad contemporánea. Para Martín Velasco, son dos –principalmente– los factores histórico-espirituales que han desencadenado la metamorfosis de lo sagrado en la actualidad: por una parte, el nacimiento de la subjetividad y del desarrollo del individualismo de la época moderna y, consiguientemente, la opción por la autonomía del sujeto, de su razón, de su libertad, cfr. J. MARTIN VELASCO, “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Cuadernos Aquí y Ahora* 37, Sal Terrae, Santander 1998. “La modernidad no solo erosiona a la religión institucional, que es lo que suele alarmar a la jerarquía, sino que permite una síntesis de indiferencia, agnosticismo e incluso ateísmo con una postura receptiva y simpatizante respecto de la religión. La religión se transforma en meros servicios sacramentales, que se integran en la religiosidad fluida, esotérica y terapéutica, que es la que mejor se adapta a las necesidades del individuo de la sociedad de consumo”: J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001, 213. También, cfr. F. CHAMPION, “Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-esotérique”, *Archives des Sciences Sociales des Religions* 67 (1989) 155-169; T. LUCKMANN, “Religiosità individuale e forme sociali di religione”, *Religioni e società* 1 (1986) 31-39; cfr. R. DIAZ SALAZAR, La religión vacía, en R. DIAZ SALAZAR – S. GINER – F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid 1994, 71-114.

¹⁹² “Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido, la revelación de que lo que pensábamos que había sido una *Überwindung* (superación, verificación y consiguiente puesta a un lado) resta sólo una *Verwindung*, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con la huella indeleble de su enfermedad”: *La huella de la huella*, 109.

¹⁹³ Para algún otro autor, “Quizás el pensamiento nunca dejó de abordar de una u otra forma las grandes cuestiones que trató la religión. Pero la impresión generalizada es que con la secularización moderna aconteció un eclipse del interés de lo religioso en el pensamiento. La denominada crítica ilustrada y los grandilocuentes debates – cercanos a nuestros días – sobre la muerte de Dios y del hombre, más que purificar y lustrar la religión, pareció que terminaban con ella. Siempre hubo pensadores cuyo núcleo de reflexión coincidía con lo esencial de la problemática religiosa; pero la modernidad pareció disimular, si no ocultar, la pertinencia y relevancia de las cuestiones religiosas”: J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 9.

pensamiento de la modernidad tardía para el que sólo se tiene billete en el final de la historia pensada en términos de ocaso y secularización de Occidente¹⁹⁴.

Son el mismo devenir de la historia, el cansancio de la modernidad, la desmitificación del mito del progreso, la necesidad de rebelarse contra la “organización total” de la sociedad impulsada por la racionalización del trabajo y el triunfo de la tecnología los que han traído consigo la disolución de las teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión (el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista)¹⁹⁵.

De hecho, en este pluralismo filosófico en el que vivimos, para Vattimo es posible afirmar que “hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”¹⁹⁶. Así, en

¹⁹⁴ Quizás encontremos aquí uno de los aspectos más problemáticos del pensamiento vattimiano cuando éste se deja absorber por el paradigma de la metafísica de la historia ilustrada y discute desde dentro el hacia dónde de su devenir encontrando que la dirección de la historia del ser sólo se da como un progresivo nihilizarse, cfr. *Hermenéutica, democracia y emancipación*, 55-57. Problemático porque asumiendo la filosofía de la historia de corte hegeliano se traza una historia de la filosofía que conduce a Vattimo a situar a la hermenéutica de corte nihilista como final del proceso de la modernidad; “(se trata de) ¿asumir, instalándolo en el paradigma incuestionado, que tal Historia es la del olvido del ser enviado por el *venir a menos* progresivo del ser mismo, tal como lo experimenta el nihilismo de la modernidad histórica? ¿No se gira aquí en círculo: de las conclusiones tomadas como premisas a las premisas de las conclusiones? ¿No se liquida así el, al parecer, sólo *transitorio* abrirse de la postmodernidad como metafísica posthistórica?”: T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 34.

¹⁹⁵ Un análisis semejante lo encontramos también en otros autores que detectan el retorno de lo religioso en la época de la postsecularización: “Creemos estar ante el anuncio de un regreso de las cuestiones religiosas en el pensamiento. No faltará quien frunza el ceño escépticamente y quien afirme que seguimos donde estábamos, por lo menos en lo esencial. Pero el pensamiento filosófico está marcado por la autocrítica. La vuelta sobre sí mismo le ha descubierto los excesos de una arrogante autofundamentación, como la ingenuidad de los que afirman la perennidad de las grandes cuestiones. La reflexión crítica descubre la complejidad de la razón, las vacilaciones de los cimientos racionales considerados incólumes, igual que los avatares históricos ponen de manifiesto el suelo movedizo sobre el que se alzaban las construcciones y aun cuestiones consideradas eternas. Los cambios y relativizaciones dejan al aire las raíces de las tradiciones, como las sacudidas sísmicas de un siglo pródigo en inhumanidad y violencia terribles nos interrogan sobre la racionalidad de una razón predominante que se creyó llamada al progreso sin término y a la realización definitiva.”: J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 10-11.

¹⁹⁶ *Crear que se cree*, 22. Y es que, a decir de Vattimo, en esta modernidad tardía, “si la filosofía se entiende en un sentido actual o militante, y no sólo se le adscribe un cometido histórico-arqueológico, debe pasar a través del encuentro y desencuentro con la religión, entrar en confrontación con ella”: T. OÑATE, *El retorno griego...o. c.*, 217. A este respecto confiesa E. Trías: “Me interesa acercarme a la religión esperando encontrarme en ella, en su múltiple modo de manifestarse, aquellas enseñanzas que pueden ser elaboradas sin desdoro por la reflexión filosófica. O que, constituyendo el núcleo de revelación de cada

la segunda parte de la década de los 90, Vattimo parece estar convencido de que junto a la renovada vitalidad y actualidad de la religión¹⁹⁷, sea necesario pedir a la filosofía que no permanezca ajena a esta “vuelta” de los hombres y mujeres de nuestro tiempo a la escucha de lo religioso. Y esto porque, entre otras razones, en la sensibilidad de nuestro tiempo se expresa “un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto”¹⁹⁸ y porque, además, hemos redescubierto el mito al caer en la cuenta de que era “mito también la liquidación del mito”¹⁹⁹.

Y esto porque “si Dios ha muerto, es decir, si la filosofía ha tomado acto de que no se puede aferrar con certeza el fundamento último, se ha terminado también la ‘necesidad’ del ateísmo filosófico²⁰⁰. Solo una filosofía ‘absolutista’ puede sentirse autorizada a negar la experiencia religiosa”²⁰¹.

Superada la posibilidad de negar filosóficamente a Dios, ¿hasta qué punto supone la “muerte de Dios” el final de toda experiencia religiosa? ¿Es compatible con alguna forma de religiosidad? En las próximas líneas, tratamos de responder a estos interrogantes profundizando, a través del pensamiento de Vattimo, en la conexión entre la muerte de Dios nietzscheana, el planteamiento del final de la metafísica en Heidegger y el retorno de lo religioso en el momento cultural en el que nos encontramos.

religión particular, puedan dar pie a una elaboración propia en el ámbito de la filosofía”: E. TRIAS, *¿Por qué necesitamos la religión?*, De bolsillo, Barcelona 2000, 120.

¹⁹⁷ Sobre la revitalización del problema religioso y el debate suscitado (particularmente en Italia) entre laicos y teólogos en torno a la renovada fuerza del cristianismo y el proceso secularizador que lo acompaña, cfr. C. SCIRILONI, “La filosofía laica italiana interprete del cristianismo”, *Studia Pavatina*, XLIV, 2 (1997) 31-60. También, cfr. P. GILBERT, “Le christianisme dans la philosophie italienne”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60/4 (2004) 861-887.

¹⁹⁸ *Creer que se cree*, 22.

¹⁹⁹ *Creer que se cree*, 23. También, cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 19.

²⁰⁰ Afirma Vattimo en unos de sus últimos escritos al respecto: “Hoy los filósofos parecen ser, en su mayoría, a-religiosos o anti-religiosos solo por inercia, no por fuertes razones teóricas. Estas últimas, en la modernidad, se han identificado con metafísicas positivistas o historicistas. Dios era negado o bien porque no era verificable por los experimentos científicos, o bien porque era reconocido como una fase irremediamente superada del proceso de iluminación de la razón. Ahora, también y sobre todo estas metanarraciones han quedado en desuso con el final de la metafísica”: *Después de la cristiandad*, 21.

²⁰¹ *Después de la cristiandad*, 9.

1. LA MUERTE DE DIOS

Como ya ha quedado expuesto en el breve recorrido por el itinerario intelectual de Vattimo en la primera parte de nuestro trabajo, la lectura heideggeriana del pensamiento de Nietzsche constituye uno de los ejes centrales de su quehacer filosófico. No sólo eso, sino que su interpretación sobre el retorno de la religión en la cultura de la modernidad tardía se inspira, sobre todo, en “las ideas de Nietzsche y de Heidegger sobre el nihilismo como punto de llegada de la modernidad y sobre la consiguiente tarea, para el pensamiento, de tomar en consideración el final de la metafísica”²⁰².

El nihilismo – lo sabemos - representa el desplome del andamiaje de la tradición *metafísica* y la conciencia de que la filosofía ha de despertar de su sueño dogmático ante el desencanto de la historia del olvido del ser. En este sentido, tanto la muerte de Dios en Nietzsche como su vinculación con la idea del final de la metafísica de Heidegger²⁰³ pueden ser entendidas, según Vattimo, como modos que caracterizan la experiencia de la modernidad tardía y desde los que es posible justificar el retorno de la religión posmetafísica. Con este trasfondo el anuncio de la muerte de Dios no podrá ser leído únicamente como la soflama de un ateísmo provocador sino, más bien, como la disolución de la concepción metafísica de Dios como fundamento último, *ipsum esse subsistens*.

²⁰² *Creer que se cree*, 23.

²⁰³ No podemos perder de vista los estudios que Vattimo realiza sobre la relectura heideggeriana de Nietzsche. Al respecto, Vattimo sostiene la tesis – como ya hemos indicado - de que no sólo es posible entender a Nietzsche a través de los trabajos interpretativos de Heidegger sino que se da también el movimiento opuesto: el significado mismo del pensamiento de Heidegger tiende a ser comprendido a través de Nietzsche. Se da la paradoja, sin embargo, de que el Nietzsche intérprete (no interpretado) no coincide con la figura que de él Heidegger delinea en su obra. De hecho, para Vattimo, Heidegger tiende a no ver el vínculo entre el Nietzsche metafísico y el Nietzsche crítico de la cultura; y esto, en la interpretación vattimiana, porque llevaría a Heidegger a reconocer su proximidad a Nietzsche. Esta proximidad es la que el *heideggerianismo* actual percibe con claridad, cfr. *Diálogos con Nietzsche*, 273-277.

1. 1. ¡Dios ha muerto!

Las ideas nietzscheanas de nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno, anuncian el final del mundo objetivo. En este crepúsculo, “el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula” y la verdad quedó reducida a la “voluntad de poder”. Heidegger interpretó el anuncio profético – sobre todo la doctrina de la voluntad de poder -, en su relectura de Nietzsche, como el “destino del hombre en la sociedad tecnológica del siglo XX”²⁰⁴ y la conclusión de la historia de la metafísica occidental. En la afirmación de la voluntad de poder, se comete un asesinato: queda exangüe la voluntad opuesta que amenaza con destruir la nuestra. Es la muerte de Dios²⁰⁵.

Nietzsche plantea la muerte de Dios constatando un hecho que apunta al núcleo mismo del cristianismo: la muerte de Dios en la conciencia de occidente. Es Occidente mismo, dice Nietzsche quien ha asesinado a Dios, el que lo ha borrado de su conciencia colectiva y lo ha eliminado como referente último de sus expectativas humanas²⁰⁶.

²⁰⁴ *Diálogos con Nietzsche*, 218.

²⁰⁵ “El más grande de los últimos acontecimientos – que ‘Dios ha muerto’, que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble – comienza, ya ha lanzado sus primeras sombras sobre Europa. Parece, por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos y suspicacia es lo bastante fuerte y fina para este espectáculo, que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda confianza se ha trocado en duda. (...) En lo esencial, se puede decir que el acontecimiento mismo es mucho mayor, más lejano e inconcebible que lo que cualquiera pudiera pensar. Muchos no saben lo que propiamente acontece con esto y todo lo que en lo sucesivo, una vez que se ha corrompido esta fe, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella. Por ejemplo, toda nuestra moral europea”: F. NIETZSCHE, *El gay saber*, Narcea, Madrid 1973, 347-349.

²⁰⁶ A juicio del profesor Estrada que analiza detenidamente el problema de Dios en la sociedad contemporánea, con la muerte de Dios se pierde la fe ilustrada, el derecho natural y positivo que remite en última instancia a Dios creador, la revelación positiva de la religión que complementa, confirma y clarifica a la razón, la iglesia como guardiana y responsable de la ley moral: “Esta fe aparece como ingenua, anacrónica y radicalmente falsa por infundamentada. Es denunciada como ideología al servicio del poder eclesiástico, resto obsoleto de una conciencia mitológica, o mera desviación generada por las carencias humanas. El mito del progreso, basado en una ingenua fe en la razón científico-técnica, así como la autoafirmación del hombre que busca una emancipación intramundana, son algunos de los factores que llevan al ‘asesinato’, es decir, algo más que la mera muerte de

Pero, ¿qué sentido le da Vattimo al anuncio nietzscheano de la muerte de Dios? En palabras del filósofo italiano: “La creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *bellum omnium contra omnes* y ha favorecido también la constitución de una visión ‘científica’ del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia. Justamente por eso el hombre ‘civil’ de hoy no necesita ya la creencia en Dios, y esta creencia se reconoce como una mentira inútil y obsoleta precisamente por parte de aquellos a los que, en nombre suyo, se les ha mandado siempre no mentir”²⁰⁷. Por eso, han sido los mismos fieles los que han matado a Dios cuando han descubierto la mentira durante tanto tiempo mantenida y lo inútil y excesivo de esta hipótesis²⁰⁸. Nietzsche se referirá, pues, a la muerte de Dios como a la pérdida de fundamento del pensamiento moderno y la imposibilidad de seguir afirmando a Dios según la racionalización tradicional²⁰⁹.

Todavía cabe preguntarnos: ¿la propuesta de Nietzsche es una propuesta “atea” como la de Marx o Feuerbach? Marx sustituye a Dios por el hombre que ha superado sus alienaciones económico-sociales; Feuerbach sustituye a Dios por el hombre que se encuentra con el propio hombre. ¿Es ésta la actitud de Nietzsche? ¿Es posible descubrir en el anuncio de la

Dios”: J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001, 202.

²⁰⁷ *Después de la cristiandad*, 22-23.

²⁰⁸ Como se sabe, para Nietzsche, en *La gaya ciencia*, “El sujeto pensante que parte hacia el descubrimiento de los ‘verdaderos’ fundamentos de los valores sobre los que se sostiene nuestra civilización y, en general, todo lo que de humano y digno hay en el mundo, encuentra al final que también su impulso a la verdad, su fe en que se dé una verdad como fondo estable y cierto, sigue siendo, a su vez, mentira, producto cultural, medio para hacer perdurar la gran fiesta teatral de la existencia. Dios mismo cae como víctima de los hombres religiosos, aquellos que, educados por la religión en el escrúpulo y la verosimilitud, finalmente lo desenmascaran como mentira”: *Diálogos con Nietzsche*, 234.

²⁰⁹ “Nietzsche se presenta como el gran antimetafísico, como el impugnador de las grandes creencias, no sólo las religiosas sino también las seculares, en las que se incluye la misma tradición marxista. La metafísica de esencias, el carácter deductivo de la realidad, la viabilidad de pruebas que llevan a la existencia de Dios, piedra angular de la metafísica racionalista en su doble versión ontológica y epistemológica. Todo esto queda impugnado, poniendo fin a una época y una forma de hacer filosofía”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 288. También, cfr. V. MASSUH, *Nietzsche y el fin de la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969, 134-141.

muerte de Dios una afirmación religiosa de la vida? ²¹⁰. Para Vattimo, Nietzsche no está proponiendo una metafísica atea²¹¹. Tal afirmación supondría la descripción de la realidad como algo de lo que Dios queda excluido y tal pretensión sería todavía una forma de fe en un Dios moral y – consecuentemente – en un orden objetivo del mundo. “En el fondo, es sólo el Dios moral el que ha sido superado”²¹² y parece que el anuncio de la muerte de Dios no cierra definitivamente el discurso religioso. En efecto, si el “Dios moral”, el fundamento metafísico, ha muerto²¹³ y ha sido sepultado, se ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión. Justo porque Dios - fundamento último - ha quedado atrás es posible, de nuevo, creer en Dios. No en el Dios de la escolástica y de la metafísica, sino en el Dios de la Biblia que el racionalismo metafísico había disuelto y negado. ¿Por qué?

²¹⁰ “Por distintos caminos vemos a Nietzsche culminar en una afirmación religiosa de la vida, una afirmación de lo divino (...) la muerte y la sustitución de Dios por un ser divino, la sustitución del nombre antiguo por un nombre nuevo, de una forma cristalizada por otra que acaba de plasmarse, todo esto está indicando que en la obra de Nietzsche podemos encontrar los signos de una *dialéctica religiosa*. En última instancia, la muerte de Dios está impuesta por una necesidad religiosa y no atea. No es el ateísmo de Nietzsche el que proclama que ‘Dios ha muerto’, sino su religiosidad”: V. MASSUH, *Nietzsche y el fin de la religión... o. c.*, 170-171. Para Vattimo, “En eso consiste uno de los muchos aspectos paradójicos de la filosofía nietzscheana: su anuncio de la muerte de Dios, que es lo mismo que el final de los metarrelatos, no excluye en absoluto que renazcan múltiples dioses: quizás no se reflexiona suficientemente sobre el hecho de que Nietzsche escribe explícitamente que ‘es el Dios moral el que es negado’, esto es, el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, el Dios relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado”: *Después de la cristiandad*, 111. Desde esta perspectiva, para Trias, “(Dios ha muerto). Pero esa muerte no es un acontecimiento reciente de la modernidad crepuscular sino el acto inaugural mismo de la condición humana y de su ingreso en el espíritu simbólico”: E. TRIAS, *¿Por qué necesitamos...?*, 123.

²¹¹ Para Vattimo, “La sentencia de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ no significa que Dios no exista, porque eso implicaría de nuevo una especie de tesis metafísica sobre la estructura de la realidad”: *El futuro de la religión*, 97.

²¹² “Prescindiendo de cualquier otra consideración sobre el carácter íntimamente religioso de Nietzsche (sobre el que hay una amplia literatura, empezando por el estudio de Karl Jaspers), partiendo únicamente de estos textos se puede obtener la impresión legítima de que, para Nietzsche, el anuncio de la muerte de Dios no cierra definitivamente el discurso con la religión”: *Después de la cristiandad*, 21-22.

²¹³ “Nosotros somos, ambos, dos ociosos que no hacemos ni bien ni mal. Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro prado”: F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid 1980, 311; Nietzsche rechaza un bien y un mal objetivos, la falsedad de un dogmatismo axiológico, pero no la valoración individual y vital de las opciones éticas, cfr. R. ÁVILA, *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada 1986, 300-317.

A Vattimo, tal afirmación, sobre el plano teórico, le parece evidente desde la pluralidad de esta Babel de la modernidad tardía que confiere validez al anuncio nietzscheano de la muerte de Dios y el heideggeriano del final de la metafísica, idénticos en su significado.

1. 2. Muerte de Dios y final de la metafísica

La creencia en Dios se desvanece cuando la hipótesis se revela como insostenible. ¿Insostenible? Insostenible y agotada cuando el pensamiento se topa de bruces con el final de la metafísica, precipitado por la acelerada racionalización de la sociedad de la ciencia y la técnica. La verdad, perteneciente a un mundo objetivo solo posible en el reino de las esencias, ha dejado de pertenecer a la metafísica para ser poseída por las fórmulas de la física. En este nuevo orden, la metafísica se desmiente a sí misma. En su *distorsión*, el esfuerzo del pensamiento heideggeriano refleja la imposibilidad de seguir pensando la existencia humana con los conceptos metafísicos de la tradición y representa la revuelta contra el mundo de la organización total propiciado por la ciencia y la técnica.

La reconstrucción nietzscheana de las etapas recorridas por el pensamiento desde las ideas platónicas hasta la consumación del mundo verdadero convertido en una fábula es asumida sustancialmente por Heidegger²¹⁴. Si bien, para él, “esto significa que, con el nihilismo (el tomar en consideración explícitamente que el ser y la realidad son posición, producto del sujeto), ha llegado a su fin la metafísica”²¹⁵.

Desde esta constatación, Vattimo reconoce la analogía y la continuidad entre la muerte de Dios nietzscheana y el final de la metafísica que preconiza Heidegger. Ambos anuncios no son más que eso, anuncio no

²¹⁴ Leer todos estos datos a la luz de la reflexión heideggeriana de la superación (*Verwindung*) de la metafísica lleva a Vattimo a percibir que lo característico de la sociedad científico-técnica y consumista contemporánea es el debilitamiento del sentido de la realidad. El fin de la modernidad contempla la disolución de las estructuras fuertes, cfr. *Creer que se cree*, 33.

²¹⁵ *Creer que se cree*, 25. Recordamos que, como ya hemos señalado más arriba, la crítica a la metafísica no tiene en primer lugar bases teóricas, sino ético-políticas. La superación de la metafísica supone salir de un horizonte de pensamiento que se muestra enemigo de la libertad y de la historicidad de la existencia.

de una verdad filosófica que pretende objetivar la verdad, sino de un acontecimiento que no se plantea como objetividad racionalizada y que afecta y cambia la vida de los que reciben el anuncio²¹⁶. “El anuncio ‘final de la metafísica’ tiene, en el pensamiento de Heidegger, el mismo sentido que la muerte de Dios: también aquí, es el Dios moral el que es ‘überwunden’, superado, puesto aparte”²¹⁷.

¿Es posible, pues, hablar de religión tras la muerte de Dios? Para Vattimo, uno de los efectos filosóficos de la muerte de Dios es, precisamente - ante el descrédito de cualquier fundamentalismo filosófico – la posibilidad de la experiencia religiosa. En efecto, “la filosofía ha redescubierto la plausibilidad de la religión (sólo) porque se han disuelto las metanarraciones metafísicas, y puede por ende mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada”²¹⁸.

Por eso, la experiencia religiosa que surge tras la superación de la metafísica está positivamente cualificada por la historicidad, no tanto en el sentido de pertenecer a la épica de una época determinada cuanto a la identificación de la religión con la facticidad y la contingencia del ser. El hecho mismo de retornar, cuestión a la que le prestaremos atención a lo largo del capítulo, es esencial en el doble sentido de positividad al que hemos aludido: el retornar en las precisas condiciones históricas de la cultura de la modernidad tardía (de manera que la experiencia religiosa no se plantee como un “salir” de los peligros de la sociedad en la que vivimos generando actitudes fundamentalistas) y el hecho mismo de plantear la experiencia religiosa desde la creaturalidad y la dependencia del ser.

²¹⁶ La cercanía del pensamiento de Heidegger y Nietzsche se expresa también en el hecho de pensar el ser no como estructura, sino como *acontecimiento*: “Para Heidegger, como para Nietzsche, el pensamiento es An-denken, y no representación o fundamentación, porque *no hay otro ser* sino las aperturas de la historia como destino en las que las diversas humanidades históricas experimentan el mundo; y el hecho de que estas aperturas de la historia como destino no sean manifestaciones de una estructura eterna, sino acontecimientos, no las condena a la liquidación, es más, les confiere la dignidad que la metafísica confería al ser estable y eterno, como en las ‘fiestas de la memoria’ de Nietzsche”: *Diálogos con Nietzsche*, 276.

²¹⁷ *Después de la cristiandad*, 17.

²¹⁸ *La huella de la huella*, 115-116.

1. 3. La religión secularizada: Dios tras la superación de la metafísica

“El Dios de la Biblia que encuentro de nuevo una vez liquidada la metafísica, y después de haber disuelto la ilusión de poder demostrar que lo real está hecho de un modo determinado y tiene un determinado fundamento definitivo, ya no es el Dios de las certezas metafísicas, de los *preambula fidei* (...)”²¹⁹.

El problema así planteado nos pone ante una cuestión de cierto calado para nuestra reflexión: ¿El retorno de la religión se ha de plantear, pues, en términos de “recuperación de una condición auténtica, pensable únicamente como un permanecer en lo esencial”²²⁰? Es decir, ¿son inseparables la metafísica esencialista y la religión²²¹? ¿Sólo podemos concebir la experiencia religiosa como una búsqueda del fundamento que piensa a Dios, *ipsum esse subsistens*, desde la objetividad del ser que, a fuerza de identificarse con el ente, acaso se olvidó de vivir? ¿Se da tal postura en Vattimo? ¿Qué entiende el autor italiano cuando postula un retorno de la religión tras el fin de la metafísica?²²² ¿Cómo concebir la

²¹⁹ *Después de la cristiandad*, 16.

²²⁰ *La huella de la huella*, 112. Vattimo piensa en la metafísica en el sentido heideggeriano del término, esto es, la comprensión del ser que tiene una existencia inauténtica. Para Heidegger, la historia de la metafísica supone el olvido del ser a favor del ente y habría que plantearse el sentido del ser más allá de los esquemas esencialistas de tal metafísica.

²²¹ Un claro ejemplo de tal dificultad es la aún reciente publicación de la tesis doctoral de C. Dotolo en la que, en profundo diálogo con Vattimo, el teólogo fundamental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma reconoce lo “estridente” del intento de conjugar el retorno de la religión o la conciencia de proveniencia de tal retorno de la herencia cristiana con la afirmación de la muerte de Dios y desde la elaboración teórica que Vattimo realiza de Nietzsche y Heidegger como las únicas vías posibles de superación de la modernidad para alejarse de la presunción de la metafísica de la objetividad, cfr. C. DOTOLO, *La teología fondamentale...*, o. c., 385-442.

²²² Esta temática, aunque de forma germinal, estaba ya presente en el Vattimo que hemos llamado “dialéctico” en los años 70. Sin los desarrollos conceptuales que le aportará más tarde la lectura cruzada de Nietzsche y Heidegger, en su ensayo “Il futuro e l’eterno”, desde una sensibilidad marxista, ya postula una separación del cristianismo de la matriz metafísica griega para hacerlo comprensible en la cultura actual: “Io direi: cominciamo a separare il cristianesimo dalla metafisica greca, e questa è la verità di Marx. Questo è detto ora in forma paradossale, ma voglio dire che lo spirito di questa relazione era che, primo: la separazione del cristianesimo biblico dalla eredità greca bisogna farla; secondo: che se si arriva a Marx, è giusto che ci si arrivi, perché questo è proprio il segno di questa separazione avvenuta; terzo: Marx, per elementi anamnesticci ancora presenti in lui, non ha

vuelta a la religión (y a la herencia cristiana) tras la ineludible afirmación de la muerte de Dios?

Que el ser es evento que acontece es la convicción conquistada en el pensamiento de Heidegger para quien la esencia de la metafísica es, precisamente, la historia del olvido del ser. Al referirnos a la filosofía en este ocaso de Occidente no se está planteando, sin más, un arrojar la metafísica “a la papelera” (es decir, la supremacía de conceptos absolutos y universales) sino de “arreglar cuentas con la herencia universalista del pensamiento”²²³, esto es, asumir la tarea de configurar una filosofía que corresponda a esta situación de la modernidad tardía que no provoque nostálgicas recaídas metafísicas pero que tampoco crea resuelto el problema con la afirmación de la legítima pluralidad de visiones del mundo. Hacer filosofía en este tiempo postsecularizado no puede convertirse en una recuperación de aquella herencia como si no hubiesen existido los “maestros de la sospecha”.

Evocar a Heidegger y a Gadamer en la actualidad es replantear el problema del ser no ignorando a Marx, Nietzsche o Freud pero sin aceptar ingenuamente la disolución de las pretensiones universales de la razón reduciéndola a puro juego estético²²⁴. No se trata, naturalmente, de evocar un “pensamiento débil”²²⁵ entendido como un estilo de pensamiento que ha

fatto questa operazione sino in fondo; noi gliela dobbiamo far fare sino in fondo, perché altrimenti resta tutto a metà”: G. VATTIMO, “Il futuro e l’eterno...”, *o.c.*, 511.

²²³ *La responsabilidad de la filosofía*, 173. El autor recuerda en este ensayo, ya tratado con anterioridad, cómo Heidegger intentó resolver el problema de la imposible superación de la metafísica (soberanía del espíritu, soberanía de Occidente) elaborando la noción de *Verwindung* (torcimiento, resignación, aceptación irónica) y no *Ueberwindung* (superación).

²²⁴ Vattimo se desmarca en el giro de su pensamiento que se percibe en *Más allá de la interpretación* del esteticismo que ve en Derrida y en Rorty, que corren el riesgo de hacer de la hermenéutica una teoría relativista, y apuesta por una lectura “radicalizada” de la hermenéutica gadameriana, aunque para ello haya que “delimitar o restringir, dentro de la tradición occidental, aquella proveniencia que sí resulta vinculante para la hermenéutica como crítica de la metafísica”: T. OÑATE, *El retorno griego...*, *o. c.*, 45.

²²⁵ No en el sentido que adquiere la expresión en los escritos de Vattimo en los años 80 y que se identifica con la idea trivial de la posmodernidad que se hizo popular en esta primera etapa del filósofo italiano. Es el Vattimo de *Las aventuras de la diferencia* (1980), *Más allá del sujeto* (1981); *Al final de la modernidad* (1985) o *La sociedad transparente* (1989). Para Dotolo, tal propuesta es “paradójica” y “provocadora” porque resulta inimaginable una hipótesis filosófico-teológica que tematice una reflexión “desfundamentada” y que acentúa lo asimétrico de la diferencia ontológica entre ser y ente, cfr. C. DOTOLO, *La teología fondamentale...*, *o. c.*, 422-423.

claudicado ante los límites de la razón a toda pretensión de conocimiento del ser, sino de establecer la teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la etapa final de la metafísica que no puede, sin embargo dejarse definitivamente atrás porque al “otro lado” encontraremos de nuevo violencia y muerte²²⁶.

Para Vattimo, este planteamiento supone abrirse al ser pulverizando los fundamentos (distorsionando) y levantar acta de que el ser “pasa”, esto es, el ser no es sino que sucede. La apelación a la tradición bíblica se comprende, pues, cuando el ser se da como “suceso”, “acontecimiento” (en el lenguaje bíblico: *dabar*, palabra, mensaje) y la historia de la metafísica es un momento constitutivo de ella, precisamente en cuanto la transmisión bíblica es un largo proceso secularizador cuyo final revela a Dios despojado del rostro violento de la religión natural y perfila con más nitidez los rasgos del Dios de la *kénosis*. El nexo entre revelación bíblica e historia de la metafísica no hace sino confirmar la “muerte de Dios” nietzscheana y la validez del discurso heideggeriano del final de la metafísica.

La idea del ocaso, por el contrario, vincula la filosofía al pensamiento sobre el ser en términos de debilitamiento y secularización, y posibilita el replanteamiento de problemas del mundo contemporáneo rechazando cualquier actitud de huida y asumiendo la herencia de Occidente. Más allá de la metafísica surge la “ontología de la actualidad” que en su pregunta por el ser encuentra en la hermenéutica “la teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad”²²⁷. Como ya hemos recordado con anterioridad, el final de la metafísica no

²²⁶ “(Gianni Vattimo) ha pensado y meditado profundamente en los diagramas de las dos grandes (y últimas) ontologías políticas europeas, comprendiendo además el vector de su continuidad en relación al problema nuclear de la *superación de la metafísica*. Vehicular y transmitir ese problema se llama hoy, en filosofía, *Posmodernidad*, rótulo interna y provocativamente contradictorio – salir del tiempo histórico a un *después* que no puede ni quiere ser *nuevo*; romper sin negar ni superar dialécticamente para no terminar por reproducir; situarse en *otro lugar* sin renunciar a la herencia reconocida e impropio, etc. – que plasma, quizá por ello, la cuestión axial mentada: la de si es posible *cruzar la línea...*”: T. OÑATE, *El retorno griego...o. c.*, 170.

²²⁷ *Más allá de la interpretación*, 45. No podemos perder de vista que los interlocutores de Vattimo en *Más allá de la interpretación* son precisamente los “clásicos” del pensamiento hermenéutico contemporáneo: Heidegger, Nietzsche y Gadamer. Sin olvidar a Hegel, expresión de la metafísica de la modernidad ilustrada.

supone alcanzar una visión más “verdadera” de la realidad, sino que más bien habría que asumir que tal superación desemboca en la hermenéutica como filosofía del presente cuya vinculación a la visión nihilista de la realidad pone de relieve su verdad: “no hay hechos, sólo interpretaciones”.

* * *

En el desarrollo coherente de las implicaciones nihilistas de la hermenéutica, Vattimo se encuentra en el camino – paradójicamente (o quizás era de esperar) – una religión que retorna de su exilio moderno. Lo que precisamente caracterizaba a la modernidad, esto es, su alejamiento y ruptura con la religión y, especialmente con el cristianismo, invade ahora la postmodernidad con el retorno de lo religioso, lo simbólico y lo mítico. Puesto de relieve el nexo entre la ontología débil como destino del ser y la hermenéutica como filosofía de la actualidad, el retorno de lo religioso parece vinculado al devenir de la misma tradición occidental.

Así el final de la metafísica supone el cumplimiento de la metafísica de la objetividad auspiciada por la modernidad que postula, desde el punto de llegada que suponen Nietzsche y Heidegger, la superación de tal metafísica y el surgir de una ontología de la actualidad desde la que se pueda comprender mejor el retorno de la religión cuya experiencia se sitúa en una nueva “metafísica de la subjetividad” y cuyo contenido se expresa desde la positividad de la existencia del hombre.

Dicho de otro modo, para Vattimo, el retorno significará “mantenerse en el horizonte de este doble sentido de la positividad: creaturidad como concreta y determinadísima historicidad; pero también a la inversa, historicidad como proveniencia de un origen que, en cuanto no

metafísicamente estructural, posee también todos los rasgos de la contingencia y de la libertad"²²⁸.

Puede resultar paradójica y hasta estridente, como dice Dotolo, la justificación del retorno de la religión desde la relectura de la muerte de Dios nietzscheana. Pero sin ella, sería imposible reconocer el carácter interpretativo de la verdad que el final de la metafísica ha desvelado. La parábola del retorno se perfila como la huella que queda al descubierto cuando se experimenta la amenaza de la sociedad de la organización total.

Ésta es el resultado de la metafísica violenta, y la caída de las ideologías cuando éstas han exhibido sin pudor sus miserias coincidiendo con el derrumbe de las metanarraciones legitimadoras de los sistemas objetivistas y esencialistas de la metafísica.

Dios, después de la muerte de Dios; experiencia religiosa tras el desenmascaramiento de la religión... su retorno es una *provocación* que reabre la cicatriz que la modernidad había suturado. ¿Es posible pensar el retorno de la religión desde estas claves? Vattimo piensa que tal retorno no es puramente accidental y que hay un carácter *no accidental* en el mismo hecho de retornar.

2. EL HECHO DE RETORNAR

“Cabe decir todo esto mucho más sencillamente insistiendo sobre el carácter no accidental del darse, para nosotros, de la experiencia religiosa como retorno”²²⁹.

2.1. La victoria de Dios

Vincular el retorno de lo religioso con las experiencias personales en las diferentes etapas de la vida de las personas no parece suficiente, a pesar

²²⁸ *La huella de la huella*, 117.

²²⁹ *La huella de la huella*, 115.

de que este argumento ha sostenido “razonablemente” el interés filosófico por la religión en algunos autores modernos²³⁰.

En efecto, para Vattimo: “Se resuelva como se resuelva este no banal problema, no consigo ver mi experiencia de la permanente discrepancia entre mi existencia y significado como un hecho exclusivamente fisiológico; se me presenta también, francamente, como la consecuencia de un proceso histórico en el que se han quebrado, de forma totalmente contingente, proyectos, sueños de renovación, esperanzas de rescate, también político, con los que me había sentido profundamente comprometido”²³¹.

Este retorno a lo religioso provocado también como resultado de un proceso histórico y que desemboca en un cierto desencanto frente a sueños y compromisos asumidos tal y como nos lo describe el autor, supera los límites de la experiencia personal y encuentra su reflejo en la cultura popular tardo moderna. Así, en las conversaciones de Capri, Vattimo describe el momento actual como una situación de decadencia ideológica y revolucionaria en estos términos: “Occidente cristiano, modernidad

²³⁰ El mismo Vattimo lo ejemplifica haciendo referencia a Kant y los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. El hombre moralmente bueno se esfuerza por hacer el bien actuando de acuerdo a la ley moral, pero deberá caminar en la esperanza de que el bien se realice de manera definitiva en otro mundo ya que en este es imposible su plena realización. No podemos olvidar aquí un precedente importante de este renovado interés de la filosofía por la religión en la reflexión de M. Blondel a mitad del siglo XIX. En su tesis *L'action* (defendida en La Sorbonne), como es conocido, el filósofo francés hace una distinción entre la *volontè voulante* y la *volontè voulue*. El hombre, en su desarrollo personal, se encuentra a “mitad de camino” entre sus anhelos de plenitud y su realización existencial y concreta, y vive instalado en esa “fisura” entre lo deseado y los estrechos límites de la vida. La toma de conciencia de ese vivir en la “fisura” posibilita a la persona la pregunta por un más allá en el que el hombre pueda vivir en plenitud de sentido. La pregunta por lo religioso postula la existencia de un “sobrenatural indeterminado” y coloca al hombre en el umbral de la experiencia religiosa, cfr. M. BLONDEL, *L'action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1963. Blondel puede ser considerado el padre de la actual Teología Fundamental y su aportación ha sido decisiva para el desarrollo de la reflexión de esta disciplina en la frontera entre la teología y la filosofía. Pero en lo que se refiere a nuestro argumento, la pregunta parece inevitable: ¿Sólo podemos encontrar a Dios en el límite? Este ha sido el flanco más débil y vulnerable ofrecido a la crítica feuerbachiana y a la de sus discípulos. Como veremos, Vattimo releerá la muerte de Dios nietscheana con claves que permitirán superar el dogmatismo ateo al dejar al descubierto el enmascaramiento de los metarelatos y posibilitar así una recuperación de la experiencia del límite y el surgir de las grandes cuestiones como caminos que conducen a la pregunta religiosa. Naturalmente, el retorno epocal hacia la religión, como justificaremos, no obedece sólo a motivos “fisiológicos” sino también a motivos históricos.

²³¹ *Creer que se cree*, 15.

secularizada, estado de ánimo de fin de siglo angustiado por la inminencia de riesgos apocalípticos²³². Tendríamos que estar alerta para saber detectar en estos rasgos de la situación contemporánea todo aquello que conduce inevitablemente al temor y a la búsqueda de abrigo en el refugio atávico de la religión, como una especie de presagio funesto que los agoreros de todos los tiempos han aireado en sus proclamas proféticas, que obligan a atracar en puerto seguro cuando arrecia el temporal.

Volveremos sobre el tema más tarde. Pero será importante señalar que retornar no significa sólo “un abandono de la historicidad y la recuperación de una condición auténtica, pensable únicamente como un permanecer en lo esencial”²³³, es decir, al abrigo de la pretendida muerte de la metafísica. Probablemente, estos caminos conduzcan con frecuencia a las manifestaciones fundamentalistas a las que el panorama religioso actual nos tiene acostumbrados. Por el contrario, el retorno, en este momento actual, tendrá mucho que ver con la referencia a la modernidad y con su lectura desde la filosofía como época de la imagen del mundo que no busca huir del confusiónismo de la modernización ni demonizar la secularización en la dirección del conservadurismo.

Hablar de “momento histórico” es hablar del ocaso de Occidente. Hablar de ocaso es “decir que la filosofía puede contribuir al repensamiento de los problemas existenciales del tardío mundo moderno asumiendo en sí misma la herencia de Occidente y de su ocaso, o mejor dicho, de Occidente *en su ocaso*”²³⁴.

Si logramos mostrar la plausibilidad de la religión en términos de superación de la metafísica como rememoración y escucha de la historia del ser (y creemos que este es uno de los puntos fuertes de la reflexión de Vattimo que más nos interesan), será importante instar a la filosofía a volver

²³² *La huella de la huella*, 109.

²³³ *La huella de la huella*, 112.

²³⁴ *La responsabilidad de la filosofía*, 176. En este artículo, G. Vattimo polemiza con R. Rorty y J. Derrida a quienes acusa de ignorar el “espíritu del ocaso” manteniéndose en el dogmatismo metafísico o aceptando la universalidad y el pluralismo de forma neutral. Para Vattimo, frente a estas posturas “posmodernas”, es necesario redescubrir la secularización como modelo desde el que pensar el devenir tardo moderno, de tal manera que el ocaso de Occidente sólo puede ser entendido como un declinar constitutivo de su propia vocación histórica.

su mirada a la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada cuando, estamos convencidos, los dogmatismos modernos han asumido su condición de inautenticidad y parecen definitivamente debilitados. “Todo ello acerca a la filosofía – por lo menos aquella que se propone asumir las responsabilidades que le derivan del ocaso de Occidente – más bien a la religión que a la ciencia; es una cercanía que muchos filósofos han olvidado; recordarla y desarrollar sus implicaciones es quizá la tarea principal de la filosofía actual”²³⁵.

2. 2. El viraje de la filosofía posmetafísica

En la filosofía moderna no hay lugar para la teología. Los filósofos no se ocupan de la religión desde la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios. En realidad, “la muerte de la religión es lo que, desde hace ya mucho tiempo, parece haber sucedido en la filosofía y por la filosofía – en el sentido en que precisamente y quizás sólo para los filósofos es verdadera la sentencia de Nietzsche sobre la muerte de Dios”²³⁶. Solo para los filósofos parece irrenunciable esta actitud de indiferencia ante el discurso religioso que, si bien adquiere en la actualidad nuevas formas no beligerantes, en cualquier caso se trata de un ámbito alejado de la racionalidad y que puede ser únicamente identificado desde el terreno meramente afectivo o sentimental. Y sin embargo, para Vattimo, el silencio que la filosofía mantiene sobre Dios, parece privado de razones auténticas y filosóficamente relevantes ya que, con la caída de los grandes metarelatos, han caído también todas las razones fuertes del ateísmo filosófico. En efecto, el racionalismo ateo del siglo XIX derivó en el devenir de la modernidad en dos grandes falacias: el ideal de la ciencia experimental como único

²³⁵ *La responsabilidad de la filosofía*, 184.

²³⁶ *Después de la cristiandad*, 91. “Hoy los filósofos parecen ser, en su mayoría, areligiosos o antireligiosos solo por inercia, no por fuertes razones teóricas. Estas últimas, en la modernidad, se han identificado con metafísicas positivistas o historicistas. Dios era negado porque no era verificable por la experiencia científica o porque era reconocido como una fase irremediablemente superada por el proceso de iluminación de la razón. Ahora, también y sobre todo estas metanarraciones se han venido abajo con el fin de la metafísica”: *Después de la cristiandad*, 21.

paradigma del saber y la fe en el progreso de la historia humana hacia la plena emancipación del hombre. Delineado el sistema, en él la religión no tenía cabida. Se trataba de un error a superar, una mentira que hay que desentrañar o una etapa de inmadurez que hay que dejar definitivamente atrás. El desencanto de la modernidad ha destapado las vergüenzas de sus propios dogmas que aparecen, para la conciencia común, como creencias superadas: “Todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto; o, en otras palabras, que la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también la liquidación del mito”²³⁷.

Para Vattimo, el ocaso de occidente leído en clave del devenir histórico de la secularización, supone pues reconocer el fin de las filosofías absolutas. Es el propio Nietzsche quien nos ha hecho tomar nota de lo sucedido: si Dios ha muerto, es decir, si la filosofía ha reconocido que no es posible afirmar con certeza el fundamento último de la realidad, los filósofos no pueden seguir mirando para otro lado como si nada hubiese pasado; y es que, en realidad – como hemos argumentado más arriba –, la “necesidad” de un ateísmo filosófico ha llegado a su fin²³⁸.

²³⁷ *Creer que se cree*, 23. Esta idea de la consideración del mito de la liquidación del mito aparece en varios escritos en torno a la plausibilidad de la religión en el panorama filosófico contemporáneo aún aceptando que muchos no reconocen este resultado del pensamiento moderno. Vattimo se sitúa críticamente ante aquella filosofía que permanece ajena a lo religioso y sigue sin considerar relevante la cuestión de Dios: “El renacimiento de la religión en la cultura contemporánea no puede no representar un problema para una filosofía que está habituada a no considerar relevante la cuestión de Dios. Esta filosofía, decía, con el final de las metanarraciones ha visto desvanecerse también las razones de su tradicional ateísmo o agnosticismo, pero parece casi fatal que, en esta situación, si quiere estar atenta a las razones de la actualidad (...), tenga que tomar nota del renacimiento de la religión en la conciencia común y de las buenas razones de este renacimiento”: *Después de la cristiandad*, 93. En otros términos, en las conversaciones de Capri, señala: “Mas en los términos del proyecto de superación de la metafísica como rememoración y escucha de la historia del ser ya no parece pensable tal contraposición – platónica en el fondo – de la filosofía de la conciencia común. La filosofía debe probablemente pensarse como escucha crítica – esto es, rememorante del *Ge-Schick* del ser, la peripecia de sus *Schickungen* – del llamamiento que sólo resulta audible en la misma condición de inautenticidad, no ya concebida como estructural sino como ligada al evento del ser, en este caso al darse del ser en el momento final de la metafísica”: *La huella de la huella*, 115.

²³⁸ En una recientísima publicación que recoge el diálogo a tres bandas entre Vattimo, Onfray y Flores d’Arcais, el primero debate el ateísmo militante de sus dos interlocutores y esgrime los argumentos que delineamos en estas páginas. Para Vattimo, no hay razones fuertes para ser ateo, no hay una “Razón” con mayúsculas que pruebe la no-existencia (ni la

Parece paradójico, pero es precisamente la muerte de Dios, entendida como el final de la estructura metafísica absoluta de lo real, lo que permite a Vattimo afirmar que, por eso mismo, es posible de nuevo creer en Dios. No, ciertamente, en el Dios de la metafísica y de la tradición escolástica medieval²³⁹, sino en el Dios de la Escritura²⁴⁰ al que se puede retornar al haber desenmascarado el enmascaramiento historicista y positivista que pretendían demostrar la no existencia de Dios. Por eso – dice Vattimo – somos libres de escuchar de nuevo la palabra²⁴¹.

existencia) de Dios porque sólo es posible pensar una verdad determinada históricamente, dentro del marco predispuerto por nuestra herencia histórico-cultural. La idea de un ateísmo probado con razones fuertes parece a Vattimo una concepción caducada que precisamente la tradición occidental invita a poner en discusión. Afirma Vattimo que “nos hemos dado cuenta (quizás más nosotros, los creyentes, que los racionalistas ilustrados) que la pretensión de verdad salvífica es (ha sido a menudo) una cuestión de dominio y de colonización... la ‘verdad’ de la religión hoy no tiene nada que ver con todo esto”: G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*, Paidós, Barcelona 2009, 23.

²³⁹ En nuestra reflexión tendremos que afrontar, quizás con alguna distancia del Autor, qué Dios postula tal reflexión y tratar de responder a la pregunta de ¿qué experiencia religiosa sin metafísica? ¿Podrá haber un planteamiento adecuado de Dios sin metafísica? En cualquier caso será importante afrontar la necesidad de liberar a la misma teología de las prisiones en las que la encerró la propia metafísica racionalista y absolutista. Creemos que la teología católica occidental no podrá dejar de ser una auténtica reflexión creyente sobre el logos cristiano, pero ésta ha de ser consciente de la provisionalidad y de las limitaciones de sus propias concepciones puesto que todo hablar de Dios resulta inadecuado, aún el dogma, y el discurso teológico se sitúa, necesariamente, en un horizonte cultural y filosófico determinado que no puede –en ningún caso– ser absolutizado. No obstante, vale la pena en este momento poner de relieve el esfuerzo de Vattimo por volver al Dios de la Escritura, liberados tanto de la metafísica esencialista en la que se ha movido tanto tiempo la teología como de la filosofía historicista de raíz hegeliana-marxista y del positivismo.

²⁴⁰ En diálogo con P. Flores D’Arcais y su ateísmo racionalista y militante, afirma Vattimo a este respecto: “No digo que Dios existe o que Dios no existe, como si debiera enunciar una proposición descriptiva de tipo realista-metafísico. Afirmaciones como éstas sólo son posibles si se adopta, justamente tu posición descriptiva, realista, que es ya inherente a un objetivismo cientifista: la razón mira al mundo y, si observa las reglas de la lógica, dice cómo es, por tanto, si Dios ‘existe’ o ‘no existe’ (...) Yo me profeso creyente, pero creyente en el ‘Dios de la Biblia’. La Biblia es la base de una tradición a la que pertenezco, y sin la cual no puedo pensarme”: G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Ateos o creyentes?..., o.c.*, 20.

²⁴¹ Nos parece importante recuperar un texto que sirve de introducción a *Después de la cristiandad*, en él, rehaciéndose a su reflexión en *Creer que se cree*, el autor escribe: “Pero, ¿Por qué y en qué sentido se puede ‘creer que se cree’? Sobre todo porque el Dios de la Biblia que encuentro una vez que se ha liquidado la metafísica, y después de haber disuelto la ilusión de poder demostrar que lo real está hecho de un cierto modo y que tiene un cierto definitivo fundamento, ya no es el Dios de las certezas metafísicas, de los *preambula fidei*. La teología natural que la metafísica escolástica había construido estaba fundada sobre la idea de que se pudiese demostrar en base a la sana razón natural la existencia de un ser supremo – causa, fin etc. del mundo – y después, sobre esta base pasar a la escucha de la revelación. En cambio, el Dios re-encontrado en la posmodernidad posmetafísica es sólo el Dios del libro”: *Después de la cristiandad*, 11.

Por todo esto, a la hora de preguntarse sobre el papel que debe jugar la filosofía en el ocaso de Occidente, en esta travesía de la modernidad tardía, Vattimo sostiene que si el quehacer filosófico debe ser la expresión del “mundo de la vida”, ésta no puede permanecer indiferente ante los problemas sociales y políticos de nuestro tiempo. Si vuelve su mirada hacia la realidad, la filosofía, por los caminos que le son propios pero no independientes de los cambios epocales y de las transformaciones culturales, sociales y políticas, debe descubrir “que el sentido de la historia de la modernidad no es el progreso hacia una modernidad final caracterizada por la plenitud, la transparencia total, la presencia finalmente realizada de la esencia del hombre y del mundo. Se da cuenta de que la emancipación y la liberación que el hombre siempre ha buscado pasan, en cambio, a través del debilitamiento de las estructuras fuertes, una reducción de las pretensiones (...)”²⁴².

De ahí que no haya ninguna mano invisible que arregle las cosas: no lo hará ni el nuevo mercado, ni la economía globalizada, ni los grandes sistemas de ideas totalizantes. De todo esto, la filosofía del siglo XX nos ha liberado y puede asumir en adelante la tarea de acompañar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo y hacer valer el derecho que todos tenemos a una existencia significativa. Quizás por esto, el esfuerzo debe estar encaminado hacia la búsqueda de un sentido en la historia que no coincidirá – naturalmente – con la idea de una historia del progreso ni del desarrollo unitario y cuantitativo, sino más bien con el sentido del existir “que implica solidaridad más que competencia, reducción de toda forma de violencia en lugar de afirmación de principios metafísicos o adhesión a modelos científicos de sociedad”²⁴³.

En todo este “viraje” al que parece estar invitada la filosofía de finales del siglo XX y en el clarear del nuevo milenio, ésta debe estar más cerca de la religión que de la ciencia si quiere asumir adecuadamente las responsabilidades que se derivan del ocaso de Occidente.

²⁴² *La responsabilidad de la filosofía*, 182.

²⁴³ *La responsabilidad de la filosofía*, 184.

2. 3. Más allá de la inspiración fundamentalista

Pero no se froten las manos los que piensan que, finalmente, el hombre contemporáneo ha caído en la cuenta de lo equivocado y perverso de los humanismos ateos y que en esta época de desconcierto hay que recuperar los viejos fundamentos que sostuvieron el pensamiento y la cultura de occidente durante tantos siglos. No es para tanto. No se trata de una simple huida que permita apuntalar los carcomidos pilares de la certeza ni de una búsqueda nostálgica de la verdad objetiva que una vez más se olvide de la historia, cuyo presente no es más que, para los que así piensan, el fruto de un error.

“La conciencia común, en su retorno a la religión, tiende a conducirse de modo reactivo, esto es, a desplegarse como búsqueda nostálgica de un fundamento último e inconcluso”²⁴⁴.

En efecto, un retorno a la religión así planteado lleva impreso un sello reactivo y se traduce en el rebrotar de fundamentalismos religiosos de toda índole que venden seguridades eternas y hacen su agosto - ¿por qué no? – en el variopinto mercado de la babel de la modernidad tardía.

No se puede ocultar el escepticismo provocado por tanta propuesta que cierra sus ojos a la situación actual e ignora la necesidad de entablar un diálogo con el pensamiento contemporáneo en el convencimiento de que éste no tiene nada que aportar. Mientras, se refuerzan los muros de viejas tradiciones y creencias que se blindan frente al reto intelectual que muchos de estos planteamientos suponen. Y se pierde una vez más la ocasión de hacer de la experiencia religiosa algo más razonable y significativa para el hombre de hoy.

En la situación postsecularizada en la que nos encontramos, Vattimo quiere mirar el “renacer del interés religioso”, asumiendo de forma no reactiva ni fundamentalista las circunstancias actuales, en contra de otra forma de retorno que evoca de nuevo la “hipótesis excesiva”, como consecuencia de un justificado temor apocalíptico, promovido por los

²⁴⁴ *La huella de la huella*, 115.

riesgos globales de la civilización científico-técnica o por la pérdida de sentido que se experimenta en la sociedad del consumo.

No se trata, para nuestro autor, de reaccionar al pluralismo posmoderno con la recuperación de identidades fuertes (también en el terreno religioso) que conducen en la mayoría de los casos a fundamentalismos y que, huyendo del confusiónismo de la pluralidad, ignoran la herencia de occidente ligada al mundo actual “como mezcla, mestizaje, lugar de identidades débiles y de dogmáticas (religiosas, filosóficas, culturales) difuminadas y liberales”²⁴⁵.

Y lo cierto es que, en no pocos casos en la conciencia común, volver a la religión supone asumir una “reacción” planteada en términos de superación de la condición de inautenticidad en la que el hombre parece encontrarse y que está provocada por el histórico error de haberse alejado del fundamento, impulsado por la racionalidad científico-técnica y por haber sucumbido a una idea positivista de la vida. No podemos ignorar, sin embargo, que plantear la vuelta a la religión en términos de *escapismo* frente a los problemas del mundo moderno y reanudar la búsqueda de Dios como fundamento metafísico alienta de nuevo la crítica nietzscheana, e implica no aceptar en su radicalidad la superación de la metafísica como proceso histórico del occidente cristiano y rechazar – en términos nietzscheanos – el desafío de la *ultrahumanidad*²⁴⁶.

En efecto, si para Vattimo la causa de la necesidad de lo religioso en la actualidad está enraizada en el final de la modernidad como época de la ciencia y de la técnica, la reflexión crítica que haga plausible el interés filosófico por la religión deberá poder mostrar que la necesidad religiosa no

²⁴⁵ *La responsabilidad de la filosofía*, 180.

²⁴⁶ Rechazar tal desafío supone, para Nietzsche, la condena a la esclavitud, “El ultrahombre es una amenaza para el hombre presente mientras el hombre presente es rebaño, sociedad de la *ratio* desplegada, disciplina social productiva interiorizada a través de la conciencia, el lenguaje, todo el sistema de la moral-metafísica dominada por el espíritu de venganza”: *El sujeto y la máscara*, 252. Años más tarde, su comentario a Nietzsche de los años 70 sigue presente en su reflexión en torno a la vuelta a los religioso y la necesidad de no conducirse de modo reactivo volviendo a Dios como fundamento metafísico puesto que supondría aceptar la condena de los que no han aceptado el desafío de la *ultrahumanidad* ya que, “si contemplamos las transformaciones que la existencia individual y social sufre en la sociedad de las comunicaciones de masas, esta alternativa entre superhumanidad y esclavitud no parece tan inverosímil ni puramente retórica”: *La huella de la huella*, 114.

se satisface con la reanudación de la religiosidad “metafísica”, esto es “huyendo del confusionismo de la modernización y de la Babel de la sociedad secularizada en dirección a un renovado fundamentalismo”²⁴⁷.

¿Podrá la reflexión crítica “mostrar” tal cosa? He aquí la pregunta que Vattimo se empeña en responder desde su lectura heideggeriana de Nietzsche para quien la insistencia en dejar que el “ser nos hable de nuevo” tras el olvido metafísico no es más que afirmar que su superación (la de la metafísica) no puede consistir en oponer un ideal de autenticidad buscado en el anhelo del fundamento a las condiciones de inautenticidad del desarrollo científico técnico. Y esto, fundamentalmente, porque el ser es evento y, como tal, solo puede darse en el “mundo de la vida”, esto es, en el mundo de la ciencia-técnica que forma parte del devenir de la modernidad. Es una paradoja el contemplar cómo la necesidad de lo religioso viene provocado por la historia del ser que en la superación metafísica es redescubierto como evento y cómo, al mismo tiempo, la conciencia común trata de salir de la metafísica oponiendo a su final configuraciones precedentes (de la misma metafísica) que aparecen más deseables sólo porque desligadas de la situación de inautenticidad de la que se quiere salir. Superar la paradoja supone, para Vattimo, entender que la “esencia” de la técnica es ser el supremo punto de llegada de la metafísica (y por tanto del olvido del ser) en Occidente. Aceptar con todas las consecuencias tal constatación, significa querer superar la metafísica a través de la escucha no reactiva del ser y de su destino “técnico”²⁴⁸.

Por otra parte, si la disolución de la metafísica parece provocar el retorno a lo religioso, hay que reconocer el descrédito de toda doctrina que pretenda imponerse como verdadera y absoluta descripción de la realidad y del ser. Y, sin embargo, - paradójicamente - la vuelta a lo religioso parece

²⁴⁷ *La huella de la huella*, 113.

²⁴⁸ *La huella de la huella*, 112-115. En estas páginas, Vattimo intenta, retomando temáticas habituales en su discurso, justificar que es necesario, por coherencia con la convicción de la superación de la metafísica como destino del ser, una escucha del ser desde su mismo destino científico-técnico sin oponer su condición de “inautenticidad” a los anhelos de fundamentos perdidos que, como configuraciones metafísicas precedentes, propiciaron la superación de la misma. Esta es la lectura “reactiva” que Vattimo quiere evitar y que descubre, sin embargo en la conciencia común de la vuelta a lo religioso en todas las manifestaciones fundamentalistas que pululan en nuestro mundo.

configurarse como pretensión de alcanzar la verdad última del ser haciendo de ésta objeto de fe y no de demostración racional, además de excluir el pluralismo de visiones de la realidad que eran, *a priori*, su condición de posibilidad. El argumento de Vattimo discurre en estos términos: “La pregunta que nos debemos hacer, constatada esta paradoja, es si de verdad la muerte del Dios moral-metafísico tenga que tener como resultado el renacimiento de los fundamentalismos religiosos, o étnico-religiosos, o religiosos-comunitaristas, que vemos pulular a nuestro alrededor”²⁴⁹.

La respuesta a esta pregunta será decisiva para nuestro estudio. Para el pensador italiano es esto justamente lo que está sucediendo en muchos aspectos de nuestra cultura en todas las manifestaciones “fundamentalistas” del pensamiento, de la política o de la religión, cuando se vuelve a prestar fe a los mitos y a las ideologías y no se acepta con todas las consecuencias que la idea del desenmascaramiento de las ideologías es también ideología. Por el contrario, el abandono de la metafísica libera la metáfora de la subordinación del “sentido propio” y es ésta la que permite a los filósofos hablar de Dios haciendo del final de la metafísica la condición de posibilidad del regreso de la religión al lenguaje filosófico y a la experiencia común.

La misma pregunta y la misma reflexión cabe hacérsela en el terreno filosófico. La polémica sostenida con Rorty y Derrida alcanza también este terreno en el que Vattimo reprocha a ambos autores el no tomar en serio el final de la metafísica.

La reflexión alcanza también a los filósofos cristianos con los que entra en confrontación al sostener una postura “radicalmente” diferente con la vuelta a la religión como apertura al “totalmente otro”²⁵⁰. Piensa Vattimo especialmente en Lévinas, de quien claramente se desmarca²⁵¹.

²⁴⁹ *Después de la cristiandad*, 22-23.

²⁵⁰ El trasfondo de su reflexión se dibuja como un acercamiento crítico a la teología del siglo XX que ha rescatado la secularización como positiva y no sólo como abandono de lo sagrado y escepticismo difuso. Su lectura de K. Barth le lleva a considerar que, si bien, en su teología la secularización del mundo moderno posibilita la afirmación de la trascendencia de Dios respecto a toda otra realización mundana, su postura es bien diferente. Como ya dijimos, para Vattimo, la teología dialéctica surgida en el ámbito protestante en el siglo XX resuelve la crisis secularizadora afirmando la absoluta

* * *

El retorno de lo religioso en la sociedad posmetafísica no es meramente accidental. Más allá de la constatación sociológica, el *retorno* de la experiencia religiosa puede producirse por las mismas circunstancias por las que se posibilita la superación de la metafísica. Y al mismo tiempo, es necesario reconocer un hecho paradójico: “tanto en sus aspectos histórico-sociales fundamentales (como la caída del eurocentrismo y la liberación, política también, de las otras culturas), el retorno de la religión parece depender de la disolución de la metafísica, esto es, del descrédito de toda doctrina que pretenda validez absoluta y definitiva como descripción verdadera de las estructuras del ser”²⁵².

Por otra parte, la reflexión crítica de la filosofía que quiere interpretar el fenómeno debe prestar atención a la sensibilidad social y dejar

trascendencia de Dios lo cual no deja de ser para el filósofo italiano la recuperación de una imagen naturalista, absoluta y amenazadora de la divinidad. Vattimo deja claro, que su retorno a la religión sigue caminos bien distintos puesto que para él la secularización no pretende alejar el concepto de Dios de su relación con el tiempo, cfr. *Creer que se cree*, 50-52. En su artículo *Gli insegnamenti di Gioacchino* (lección dictada en 1996 aunque no publicada hasta 2002), retoma el asunto de los teólogos cristianos para mostrar la radical diferencia de su postura frente a los que adoptan un punto de vista paradójico: “La desaparición de lo sagrado en el mundo es el modo en que en la situación teórica actual se afirma con más fuerza la trascendencia, la total ‘alteridad’ del Dios bíblico”: *Después de la cristiandad*, 51. La relectura de la teoría de Gioacchino da Fiore sobre la “tercera edad” o edad del Espíritu, ayuda a Vattimo para situar a las teologías de la “alteridad” fuera de la “edad del Espíritu” apelando a un Dios que, a su juicio, no sólo no es el Dios cristiano sino que, además, es el viejo Dios de la metafísica.

²⁵¹ Vattimo, en su confrontación con Lévinas, pone de relieve en repetidas ocasiones lo que para él es una de las aporías de su pensamiento: para Lévinas, el Otro, pensado desde la escatología profética de la tradición hebrea, es el infinito-Señor que no posee los rasgos violentos del ser metafísico. Pero, queriendo huir de la metafísica (él la llama ontología), adopta otro sentido que no deja de ser problemático, esto es, la metafísica como teología. Aquí, pese a lo paradójico del asunto, se abre la posibilidad de una fecunda reflexión en torno a la secularización y su aportación para la superación de la metafísica. Resulta mucho más fecundo para el autor la cuestión de las relaciones entre las tradiciones griega y bíblica que, ciertamente, no puede resolver el problema de la secularización como un simple regreso al origen, una especie de salto hacia atrás que disuelve la violencia ontológica con la rememoración, cfr. *Metafísica, violencia y secularización*, 75-86. E. Lévinas entiende la filosofía abierta a la experiencia religiosa como irrumpir del Otro, pero tal irrupción termina disolviendo la contingencia misma del ser, perdiendo su significado específico. Tal es la crítica repetida de G. Vattimo a las posiciones de Lévinas a quien no interesan los “signos de los tiempos”.

²⁵² *Después de la cristiandad*, 29-30.

atrás viejos prejuicios modernos. Y no sólo eso. La filosofía posmetafísica deberá volver su atención hacia la religión y tratará de mostrar que la necesidad de la religión no se satisface huyendo de la pluralidad confusa de la Babel de la modernidad tardía y buscando refugio en formas religiosas reactivas. El retorno que Vattimo propugna como plausible no retoma la religiosidad metafísica buscando un nuevo fundamento inmóvil que dé certidumbre y seguridad. Por el contrario, se postula una religión *adelgazada* que tematiza su reflexión en la ausencia de fundamento y se apoya en la asimetría de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. He aquí lo escandaloso y, al mismo tiempo, lo que distancia a la propuesta de Vattimo de otros pensadores cristianos que postulan el retorno de lo religioso desde lo absolutamente trascendente de Dios liberando el camino, tras el descrédito de cualquier ateísmo filosófico, para la pascaliana apuesta de la fe²⁵³.

3. LA LIBERACIÓN DE LA METÁFORA²⁵⁴

La propuesta de Vattimo sobre la religión se mantiene en las fronteras del *pensamiento débil*, no entendido simplemente como la claudicación de la razón ante el reconocimiento de su debilidad (aunque también), sino entendido en término de superación de la metafísica,

²⁵³ Para Vattimo, en autores como Lévinas o Ricoeur “su ‘teología’ es puramente negativa: conceden un espacio a la experiencia religiosa, o incluso hablan de Dios (como en el caso de Lévinas), pero sólo como de una alteridad o de un vacío que es imposible no admitir, pero que no habla positivamente al pensamiento filosófico y del cual el pensamiento filosófico no habla. Y ello hasta el punto que, incluso en Lévinas sobre todo, el nombre de Dios parece evocar simplemente la finitud característica de la existencia humana”: *Después de la cristiandad*, 110.

²⁵⁴ Como es sabido, en los años setenta se reabre el debate sobre las cuestiones entre filosofía y metáfora a partir de los ensayos de J. Derrida y P. Ricoeur; el primero apunta hacia el fracaso de la relación de la metáfora con la filosofía, mientras que Ricoeur quería ver en la metáfora la posibilidad de la renovación del lenguaje filosófico. Sus discrepancias tuvieron el mérito de abrir un espacio de diálogo y debate en torno a la cuestión que en la actualidad ha resultado decisivo. Cfr. J. DERRIDA, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, Minuit, Paris 1972; P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Points, Paris 1997; también cfr. P. A. ROVATTI, *Como luz tenue. Metáfora y saber*, Gedisa, Barcelona 1999; cfr. J. A. MARIN-CASANOVA, *Las razones de la metáfora*, Grupo Nacional de Editores, Sevilla 2006.

condición ésta que posibilita la “liberación” de la metáfora de la subordinación al sentido *propio*²⁵⁵.

“A la liberación de la metáfora y a la caída de las razones filosóficas para el ateísmo, corresponde – aunque sin ninguna vinculación de dependencia causal, obviamente – el renacimiento de la religiosidad en la sociedad industrial avanzada”²⁵⁶.

3. 1. Narrar la religión

Como hemos venido argumentado, para Vattimo, desde el punto de vista teórico, con el declinar de la metafísica como filosofía sistemática que ofrece una visión unitaria y coherente de las estructuras estables del ser, queda también atrás la posibilidad de negar filosóficamente la existencia de Dios. Nada totalmente nuevo desde el momento en que el mismo Kant en su crítica de la razón pura ya mostró que la razón no puede pretender hablar objetivamente de Dios ni fundamentar la experiencia religiosa. Antes bien, la experiencia religiosa – para Kant - sólo puede ser “pensada” desde la razón práctica.

Así, para Vattimo, si uno de los principales efectos filosóficos de la muerte del Dios metafísico y del descrédito general de todo fundamentalismo filosófico es el de liberar el campo para una renovada posibilidad de la experiencia religiosa²⁵⁷, esta posibilidad retorna en la

²⁵⁵ “Inocencia es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí sola, un primer movimiento, un sagrado decir de sí que sí” (*Así habló Zaratustra, ‘De las tres metamorfosis’*). Ya el propio Nietzsche, punto de llegada (y al mismo tiempo de partida) de la metafísica occidental *liberó* la metáfora como lenguaje para expresar el pensamiento en la nueva “filosofía de la mañana”. Para Nietzsche toda metáfora se apoya en la experiencia común, en lo básico de la experiencia común para la percepción de sí mismo; una fábula, una narración que disuelve la “realidad verdadera” como algo autónomo, más allá de nosotros mismos: “El niño nietzscheano es, por cierto, también un sueño o, si se quiere, una fábula. Pero no es el relato de una realidad fabulosa capaz de consolarnos. La fábula del niño puede ser narrada sólo en el momento en el que la pareja apariencia-realidad se halla disuelta, es decir, cuando la ‘realidad verdadera’ ha dejado de ser para nosotros un autónomo otro-lugar”: P. ROVATTI, *Como luz tenue...*, o. c., 88.

²⁵⁶ *Después de la cristiandad*, 28.

²⁵⁷ “(...) Al cabo de las certidumbres metafísicas se arribará a un vagar azaroso, un adentrarse en la palabra y en la apertura del mundo que ella ofrece, al contrario de los procedimientos objetivos, iterativos y pretendidamente no influyentes de la ciencia”: *Filosofía y poesía*, 9.

filosofía sobre todo a través de la liberación de la metáfora²⁵⁸. Ésta, hace de nuevo posible a los filósofos hablar de Dios, de ángeles, de salvación... y es sobre todo el pluralismo característico de las sociedades de la modernidad tardía lo que deja a las religiones ser de nuevo visibles.

La religión en esta nueva etapa post-metafísica ha de ser narrada desde el lenguaje metafórico. Acaso el único lenguaje capaz de expresar esta experiencia que no puede someterse fácilmente a metarelatos directivos o a un metalenguaje normativo capaz de legitimarse por encima de otros o deslegitimar a los contrarios en nombre de una verdad última: “(...) la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama ‘posmoderna’ es la época en la que no se puede ya pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento, que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar. El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última”²⁵⁹.

Narrar la religión desde la luz tenue de la metáfora, sin pretensiones de universalidad y sin metarelatos omni-comprensivos que apelen al ser como fundamento de lo real. Según Vattimo, éste fue el error del cristianismo cuando dejó de ser anuncio vital para convertirse en dogma sustentado por la filosofía griega y atrapando a Dios en el concepto. El retorno posmetafísico de la religión al pensamiento contemporáneo se ve libre de la cárcel conceptual y apela a un modo de expresar la experiencia religiosa que se aleja de visiones absolutas y encuentra en la metáfora un cauce que la vehicula *débilmente*.

Pero esta “debilidad” ha de ser adecuadamente entendida para no interpretarla parcialmente como pura y simple debilidad de la razón (peligro contra el que hemos pretendido salvaguardarnos previamente). Es cierto que hay una parte de *debilidad* en el pensamiento que reconoce la caída de los metarelatos o el mismo uso de la metáfora como lenguaje alejado de la

²⁵⁸ Cfr. *Después de la cristiandad*, 19. Ya escribió Vattimo en *El fin de la modernidad*, “El nihilismo acabado, como el *Ab-grund* heideggeriano nos llama a una experiencia fabulada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad”: *El fin de la modernidad*, 32.

²⁵⁹ *Después de la cristiandad*, 13.

objetividad. Pero aislar esta concepción sería no haber entendido la ligazón interna de la superación de la metafísica y el surgir de una nueva ontología de la actualidad (esto es, en la debilidad) con la caída de los grandes sistemas filosóficos ateos y el retorno mismo de la religión en el panorama de la cultura contemporánea. Prescindir de esta circularidad supondría reducir el fin de la metafísica y la misma muerte de Dios (en el sentido en el que venimos exponiéndolo en estas páginas) a una legitimación del relativismo o del fundamentalismo tan presente también en la realidad social actual.

Narrar, desde la debilidad, la religión no es – simplemente – renunciar a los argumentos fuertes que han sostenido la existencia de Dios tradicionalmente. Es, además, reconocer una situación epocal que tiene mucho que ver con el declinar del pensamiento del ser en Occidente y el surgir de una nueva ontología que permite también – en la superación de los sistemas filosóficos fuertes – la liberación de la metáfora de la subordinación al sentido propio (al menos en línea de principio).

Por otro lado, en la época del final de la metafísica se legitiman las diversas visiones de la realidad y se multiplican las narraciones sin centro y sin garantía de ser absolutas. Tendría razón Lyotard, en buena medida, al afirmar el final de las metanarraciones en este tiempo posmoderno. Los “grandes relatos” que dan cohesión y legitiman visiones orgánicas y verdaderas de la realidad ya no tienen credibilidad²⁶⁰. Ninguna

²⁶⁰ Lyotard, incluso afirmará que para muchos ha desaparecido la nostalgia de los relatos que fueron, cfr. J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 1984, 10-11; 73-78. Pero el mismo Vattimo adopta una postura crítica con respecto a la refutación de todos los meta-relatos. Interesantes sus palabras en un artículo de 1986. “(...) Cualquier posibilidad de concebir la historia humana como un desarrollo único se ha desvanecido. Lo que Nietzsche se esforzó por conseguir, el *Ueberschensch* capaz de vivir *positivamente* esta pérdida del horizonte unitario, sigue siendo la tarea de la cultura actual. No creo, sin embargo, que esta tarea se cumpla del modo que propone el filósofo Jean-François Lyotard, esto es, dejando de lado todas las así llamadas *meta-historias*, las grandes narraciones de teología y filosofía de la historia que hemos heredado de los siglos pasados y que hoy han perdido toda su fuerza. Lyotard cree que estas meta-historias – el ideal de la revolución proletaria, el ideal del desarrollo económico indefinido, el ideal de la democracia burguesa – han sido *refutadas* por unos acontecimientos traumáticos, desmitificadores de nuestro siglo: por ejemplo el descubrimiento de los horrores del *socialismo real*, las crisis recurrentes del sistema económico capitalista, el vaciamiento de los mecanismos de participación democrática en la sociedad de los *media* manipulados... Aun suponiendo que estos *hechos* sirvan como *refutación* de estas teorías, necesitan al

metanarración podrá erigirse como normativa ni podrá atreverse a legitimar o deslegitimar al narrador o al *cuentacuentos*.

3. 2. El pluralismo sin centro

La metáfora se convierte en vehículo para el filosofar sin sonrojarse por no considerarse apropiada. El *pluralismo sin centro* de la época posmetafísica anula toda distinción teórica entre lenguaje metafórico y lenguaje propio (entendiendo por lenguaje *apropiado* el lenguaje de los dominadores). La liberación a la que nos referimos, sin embargo, es posible constatarla sólo a niveles de principio puesto que la realidad queda lejos todavía de la igualdad entre las diversas formas de vida de las que la metáfora es expresión.

Un síntoma que expresa esta *liberación* de la metáfora es la importancia que ésta ha adquirido en la filosofía continental²⁶¹ y que se expresa a través del uso del lenguaje mitológico y religioso que, a través del diálogo entre filosofía y poesía, se ha convertido en un hecho autónomo. La crítica hermenéutica a la objetivación de la verdad conduce, como vemos, al descubrimiento del carácter metafórico de la filosofía posmetafísica y – consecuentemente – a la valoración del mito como vehículo de expresión que no puede reducirse ni disolverse en el discurso propio del logos²⁶².

menos de una meta-historia: la meta-historia que sirva para *dar razón* de lo que ocurre... de lo contrario ¿por qué hemos de pensar que después del estalinismo no se puede seguir creyendo en la revolución proletaria? Es evidente que en la idea misma de que las grandes filosofías de la historia han acabado hay una filosofía implícita de la historia, una secreta convicción de que nuestro deber consiste en levantar acta de este fin y comportarnos consecuentemente”: G. VATTIMO, *El fin del sentido emancipador de la historia... o. c.*, 12-13.

²⁶¹ En el ámbito de la filosofía continental, Heidegger es considerado el principal teórico del giro lingüístico: “En su pensamiento se transita un recorrido metafilosófico crucial: de lo trascendental al ser, de la ontología objetivista de la presencia a la ontología fundamental, del ser de la metafísica clásica al lenguaje (al ser como acaecimiento histórico-lingüístico). En la hermenéutica, que hereda las enseñanzas heideggerianas, la idea del lenguaje como ‘casa del ser’ se radicaliza hasta la identificación del ser y el lenguaje”: F. D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales... o. c.*, 192.

²⁶² En realidad, la dialéctica que opone mito y logos es una “verdad ilustrada”. Para Gadamer, no hay -en verdad- paso del mito al logos: “El paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón

No se trata, por otro lado, de poner en paralelo mitología, religión y filosofía como si éstas fueran fuentes diversas de verdad²⁶³. Si así fuera, no estaríamos tomando en serio la experiencia del ser como evento (que no es fundamento ni estructura). Al preservar la irreductibilidad del mito al logos estaríamos afirmando una estructura multiforme del ser (estructura al fin y al cabo) que desembocaría de nuevo en el horizonte metafísico²⁶⁴.

Las afirmaciones de Vattimo en torno a la metáfora se mueven – fundamentalmente – en el plano teórico. Es consciente, el pensador italiano, de que en el ámbito de la sociedad pluralista contemporánea se está todavía lejos de percibir esta realidad y de valorar las diferentes formas de vida de las que los diferentes sistemas metafóricos son expresión. Pero al menos en el ámbito de la filosofía parece bastante evidente la caída de cualquier principio jerárquico regulador o de control. Por eso parece que se ha perdido toda distinción entre escritura filosófica y escritura poética o creativa.

No obstante, el final del historicismo eurocéntrico (consecuencia también del final de la metafísica) ha posibilitado el desarrollo de una sociedad multicultural y multiétnica. Tal pluralismo puede considerarse también (aunque se perciba menos que el textual o el filosófico) un fenómeno de liberación de la metáfora. Para Vattimo, al igual que - en el plano teórico - el retorno de lo religioso depende de la superación de la metafísica, en el plano de la praxis, “es, especialmente, el pluralismo característico de las sociedades de la modernidad tardía lo que permite que vuelvan a hacerse visibles las religiones”²⁶⁵.

desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica”: H. G. GADAMER, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona 1997, 20.

²⁶³ Como si presumiéramos, según el ideal moderno de racionalidad, una “presunta superioridad racional de la filosofía en su acercamiento al campo mítico y religioso, cuando llega, si llega, a reconocerlos como campos”: T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 218.

²⁶⁴ Este debate en torno a la concepción del mito como lenguaje religioso (cristiano) y el mito griego que se resuelve finalmente en el logos es un aspecto más del problema que supone tomarse en serio la experiencia del ser como evento y no como fundamento. Vattimo marca las distancias en su concepción de la filosofía de la mitología de una concepción del pensamiento mítico considerado como abstracción ahistórica entendiendo el término mito como el lugar del darse de la historicidad que no se agota en la dimensión intramundana, cfr. *Ética de la interpretación*, 90-92.

²⁶⁵ *Después de la cristiandad*, 30.

El problema estará, y lo profundizaremos más tarde, en la aparente necesidad que expresa este renacimiento de lo religioso de buscar una verdad última, objeto de fe y que dé seguridad. Debemos estar atento – y Vattimo nos pone en guardia en muchos momentos – al re-nacimiento de nuevos fundamentalismos religiosos. El retorno de lo religioso en la sociedad tardo moderna no es un retorno “reactivo”. Sólo puede darse, como resultado de la superación de la metafísica, desde la liberación de la metáfora – esto es -, desde la clara conciencia de un pensamiento que no pretende buscar los fundamentos últimos ni quiere arrogarse la pretensión de ser absoluto frente otras visiones equivocadas porque alejadas del centro.

Volveremos sobre este aspecto más adelante. Nos importa ahora, en este momento de la reflexión sobre el retorno de lo religioso en la sociedad posindustrial, subrayar sobre todo la vinculación de la expresión religiosa con el pensamiento metafórico que nos remite a un pluralismo sin centro donde hay espacio para la nostalgia de los paraísos fundamentales perdidos.

3. 3. La liquidación del mito

Liquidado el ideal de la liquidación del mito, la concepción de la religión que en estas páginas se está delineando debe prestar atención – precisamente - al mito, entendido no tanto como un modo de conocimiento más allá del logos, sino más bien “como lenguaje apropiado para la narración de eventos”²⁶⁶ con contenidos positivos en el sentido de la creaturalidad que hemos apuntado más arriba. Efectivamente, el mito es el *lugar* adecuado para narrar y expresar la creaturalidad y dependencia que configuran, entre otras, la experiencia religiosa entendida como “una ‘pertenencia’ que es también proveniencia”²⁶⁷.

Dicho de otra manera, el mito no es un conocimiento ahistórico, sino “el lugar del darse de una historicidad que a un tiempo es radicalmente tal y

²⁶⁶ *La huella de la huella*, 118. Cfr. J. A. MARIN-CASANOVA, *Rumbo al mito*, Grupo Nacional de Editores, 2004.

²⁶⁷ *Crear que se cree*, 120.

(justamente por ello) irreductible a la inmanencia de la historicidad intramundana²⁶⁸.

Así las cosas, la concepción de la religiosidad que surge en tiempos de postsecularización encuentra en la metáfora (mito, poesía...) el cauce de expresión adecuado hacia el que se reconducen los contenidos esenciales de la experiencia religiosa (creaturidad, necesidad de perdón, postura ante el enigma de la muerte...) entendida ésta como relación con Otro que se da sólo como presencia elusiva.

* * *

La filosofía vuelve a explorar este “viejo territorio” de la religión. Y a la escucha de esta voz que “estamos seguros de haber oído ya”, Vattimo afirma que el retorno es un aspecto esencial de la misma experiencia religiosa. Lo que ocurre es que tal inusitado interés de la filosofía sólo se justifica porque “se han disuelto las metanarraciones metafísicas y puede, por ende mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada²⁶⁹”.

No podemos ocultar la dificultad que entraña interpretar el fenómeno de la secularización como proceso que conduce a Occidente a la disolución de la metafísica²⁷⁰, pero creemos que tal interpretación, ligada a la historia

²⁶⁸ *La huella de la huella*, 118-119. En este sentido, para Vattimo resulta particularmente significativa la reflexión de su maestro Pareyson en torno a la vinculación entre experiencia religiosa y mito.

²⁶⁹ *La huella de la huella*, 115-116. Es este aspecto, el del fin de la metafísica, uno de los grandes temas de la lectura heideggeriana de Nietzsche en el pensamiento de Vattimo. Éste, como bien sabemos, piensa en Occidente en términos de ocaso y secularización, de modo que la disolución de la metafísica debe ser considerada como, precisamente, un fenómeno de la misma secularización en el sentido amplio del término.

²⁷⁰ “Como la metafísica es algo que atañe no sólo al pensamiento, sino también al ser mismo, el no quedar ya nada del ser ha de tomarse en el sentido más literal: el ser no sólo es olvidado sino que él mismo se oculta o desaparece; el Occidente es la tierra de la metafísica como tierra del ocaso, del crepúsculo del ser”: *Introducción a Heidegger*, 81. No olvidemos que Vattimo, en la década de los 90 parece asumir el paradigma de la filosofía de la historia y desde dentro de ella descubre la dirección de la historia del ser que descubre

de la experiencia religiosa en esta reducción de lo sagrado a dimensiones humanas nos ofrece un buen modelo en el que pensar y nos abre a una nueva racionalidad aunque ésta se postule débil y secularizada.

Así, la filosofía comparte con la conciencia común en su creciente interés por la religión el hecho de presentarse en esta tarda modernidad, si bien el retorno no puede pensarse sólo en términos de “salida” sino desde lo esencial de la misma experiencia religiosa en su devenir en el proceso secularizador de Occidente²⁷¹. Creo que tiene razón Vattimo cuando afirma que “la secularización que ha golpeado, desgastando pero sin destruirla, la tradición del dogma de la ética cristiana en la modernidad, es el modelo de todo el devenir de Occidente”²⁷² y esto, aunque no sólo, también en lo que respecta a la fe religiosa.

Lo que parece claro, pues, es que la historicidad en este retornar no es sólo un accidente sino que, en su devenir en el ocaso de Occidente, configura esencialmente la vuelta a la religión que no podrá ser pensada – salvo recaída nostálgica en concepciones esencialistas- más que desde las condiciones actuales que caracterizan la situación postsecularizada en la que nos encontramos. ¿Qué tipo de experiencia religiosa se puede perfilar más allá de la metafísica estructural de la que ha dado buena cuenta el proceso secularizador de Occidente?

en el horizonte el nihilismo. Tal tránsito le conduce a la hermenéutica como final del proceso.

²⁷¹ Martín Velasco habla de la metamorfosis de lo sagrado. Metamorfosis para la que la situación de la que se parte es clara: “una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y configurada en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada que dictaba a sus miembros las verdades reveladas por Dios que tenían que creer; que les manifestaba con toda claridad las normas de conducta bajo la forma de mandamientos emanados de la voluntad divina; que les imponía un conjunto de prácticas rituales que les garantizaban la recepción de la gracia de Dios y de la salvación; y que, además de gestionar lo sagrado, enmarcaba y regulaba el conjunto de la existencia”: J. MARTIN VELASCO, *Metamorfosis de lo sagrado...*, o. c., 23. Esta situación es la que está puesta radicalmente en cuestión por la nueva realidad denominada por algunos “post-cristiana”.

²⁷² *La responsabilidad de la filosofía*, 177.

4. ALGUNOS RELIEVES CONCLUSIVOS

Al término del capítulo, llegamos a algunas conclusiones – todavía parciales – que van marcando el sendero de nuestra reflexión en este acercamiento sintético al tema que nos ocupa – la plausibilidad de la religión - en la obra y el pensamiento de G. Vattimo.

1. Creemos sugerente la re-lectura que hace Vattimo del proceso del final de la modernidad a través del pensamiento de Nietzsche y Heidegger cuya clave la encontramos en la conciencia de la “muerte de Dios” en la cultura occidental. Dicho anuncio señala el declinar del “Dios moral” tal como el cristianismo vinculado a la metafísica tradicional lo ha transmitido y que acaba desbancando a la religión del nuevo contexto cultural en el que la razón científico técnica se ha adueñado de la verdad absoluta.

2. Tal proceso es constitutivo de la misma historia del ser que, en el fin de la metafísica, se debilita haciendo posible una nueva ontología del declinar. Esta *debilidad* del ser solo puede ser pensada en términos de secularización. La ontología del declinar, cuyo punto de partida es la misma conciencia de la “muerte de Dios”, posibilita un acercamiento al propio ser posmetafísico que verificamos en la “Babel de la modernidad tardía” en la que nos encontramos. El anuncio profético de la “muerte de Dios” y el anuncio heideggeriano del final de la metafísica tienen, en nuestra reflexión, el mismo significado.

3. Somos conscientes de la dificultad que entraña una lectura así de Nietzsche y de Heidegger. El riesgo y la posible crítica que estamos dispuestos a asumir es la hacer de la propuesta vattimiana sólo eso, una propuesta filosófico-cultural. Propuesta que, sin embargo, nos permite una lectura coherente, no forzada y sugerente de la historia del pensamiento del ser en Occidente. Al fin y al cabo, en un contexto cultural donde no pretendemos un pensamiento único y absoluto, el argumento nos *da que*

hablar y nos posibilita una hermenéutica posible para seguir, siempre, interpretando.

4. Resulta curioso, y no deja de interrogarnos, el proceso seguido por el autor que desarrolla progresivamente las implicaciones del pensamiento débil en su desarrollo hacia el retorno de lo religioso. Hay un camino recorrido desde la estética ontológica hacia las derivaciones éticas de la ontología posmetafísica donde, sin embargo, no se pierden las conexiones con la propia expresión estética y la poesía (metáfora) como lenguaje de la nueva ontología de la actualidad. Pero parece claro el proceso desde la “estetización total” de la vida hacia las consecuencias éticas del retorno de lo religioso en la sociedad posindustrial. También aquí tendremos que detenernos para reflexionar sobre las implicaciones de tal *deslizamiento* en el pensamiento religioso de la actualidad.

4. Compartimos la sensación (acaso sea sólo eso, una sensación) del retorno de lo religioso al panorama cultural contemporáneo. Quizás sea mejor decir que – en realidad – lo que se está produciendo es un volver la mirada del pensamiento filosófico hacia la religión tan denostada por los sistemas absolutos del pensamiento moderno. En las claves en la que se está moviendo nuestra reflexión, nos parece coherente la afirmación de que hoy no hay razones filosóficamente fuertes para ser “ateos”. El anuncio de la “muerte de Dios” posibilita volver a hablar de Dios desde el horizonte de la superación metafísica como filosofía que da una representación coherente del ser, unitaria y estable. Sobre el plano teórico, la muerte del Dios moral, del Dios de los fundamentos, ha liberado la posibilidad de una renovada vitalidad de la religión. Si a esto le añadimos que los sistemas filosóficos fuertes han perdido vigencia y credibilidad, desde una nueva ontología de la actualidad creemos que hay espacio para un replanteamiento de la religión al haberse liquidado las bases filosóficas para el ateísmo.

5. El único lenguaje capaz de transmitir la experiencia religiosa es el lenguaje del mito. La liberación de la metáfora de su sentido subordinado a un sentido propio – fruto del *retorcimiento* del pensamiento metafísico posibilita a los filósofos volver a hablar de Dios sin la explícita justificación para el uso de este lenguaje. El pluralismo sin centro de la época posmetafísica impide cualquier posibilidad teórica de distinción entre lenguaje filosófico y lenguaje poético. Habrá que adentrarse, pues, - en los próximos capítulos – en el terreno del lenguaje religioso y su capacidad de expresar *filosóficamente* (metafóricamente) a Dios después de la muerte de Dios.

6. Queda por ver hacia dónde nos conduce la experiencia religiosa que puede surgir de un proceso de “debilitamiento” del ser. Tendremos que preguntarnos en los capítulos sucesivos: ¿qué experiencia religiosa? ¿qué elementos la caracterizan? ¿es posible hablar de Dios sin metafísica? ¿qué puntos de contacto tiene esta experiencia religiosa con el cristianismo? ¿y con el Dios de la revelación bíblica-hebraica? Serán cuestiones que afrontaremos para tratar de argumentar (en el sentido de “interpretar”) la plausibilidad de la religión en el pensamiento filosófico contemporáneo y en la praxis vital de las personas.

CAPÍTULO IV

LA RELIGIÓN SECULARIZADA ¿QUÉ EXPERIENCIA RELIGIOSA?

“Que nuestra civilización ya no se profese cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces, profundamente formada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización ‘positiva’ como rasgo característico de la modernidad”²⁷³.

La secularización - como ya tuvimos oportunidad de comentar - es un rasgo constitutivo de la modernidad que, puesto en relación con la ontología de la debilidad, en la reflexión vattimiana se convierte en un auténtico hilo conductor crítico de la filosofía de la historia. De esta forma el esfuerzo por pensar el ser más allá de la metafísica²⁷⁴ con el trasfondo del proceso secularizador de Occidente, ha llevado a Vattimo – por razones éticas – a elaborar una concepción del ser en clave de *debilidad*.

Ahora bien, el retorno religioso que se hace posible desde la ontología débil encuentra en su camino la herencia cristiana de la que proviene y descubre relaciones con la superación de la metafísica y la ética de la no-violencia. Tal relación de circularidad hace surgir una nueva

²⁷³ *Creer que se cree*, 44.

²⁷⁴ Cfr. G. VATTIMO, “Muerte y transfiguración de la metafísica”, *Revista de Occidente* 102 (1989) 59-74.

manera de concebir la religión cuyos rasgos, secularizados y debilitados, configuran la experiencia creyente posmoderna.

De hecho, para Vattimo, la imagen de la religiosidad posmoderna sólo se puede construir a partir de dos premisas: que la filosofía encuentre su proveniencia hebraico-cristiana y que tal tradición se reinterprete, no en referencia a la concepción metafísica del ser, sino a la luz de una ontología que plantea el ser en términos de debilitamiento.

En este capítulo, queremos adentrarnos críticamente en la complicada relación circular planteada por Vattimo al dar razones de su encuentro con la religión en esta época posmetafísica: herencia cristiana, ontología débil y ética de la no violencia, así como en las consecuencias religiosas de la consideración no metafísica del ser como ontología del debilitamiento. De esta relación, a nuestro juicio, surge una experiencia religiosa caracterizada por tres rasgos: la reducción de la violencia, una ética secularizada y el desplazamiento de lo sagrado.

1. RELIGIÓN SECULARIZADA Y REDUCCIÓN DE LA VIOLENCIA

Para Vattimo, como ya expusimos en su momento, pensar la historia del ser desde el hilo conductor del debilitamiento de las estructuras fuertes tiene una consecuencia ética: el rechazo de la violencia²⁷⁵. Violencia que, por otra parte, queda vinculada al cristianismo cuando éste se “alía” con la metafísica como “ciencia del ser en cuanto ser”, esto es, como ciencia de los primeros principios. Para Vattimo aparece con claridad la vinculación de la filosofía, pensada en términos de superación de la metafísica, y el mensaje

²⁷⁵ La argumentación sobre la superación de la metafísica en Heidegger no se sustenta en motivos teóricos sino más bien por motivos éticos. Comenta Vattimo al respecto: “Las alusiones de Heidegger, en discursos y conferencias de los años cincuenta y siguientes, a la bomba atómica y a la desertización del mundo no son sólo ‘ocasionales’, dictadas por el buen deseo de unir su voz a las de quienes se preocupan por el futuro de la especie humana en la época de las grandes tecnologías de la destrucción. Contienen lo esencial de su pensamiento, en la medida en que todo el esfuerzo que Heidegger realiza, a partir de *Ser y tiempo*, para ‘rememorar’ al ser superando la metafísica, está impulsado por la experiencia de la violencia”: *La secularización de la filosofía*, 67.

cristiano que, re-encontrado en su misma experiencia personal, es interpretado como retorno epocal y concebido sólo en términos de secularización, de debilitamiento y, finalmente, de encarnación²⁷⁶.

1. 1.Ontología débil y religión de la no-violencia

La lectura heideggeriana de la superación de la metafísica y del rechazo a la violencia como consecuencia de la objetividad de su verdad por razones éticas, conduce a Vattimo a elaborar las consecuencias del pensar el ser más allá de la objetividad metafísica como la ontología del debilitamiento por estas mismas razones. De la ontología débil deriva, para el pensador italiano, una ética de la no-violencia.

Dicho de otra manera, para Vattimo, el pensar la historia del ser en términos de debilitamiento de las estructuras fuertes le conduce a una ética de la no-violencia²⁷⁷. Tal afirmación no pretende ser una enésima recaída metafísica al legitimar objetivamente un cierto modo de ser, sino más bien una interpretación – que no obstante busca razonabilidad – del retorno de la experiencia religiosa cuyo re-encuentro apunta hacia su propia proveniencia, el cristianismo, que posibilita a su vez el rechazo de la violencia y la secularización posmetafísica.

²⁷⁶ Como sabemos, el re-encuentro de Vattimo con el cristianismo obedece a razones de proveniencia y herencia cristiana, a su interpretación nihilista del cristianismo, así como a las propias experiencias personales, “(...) muy probablemente me he construido esta filosofía, prefiriendo a estos autores (Nietzsche y Heidegger), precisamente porque partía de aquella herencia cristiana que ahora creo encontrar de nuevo pero que, en realidad, no he abandonado nunca verdaderamente. No insistiría tanto en estos análisis de la ‘circularidad’ (¿escandalosa, desde un punto de vista lógico?) de mi situación si, precisamente a partir de estas ideas (otra vez, ¿sólo a partir de estas ideas? otro círculo...), no considerase que he descubierto que este círculo es también el que caracteriza la relación entre mi mundo, del final de la modernidad, con la herencia hebraico-cristiana”: *Creer que se cree*, 30; cfr. *Después de la cristiandad*, 143-152.

²⁷⁷ En una entrevista en nuestro país, ante la pregunta del periodista: “¿Cuál sería el método de acción del pensamiento débil?”, Vattimo, de forma sucinta y contundente, responde: “El pensamiento débil es a la vez una reducción de la filosofía y no veo a la filosofía como guía de una acción política. El pensamiento débil propone el abandono de la violencia, el control sobre la destrucción de la naturaleza – en cierto modo somos ecologistas – y, en definitiva, una interpretación menos neurótica de la existencia”: C. MARTIN, “Vattimo: ‘El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante’”, *El País*, 14 de junio de 1989, 42.

Como sabemos, Vattimo confirma lo decisiva que ha sido la lectura – sobre todo – de R. Girard y su obra *La violencia y lo sagrado*²⁷⁸ donde el autor desarrolla “una teoría sobre los orígenes y modos de desarrollo de la civilización humana. Su obra está basada en la tesis de que lo que, desde el punto de vista puramente natural y humano se llama sagrado está profundamente emparentado con la violencia”²⁷⁹. En la interpretación que Vattimo hace de R. Girard, el *mecanismo victimario* que explica la violencia mimética de las sociedades y de los individuos, sobrevive también en el cristianismo y es lo que explica la violencia recurrente de su historia. Pues bien, lo que Girard llama *mecanismo victimario*, Vattimo lo identifica con otra forma (o acaso una consecuencia) del objetivismo metafísico descrito por Heidegger²⁸⁰.

En ambos casos, sea la lectura de Girard sea la de Heidegger, es necesario contar con lo insuperable de la metafísica (que solo puede ser distorsionada, ironizada...) o con el sacrificio siempre repetido y nunca definitivamente dejado atrás de la versión girardiana²⁸¹. Pero a Vattimo le basta con ir un poco más allá de Girard para adentrarse en el camino de la relectura nihilista del retorno de lo religioso en la actualidad (y particularmente del cristianismo) proponiendo, desde la ontología de la debilidad, una propuesta religiosa que deje atrás los caracteres naturalistas y violentos de la misma.

Entrelazando su reflexión en torno al final de la metafísica y al proceso secularizador de occidente con la reflexión de Girard, Vattimo concluye que el Dios violento de Girard es, en definitiva, el Dios de la metafísica y – consecuentemente – la disolución de la metafísica es también el final del Dios violento, la muerte de Dios en términos nietzscheanos y la

²⁷⁸ Cfr. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Madrid 1982.

²⁷⁹ *Creer que se cree*, 34-35.

²⁸⁰ Cfr. *Después de la cristiandad*, 146-147.

²⁸¹ También en la Biblia se perpetúan los caracteres “naturales” de lo sagrado hasta concebir a Jesús como víctima suprema y perfecta que como segundo Adán salva del pecado de origen a la humanidad caída. Para Girard, y Vattimo se adhiere a la tesis, la lectura victimaria de la Escritura es errónea.

superación de la moral natural como expresión de la voluntad del principio supremo que se me impone violentamente²⁸².

Plantear la religión en términos de ontología débil supone dejar atrás la religión natural y su dinamismo violento, si bien no será suficiente para postular la plausibilidad de lo religioso para la filosofía posmetafísica. No se trata de un retorno de la religión por vía negativa (esto es lo que proponen las filosofías de la religión de corte existencialista al plantear a Dios desde la problematicidad de la condición humana). La propuesta vattimiana es la ontología débil como “transcripción” del mensaje cristiano en el que la encarnación, la *kénosis* de Dios, es interpretada como signo de que el Dios no violento de la época posmetafísica tiene la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía heideggeriana²⁸³.

²⁸² La discusión sobre la ética natural y su dimensión violenta lleva a Vattimo a plantear interrogantes serios sobre una nueva manera de repensar la moral: “si admitimos que la idea de que la ley moral sólo puede estar fundamentada en la naturaleza como *factum*, dato más allá del cual no se puede cuestionar, es un modo de pensar contradictorio y radicalmente violento (¿por qué debería dejar de preguntar el porqué? Además, si la ley es la naturaleza, ésta se realiza necesariamente; por tanto no tiene sentido que se me imponga como un mandato), ¿cómo deberíamos repensar la ética y la metafísica cristianas? Sólo el planteamiento de estas hipótesis y las consiguientes cuestiones sacude muchas de las estructuras más arraigadas de nuestra mentalidad. ¿Cómo pensar la perfección si no es como identificación, en algún sentido, con el ser mismo, con Dios, con el principio supremo? ¿Y cómo pensar la metafísica, o en todo caso el saber sapiencial, si no es como apropiación teórica de los primeros principios? ¿Cómo fundamentar la ley si no es sobre una estructura incontrovertible, dada, indiscutible, y como tal, también capaz, por lo tanto, de legitimar el uso de la fuerza?”: *Después de la cristiandad*, 149. Será importante completar la reflexión añadiendo que, histórica y teológicamente, “la fusión de la teología natural griega y la cristiana se hizo a costa de la segunda y, el Dios de los filósofos, representado por el triángulo y el ojo divino, se impuso al simbolismo propio de las tradiciones bíblicas. La convergencia aristotélica entre la filosofía primera, que trata de los principios del ser, y la teología, que habla de Dios como causa primera desde la que hay que comprender el ser, encontró una confirmación radical en la teología cristiana, la cual añadió la idea de creación y de participación a la teología natural griega. Es decir, se afirma una dependencia ontológica de cuanto existe respecto de Dios, que no sólo da orden y sentido sino existencia a la realidad”: J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones...*, o. c., 110. De aquí la hegemonía de la teología natural cristiana que parte de la doble premisa de la causalidad divina y de la inteligibilidad del mundo. En esta trama metafísica, la religión es racional en cuanto que es también moral y lo sobrenatural lo que hace es confirmar, no añade nada material a la razón, cfr. J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas II. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Trotta, Madrid 1996, 112-118.

²⁸³ Cfr. *Crear que se cree* 38-39; como sabemos, en esta obra, Vattimo adopta un tono muy personal para entrelazar la reflexión filosófica con la propia experiencia: “Qué ‘gana’ la filosofía, y también el pensamiento religioso cristiano, con el reconocimiento de esta cercanía? Dado que aquí he decidido lanzarme a un discurso en primera persona, confieso que el esclarecimiento de estas ideas, sobre la ontología débil como ‘transcripción’ del mensaje cristiano, lo he vivido como un gran acontecimiento, como una suerte de ‘descubrimiento’ decisivo; creo que, ante todo, porque me permitía restablecer una

Pero la no violencia no es sólo la consecuencia ética de la opción por leer de forma débil la historia del ser. En la interpretación del profesor turinés, la religión, en la época de la filosofía posmetafísica es no violenta también porque hunde sus raíces en la tradición cristiana de la que proviene y que ha aportado elementos decisivos en la construcción de la sociedad en occidente. He aquí la paradoja.

1. 2. La herencia cristiana del rechazo de la violencia

Para Vattimo, el rechazo de la violencia como consecuencia ética de la ontología del debilitamiento no es sino interpretar de otra manera una “llamada” recibida desde el interior de la propia tradición cristiana en la que el filósofo se sitúa y de la que, por otra parte, la ontología débil es – a su vez – sólo una interpretación. Este es uno de los rasgos de la circularidad del discurso.

¿Qué aporta la herencia cristiana al discurso de la religión posmetafísica? Aún reconociendo cómo el cristianismo se ha aliado con la metafísica²⁸⁴, Vattimo reconoce que – sin embargo – sólo le es posible reconocer la vocación nihilista del ser y la tendencia a la reducción del imponerse de los entes “porque hemos sido educados por la tradición cristiana para pensar a Dios no como dueño sino como amigo, para considerar que las cosas esenciales no han sido reveladas a los sabios sino a los pequeños, para creer que quien no pierde su alma no la salvará... y así

continuidad con mi origen religioso personal, como si me permitiese un retorno a casa (...) Era como volver a anudar un conjunto de hilos del discurso que había dejado pendientes y que, ahora, parecían encontrar de nuevo una coherencia y una continuidad”: *Creer que se cree*, 39.

²⁸⁴ También nosotros estamos de acuerdo en que “El cristianismo se apropió, transformó y completó este sistema (la metafísica griega). Pasó del esencialismo al existencialismo, se inspiró en el neoplatonismo, y ofreció una comprensión global de la realidad desde la doble referencia a la razón y a la libertad, ambas comprendidas desde Dios. Se radicalizó la búsqueda de Dios, referente último del conocimiento, la moral, la felicidad y la libertad, desde la cual se ofreció una visión universal del mundo y del hombre. El logos personal divino se identificó con el teísmo de la teología natural griega, y la filosofía se mantuvo como aliado, precursor y crítico al mismo tiempo, de la plena revelación religiosa. El orden inmutable del destino fue desplazado por una providencia, inicialmente inmutable y atemporal, desde la que se explicaban todos los acontecimientos históricos y las estructuras del universo cósmico”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 13.

sucesivamente”²⁸⁵. Y al pensar la historia del ser como guiada por un hilo conductor al que ha llamado secularización (reducción de las estructuras fuertes), Vattimo se orienta, como hemos dicho, hacia una ética de la no-violencia no con la intención de justificar objetivamente una visión de la realidad que suponga una enésima recaída metafísica, sino con la intención de reformular una llamada experimentada desde la tradición cristiana de Occidente y de la que la ontología débil no es más que, como decimos, una interpretación.

El autor reconoce, sin dudar, la *positiva* aportación del cristianismo al surgimiento de la civilización occidental moderna y sus valores democráticos²⁸⁶, a la igualdad, a los derechos sociales y políticos²⁸⁷. Y cómo el mismo proceso de secularización acaecido en el seno del cristianismo en la modernidad puede ser entendido como una interpretación, especificación enriquecedora de la matriz religiosa y que ha contribuido, en términos heideggerianos, a la superación de la violencia metafísica. Así la secularización no supone la despedida del cristianismo como muchos han querido ver sino, más bien, el cumplimiento más pleno de su *verdad*, esto es, la *kénosis*, el abajamiento de Dios o lo que hemos llamado antes el desmentir los rasgos naturales y violentos de la divinidad.

¿Es la interpretación cristiana de la salvación la supervivencia del mecanismo victimario de las religiones violentas? En la sensibilidad de

²⁸⁵ *Cree que se cree*, 46.

²⁸⁶ Vattimo habla de *herencia cristiana* en un sentido amplio de la expresión y que afecta a la cultura occidental que “ha llegado a ser lo que es, también y sobre todo, porque ha sido íntimamente ‘trabajada’ y forjada por el mensaje cristiano o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento)”: *Creer que se cree*, 29.

²⁸⁷ En el artículo “La responsabilidad de la filosofía: a propósito del ocaso de Occidente”, a propósito de la contribución del cristianismo a la construcción de la sociedad moderna occidental, leemos: “No es ni absurdo ni, quizá, blasfemo, mantener que la verdad del cristianismo no es el conjunto de dogmas eclesíásticos, sino el sistema moderno de los derechos, la humanización de las relaciones sociales (allí donde se ha producido), la disgregación del derecho divino de toda forma de autoridad, hasta el descubrimiento freudiano del inconsciente, que quita a la voz de la conciencia (en la que hablan siempre también los fanatismos más sanguinarios) su pretensión de ultimidad, su sacralidad indiscutible”: *La responsabilidad de la filosofía*, 178. Se trata de pensar el ocaso de Occidente en términos de secularización; proceso en cuya génesis encontramos a la tradición cristiana y sus aportaciones a la construcción del mundo moderno. En el desarrollo de la secularización, el cristianismo sale “purificado” y alcanza – en la interpretación de Vattimo – su propia verdad puesto que la secularización del cristianismo es consecuencia del devenir *kenótico* del Dios revelado en la encarnación.

algunas interpretaciones teológicas sobre la revelación cristiana Jesús es ofrecido en el altar de la cruz hasta su muerte para arrancar de Dios con su sangre derramada el perdón por el pecado de origen. Ciertamente, una línea de la teología cristiana ha subrayado en demasía el aspecto sacrificial de la redención de Cristo que nos salva en su pasión²⁸⁸, entendida como el sacrificio debido (*satis facere*) al honor afrentado a Dios y la incapacidad del hombre de hacer lo necesario para reparar su culpa²⁸⁹. Para Vattimo, es necesario superar la lectura victimaria de la muerte de Cristo y tomar muy en serio la relectura de la muerte de Jesús, que ofrece la vida libremente, como salvación *en* la *kénosis* y no *a través* de la *kénosis*. Para el autor italiano, la salvación a través de la *kénosis*, a través de la sangre derramada en la cruz – expresión máxima del *vaciamiento* – es una lectura de la tradición cristiana perversa y heredera de la violencia metafísica.

Esta interpretación de la *kénosis* que Vattimo *prefiere*, ¿qué consecuencias conlleva? Pues que seguir la “lógica no victimaria” (esto es,

²⁸⁸ La interpretación patrística de la revelación que la Iglesia realiza en los primeros siglos de la historia del cristianismo tiene una marcada preocupación soteriológica que no pierde fácilmente de vista el contexto histórico salvífico en el que se sitúa el acontecimiento de Jesucristo. Se produce, sin embargo, un progresivo giro de la reflexión teológica cuando la preocupación o el centro de interés se desliza hacia la pregunta por el *en sí* de Cristo. El cambio de situación en el *status* de la Iglesia tras la *pax* constantiniana y la progresiva situación de privilegio ante el emperador y el imperio coincide con el afianzamiento del dogma cristológico, formulado por primera vez de forma solemne y definitiva en el I Concilio de Nicea (325) produciéndose, progresivamente, una *helenización* filosófica del dogma, aunque sin perder lo específicamente novedoso cristiano. En estos cuatro primeros siglos de la historia del cristianismo, una de las teologías más difundidas en Asia Menor, el norte de África y el sur de Hispania fue, precisamente la llamada teología de la *pascha passio*, donde el acento redentor de la pascua de Cristo estaba puesto, sobre todo, en el valor de su sangre derramada, cfr. J. M. NUÑEZ, *Pascha Passio – Pascha Transitus en las Iglesias de Hispania*, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Salesiana, Roma 1995. La cristología posterior equilibró la perspectiva poniendo el acento soteriológico en la pascua de Cristo cuya eficacia salvadora está en la muerte y en la resurrección del Señor.

²⁸⁹ Toda la reflexión cristológica del segundo milenio recupera una fuerte dimensión soteriológica con San Anselmo. Su propuesta cristológica dominará el panorama teológico del segundo milenio hasta nuestros días y su interpretación del valor salvífico de la muerte de Cristo hará fortuna y se convertirá en paradigma de comprensión teológica. Para Anselmo, a todo pecado le debe seguir la satisfacción o la pena. Anselmo maneja una concepción jurídica según la cual el honor ofendido exige una reparación. El hombre ha ofendido a Dios con su pecado y esta ofensa exige una reparación ante la cual el hombre se encuentra imposibilitado por sí mismo. Su argumento acentúa la necesidad de que la satisfacción se cumpla y sólo el hombre-Dios puede hacerlo. Aunque Anselmo trata de preservar la libertad de Jesús en la entrega no escapa, sin embargo, a la necesidad de la encarnación y la lógica victimaria que, en los siglos siguientes, se deformará todavía más, cfr. ANSELMO DE CANTORBERY, *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, en J. ALAMEDA (ed.), *San Anselmo. Obras completas I*, BAC, Madrid 1952, 736-891.

antimetafísica) del cristianismo conduce a permanecer en la expectativa del evento, confiados en la positividad del acontecimiento y no tanto en estructuras naturales y racionales del mensaje interpretado e impuesto desde las estructuras metafísicas, esto es, de la voluntad de poder.

Aunque retomaremos este argumento más adelante, es importante ahora tomar conciencia de las vinculaciones que Vattimo establece entre la tradición cristiana, la ética de la no violencia y la superación de la metafísica. Y es que, en definitiva, para el filósofo turinés, la superación de la metafísica coincide con la maduración de la conciencia de la proveniencia.

1. 3. Herencia cristiana y proveniencia

¿Proveniencia? ¿Herencia cristiana? ¿Es razonable hablar de *proveniencia* al referirnos a la filosofía posmetafísica que encuentra, en su caminar secularizador a la religión? Quizás haya que plantear de otra forma la racionalidad en este ocaso de Occidente en el que vivimos. Que la filosofía piense el Occidente posmoderno en clave de ocaso y secularización supone un nuevo planteamiento de la racionalidad. Vattimo ha sacado ya algunas consecuencias; la primera de ellas, que con el final de la metafísica no se alcanza una visión más objetiva y verdadera de la realidad. Por tanto, si el final de la metafísica y el debilitamiento del ser tienen como hilo conductor el fenómeno de la secularización, proceso con el cual no se alcanza una verdad más verdadera, necesariamente el problema de la racionalidad se ha de plantear de forma nueva.

Así, Vattimo – a la luz de todo lo anterior – interpreta la historia del final de la metafísica y el proceso secularizador con una “lógica propia” a la que pertenece el hombre occidental y que ofrece el hilo conductor que permite no abandonarse al relativismo y conducirse éticamente: “la pertenencia a la historia de Occidente (...) como destino hacia el que estamos (ya) dirigidos por el simple hecho de existir. Como hacia nuestros antepasados y nuestro propio pasado, podemos adoptar posiciones distintas

respecto a este destino, pero siempre dentro de un ámbito delimitado; y los criterios según los cuales elegimos los debemos encontrar en una interpretación de la proveniencia misma, no en otro lugar (es decir, no en una verdad eterna, no histórica)”²⁹⁰. La conciencia de la proveniencia, es pues, mucho más que levantar acta del pasado. Es encontrar en la historicidad, entendida en términos de secularización y debilitamiento del ser, una nueva racionalidad más allá de la metafísica esencial, inmutable y violenta.

Hemos descrito en las páginas precedentes cómo Vattimo entiende el retorno a lo religioso en esta época posmetafísica como un retorno positivo que encuentra la religión desde la creaturalidad y la contingencia²⁹¹. Para el profesor italiano, la filosofía que surge tras la superación de la metafísica y que interpreta el ser como evento es la misma que descubre la positividad de la experiencia religiosa y presta atención a su retorno como fenómeno cultural y de época. Este descubrimiento pone de relieve y llama la atención sobre la conciencia de la proveniencia de la experiencia religiosa, esto es, de la herencia cristiana que la sociedad occidental actual reconoce en sus orígenes y a la que reencuentra en la época de la metafísica cumplida en clave de secularización²⁹².

²⁹⁰ *La responsabilidad de la filosofía*, 179. Vattimo interpreta esta nueva racionalidad de la proveniencia como una vía para la reconstrucción de la racionalidad más allá de la metafísica y fuera del relativismo.

²⁹¹ Para Vattimo, “La religión ha implicado siempre una especie de sentimiento de dependencia y para mí eso resulta todavía válido porque, cuando hablo del Dios de la Biblia, hablo del Dios que conozco únicamente a través de la Biblia. Este Dios no es un sujeto exterior, y por ello mi dependencia de Dios es mi dependencia de la tradición bíblica, una dependencia del hecho de que en el pasado no se pudo pensar sin condiciones y significados bíblicos. Por tanto, ése es mi sentimiento de ‘criatura’; yo dependo de todo eso y no puedo prescindir de ello”: *El futuro de la religión*, 118-119.

²⁹² El sentimiento de proveniencia está ligado también al de “dependencia” de una tradición, de un mundo de ideas que configura también la experiencia religiosa: “Si leo el Evangelio, advierto que me concierne más, aprendo aquello que Schleiermacher llama el ‘sentimiento de dependencia’: yo soy arrojado al mundo, no me hice solo, provengo de una historia, de materiales, claro, pero también de palabras y de ideas. Es este patrimonio heredado el que me constituye y hace posible mi experiencia del mundo. En este patrimonio de ideas están incluidas también ciertas expectativas, ciertas valoraciones sobre el bien y el mal...”: G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Ateos o creyentes?..., o. c.*, 57. El argumento de Vattimo choca con el de Flores D’Arcais quien piensa que la filosofía debería orientarse hoy en el sentido de un *naturalismo existencial* que tome nota del desencanto de la modernidad y extraiga sus consecuencias. En este cuadro, para Flores, el ateísmo y el materialismo son elementos de este *naturalismo existencial* cuya argumentación parece al autor una cuestión casi obvia.

Tanto es así que, para Vattimo, “la filosofía que responde a la invitación de superar la metafísica proviene de la tradición hebraico-cristiana, y el contenido de su superación de la metafísica no es sino la maduración de la conciencia de esta proveniencia”²⁹³. En efecto, la filosofía en tiempos del ocaso de Occidente ha madurado la conciencia de su proveniencia y tras la superación de la metafísica (*Verwindung*) descubre, con Heidegger, que no puede dejar definitivamente atrás la metafísica y es necesario el torcimiento, la resignación, la aceptación irónica de la herencia de la metafísica y, por tanto, de Occidente y de su tradición religiosa. Dicho de otro modo, “(la filosofía) para corresponder al ocaso de Occidente – es decir, para hablar de nuestra experiencia y no abandonarnos a discursos evasivos – debe arreglar cuentas con la herencia ‘universalista’ del pensamiento, y lo debe hacer no intentando volver a empalmar con esta herencia, como si mientras tanto nada hubiese sucedido, como si no hubieran existido Marx, Nietzsche, Freud o Heidegger, pero tampoco creyendo que el problema está liquidado con la afirmación del pluralismo de las visiones del mundo o con la liberación deconstructiva”²⁹⁴.

En efecto, tal conciencia proveniente no implica un salto hacia atrás a la búsqueda de un lenguaje y una experiencia más auténtica. Sería, como ya hemos argumentado, contradecir el sentido de todo lo que se ha conquistado. Es necesario, por el contrario, mantenerse en el nivel de la contingencia del ser y evitar cualquier recaída metafísica. Esta contingencia radical del ser no se mantiene sólo con la llamada a la creaturalidad que pervive en una concepción natural de la religión y pensada en términos esencialistas. Sólo desde el cristianismo le parece posible a nuestro autor que la filosofía, en su encuentro con la religión, pueda hacer una lectura de los signos de los tiempos sin recaídas nostálgicas en la distorsionada metafísica. “A la luz de la encarnación”, nos dice Vattimo: “Dios se encarna, *esto es*, se revela primero en el anuncio bíblico que ‘da lugar’, al final, al pensamiento posmetafísico del ser”²⁹⁵. Dicho de otro modo, que la

²⁹³ *La huella de la huella*, 123.

²⁹⁴ *La responsabilidad de la filosofía*, 173.

²⁹⁵ *La huella de la huella*, 128.

historia sea una historia salvadora, por ser una historia de anuncios o de interpretación es algo que solamente es pensable en términos de encarnación y *kénosis*.

* * *

Entre las tareas que la filosofía postmetafísica debe asumir en el ocaso de Occidente está, para el autor, la de desarrollar las implicaciones de su encuentro con la religión que el filósofo descubre en el desarrollo intelectual de sus propias reflexiones al tratar de interpretar la realidad de la época en la que vive cargada de experiencia personales, expresión de su propia contingencia e historicidad, de las que nos podemos sustraernos. Vattimo interpreta tal realidad como un retorno a la experiencia religiosa en la que Dios sólo puede ser pensado en términos de debilitamiento, historicidad y secularización.

Tal experiencia religiosa es percibida desde la positividad de la creaturalidad y de la contingencia del ser y no desde la violencia que lo sagrado en las religiones naturales impone al creyente y que puede ser superado (aunque no definitivamente) con el desenmascaramiento de la metafísica. Pensar el ser como evento y en términos de debilitamiento tiene consecuencias éticas: la no-violencia como superación del imponerse del ser esencial e inmutable que se remonta al primer principio como ideal de la verdad.

En este descubrimiento Vattimo interpreta desde la ontología de la debilidad su propio acceso a la experiencia religiosa que encuentra como proveniente de la tradición cristiana a la que pertenece. Tal proveniencia no se justifica sólo por su pasado como cristiano militante sino porque es posible reconocer que ha sido la maduración de la conciencia de esta proveniencia lo que ha permitido a la filosofía “superar” la metafísica. Cristianismo y secularización, ontología de la debilidad y religión,

proveniencia y nueva racionalidad son algunos de los binomios que nos ayudan a comprender la circularidad del pensamiento vattimiano en su acercamiento a la experiencia religiosa.

Es cierto que podríamos discutir si es posible deducir de Nietzsche y Heidegger, desde el hilo rojo del nihilismo, el desarrollo de la hermenéutica posmetafísica hasta encontrar, a través del concepto de *kénosis*, la vinculación con la tradición cristiana. Puede parecer excesivo, pero preguntado al respecto, responde apelando a las huellas de la tradición cristiana en ambos autores: “Tanto en Nietzsche como en Heidegger hay muchas huellas de un cristianismo *cancelado*, en el doble sentido de *velado o escondido*, y de *interrumpido* (...) Por tanto, ¿cómo diría? – eso que encuentro fundamental en Heidegger es justamente su origen enraizado en la *tradición cristiana*, ese origen suyo que después ha *cancelado*, seguramente, por diversas razones...”²⁹⁶.

Vattimo es consciente de los “huecos” que deja su discurso: “Me doy cuenta de que todo este discurso puede parecer huidizo: circularidad entre ontología del debilitamiento y herencia cristiana; carácter paradójico de una filosofía no metafísica que, sin embargo, cree poder hablar aún del ser y de una tendencia suya – tendencia, por otra parte, a huir de toda definición rigurosa, ley, regla, a través de una consumación indefinida de toda estructura fuerte, impositiva”²⁹⁷.

Somos también conscientes de los “huecos” de la argumentación y de las dificultades que plantea la identificación de la lógica victimaria con la propia tradición cristiana. Es excesiva, nos parece, la identificación *tout court* del proceso de debilitamiento del ser con la revelación cristiana del Dios kenótico. La revelación cristiana, la encarnación del Verbo, la propia idea teológica de la *kénosis* tienen otras connotaciones que se escapan a la argumentación de Vattimo y no permiten, a nuestro juicio, una fácil y simple identificación²⁹⁸.

²⁹⁶ T. OÑATE, *El retorno griego...*, o. c., 220-223.

²⁹⁷ *Creer que se cree*, 48.

²⁹⁸ Habrá que mostrar, además, - siquiera débilmente - que no necesariamente hay que interpretar la *kénosis* del Verbo de Dios desde la pura lógica victimaria. Probablemente, y lo trataremos más adelante, hay en el cristianismo otras líneas de reflexión teológica que

Pero también hay relieves positivos en la reflexión que permiten seguir *dando que hablar* y tratando de interpretar. En efecto, tal identificación sólo puede ser justificable, a nuestro entender, desde la analogía que busca - siquiera *débilmente* -, interpretar el propio evento del ser. La misma interpretación de la *kénosis* que hace Vattimo, con los matices necesarios, puede encontrar puntos de contacto en el cruce de los caminos con algunas interpretaciones teológicas de la misma.

Por lo demás, salvando las distancias y las reservas teológicas, expectantes ante las implicaciones que se derivan de esta forma de *interpretar* el retorno de la religión en tiempos posmetafísicos, el planteamiento nos parece coherente con las claves filosóficas expuestas hasta aquí por parte del autor. Éste – lo sabemos - no pretende fundar un pensamiento objetivo y veraz en el que la vieja razón exhiba todo su armamento pesado (valga el símil violento para ilustrar el discurso). El pensamiento débil, por otra parte, no renuncia a pensar ni abandona las posibilidades de la razón (quienes así lo interpretan tergiversan deliberadamente al autor), sino que – en fidelidad al camino recorrido – esta interpretación hay que entenderla como lo que es, una “teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica”²⁹⁹.

Es legítimo, por otra parte, proponer argumentos, aunque no pretendan validez universal, pero que puedan ser interpretaciones razonables de la situación cultural y social en la que vivimos: “El rigor del discurso posmetafísico es sólo de este tipo: busca una persuasión que no pretende valer desde un punto de vista ‘universal’ – esto es, desde ningún punto de vista -, pero que sabe que proviene y se dirige a alguien que está en el proceso y, por tanto, no tiene nunca de ello una visión neutral, sino una aventura siempre, solamente una interpretación”³⁰⁰.

pongan más de relieve la libertad que la necesidad de la muerte propiciatoria – violenta y satisfactoria – de Jesucristo en la cruz.

²⁹⁹ *Creer que se cree*, 32.

³⁰⁰ *Creer que se cree*, 48-49.

La confrontación, por otro lado, con el contenido de sus afirmaciones desde el posicionamiento de la teología católica actual es harina de otro costal. Teniendo como punto de partida del interés de Vattimo por la religión y su conciencia de la proveniencia católica que está en el origen de su propia experiencia religiosa, el hecho de que la filosofía vuelva a encontrar interés por la religión nos permitirá, más adelante y a la luz del análisis realizado, una confrontación amigable – pero mostrando discrepancias y posibilitando otras interpretaciones - con los puntos de vista del autor desde la frontera de la teología fundamental católica.

2. RELIGIÓN SECULARIZADA Y ÉTICA

¿Qué religión vuelve a encontrar la filosofía del final de la metafísica? ¿Cómo entender la religión una vez que ésta deja de referirse a una concepción metafísica del ser y es interpretada a la luz del ser entendido como evento? Esta es la pregunta que estamos tratando de responder, con los argumentos de Vattimo, en estas páginas. A la búsqueda de respuestas, nos adentramos ahora en las relaciones que el autor establece entre la secularización y la experiencia religiosa para tratar de comprender mejor el *adelgazamiento* de la religión en tiempos de posmodernidad y las consecuencias éticas de tal opción. Creemos, en efecto, que no es posible prescindir del concepto de secularización en el proceso interpretativo tanto de la parábola moderna como los actuales escenarios de la posmodernidad³⁰¹. Pero es que además, experiencia religiosa y secularización tienen más puntos en común de lo que inicialmente pudiera parecer, también en la perspectiva de la propia teología católica³⁰².

³⁰¹ Cfr. S. MARTELLI, *La religione nella 'società postmoderna'. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990; cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007, 46-48.

³⁰² Por ejemplo, uno de los teólogos católicos más brillantes del siglo XX, K. Rahner, se ha ocupado a lo largo de su recorrido interpretativo de este problema inspirando buena parte del pensamiento teológico contemporáneo, cfr. K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Edizioni Paoline, Roma 1969.

2. 1. Ontología débil y ética religiosa

Si, como venimos reconociendo de la mano de Vattimo, la filosofía ha perdido las razones del ateísmo y comienza a prestar más atención a la religiosidad popular que está presente en la realidad social del Occidente que se adentra en el tercer milenio, podrá reconocer legitimidad a la experiencia religiosa. Y esto, sin embargo, sólo si reconoce y toma nota de la superación de la metafísica y del final de los metarrelatos. De otra forma, volvería nostálgicamente la mirada hacia la legitimación de ideologías que, en nombre del Dios esencial y violento, sostienen hoy los fundamentalismos religiosos³⁰³.

Por eso, es decisivo en la concepción de la religión que encuentra la filosofía en su retorno, encontrar en la disolución de la metafísica y en la ontología débil las claves de interpretación de la experiencia religiosa que podrá ser pensada, únicamente, en términos de debilitamiento si no quiere volver a ser considerada una mentira superflua y manipuladora.

Así, la religión que se vuelve a descubrir en este proceso de debilitamiento del ser posibilitado por la superación de la metafísica no tiene nada que ver con la religión dogmática, disciplinar y rígidamente antimoderna que se percibe en los diferentes fundamentalismos que pululan en nuestro mundo. Para Vattimo, por el contrario, la religión – si quiere ser fiel a sus propias condiciones de posibilidad – parece que deberá mantenerse alejada de la idea de poder legitimar una ética religiosa fundamentada sobre principios últimos, planteados como definitivos y normativos porque son

³⁰³ Al respecto, en “Muerte y transfiguración de la religión” leemos: “Los diversos fundamentalismos religiosos, étnicos, y de otro tipo, que pululan en nuestro mundo se legitiman a menudo, filosóficamente, precisamente en nombre de los metarrelatos globales. Hoy se ha difundido una especie de fundamentalismo relativista que políticamente se expresa en el comunitarismo, según el cual, terminados los metarrelatos, no queda más que las pertenencias, y la verdad se evalúa como correspondencia a los paradigmas de la propia específica comunidad. El renacimiento de las religiones se acompaña, a menudo, de estos comportamientos y constituye su fuerza y el trasfondo que rige”: *Después de la cristiandad*, 94-95.

justificados por la razón natural³⁰⁴. Resulta problemática esta cuestión, claro, cuando la ética religiosa occidental ha tenido siempre raíces heterónomas. ¿Qué propone Vattimo? Una primera cuestión que habríamos de debatir en relación a este tema nos remonta a los presupuestos de los posicionamientos éticos de nuestro autor en su relectura de Nietzsche y, en concreto a la crisis del sujeto³⁰⁵ y la necesidad de éste para la ética. Es verdad que con la crisis de la metafísica “se ha dado un desfundamiento del sujeto, cada vez más comprendido de forma autárquica y solipsista, en lugar de integrarlo en una ontología que lo englobara y dejara aparecer su especificidad”³⁰⁶. Pero ¿Se puede hablar de una ética sin sujeto? Hablar de ocaso del sujeto como Vattimo hace en la *Ética de la interpretación* requiere un poco más de atención por nuestra parte y acaso un cierto distanciamiento crítico³⁰⁷ de las conclusiones a las que el profesor turinés llega cuando afirma que la crisis del sujeto³⁰⁸ es una dolencia más, una enfermedad de la época. Ciertamente, una de las mayores influencias sobre esta tesis de Vattimo hemos de encontrarla en la crisis de la subjetividad planteada por Nietzsche. Para el autor de *Aurora*, la crisis del sujeto hay que plantearla como el desenmascaramiento de la conciencia hebraico-cristiana y burguesa que ha marcado buena parte de la tradición moral occidental en la modernidad. Esto es, a nuestro juicio, lo que Vattimo no debería olvidar.

³⁰⁴ Para Vattimo, la hermenéutica – asumido su propio destino nihilista y remitiéndose a una ontología de la reducción -, “sólo puede intentar escaparse de la acusación de ser aún una metafísica trascendentalista (que pone como fundamento normativo de la moral el hecho de que la experiencia resulte posible merced al *a priori* de la comunicación ilimitada) acentuando el carácter puramente formal de su principio: con lo cual se hurta a toda rigidez metafísica en la medida en que piensa la moral como estipulación, como persuasión a través de la argumentación racional, no limitada por ninguna estructura metafísica necesaria”: *Ética de la interpretación*, 222-223.

³⁰⁵ Cfr. *El sujeto y la máscara*, 191-221.

³⁰⁶ J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 376.

³⁰⁷ Es oportuno en este momento traer a colación unas palabras de G. Vattimo a propósito de la distancia del intérprete con respecto al autor, en este caso en referencia a su distancia crítica con Nietzsche que, más modestamente, bien podríamos hacer nuestras: “Como intérpretes, hemos de saber que la identificación con el autor y sus intenciones es una ilusión; la productividad de la interpretación consiste justamente en hacer fructificar la distancia que nos separa del autor”: *Diálogos con Nietzsche*, 240.

³⁰⁸ “El sujeto, por su parte, es, cada vez menos, centro alguno de autoconciencia y de decisiones, reducido como está a portador de múltiples roles sociales que no se dejan reducir a unidad, y a autor de opciones estadísticamente previstas”: *Ética de la interpretación*, 220-221.

Si ese sujeto “hebraico-cristiano y burgués” es una máscara y si debemos prescindir de él. Para Vattimo, en Nietzsche “un aspecto de la autoeliminación de la moral, el aspecto decisivo, es que el sujeto, al dirigir finalmente la atención sobre sí mismo, contra todos los llamamientos de la moral al altruismo y al sacrificio, se disuelve justamente en este acto de suprema afirmación, como por efecto del exceso de luz en el que llega a encontrarse”³⁰⁹, pero quizás esa disolución del sujeto con claras connotaciones hebraico-cristianas sea la eliminación de un disfraz, de una concepción de sujeto que debe ser *adelgazado* en orden a la secularización y su papel determinante en el devenir de Occidente.

La disolución del sujeto nietzscheano no conduce irremediabilmente a la fragilidad y lo insoportable del sujeto que no puede asumirse a sí mismo desde la historicidad, la provisionalidad y la condición hermenéutica en la que vive.

¿Qué sujeto, pues, en tiempos postsecularizados? ¿Qué sujeto surge desde la asunción de la ontología de la actualidad como interpretación del tiempo presente? Para Vattimo, un sujeto en permanente discrepancia entre experiencia y significado que percibe que en el proceso histórico en el que vive se quiebran, de forma contingente, proyectos, sueños de renovación, esperanza de compromisos no cumplidos³¹⁰. Pero que, desde una razón secularizada en nombre de la caridad espera poder creer y para quien la experiencia religiosa se plantea como un sentimiento de dependencia y de libertad como iniciativa iniciada³¹¹.

A luz de esta reflexión, hemos de preguntarnos (y trataremos de respondernos en las conclusiones de este trabajo): ¿no está descrito, en esta experiencia, una persona religiosa *secularizada*, liberada de la violencia de una razón todopoderosa y de fundamentos últimos? Pero persona, al fin y al cabo, que *retorciendo* la metafísica proveniente es consciente de estar en un

³⁰⁹ *Diálogos con Nietzsche*, 243.

³¹⁰ A la superación del “objetivismo” corresponde también la superación del “subjetivismo” y el propio sujeto viene “vaciado” de sus contenidos “fuertes”. Esta es la percepción del propio sujeto ante la realidad histórica y contingente que describe Vattimo en *Creer que se cree*, donde el sujeto religioso aparece *adelgazado* en referencia al sujeto creyente de la tradición cristiana y burguesa, cfr. *Creer que se cree*, 14-15.

³¹¹ Cfr. *Creer que se cree*, 118-119.

momento y en una época diferentes donde no hay rechinar de dientes ni razones filosóficamente plausibles para no aceptar un cierto grado de *mito* en la vida – no necesariamente traducible en términos racionales (la razón ha sido secularizada en nombre de la *caritas*) - que ayude a conducirse desde una sed que alumbra también una nueva *Aurora*.

El *sujeto* religioso de esta experiencia encuentra en su camino una *ética debilitada*, una moral desmitificada y adelgazada que para Vattimo puede ser planteada en términos de liberación, de superación de toda violencia y que se deriva de la idea de secularización como esencia misma del mensaje cristiano.

2. 2. Ética religiosa en tiempos de secularización

Ahora bien, esta *ética* planteada en el actual retorno de la religión ¿Es sólo un debilitarse de la moral religiosa tradicional? ¿Es la consideración inaceptable de una fundación de la verdad cristiana en una metafísica natural?

No obstante las razones aludidas y sin perder de vista el trasfondo del pensamiento de Vattimo, resulta difícil imaginar una ética de tales características sin caer en el relativismo. ¿Cuáles son “las razones menos absolutas y más históricamente definidas” a las que Vattimo se refiere en su argumentación? Compartiendo la necesidad de evitar la recaída metafísica ¿es posible postular una ética religiosa sin referencias heterónomas?

La pregunta se hace más acuciante si tenemos en cuenta que la argumentación de Vattimo no se detiene y se adentra en la interpretación del final de la filosofía de la historia, como sabemos, pensando el curso de la historia orientado hacia la consumación de las estructuras fuertes (del pensamiento, del poder, de la religión...). Es aquí donde Vattimo piensa, en términos de filosofía de la historia, la transcripción del mensaje cristiano de la encarnación de Dios.

Pero encontrar el cristianismo en el camino no supone el derecho de tergiversarlo. La interpretación *kenótica* del devenir del ser en el decurso del

pensamiento filosófico que culmina con la superación de la metafísica y el encuentro con la religión, particularmente el cristianismo proveniente, es una interpretación arriesgada (en términos del mismo Vattimo), que encuentra un escollo – y Vattimo es consciente – en la consideración de la ética religiosa *desfundamentada* y su identificación con la ética cristiana. ¿Por qué? En primer lugar porque la ética en la tradición cristiana ha tenido clara fundamentación heterónoma y ha estado sostenida por visiones metafísicas de una verdad inmutable y natural, que se traducían en normas y preceptos de obligado cumplimiento, avalados por el peso doctrinal de la jerarquía eclesiástica. La “cuestión moral”³¹² que toma en consideración Vattimo (y de la que toma sus distancias) está pensada desde las claves de una moral normativa y demasiado identificada con la doctrina oficial de la Iglesia, contra la que reacciona de forma virulenta y frente a la que se sitúa con claridad afirmando no pretender “reencontrar el cristianismo volviendo a poner en orden la vida en base a la moral católica oficial”³¹³.

Por eso la ética religiosa en tiempos de secularización no es fácilmente identificable con la ética cristiana, hacia cuyos valores Vattimo profesa cierta simpatía. Ésta debe ser – a juicio del profesor turinés – desmitificada y desligada de las “auténticas supersticiones, en materia de filosofía y de moral, que todavía oscurecen la palabra evangélica en la doctrina oficial de la Iglesia”³¹⁴. Por otra parte, el re-encuentro con el cristianismo, para Vattimo, hace descubrir que las exigencias éticas del evangelio hacen saltar por los aires cualquier rasgo violento ligado a lo sagrado natural que, por otra parte, es necesario desenmascarar en nombre de la *kénosis* y del principio cristiano de la caridad³¹⁵.

³¹² Cfr. *Creer que se cree*, 86-92.

³¹³ *Creer que se cree*, 92.

³¹⁴ *Creer que se cree*, 93.

³¹⁵ Afirma Vattimo: “El Dios en el que creo está aliado conmigo en la lucha contra el mal, contra el valor negativo tal como lo pienso junto con mis contemporáneos, también en relación a lo que hemos aprendido del Evangelio. Por lo demás, es precisamente Jesús quien nos pone en guardia contra la necesidad de encontrar un responsable o culpable, del mal en el mundo”: G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Ateos o creyentes?...o. c.*, 57.

2. 3. Hacia una ética liberadora

Ética de la no violencia, *kénosis*, encarnación: de nuevo la circularidad. Es, en efecto, “a la luz de la encarnación” desde donde le parece posible a Vattimo leer adecuadamente la contingencia del ser, que el pensamiento post-metafísico encuentra en su esfuerzo por liberarse de la violencia de la creaturalidad entendida en términos esencialistas. Sería esa la concepción de una religiosidad natural de la que, sin embargo, libera la doctrina cristiana de la encarnación del hijo de Dios al desvelar otro de los contenidos *positivos* del reencuentro con la religión en este tiempo: la temporalidad y la contingencia del ser³¹⁶.

Vattimo postula, pues, una ética de la no violencia cuyas raíces están en la historia del ser leída en clave de *kénosis* y que nos hace preferir un mundo donde prevalezca la solidaridad y el respeto de todos. De su relación con esta proveniencia, una ética así planteada encuentra razonabilidad y capacidad de diálogo como propuesta hermenéutica. En esta interpretación, la ética cristiana encuentra su referente liberador en Jesús de Nazaret, Palabra encarnada, que nos ha llamado “amigos” y no “siervos”, y que nos “enseñó a interpretar la palabra evangélica traduciendo la letra, frecuentemente violenta, de los preceptos y de las profecías, a términos más conformes con el mandamiento de la caridad”³¹⁷.

En coherencia con la tesis que viene sosteniendo, Vattimo entiende que la contumacia con la que la Iglesia jerárquica se mantiene en propuestas éticas arcaizantes en nombre de la razón natural obedece al miedo a cualquier tendencia al debilitamiento y a la necesidad de parapetarse en la

³¹⁶ “‘A la luz de la encarnación’ es de nuevo una expresión que intenta captar una relación cuya irresuelta problematicidad constituye el meollo de la experiencia de la contingencia: la encarnación de Dios de que aquí se trata no es sólo un modo de expresar míticamente lo que la filosofía finalmente descubre como conclusión de una búsqueda racional. Ni la encarnación es la verdad última, depurada y reducida a su sentido propio, de las enunciaciones de la filosofía. Como ya hemos visto variadamente en las páginas anteriores, esta problemática relación entre filosofía y revelación religiosa es el sentido mismo de la encarnación. Dios se encarna, *esto es*, se revela primero en el anuncio bíblico que ‘da lugar’, al final, al pensamiento posmetafísico de la contingencia del ser”: *La huella de la huella*, 127.

³¹⁷ *Crear que se cree*, 93.

firmeza de las *razones fuertes* de la doctrina segura. En este sentido, la propuesta de Vattimo argumenta sobre la *fuerza* de la palabra débil pronunciada por Dios en la historia, Jesús de Nazaret, que dilapida el núcleo sagrado natural y violento mantenido en la tradición metafísica. Sólo desde una ética secularizada y no violenta se puede interpretar la salvación cristiana de la que Jesús es portador. Salvación que, para Vattimo, se juega en el terreno de la interpretación ya que interpretación es Jesús, Dios encarnado, Dios débil, cuya máxima expresión es el amor, *caritas*, la única verdad que no puede ser secularizada. Dicho de otro modo, en el decaimiento de las estructuras fuertes del ser, la consecuencia es el alejamiento de la violencia como destino (*Ge-Schick*) que expresa también la vocación de la misma encarnación divina como *kénosis*.

Ética de la no-violencia, pues, como asunción de una propuesta religiosa *contaminante* que se acerca al evangelio sin otra condición que la fidelidad al imperativo del amor ¿No será ésta una nueva recaída metafísica? ¿No es encontrar de nuevo en el camino el fundamento y la verdad? Quizás la respuesta a estos interrogantes sólo pueda ser aceptable y acorde con los presupuesto expresados si se reconoce la gratuidad de la *caritas* que desenmascara cualquier atisbo fundamentalista y violento en la interpretación del ser en nombre de la verdad eterna³¹⁸.

Pero hay un problema que se ha de afrontar en las consideraciones en torno a la ética que estamos describiendo ¿Tiene la ética religiosa una dimensión emancipadora? La compleja relación entre la hermenéutica y la praxis emancipadora de la filosofía ha sido abordada explícitamente por Vattimo poniendo de relieve lo problemático de dicha relación³¹⁹, pero en el

³¹⁸ “Este sentido ‘último’, sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar”: *Creer que se cree*, 76.

³¹⁹ El problema entre hermenéutica y la praxis ética y social lo plantea Vattimo sobre todo en *Ética de la interpretación*; la pregunta por la praxis política se la plantea explícitamente en la conferencia *Hermenéutica, democracia, emancipación*, Cfr. *Hermenéutica, democracia y emancipación*, 47-64. Sobre lo problemático de la relación entre pensamiento débil y praxis política, escribió Vattimo: “No cabe duda de que, si los rasgos constitutivos del ser y de la verdad son concebidos de esta forma, en términos de una ontología débil, el pensamiento – nos referimos al pensamiento filosófico, al pensamiento del ser – no podrá reivindicar ya esa posición de soberanía que la metafísica – acudiendo muchas veces al engaño ideológico – le había atribuido, en relación a la política y a la praxis social. Un

desarrollo de su pensamiento el conflicto se resuelve a favor de una apuesta decidida por una praxis ética sin pretensiones absolutas, con claras referencias históricas, cuyo hilo conductor es- precisamente – la reducción de la violencia, la disolución de las estructuras fuertes en múltiples niveles: “secularización de la tradición religiosa, secularización del poder político, disolución de las *ultimidades* incluso en el seno del sujeto (el psicoanálisis como ejemplo de ello), fragmentación de toda racionalidad *central* con la multiplicación de las ciencias especiales y su tendente irreductibilidad a un esquema unitario; pluralización de los universos culturales contra la idea de un decurso unitario de la historia humana”³²⁰.

Este hilo conductor de la reducción de la violencia se convierte en discriminante crítico – aunque sin perspectivas esencialistas - de comportamientos sociales propios de las sociedades industrializadas en las que vivimos³²¹ y pueden abrir perspectivas a comportamientos éticos y democráticos que hagan más amable la existencia cotidiana.

¿Qué aporta la reflexión y la experiencia religiosa a este planteamiento? Para Vattimo, el reconocimiento de los valores evangélicos como procedencia a la que re-encontrar en virtud de la ontología débil y la idea de secularización. Pero no hay un *programa*, un compendio normativo o una reformulación de los contenidos éticos de la fe. La interpretación *kenótica* de la ética cristiana corre paralela a la vida de cada persona, al

pensamiento débil lo es, ante todo y principalmente, en virtud de sus contenidos ontológicos, del modo como concibe el ser y la verdad: en consecuencia, es también un pensamiento desprovisto de razones para reclamar la superioridad que el saber metafísico exigía en relación a la praxis”: *El pensamiento débil*, 40. Sin embargo, el pensamiento débil no renunciará a la capacidad de proyectar el futuro. En la *Ética de la interpretación*, Vattimo planteará el tema de la praxis ética y social apelando a la responsabilidad del hombre en la historia vista como superación y rememoración. Desde la historia es posible plantear una crítica y un proyecto. En la conferencia *Hermenéutica, democracia, emancipación*, escribe: “La hermenéutica no se limita ya a teorizar, de manera un poco vacía, el mundo como conflicto de interpretaciones, libre de toda metafísica (...) propone sus tesis como interpretación argumentada de la salida de un proceso en el cual se encuentra envuelta, y en el cual, precisamente por esto, no puede dejar de tomar una postura, encontrando en el curso del proceso mismo un hilo conductor, que le inspira elecciones, proyectos, juicios”: *Hermenéutica, democracia y emancipación*, 57.

³²⁰ *Hermenéutica, democracia y emancipación*, 60.

³²¹ Vattimo la llama la cultura del supermercado. Desde el hilo conductor de la reducción de la violencia es posible rechazar “el consumismo desenfrenado, el vacío de los significados existenciales, el tedio de las sociedades opulentas generadoras de compensaciones violentas...”: *Hermenéutica, democracia y emancipación*, 60.

compromiso por encarnar concretamente los valores en la propia existencia. Una vez más, el único principio ético es la caridad; una vez más ese es el sentido de la frase de Jesús: “no os llamo siervos, sino amigos”.

* * *

Para Vattimo, pues, la secularización se convierte en un espacio en el que la ontología hermenéutica es, a la vez, efecto y causa de la tardo-modernidad contemporánea y de su re-encuentro con la religión. Efecto en cuanto que la hermenéutica brota de la concepción de la Escritura como interpretación; causa porque la secularización no supone alejamiento de la raíz religiosa sino proceso interpretativo de ese mismo origen. En este planteamiento circular, la secularización encuentra en el camino exigencias éticas que encuentran también su resonancia en la aportación del cristianismo a una cultura de la no-violencia, de la democracia y de la libertad.

La simpatía que expresa el autor hacia los valores cristianos que han contribuido a la construcción de la cultura de Occidente se encuentra también, en las implicaciones de la ética secularizada, con la necesidad de desmitificar los contenidos morales sostenidos por la Iglesia porque han pervertido la propuesta evangélica en nombre de una metafísica violenta y legitimadora de estructuras fuertes y cuya propuesta para el hombre y la mujer de hoy tiene tonos arcaizantes y difíciles de asumir por superados y obsoletos. Plantea Vattimo, pues, una ética desmitificada, secularizada y, en definitiva, desfundamentada. La pregunta que nos surge es: ¿Puede llamarse una ética con estas características “ética cristiana”? Ciertamente no en el sentido de que ésta se sitúa claramente alejada de las posturas del magisterio eclesial actual. Sin embargo, ese adjetivo descriptivo de la ética propuesta por Vattimo tendría su justificación por la referencia de tal planteamiento ético a la persona de Jesús y su propuesta evangélica, leída desde la realidad

personal e interpretativa de quien se acerca a la Escritura desde su propia perspectiva personal. En este posicionamiento (en el que se sitúa Vattimo), Jesús es la única “norma” siempre interpretada desde la clave de la *kénosis* y cuyo único límite secularizador será el mandamiento del amor. Veremos también más adelante, qué implicaciones tiene tal postura ante un diálogo abierto y franco con la teología católica actual.

Aún alejado de la propuesta moral cristiana hecha por la Iglesia católica, hay elementos en la reflexión de Vattimo sobre un planteamiento ético que él no duda en denominar cristiano. Parte de la teología moral contemporánea (nacida en el seno de la teología cristiana) ha superado una concepción ética basada en el autoritarismo y en la imposición de normas supuestamente basadas en verdades eternas y objetivas que podrían ser interpretadas como expresión de una religión violenta, sostenida por la perversión del poder. Por el contrario, redescubriendo el valor de la persona y el criterio del amor misericordioso de Dios, expresado en Jesús, moralistas católicos en la segunda mitad del siglo XX han propuesto una moral personal y comunitaria, cuyo núcleo e inspiración decisiva es Jesús, el Hijo de Dios encarnado que cura a los enfermos, abre los ojos a los ciegos, ayuda a los cojos a ponerse de pie³²². Vattimo no hace una lectura teológica de su opción ética, pero su posicionamiento se acerca – aunque con grandes reservas – a la propuesta de una ética al mismo tiempo autónoma y teónoma como viene planteada en algunos autores contemporáneos en el campo de la teología moral³²³.

³²² B. Häring, uno de los teólogos morales que más han contribuido a la renovación de la propuesta moral en la Iglesia contemporánea escribió en una de sus últimas obras: “La teología moral en su conjunto, incluida la continua revisión y motivación de las normas, debe prestar mucha más atención de lo que lo ha hecho hasta ahora, a la cuestión de las relaciones sanas y sanadoras como criterio cardinal. Y todo esto la teología moral puede hacerlo sólo con la mirada vuelta hacia Jesús, el Salvador del mundo. El lastre no necesario debe desaparecer. Debemos desenmascarar y superar las ideas (ideologías) religiosas malsanas y sus correspondientes estructuras (...) Debemos aprender a distinguir netamente entre una religión malsana – la desenmascarada por Jesús – y la fe que cura. La fe viva y verdadera nos dice que Dios es amor y que nos ha creado y redimido para compartir y concelebrar tal amor”: B. HÄRING, *Perché non fare diversamente? Perorazione per una nuova forma di rapporti nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1993, 95-96.

³²³ Algunas obras decisivas en la renovación de la teología moral actual: B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona 1981-1983 (3 vol.); AA. VV., *Praxis*

3. RELIGIÓN SECULARIZADA Y REDUCCIÓN DE LO SAGRADO

Pero, si la ontología débil plantea algunas exigencias éticas, sus consecuencias conducen a Vattimo a constatar y preconizar un desplazamiento de lo sagrado en la experiencia religiosa re-encontrada y también naturalmente, en el cristianismo. Ilustran el argumento, entre otras muchas aportaciones, unas declaraciones a un diario español que reseña la presentación de algunos de sus escritos en 1996: “El cristianismo mismo tiene una esencia secularizadora: frente a los dioses naturales, el Dios-hombre (el Papa) implica la reducción de lo sagrado a dimensiones humanas”³²⁴.

El proceso del final de la metafísica que en sus múltiples implicaciones reabre a la filosofía la posibilidad de la religión en cuanto disuelve las razones fuertes del ateísmo está también, pues, en condiciones de proporcionar un criterio para evitar recaídas irracionalistas. ¿Cuál es ese criterio? Permanecer fiel a la secularización como hilo conductor del quehacer filosófico posmetafísico. En este esfuerzo, la filosofía asume la tarea de desarrollar sus implicaciones con la religión en cuyas nuevas formas de manifestarse en nuestro mundo percibimos un desplazamiento de lo sagrado³²⁵. ¿En qué consiste tal desplazamiento? ¿Qué supone tal

cristiana, Paulinas, Madrid 1980-1986 (3 vol.); M. VIDAL, *Moral de actitudes*, PS, Madrid⁶ 1990-1991; B. FORCANO, *Una moral liberadora*, Narcea, Madrid 1981.

³²⁴ M. MORA, “Vattimo: Los filósofos...”, *o. c.*, 42.

³²⁵ En la reflexión de R. Otto, la experiencia de lo santo o lo sagrado en la que el hombre entra en relación con lo *numinoso*, con lo totalmente otro, provoca en él temor y admiración. Tal experiencia lleva consigo una diferenciación entre lo sagrado o sobrenatural y lo profano o natural y una consecuente jerarquización de ambos, cfr. R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Cristiandad, Madrid 1980. A propósito de la experiencia de lo sagrado, el profesor Estrada escribe: “Se busca la realidad primigenia y original y a ella se dirigen los esfuerzos, oraciones, lamentos y expectativas. Una vez que se ha alcanzado aquella, hay una ordenación y jerarquización del mundo a partir de ese fundamento sagrado. Es como un sistema arquitectónico que parte de lo sagrado como fundamento sobre el que se construye la realidad y se establecen jerarquías y normas graduales en función de su relación de proximidad con lo sagrado. La relación entre ambos es determinante. Según y cómo se entienda, pueden darse comportamientos profanos, motivados religiosamente, o también la falsa conciencia de una cercanía a Dios en el ámbito sagrado que es compatible con conductas aberrantes en lo profano. Ambas

desplazamiento para la consideración de la experiencia religiosa? ¿De qué experiencia religiosa estamos hablando? Una religión donde lo sagrado, para Vattimo, es también *secularizado* en nombre del ser debilitado que surge en tiempos posmetafísicos.

3. 1. Reducción de lo sagrado

Para Vattimo, entender la secularización como un hecho positivo – también en el cristianismo – significa “la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una mentalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos”³²⁶. Este efecto “purificador” de la secularización ha supuesto una disolución progresiva de los elementos de religiosidad natural y ha hecho surgir un reconocimiento más sincero de la experiencia de la fe³²⁷. A su juicio, el desplazamiento de lo sagrado al que se refiere consiste precisamente en esto: una continua realización de la maduración de la experiencia religiosa hacia la superación de la originaria violencia de lo sagrado y también de lo violento de la vida social.

En este sentido, la secularización, en opinión de Vattimo, no supone el final del cristianismo - antes bien – se trata de la realización de la salvación en el aquí y ahora de nuestra historia, en la que el creyente no reconoce ya como sagrado todo aquello que ha entrado en contacto con la divinidad esencial, todopoderosa y cuyos preceptos impone la violencia

manera de entender la relación son frecuentes en las religiones”: J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones...*, o. c., 66. También, cfr. J. A. ESTRADA, *Religión y mito: una relación ambigua*, en *Pensamientos* 190 (1992) 155-173. Para un estudio del desplazamiento de lo sagrado en las tradiciones cristianas en los países occidentales tradicionalmente católicos, cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Metamorfosis de lo sagrado...*, o. c.

³²⁶ *Creer que se cree*, 50.

³²⁷ Para Vattimo, los esfuerzos de la teología dialéctica del siglo XX por superar los elementos naturales de la religión para hacer emerger la esencia más auténtica de la fe han llevado a afirmar la absoluta trascendencia de Dios respecto a toda expectativa humana y esto es, a su juicio, adentrarse aún más por el camino de la presencia absoluta, amenazadora y violenta de lo divino, cfr. *Creer que se cree*, 51. Al mismo tiempo hemos de afirmar que, a nuestro juicio, tal consideración de Dios “absolutamente Otro” marca de forma mucho más acentuada la frontera entre lo sagrado y lo profano, frontera propia de las religiones naturales. No olvidemos que en el cristianismo, con la revelación de Dios en la encarnación, se rompen las barreras entre lo sagrado y lo profano cuando la historia se hace historia de salvación.

metafísica a la frágil condición humana. Antes bien, se difuminan las fronteras entre lo sagrado y lo profano (las fronteras son siempre impuestas) y se reconoce el evento del ser que se expresa *kenotizado*, en la encarnación de Dios.

Sin duda, resulta complejo afrontar la lógica de la secularización del profesor italiano y confrontarla con el dato más decisivo de la revelación cristiana, esto es, la muerte en la cruz de Jesús y la salvación del género humano. Secularizar la revelación cristiana es, para Vattimo, liberar la reflexión de la lógica victimaria desde la que la tradición cristiana ha pensado la muerte del Mesías. Aquí se encuentra, a nuestro parecer, el sentido del desplazamiento de lo sagrado al que se refiere el autor en estas líneas. La coherencia con el discurso de la superación de la metafísica, el re-encuentro con el cristianismo y la reducción de la violencia exige la *secularización* del pensamiento sobre la encarnación del hijo de Dios y su muerte en la cruz. El acento lo pone Vattimo en la necesidad de tomar en serio la salvación de Jesús en la *kénosis* y no a través de la *kénosis*, “ya que si la gloria se alcanzase sólo mediante la humillación y el sufrimiento estaríamos de nuevo en plena lógica victimaria”³²⁸. La muerte de Jesús, en la interpretación de Vattimo es necesario interpretarla no como un sacrificio debido o exigido para la remisión del pecado del hombre sino como un ejemplo de salvación en la *kénosis*³²⁹. No hay, pues, lógica sacrificial ni satisfacción del pecado por la sangre derramada de Jesús en la cruz. El desplazamiento se produce, en nombre de la secularización del mensaje, hacia la *kénosis* por vía de ejemplo.

Pero parece que tal desplazamiento queda condicionado por la necesidad de justificar una lectura “más razonable” del misterio cristiano olvidando sin embargo la “sinrazón” de la cruz y su sentido en un cristianismo que no se dudaría tampoco en llamar *kenótico*. No considerar la muerte de Jesús dentro de una lógica victimaria que responde a una justicia medieval donde el hombre es deudor por la ofensa infringida a Dios y cuyo

³²⁸ *Después de la cristiandad*, 151.

³²⁹ “La *kénosis* no es medio de rescate, es el rescate mismo. Ésta me parece que es la lectura más razonable del mensaje de la Encarnación”: *Después de la cristiandad*, 151.

pecado solo puede ser satisfecho con la sangre del hombre-Dios no implica, sin embargo, no descubrir la *fuerza* en la debilidad machacada del crucificado. Víctima, si, pero no consecuencia ciega de una metafísica violenta que hace de Dios su verdugo. Víctima que enfatiza, sin embargo, la *kénosis* de Dios *en la que* el hombre encuentra salvación. El acento que Vattimo pone en el carácter *kenótico* de la experiencia religiosa abre cauces para el diálogo crítico y la confrontación con la teología católica contemporánea que, sin embargo, no se afronta en su reflexión.

La secularización de la encarnación, el desplazamiento de lo sagrado que le hace redescubrir un cristianismo más amigable, no puede hacer olvidar que el cristianismo es la religión de la cruz, del justo que sufre la injusticia, del Dios *kenotizado*, abajado hasta la muerte y la muerte de cruz. Esta experiencia no puede ser sólo *interpretada*, tiene consecuencias éticas que el cristiano encarna “en la patética figura del crucificado, al que – con el centurión pagano (Mc 15, 39), que ha atisbado una humanidad que sólo puede ser divina – se atreve a llamar ‘Hijo de Dios’. Los seguidores del crucificado resucitado son, por tanto, seguidores de una causa, de un estilo de vida y relaciones con los demás hombres”³³⁰. Vattimo no saca estas conclusiones. Pero de hecho, en el epílogo a *Creer que se cree*, tras algunas aclaraciones a algunos de sus críticos que le achacan el infravalorar los males del mundo en un cristianismo demasiado optimista, Vattimo escribe: “Al encarnarse, en todos los sentidos de la *kénosis*, Dios hace posible, por el contrario, un compromiso histórico concebido como efectiva realización de la salvación y no sólo como aceptación de una prueba o búsqueda de méritos con vistas al más allá”³³¹.

El desplazamiento de lo sagrado, en fin, permite también la búsqueda de la huella de las víctimas en el grito de la historia que es también el grito del sufrimiento humano. Una vez más se descubre la exigencia ética de la reducción de la violencia que conduce a una praxis liberadora y no anhela el *salto* a una verdad inmutable que está siempre *más allá*. Por estas veredas Vattimo parece preferir no adentrarse demasiado.

³³⁰ J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 181.

³³¹ *Creer que se cree*, 125.

Pero éste parece ser el sentido del desplazamiento de lo sagrado en el re-encuentro con el cristianismo, la disolución de las estructuras sagradas y violentas en nombre de la secularización que permite leer la encarnación adecuadamente desde la *kénosis* y cuyas consecuencias éticas permiten desdeñar la religión como una vía de escape de la realidad intratable que vivimos para, por el contrario, tomar el mal “extremadamente en serio si alcanza al prójimo que me pide ayuda”³³².

Ahora bien, si la secularización del cristianismo supone un desplazamiento de lo sagrado ¿No puede conducir este desplazamiento a la eliminación de la religión misma? ¿Cuál es el límite de la secularización?

3. 2. El límite de la *caritas*

El cristianismo secularizado que propugna la filosofía de la superación metafísica aporta un principio crítico que limita el proceso de secularización y difuminado de lo sagrado. Tal principio no es otro que el de *caritas*, el amor de Dios que da sentido a la encarnación y que es el sentido “último” de la revelación. Pero por el hecho mismo de ser *caritas* no es nunca verdaderamente último ni tiene la perentoriedad del principio metafísico. Para Vattimo, el precepto agustiniano “*Dilige, et quod vis fac*” “expresa bien el único criterio en base al cual se debe ver la secularización”³³³. La *caritas* supone, en efecto, la superación (tampoco aquí nunca definitiva) de lo sagrado como violentamente opuesto a lo profano y el límite de la secularización que no puede negar indefinidamente a Dios³³⁴.

³³² *Creer que se cree*, 125.

³³³ *Creer que se cree*, 75-76.

³³⁴ En un reciente artículo en la *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vattimo utiliza la expresión “*caritas da secularização*” como clave de interpretación del mundo moderno y post-moderno. Según el profesor turinés, para dejar atrás la lógica victimaria habría que interpretar la modernidad como historia del nihilismo, como secularización, como historia de salvación entendida como *kénosis* de Dios contra todas las formas de nostalgia de la violencia de lo sagrado, cfr. G. VATTIMO, “Da violência do sagrado à caritas da secularização”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60/4 (2004) 1025-1029.

Por tanto, la caridad cristiana no es sólo una consecuencia ética³³⁵ de la revelación del amor de Dios en la encarnación, sino que, a la luz de la reflexión filosófica del final de la metafísica como destino del ser puede ser interpretada “como una llamada que proviene del hecho histórico de la encarnación (histórico, ante todo, no tanto en el sentido de que se trata de un ‘real’, sino en cuanto que es constitutivo, en su *Wirkungsgeschichte*, de nuestra existencia) y nos habla de un destino nihilista del ser, de una teleología del debilitamiento de toda rigidez ‘óntica’ a favor de un ser ontológico, es decir, del *Verbum, Logos*, palabra intercambiada en el *Gespräch* que, en cuanto existentes históricos, somos”³³⁶.

La religión que preconiza Vattimo en tiempos de secularización es, pues, una religión del amor entendido como verdad³³⁷ y del ser entendido como evento. Pero sólo si no se pierde de vista la superación de la metafísica se logrará no hacer de tal concepción religiosa una simple moral edificante o pragmática y – por el contrario – podrá permanecer fiel a sus propias condiciones de posibilidad. Pero la verdad, en el acontecimiento de la encarnación, es secularizada y desplazada hacia la caridad³³⁸.

³³⁵ Aunque también es, para Vattimo, consecuencia ética. En una entrevista ya citada y que se remonta al 2004, el Profesor concreta su posición al ser preguntado si en su manera de entender la caridad, ésta es virtud o categoría: “La mia risposta non è debole, ma evangelica, cioè: io sono già il frutto di uno sguardo amorevole (...) Devo amare il mio prossimo solo perché sono stato a mia volta amato. Questa è la situazione, che è qualcosa di teoricamente debole, ma di eticamente essenziale. In questo senso sono più vicino a Lévinas di quanto egli non crederebbe. La carità è per me virtù, categoria non lo so...”: G. VATTIMO, *Conversazione con G. Vattimo...*, o.c., 47.

³³⁶ *Después de la cristiandad*, 142.

³³⁷ Para Vattimo es central el papel que juega la caridad en su interpretación de la religión que la filosofía encuentra tras la superación de la metafísica y que transcribe como tradición cristiana. Para él, ni Nietzsche ni Heidegger han desarrollado a fondo las implicaciones de la revolución antimetafísica cristiana, y es que “estas implicaciones no se pueden desarrollar plenamente sin recurrir a la caridad. Una vez más, de manera muy esquemática: es sólo la amistad explícitamente reconocida como un factor decisivo de verdad lo que impide al pensamiento del final de la metafísica precipitarse en lo que podríamos llamar, retomando la expresión de Nietzsche, ‘un nihilismo reactivo’ (e incluso, con frecuencia, reaccionario)”: *Después de la cristiandad*, 140.

³³⁸ Y sin tal secularización, juzga Vattimo, tal *caritas* no puede existir: “É a crescente consciencia do carácter interpretativo do conhecimento, contra as pretensões de um cientismo objectivista gerado pelo ressentimento, uma consequência do anúncio judeo-cristão do Ser como evento, criação e graça? Isto é também o que a expressão “*caritas* da secularização, ou seja, sem niilismo e a dissolução do pensamento fundamental do Ser, *caritas* enquanto tal não pode existir”: G. VATTIMO, “Da violência do sagrado...”, o. c., 1029.

En efecto, tomando en serio la lectura *kenótica* de la encarnación, Vattimo prefiere una lectura del acontecimiento de la revelación que supere la visión que él llama dogmático-disciplinar y en la que percibe la inspiración que la funda de la idea hegeliana de la superación dialéctica: Jesucristo revela el auténtico sentido de las tradiciones proféticas haciendo definitiva la verdad y haciendo superflua la interpretación³³⁹. Por el contrario, Vattimo apela a una corriente de tradición que se remonta a Joaquín de Fiore³⁴⁰ para quien habría una tercera edad en la historia de la humanidad en la que emerge el sentido espiritual de la Escritura y en la que la caridad ocupa el lugar de la disciplina³⁴¹. Interpretar la Escritura más allá de Jesús³⁴² desde la convicción de que la historia de la salvación no está cerrada ni cumplida y se hace historia interpretativa.

En esta perspectiva, en este re-encuentro de la filosofía post-metafísica con el cristianismo, se puede optar por una lectura secularizada - más espiritual y menos dogmática - de la Escritura y de la tradición teológica. Para esta secularización no hay ningún límite “objetivo” que no sea, precisamente, el límite de la caridad como único contenido decisivo de la revelación bíblica. La idea de la secularización, solo limitada por el

³³⁹ Para Vattimo, Dios y Jesucristo, en esta perspectiva de raigambre hegeliana, son pensados como el desplegarse objetivo de una evidencia, Cfr. *Más allá de la interpretación*, 92. Para Vattimo, en este sentido, “O Deus revelado por estes termos ‘dialecticos’ tem as características do Deus do Antigo Testamento, um Deus que exige sacrifícios e que, apenas pelo preço de uma destruição violenta do mundo presente, criará *ex nihilo* novos céus e uma nova terra”: G. VATTIMO, “Da violência do sagrado...”, *o. c.*, 1029.

³⁴⁰ Recordamos el artículo *Gli insegnamenti di Gioacchino*, Cfr. *Después de la cristiandad*, 37-53.

³⁴¹ “Pero respecto al significado fundamental de la edad del Espíritu – no ya la letra, sino el espíritu de la revelación; no ya siervos, sino amigos; no ya el temor o la fe, sino la caridad; e incluso, tal vez, no ya la acción, sino la contemplación – el texto de Joaquín nos sigue sirviendo de guía”: *Después de la cristiandad*, 44.

³⁴² Es problemática esta expresión desde la teología cristiana. Jesús es el cumplimiento de la Escritura, la “plenitud del tiempo” (Gal 4, 4). La Escritura ha de interpretarse “desde” Jesús. No obstante, también la teología católica habla de interpretar la Escritura “en las rodillas de la Iglesia”, esto es – bien entendida la expresión – a la luz del Espíritu que asiste a la Iglesia, comunidad de creyentes a la que se ha confiado la interpretación, transmisión y conservación de la revelación. En este sentido, la teología católica no dejaría de estar de acuerdo con Vattimo: “Él (Jesús) se presenta como la auténtica interpretación de las profecías, aunque, en el momento de dejar a los discípulos, les promete que les mandará el Espíritu de Verdad que continuará enseñándoles – por tanto, que seguirá la historia de la salvación con la reinterpretación del contenido de sus doctrinas-”: *Creer que se cree*, 53. Vattimo no admite en su interpretación, sin embargo, el papel de la Jerarquía en la interpretación autorizada de la tradición.

mandamiento del amor, permite a Vattimo salir del *impasse* en el que – a su parecer – se ha encontrado siempre la conciencia moderna ante la revelación cristiana³⁴³.

3. 3. Una religión *antirreligiosa*

Finalizando este recorrido, se vislumbran con más claridad qué caracteres configuran la experiencia religiosa encontrada en esta tarda-modernidad por el pensamiento posmoderno de G. Vattimo. El encuentro de la filosofía posmetafísica con la religión es experimentado como un retorno pero... en esta sensibilidad religiosa actual, tras la muerte de Dios ¿no se ha ocupado su vacío – en muchos casos -, en un retorno reactivo, por instituciones, morales y doctrinas que buscan de nuevo los fundamentos perdidos?, Vattimo, en varios momentos de su reflexión ha advertido contra la vuelta nostálgica a una religión sostenida por estructuras “muy afanadas por defender la ortodoxia doctrinal, la moral tradicional y los intereses institucionales ante una sociedad que los rechaza”³⁴⁴. Pues bien, ¿No es ésta la vuelta reactiva que se descubre en el retorno religioso que más se percibe a nuestro alrededor? En muchos casos, en los fundamentalismos contemporáneos, se trata de una religión que postula a un Dios estable, asegurador, tranquilizador de las conciencias ¿No es el Dios cuya muerte anunció Nietzsche? ¿No es éste el Dios de las esencias metafísicas? Para Vattimo, es el Dios contaminado con la metafísica de los argumentos fuertes y violentos, expresión de la voluntad de poder, que ha olvidado al Dios *del libro*, maquillándolo con ropajes de estabilidad cuya vivencia es suplida por

³⁴³ En las conversaciones de Turín con Onfray y Flores D’Arcais, Vattimo sintetiza su posición: “Lo que el cristianismo tiene que ofrecer al mundo, hoy, es la propuesta de la caridad. Dios ya no nos llama siervos, sino amigos. Ya no pide sacrificios, porque Jesús, como explica René Girard, ha venido precisamente para desvelar la impostura de la idea sacrificial de la religión, por la cual ésta siempre ha sido un asunto de violencia. El cristianismo que yo profeso, como muchos otros, hoy, es religión de caridad, y se ha vuelto así no descubriendo la propia verdad absoluta, sino secularizándose según el ejemplo de Cristo, que se ha dejado crucificar. O que San Pablo llama *kénosis*, la disminución de Dios, su desacralización, es el sentido del cristianismo tal como hoy se puede y se debe pensar”: G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Ateos o creyentes?..., o. c.*, 59.

³⁴⁴ J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones..., o. c.*, 216.

la institución y la tradición. Es, en el fondo, para nuestro autor, una religión sin Dios.

Como ya hemos expresado en varias ocasiones a lo largo de estas páginas, para Vattimo la religión postmetafísica disuelve continuamente el núcleo sacrificial y violento de las religiones naturales y consume la idea del ser como estabilidad y objetividad³⁴⁵. Y si el profesor italiano reconoce un cierto parentesco de la hermenéutica nihilista con la dogmática cristiana es, precisamente, porque ésta es una *religión antirreligiosa*.

El cristianismo que preconiza no puede ser interpretado como un anuncio de lo divino con contenidos supersticiosos ni puede ser entendido como una religión de certezas y seguridades cuyos creyentes son consumidores de lo sagrado que tranquilizan sus conciencias con ritos anacrónicos³⁴⁶.

La encarnación de Dios entendida como *kénosis*, el ser en la debilidad, la historia de la interpretación, libera – en el planteamiento vattimiano - a un Dios amordazado cuya imagen se ha desfigurado por obra y gracia de un imaginario religioso fuertemente atenazado por las certezas metafísicas. El cristianismo que piensa Vattimo en su experiencia personal y a la luz de su recorrido intelectual es una religión antirreligiosa que nada tiene que ver con el retorno fenomenológico a la objetividad y con la búsqueda nostálgica de los fundamentos eternos. Pero, esta religión *antirreligiosa* no puede olvidar el precepto del amor como contenido

³⁴⁵ Cfr. T. OÑATE, *Ontología y nihilismo...*, o. c., 214-215.

³⁴⁶ En este sentido, algunos teólogos actuales son notablemente críticos con formas “religiosas” del cristianismo que necesitan ser renovadas para hacer emerger un nuevo imaginario creyente. Aunque con presupuestos filosóficos distintos a los planteados en este estudio, compartimos la tesis de J. A. Estrada: “No se comprende que el vacío dejado por Dios tras su muerte no puede ser ocupado por una institución, ni una doctrina, ni tampoco una moral (...) De ahí la doble tentación fundamentalista y sectaria del cristianismo actual. Ante una sociedad relativizadora e impugnadora del cristianismo y de sus pretensiones, se prefiere el retorno a las certezas del pasado. Éstas, en todo caso, estaban bien adaptadas para la época histórica y socio-cultural en que surgieron, ya que eran respuestas creativas a los retos y desafíos que surgieron en otro momento histórico. De esta forma, la tradición del pasado se convierte en un lastre para la creatividad actual, ya que su simbolismo arcaico y su imaginario religioso, propios de una sociedad agrícola, no se originaron para responder a los retos y desafíos de una sociedad consumista y postindustrial. La tradición, en lugar de ser el testimonio de la experiencia pasada, se transforma así en la institución que suple las carencias de nuevas vivencias de Dios”: J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones...*, o. c., 216-217. También Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Santander 2000.

decisivo del mensaje evangélico ni la referencia a Jesús, *kénosis* de Dios, que nos ha llamado amigos y no siervos y ha hecho saltar por los aires una religión de esclavos³⁴⁷. Esta es la salvación; “una salvación que no depende sólo de nosotros y que no olvida la necesidad de la gracia como don que viene de otro”³⁴⁸.

En esta propuesta religiosa, Dios está presente en el tejido de la experiencia como Dios *kenótico*, Dios del amor, Dios en la debilidad. Otra cosa bien diversa será, desde luego, reconocer en ese rostro de Dios al Dios de la tradición cristiana. De ello nos ocuparemos en el próximo capítulo.

4. ALGUNOS RELIEVES CONCLUSIVOS

Cerrando cada vez más el círculo interpretativo del recorrido intelectual de G. Vattimo, en el renovado interés de la filosofía por la religión – posibilitado por la superación de la metafísica y el proceso secularizador del pensamiento de Occidente - , se perfila una experiencia religiosa *adelgazada* tras el *lifting* al que se somete en su separación de la metafísica contaminante. A la luz de estas consideraciones, entresacamos algunas conclusiones parciales que nos ayuden a ir perfilando nuestra aportación, en franco diálogo con el autor, para poder delinear elementos de

³⁴⁷ La superación de la religión y el surgir del “superhombre” en Nietzsche es una búsqueda de una libertad que, sin embargo – observa Vattimo -, no busca la propia voluntad como un horizonte definitivo porque se sabe “cogido” y comprometido en un acontecer que no conduce sólo al propio yo: “Magari non identifica questa alterità da cui ‘dipende’ con il Dio biblico (e sarebbe comunque da vedere). Certo, proprio da questo riconoscimento proviene la sua moderatezza, il suo senso dell’ironia, la sua fondamentale apertura alla pluralità delle interpretazioni; che ne fa un soggetto nuovo, capace di vivere in un mondo privo di fondamenti senza diventare tuttavia un meschino cultore del più limitato se stesso e dei suoi più immediati e brutali interessi. Al fondamento ultimo che ha sempre giustificato i più spietati fanatismi della storia della violenza umana non si sostituisce qui la volontà dell’io assunto come ultimo e indiscutibile assoluto; quell’io è un centro di ospitalità e di ascolto di voci molteplici, un mutevole arcobaleno di simboli e richiami che `e tanto più vicino all’ideale quanto meno si lascia chiudere in una forma data una volta per tutte. Che sia anche questa una delle tante allegorie nietzscheane, da leggere come un riferimento alla carità?”: G. VATTIMO, “La saggezza del superuomo”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 312.

³⁴⁸ *Creer que se cree*, 125.

plausibilidad de la religión en nuestra cultura occidental posmetafísica y postsecularizada.

1. Los rasgos de esta religión secularizada vienen perfilados por las consecuencias de una ética que aboga por razones menos absolutas y más históricamente determinadas y por una relación con lo sagrado tras la disolución de las fronteras con lo profano. El hilo conductor de la ética secularizada preferido por Vattimo es la reducción de la violencia en todas sus formas cuyas veredas le conducen al re-descubrimiento de los valores evangélicos de los que su mejor exponente es el mandamiento del amor. Es la *caritas*, precisamente, el límite de la interpretación secularizante de la Escritura a la que vuelve – sin prejuicios - en este despertar de lo religioso que percibe a la vez como proveniencia y retorno.

2. Por otra parte, este planteamiento ético conduce al autor a una definición más clara de la tarea emancipadora de la filosofía, que ha logrado superar el *impasse* en el que la tiene sumida su papel de *koiné* contemporánea en el conflicto de interpretaciones de la cultura actual. La propuesta ética de la ontología hermenéutica no se limita a tomar nota del proceso secularizador en el que se encuentra sino que, además, como exigencia de la misma secularización, asume una ética de la no violencia que ha de resultar transformadora. No hay rasgos “apocalípticos” ni “dostoievskianos” en el planteamiento. No se trata de abogar por una ética que libere del peso de la historia mundana de cuya insensatez hay que escapar; por el contrario, es asumir las consecuencias de una ética no violenta que es expresión del amor redescubierto en la *kénosis* y que se transforma en una praxis que hace preferir la bondad al odio, la piedad a la indiferencia, la misericordia a la condena, la comprensión al rechazo, el diálogo a la imposición. Elecciones justificadas no en virtud de verdades eternas sino como lectura amigable del evangelio que hace comprender la fuerza de la debilidad en el amor reconciliador no violento. Tales

consideraciones éticas, aunque no completamente asumibles por la teología católica, ofrecen elementos interesantes para un diálogo abierto y franco entre la fe cristiana y el pensamiento filosófico postmoderno.

3. Desmitificada la moral cristiana, el referente que permanece es – sin embargo – el Dios *kenotizado* que la revelación cristiana identifica en Jesús de Nazaret. En el nombre de la *kénosis*, Vattimo ve posible volver a interpretar – purificada – la concepción victimaria que la tradición cristiana ha desarrollado en torno a la muerte violenta del Mesías y descubrir en ella un alegato contra la violencia de cualquier género que debe ser, cada vez más, distorsionada e ironizada. Sin utopías ni planteamientos apocalípticos que sitúen ante la tentación de la escapada hacia mundos menos airados, la opción ética que se inspira en el amor *kenotizado* expresado en la muerte del inocente puede conducir hacia una praxis emancipadora que haga menos insoportable el dolor del que me pide una mano.

4. Por otra parte, la religión secularizada, para mantenerse fiel a sus condiciones de posibilidad (la superación de la metafísica), se aleja de cualquier tentación fundamentalista y evita recaídas metafísicas rechazando a un Dios que, atrapado en la estructura del concepto, continúa ofreciendo protección y vendiendo a buen precio la salvación a condición de someterse a la norma.

5. La religión secularizada es, por eso, antirreligiosa para Vattimo. Más allá de estructuras eternas y absolutas, la experiencia religiosa no bloquea la libertad de la persona ni violenta sus decisiones. El ser no se impone, sucede, es evento. La transcripción de toda esta experiencia, para Vattimo, se llama cristianismo, cuando éste recupera al Dios de la Escritura, cuya *kénosis* expresa todo lo que el pensamiento filosófico, por otras veredas (¿o las mismas?) ha encontrado en la conciencia de su proveniencia tras la superación de la metafísica y al descubrir que la encarnación es, “en

sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico”³⁴⁹ y un “hecho arquetípico de secularización”³⁵⁰.

6. Vattimo es consciente de los límites de su interpretación. También nosotros lo somos de la relectura que hemos hecho. Al fin y al cabo, sin pretensiones de universalidad, no es más que eso, una interpretación. Resulta paradójico, en efec, cómo haciendo del nihilismo una cuestión de sentido para la interpretación del devenir del pensamiento en el final de la modernidad, Vattimo cualifica tal sentido con la experiencia religiosa y, más todavía, cristiana. ¿Hacer del cristianismo una cuestión central de la filosofía posmetafísica? Para muchos puede parecer demasiado³⁵¹.

³⁴⁹ *Después de la cristiandad*, 77.

³⁵⁰ *Después de la cristiandad*, 85.

³⁵¹ Aunque ya en su obra *Ética de la interpretación*, a finales de los ochenta, leemos: “A primera vista, la tesis de la actualidad del existencialismo y de la centralidad del problema del cristianismo parece ser hoy más plausible de lo que fuera en la situación de 1950 (...) Resultaba bastante audaz, por tanto, hacer del problema del cristianismo el problema central de la filosofía. Hoy, sin embargo, no resulta en absoluto tan extravagante, al menos en la medida en que muchos pensadores que se leen o releen actualmente e influyen en nuestros debates se caracterizan por la presencia determinante de temáticas religiosas: pienso en Bloch y en Benjamin, en Rosenzweig y en Löwith, en Hannah Arendt y en Lévinas, por traer algunos ejemplos”: *Ética de la interpretación*, 74. Como ya hemos puesto de relieve anteriormente, descubrimos aquí la influencia de su maestro L. Pareyson quien ya subrayó a mitad del siglo XX la importancia de una relectura adecuada de la religión y del cristianismo para la filosofía, cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona, Il melangolo*, Genova 1985, 111-137.

CAPÍTULO V

LA KÉNOSIS DE DIOS ¿DE QUÉ DIOS HABLAMOS?

(Dios) se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo pasando por uno de tantos. Y así, actuando como un hombre cualquiera, se sometió incluso a la muerte y una muerte de cruz (Flp 2, 7-8).

Como hemos reflexionado en estas páginas, la ontología hermenéutica de inspiración heideggeriana puede ser entendida, desde la versión de Vattimo, como la teoría de la modernidad cristiana. En ella, la secularización no puede ser leída solamente como un proceso de “alejamiento” de la matriz religiosa sino más bien como un proceso interpretativo de esta misma matriz. Dicho de otra forma, la tesis de Vattimo es interpretar la ontología hermenéutica y el final de la metafísica como resultados del mismo mensaje cristiano en la historia de Occidente, esto es, como interpretaciones secularizadoras de este mensaje³⁵².

Teniendo en cuenta la reflexión precedente y sin perder de vista el recorrido realizado hasta aquí, queremos en este capítulo profundizar en el perfil del Dios que se dibuja en la experiencia religiosa re-encontrada tras el final de la metafísica. La “religión secularizada” que descubre su proveniencia del cristianismo, encuentra en el concepto paulino de *kénosis* una clave de lectura para interpretar la ontología débil y, consecuentemente,

³⁵² Esta es la tesis sostenida en “Historia de la salvación, historia de la interpretación”, cfr. *Después de la cristiandad*, 75-87.

la reducción de la violencia que conlleva la superación (*Verwindung*) de la concepción metafísico-naturalista de la religión.

Para Vattimo - lo sabemos - la nueva concepción religiosa liquida los caracteres absolutos y esenciales de lo divino entendido como *ipsum esse subsistens* y encuentra en la *kénosis*, paradoja y escándalo de la encarnación cristiana, la expresión de la debilidad de Dios que desarticula su concepción omnipotente y violenta. Esta tesis interpreta y expresa los resultados de la crítica filosófica vattimiana a la mentalidad metafísica *distorsionada* por la secularización y el debilitamiento del ser: “Desde el momento en que me esfuerzo por entender seriamente el sentido de la *kénosis* siguiendo también los resultados de la crítica filosófica a la realidad metafísica, me doy cuenta de que el desenmascarador es el mismo Cristo, y de que el desenmascaramiento que inaugura (o cuyo verdadero sentido muestra finalmente, ya que la *kénosis* comienza con la creación misma y con el Antiguo Testamento) es el significado mismo de la historia de la salvación”³⁵³.

La secularización (entendida según Vattimo), en su relación con la encarnación cristiana, manifiesta la novedad del Dios cristiano: Dios que se hace evento, Dios que se hace historia, Dios debilitado, Dios-ser-para-los-demás, Dios amor, cuya impotencia se muestra en la aceptación liberadora-salvífica de la historia

La *encarnación* para Vattimo “es fundamental porque da sentido a la historia”³⁵⁴. Entendida no como la lógica de la “víctima sacrificial” sino desde la redención en la *kénosis* – esto es- el desenmascaramiento y la liquidación del nexo entre la violencia y lo sagrado, ofrece una clave de interpretación a la filosofía que vuelve a estar interesada por la religión. Esta interpretación, como Vattimo desarrolla, hace de la historia de la interpretación, condición para la historia de la salvación dándose ésta – a su vez – como historia de la interpretación³⁵⁵.

³⁵³ *Creer que se cree*, 78-79.

³⁵⁴ G. VATTIMO, “Conversazione con G. Vattimo...”, *o. c.*, 45.

³⁵⁵ “La historia de la salvación hace que la historia de la interpretación sea; pero, a la vez, la historia de la salvación acontece o se da sólo como historia de la interpretación”: *Después de la cristiandad*, 76.

1. SALVACIÓN E INTERPRETACIÓN: DIOS REVELADO

La interpretación, en la tradición hebraico-cristiana ha estado relacionada, desde sus orígenes, con la salvación. Al profundizar en la relación entre historia de la interpretación e historia de la salvación, Vattimo sostiene la tesis de que en Occidente, tras la superación de la metafísica por parte de la filosofía, la nueva ontología descubre la productividad del acto interpretativo gracias a la vinculación que se da en el cristianismo entre la interpretación y la salvación³⁵⁶. De hecho, para Vattimo, el que la cultura europea de la modernidad haya descubierto la productividad de la interpretación es un efecto de la interpretación que la propia cultura ha hecho del mensaje cristiano y su efecto salvífico³⁵⁷. Al hilo de este argumento, surgen algunos temas relevantes para nuestra reflexión que queremos poner en juego a continuación: la revelación y sus vinculaciones con la concepción *kenótica* de Dios, la encarnación como hecho arquetípico de la hermenéutica, la “edad del Espíritu” y el papel de la comunidad creyente en la hermenéutica de la revelación, son algunos de los temas que abordaremos en esta primera parte del capítulo.

³⁵⁶ Como sabemos, Vattimo insiste en la necesidad de mantener preferentemente la coma entre ambas expresiones en lugar que otra puntuación, conjunción o forma verbal. No se trata de “identificar” ambas expresiones o poner de relieve cercanías y distancias entre ambas, sino que “Intento más bien hacer que se oiga (si, lo diría así) el eco de un ‘paso’, el rumor de un deslizamiento que, en muchos sentidos, me parece algo que todos, desde el principio, ya sabemos qué es y cuya precomprensión constituye incluso nuestra pertenencia común al mundo (época, historia, cultura) de las religiones del libro”: *Después de la cristiandad*, 76.

³⁵⁷ “Lo que intento sugerir es que la idea de que la interpretación sea productiva – la idea de que la interpretación no es sólo el esfuerzo por captar el sentido originario del texto (por ejemplo, la intención del autor) y por reproducirlo lo más literalmente posible, sino que añade algo esencial al texto mismo (entender el texto mejor que el autor, como dice un conocido lema de la hermenéutica del XVIII) – sólo puede nacer como ‘efecto’ de la concepción judeo-cristiana (o cristiana específicamente) de la historia de la revelación y de la salvación”: *Después de la cristiandad*, 81.

1. 1. Interpretar la revelación

El cristianismo - es verdad - es revelación e interpretación a un tiempo. La religión del libro desarrolla una experiencia religiosa en la que los textos sagrados vienen transmitidos en una tradición cuya mediación hace necesaria su interpretación. Además, la teología cristiana - que surge ya desde el primer siglo como interpretación de la experiencia compartida por un grupo de hombres y mujeres junto a Jesús - ha sido siempre una teología hermenéutica. Y esto no sólo porque los teólogos han hecho el esfuerzo por interpretar y hacer comprensible el mensaje salvador a los hombres y mujeres de todo tiempo, sino porque - además - la teología adopta en su dinámica interna, la misma dinámica de la encarnación del Verbo, es decir, asumir la historia para interpretar la historia desde el ser que acontece y salva.

Para Vattimo, en términos de teología trinitaria, tal estructura hermenéutica caracteriza la misma vida íntima de Dios y ayuda a pensar en él no como inmutable plenitud metafísica sino más bien como el ser que acontece. Utilizando sus mismas palabras: “la estructura interpretativa, la transmisión, la mediación y quizás la caída no atañen sólo al anuncio, a la comunicación de Dios con el hombre; caracterizan la misma vida íntima de Dios, que precisamente por ello no puede ser pensado en términos de una inmutable plenitud metafísica (con respecto a la cual, justamente, la revelación sería solo un episodio ‘sucesivo’ y un accidente, un *quoad nos*)”³⁵⁸.

Así, la revelación es interpretada por Vattimo como el acontecer de Dios cuyo primer gesto hermenéutico es la creación, expresión de su ser amor, y que continúa desplegándose en la historia a través del pacto con ‘su’ pueblo. Este proceso “revelador” culmina en la encarnación de Dios que

³⁵⁸ *La huella de la huella*, 122-123. Puede parecer excesivo descubrir de pronto, tras la superación de la metafísica, la propia analogía de la filosofía con la teología trinitaria y los contenidos de la teología cristiana, “pero la filosofía que descubre ‘análoga’ a la teología trinitaria no proviene de otro mundo: la filosofía que responde a la invitación de superar la metafísica proviene de la tradición judeocristiana, y el contenido de su superación de la metafísica no es sino la maduración de la conciencia de esta proveniencia”: *La huella de la huella*, 123.

para el autor expresa el paso decisivo en el proceso de desvelamiento del ser. En ella se verifica un alejamiento del naturalismo y de la violencia de lo sagrado. Este proceso revelador, además, es un proceso en devenir porque la revelación no se ha cumplido definitivamente.

Entendida de esta forma, la historia de la salvación está entrelazada con la historia de la interpretación de la revelación³⁵⁹. Es más, como ya hemos señalado, “la historia de la salvación acaece o se da sólo como historia de la interpretación”³⁶⁰.

Todas estas consideraciones conducen a la categoría teológica de *revelación* que será necesario tener en cuenta en la confrontación con

³⁵⁹ Y esto no sólo es cierto para la interpretación creyente de la Escritura. También para algunos teólogos contemporáneos, el proceso de interpretación es relevante para la propia identificación de la salvación. La misma configuración de los textos sagrados a través de los siglos tiene una dimensión marcadamente hermenéutica. En efecto, cuando los autores sagrados ponen por escrito sus tradiciones no hacen más que interpretar lo acontecido. En tal operación se realiza un doble camino de ida y vuelta: se interpreta y a través de la interpretación se descubre salvación en el acontecer y, al mismo tiempo, descubierto la clave salvadora que la experiencia de Dios proporciona al pueblo y al creyente, se interpreta desde la misma historia salvadora. Por eso resulta clave para comprender bien la reflexión y la búsqueda de conclusiones, contrastando con la tesis de Vattimo, el concepto de “revelación” en la teología cristiana. La teología clásica, al referirse a la revelación, afirmaba lo objetivo del contenido desvelado por Dios a través de los hechos narrados tal como fueron (a pesar de las numerosas contradicciones internas en el relato) y la interpretación de los mismos fue dicha, tal cual, por Dios a Moisés. Desde el punto de vista de la fenomenología de la revelación, parte de la teología actual se acerca a los acontecimientos previamente a la teorización narrativa: “Éstos parecen consistir fundamentalmente – dejando aparte las ampliaciones de la tradición – en que un hombre, Moisés, vive y promueve los acontecimientos desde una profunda experiencia religiosa, los interpreta a su luz y logra que, poco a poco, también otros los experimenten e interpreten de la misma manera. Cuando esto sucede, en aquel pequeño grupo de hombres se vive una experiencia de revelación”: A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 127. La revelación remite constantemente a la historia, a la realidad de la vida, a las circunstancias de la comunidad que vive una experiencia religiosa e interpreta la realidad y descubre en ella historia salvadora. Entender la revelación como algo “extrínseco” al hombre, como el clásico “creer lo que no vemos” por el “testimonio” de otros sería admitir una revelación ajena a la experiencia del hombre y – consecuentemente – “ahistórica”. Para Torres Queiruga, el concepto de *mayéutica histórica* expresaría adecuadamente el acercamiento teológico a la revelación. En ella se dan dos elementos básicos: la palabra del mediador (*maieuta*) y el remitir al oyente y a su propia realidad en un proceso de reconocimiento y apropiación. Naturalmente, hay un correctivo al concepto de *mayéutica* socrática, porque no se trata de “sacar” de dentro las “ideas” que ya estaban en la memoria; en efecto, el hombre, frente a la concepción de las esencias griegas, es ser-en-el-mundo de manera que “no puede haber desvelamiento propio sin desvelamiento de la situación y, todo desvelamiento de la situación es también siempre desvelamiento del hombre”: A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios...*, o. c., 132-133. El concepto de *mayéutica histórica* evita la contraposición entre las teorías de la inmanencia (por ejemplo Schleiermacher) y las que ponen el acento en la explicación de la revelación desde la dialéctica objetiva.

³⁶⁰ *Después de la cristiandad*, 76.

Vattimo. El Dios bíblico es un Dios que se revela, acontece, se da a conocer en la debilidad de la creación, de la historia, de la *alianza (berit)* con Israel, de la encarnación... Pero, ¿Qué entiende Vattimo por revelación? La revelación es una historia que habla de una salvación en curso: Dios es un pedagogo que educa al hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la vida social. Nuestro autor propone que la revelación de Dios en la *kénosis* sea interpretada como “signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que nos habla la filosofía de inspiración heideggeriana”³⁶¹. Es Dios mismo el que se revela en la debilidad de la historia humana y libera al hombre de la “pesadez” de una presencia violenta y opresora. La redención estará, pues - desde la perspectiva de Vattimo -, en el propio sentido del término *redimere*, esto es, rescatar, volver a comprar, pero sin expectativas objetivistas ni totalizadoras.

De hecho, aceptando radicalmente su historicidad y prescindiendo de todo fundamento, Vattimo puede llegar a afirmar: “Cuando digo que ‘gracias a Dios soy ateo’, ese ‘gracias a Dios’ es muy importante, significa que gracias a la historia de la revelación, de la salvación y de la disolución del ser, soy ateo, y que esta historia es en realidad mi única paradójica fundación del presente”³⁶². Afirmaciones como esta nos ayudan a comprender mejor cómo y por qué habla G. Vattimo de religión en la era de la interpretación, esto es, de una religión secularizada que se espeja en el cristianismo porque encuentra en la historia de la revelación un proceso de historicidad radical que es aceptada evitando el encuentro con una historia religiosa del fundamento.

Es una historia reveladora - además - que continúa; en la que estamos implicados y que supera la concepción de una verdad revelada de una vez para siempre, alejada de la realidad de los hombres para los que salvarse no sería más que escuchar, entender y aplicar en la propia vida las enseñanzas del Evangelio. Para Vattimo, la *salvación* es la interpretación de

³⁶¹ *Creer que se cree*, 38-39.

³⁶² *El futuro de la religión*, 97.

la Escritura que, cada vez con más “veracidad”, nos descubre el amor de Dios hacia el mundo y desvela la llamada hacia una relación de caridad entre los hombres³⁶³.

Por tanto, para Vattimo, la historia de la salvación es interpretación no concluida, es historia que continúa aún tras la llegada del Mesías: “La salvación se forma, se da, se constituye en su historia (...). Es cierto que el anuncio de la salvación es dado de una vez por todas - en los profetas, en Jesús -, pero lo es también el hecho de que su “darse” necesita de las interpretaciones que lo reciben, actualizan, enriquecen: la historia de la salvación que continúa en la edad del Espíritu (...); es historia como lo era la narrada en el Antiguo Testamento hasta la llegada del Mesías; tiene un sentido y una dirección, y la interpretación de las Escrituras que en ella se desarrolla forma parte integrante de ella”³⁶⁴.

Habría que dialogar con Vattimo qué quiere decir que la revelación continúa. Porque, para el cristianismo, Jesús – Verbo encarnado - es la revelación definitiva de Dios. Todo lo que Dios tenía que decirnos acerca de sí mismo (de hecho, Jesús se convierte, él mismo, y así lo entiende toda la tradición cristiana - en intérprete de toda la historia salvadora, no sólo del pasado, sino también de lo que está por venir). Para Vattimo, en efecto, la encarnación es un hecho arquetípico de la hermenéutica. Es de hecho, íntimamente, un acontecimiento hermenéutico, pero hermenéutico solo hasta un cierto punto. ¿Qué quiere decir esto? Vayamos por partes.

1. 2. Encarnación: hecho arquetípico de la hermenéutica

El verbo se hizo carne y acampó entre nosotros (Jn 1, 14)

“La *kénosis*, iniciada con la encarnación de Cristo - y antes ya con el pacto entre Dios y ‘su’ pueblo - continúa realizándose en términos cada vez

³⁶³ La salvación es, pues, “evento que realiza cada vez más plenamente la *kénosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, trascendente”: *Creer que se cree*, 54.

³⁶⁴ *La huella de la huella*, 69.

más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social³⁶⁵.

Para la tradición cristiana, Jesús es *logos* encarnado que viene a dar cumplimiento definitivo al plan salvador de Dios desplegado en la historia de los hombres desde antiguo. Con él termina, propiamente, la revelación. De hecho, Jesús no solo es portador de revelación sino que es el revelador definitivo. Para Vattimo, Jesús es la interpretación del sentido de la ley y los profetas; de hecho, es el *logos*, el “sentido” del Antiguo Testamento el que se encarna en Jesús de Nazaret³⁶⁶ y aunque reconoce con la tradición cristiana que la salvación está esencialmente cumplida con la encarnación (el concepto de encarnación encierra en sí, desde el punto de vista teológico, todo el acontecimiento de Jesús de Nazaret: nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección), espera todavía un cumplimiento ulterior en la época del Espíritu³⁶⁷, el gran hermeneuta, que deberá acompañar e iluminar a los creyentes de todos los tiempos en la tarea de interpretar la historia de la salvación³⁶⁸.

En esta perspectiva de Vattimo, la revelación no se interpreta como la transmisión de un mensaje que los hombres han de entender y tratar de vivir, sino que se trata de una promesa de salvación que consiste, sobre todo, en la comprensión cada vez más plena del mensaje mismo. Así, la historia de la salvación, siempre inacabada, se actualiza en cada interpretación (no en sentido literal ni objetivo) que los creyentes realizan en

³⁶⁵ *Creer que se cree*, 52.

³⁶⁶ Cfr. *La huella de la huella*, 68. Logos, en el sentido dado por Vattimo no parece tener connotaciones trinitarias como habitualmente ha interpretado la tradición cristiana que define al logos encarnado como *homousios*, esto es, de la misma sustancia del Padre.

³⁶⁷ Recordemos aquí el artículo de Vattimo titulado “Las enseñanzas de Joaquín” en el que recupera la teoría de Joaquín de Fiore (1145-1202), místico cristiano, que plantea la historia de la salvación como historia de una transformación “espiritualizadora” del sentido de la Escritura. Joaquín de Fiore plantea tres etapas en la historia de la salvación, la del Padre, la del Hijo y, tras él, la edad del Espíritu en la que nos encontramos, cfr. *Más allá de la interpretación*, 92-93; también, cfr. *Después de la cristiandad*, 37-53.

³⁶⁸ Escribe Vattimo con precisión catequética: “No hay que olvidarlo: el Espíritu (que es también lo que verifica el texto, el sentido verdadero de la ‘letra’), es decir, la persona más exquisitamente ‘hermenéutica de la Trinidad’ – ella misma estructura hermenéutica por excelencia: el Hijo es *logos* del Padre, y el Espíritu es su relación, su amor-comprensión hipostática – es también aquel por obra del cual el Hijo se hace hombre en el seno de María”: *La huella de la huella*, 68.

su acercamiento al texto sagrado. Para Vattimo, después de la resurrección de Jesús, la interpretación continúa y “esto significa que la interpretación, y también la salvación, tienen una historia que no es solamente suceso accidental que transcurre sobre o junto a su núcleo firmemente dado, sino que le afecta en profundidad”³⁶⁹.

Un par de cuestiones nos surgen al respecto en nuestro diálogo con Vattimo. La secularización y el concepto de *kénosis* introducido como clave interpretativa del retorno a la religión encuentran a un Dios cuya alteridad es, sin embargo, entrañablemente cercana a la realidad humana. La interpretación de la encarnación desde la revelación y la tradición cristianas ¿no invitaría a un *escuchar* más allá de lo filosóficamente dado en las condiciones de posibilidad de la religión posmetafísica? ¿Sería tal escucha de lo paradójico y escandaloso de la cruz (expresión máxima de la *kénosis*) de nuevo, una recaída metafísica? Aunque la interpretación que del evento de la encarnación hace el autor parece poner más el acento en las implicaciones a las que le lleva la reflexión filosófica *descuidando* lo dado propiamente en el acontecimiento revelador cristiano, sin embargo, al concluir su reflexión en *Creer que se cree*, Vattimo reconoce que “la salvación que busco a través de la aceptación radical del significado de la *kénosis* no es, pues, una salvación que dependa sólo de mí, que olvide la necesidad de la gracia como don que viene de otro”³⁷⁰. ¿No sería tal afirmación una invitación a “escuchar el don” de la encarnación de forma más “equilibrada”? Ciertamente, creemos que el desarrollo de la filosofía de la interpretación es un claro signo de la fidelidad del filósofo a la idea de la gracia entendida en los dos sentidos: como don que viene de otro y como respuesta interpretativa. Sin embargo, nos parece que, si bien el argumento se apoya con firmeza en las consecuencias de la relación historia de la salvación, historia de la interpretación, sin embargo, no queda suficientemente puesto de relieve en el acontecimiento de la encarnación la escucha de la “iniciativa iniciada” a la que Vattimo, en otro momento se refiere. ¿Es posible atender la llamada del acontecimiento *kenótico* de la

³⁶⁹ *La huella de la huella*, 69.

³⁷⁰ *Creer que se cree*, 125.

encarnación como don que nos viene de otro? La respuesta a esta pregunta es, a nuestro juicio, relevante si queremos perfilar una experiencia religiosa, fiel a sus condiciones de posibilidad en esta modernidad tardía, que en sus pretensiones de *transcripción* cristiana no tergiversarse, sin embargo, lo genuino del cristianismo.

Otra cuestión nos viene planteada en torno a la concepción vattimiana de la *revelación inacabada* a la que hemos aludido más arriba con los matices interpretativos indicados. Ciertamente, el planteamiento parece cercano a la tradición cristiana del *ya, pero todavía no* que desarrolla la escatología paulina. Ahora bien, el acontecimiento de Jesús ¿es sólo encarnación del *sentido* del Antiguo Testamento? ¿No es Jesús clave interpretativa para lo que está por venir? No, ciertamente, en el sentido de la revelación cerrada definitivamente, pero ¿sería posible pensar en Jesús como palabra definitiva (la manera humana que Dios ha tenido de decirse a sí mismo) en la que el creyente descubre “insondables riquezas” y en la que está la comprensión plena de la salvación? El “ya, pero todavía no” habla de escatología, de final definitivo y pleno. Marcando alguna distancia con Vattimo, desde la teología católica se podría decir que en la tensión escatológica del ya (de la salvación), pero todavía no (en su plenitud), el cristiano, la comunidad eclesial son acompañados por el Espíritu que les conduce a la profundidad de la verdad, sosteniendo con su gracia el esfuerzo hermenéutico de ambos en su interpretación de la historia, de la salvación, de la salvación en la historia, es decir, de la revelación.

A este respecto, en el *Post scriptum* de *Creer que se cree*, Vattimo reconoce también que no es suficiente leer e interpretar las Escrituras a la luz de los signos de los tiempos sino que es necesario no perder de vista la implicación escatológica del “todavía no” en la tarea hermenéutica que nos remite a una “norma” decisiva que es, a la vez, su límite: el amor³⁷¹. Y el amor, Dios mismo, se ha encarnado en Jesucristo, única “norma” de referencia, auténtico límite interpretativo de la revelación bíblica en el aquí y ahora de nuestra historia. Creemos que es necesario este matiz que, si bien

³⁷¹ Cfr. *Creer que se cree*, 126-127.

no está del todo ausente en Vattimo, sí parece que no está suficientemente subrayado, dada la importancia que a nuestro juicio tiene en la recuperación del relato cristiano por parte de la experiencia religiosa posmetafísica.

Por otra parte, la Edad de Espíritu en la que Vattimo, siguiendo a Joaquín de Fiore, sitúa nuestro tiempo ¿no legitima para una interpretación infinita de la Escritura? A la luz de la relación entre interpretación y salvación, ¿La historia de la interpretación tiene un sentido puramente “subjetivo”? ¿Se puede señalar el sentido “objetivo” del genitivo?

1. 3. De nuevo, el amor

La interpretación cristiana de la Escritura, lo sabemos, tiene una historia que es la historia de la tradición, de la reflexión teológica que a lo largo de los veinte siglos de cristianismo se ha ido fraguando en el seno de la comunidad creyente que, en ocasiones, se ha ido consolidando y fijando en las formulaciones dogmáticas³⁷² y que, en cualquier caso, forma parte del llamado *depositum fidei* que vincula eclesialmente a los creyentes³⁷³.

Sin entrar de lleno en la cuestión dogmática y los pronunciamientos definitivos sobre cuestiones referentes a la fe y las costumbres, lo que es conveniente subrayar es la necesidad de la instancia comunitaria en el proceso hermenéutico de la revelación a la luz de los signos de los tiempos. Para Vattimo, es difícil atribuir un sentido “subjetivo” al genitivo de la historia de la interpretación (aunque ésta se desarrolle siempre en relación a un lector ante el texto sagrado que le dice algo), y – por el contrario – el

³⁷² Cuando, por otra parte, tenemos en cuenta el criterio de la caridad como límite de la hermenéutica en el sentido en el que lo venimos tratando, la revelación que hace referencia constante al amor hace saltar por los aires lo pretendidamente “definitivo” de las diferentes experiencias e interpretaciones históricas: “Ciertamente, si se piensa en cómo la historia de la cristiandad ha estado marcada por luchas sanguinarias en torno a un término particular del Credo, a una palabra particular de las Escrituras, mi posición parece irrealista; pero quizás podría encontrar precisamente aquí una justificación, en el sentido de que orientaría a entender, ante todo, que no hay que considerar las palabras de la Escritura como algo en torno a lo que uno puede enfrentarse al otro y degollarlo”: *Creer que se cree*, 96.

³⁷³ En realidad, y para ser más precisos, el *depositum fidei* lo constituye la Escritura y la tradición apostólica. Un dogma definido en un momento concreto de la historia de la reflexión teológica no es algo distinto del *depositum* que ya existía. Es un contenido del propio *depositum* con palabras de otra época eclesial, distinta del origen normativo.

hecho de que la interpretación continúe y continúe también la salvación hacen que su historia no sea accidental sino que les afecte en profundidad (y quizás aquí encuentre Vattimo el sentido *objetivo* del genitivo: “la salvación se forma, se da, se constituye, en su historia, y así también, con un giro de conexiones difícilmente capturable en un esquema, la historia de la interpretación”³⁷⁴). Y tal historia, es la historia de una relación *dialógica* que hace saltar por los aires el subjetivismo creyente de tal forma que es precisamente *el pueblo* el que marca la historia de la interpretación como condición para la historia de la salvación³⁷⁵.

Naturalmente, no toda interpretación es igualmente válida ni tiene el mismo valor. Es verdad que la productividad interpretativa produce nuevos modos de ser, nuevos modos de darse del mundo que se añaden a anteriores modos de ser en una sucesión en la que la “*logicidad* (también en el sentido del logos) consiste en la continuidad”³⁷⁶. Pero para Vattimo tal continuidad, que no tiene ninguna medida objetiva³⁷⁷, se reduce a una “persuasividad retórica”, esto es, la validez que pueda darle una comunidad de intérpretes³⁷⁸. Y ésto, ¿en virtud de qué criterio de validez? En virtud, dice

³⁷⁴ *Después de la cristiandad*, 69.

³⁷⁵ Así lo pone también de relieve Dotolo en sus conclusiones, cfr. C. DOTOLO, *La teologia fondamentale...*, o. c., 428-429.

³⁷⁶ *Después de la cristiandad*, 77.

³⁷⁷ La posición de Vattimo choca frontalmente con la postura de la teología católica contemporánea que, aún declarándose explícitamente hermenéutica, sin embargo no renuncia a un principio objetivo más allá del mismo proceso hermenéutico, uno de los más conocidos y prestigiosos teólogos fundamentales de nuestro tiempo escribe al respecto: “Sarà necessario, infine, che la teologia del futuro possa superare i troppo stretti confini di chi la vorrebbe identificata solamente nell’orizzonte dell’ermeneutica. Per aprirsi, corrispondentemente alla sua natura, al momento veritativo essa dovrà spaziare oltre la semplice interpretazione e non potrà illudersi che la verità consista in un mero processo ermeneutico; per raggiungere la fondazione stessa dell’essere e per cercare di capire il mistero che esso rappresenta sarà necessario rimanere aperti all’istanza metafisica”: R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1997, 283. También Dotolo se expresa en este sentido: “La scelta, di conseguenza, è per una ermeneutica metafisica capace di andare oltre le condizioni storiche dell’evento della verità, perché segnala la presenza di un’alterità e di una trascendenza non risolvibile entro le pieghe dell’inmanenza storica”: C. DOTOLO, *La Teologia fondamentale...*, o. c., 438.

³⁷⁸ A pesar de la beligerancia contra la Iglesia católica que Vattimo muestra en otros momentos, en torno a este argumento encontramos una actitud positiva (con sus límites) hacia la Iglesia entendida como “comunidad de referencia para la validez-continuidad de la historia de la interpretación”, aunque sometida frecuentemente a la tentación de la recaída metafísica: “el autoritarismo de la Iglesia católica, por ejemplo, es la pretensión de retornar a un texto dado una vez por todas, cerrando el proceso interpretativo no en nombre de una continuidad del discurso y de escucha de la voz de la comunidad, sino en nombre de la

Vattimo, del único límite que encuentra la hermenéutica que es el amor, *caritas*. En efecto, si la historia de la salvación requiere y necesita la interpretación cuya historia se despliega a su vez según el criterio secularizador de la *kénosis*, piensa el autor que no se puede perder de vista que ésta está dirigida, limitada y provista de sentido por el amor de Dios³⁷⁹. Y, recordemos lo que apuntábamos más arriba, por el hecho de ser *caritas*, carece de verdadera ultimidad que acalle cualquier nueva pregunta.

Por otra parte, para Vattimo, no se puede perder de vista que la comunidad como criterio de validez para la interpretación será un criterio legítimo sólo si se aceptan las condiciones de posibilidad de la religión en nuestra época de la modernidad tardía, esto es, el final de la metafísica de la presencia objetiva, y que no podrá ser invocado el criterio fuera de dicho horizonte (solo así se evitan autoritarismos). Y esto porque, como ya hemos señalado, para Vattimo, el ser que no se da una vez para siempre en la presencia sino que acaece como anuncio y crece en las interpretaciones que lo escuchan y le corresponden, es también un ser orientado a la espiritualización, al aligeramiento o, lo que es lo mismo, a la *kénosis*.

* * *

imposición de una verdad fundamental que se supone presente en algunas partes (en la definición dogmática, por ejemplo, o peor – como se escucha cada vez más frecuentemente en las discusiones sobre los problemas de la bioética – en una pretendida *naturaleza* y en sus leyes inmutables”: *La huella de la huella*, 77. Habría que recordar, por otra parte, la importancia que la Iglesia ha dado en otros momentos al *sensus fidelium* en su reflexión teológica, esto es, el sentido de los fieles a la hora de interpretar los contenidos de la revelación, interpretar la Escritura o celebrar la fe. La reflexión teológica y el papel de la teología en la tarea de interpretar la Escritura es de primer orden.

³⁷⁹ Ésta es, a su vez, la transcripción al cristianismo del nihilismo como historia infinita, proceso indefinido de disolución de las estructuras fuertes que no desemboca, finalmente, en la “nada” puesto que sería, ella misma, una presencia objetiva. Reconocido el parentesco (o la dependencia) de la ontología débil respecto al cristianismo, surge la pregunta - para Vattimo - nada sencilla de responder: “¿Es sólo un motivo lógico – la contradicción de pensar la nada, en lugar del ser, como una presencia metafísica desplegada al final del proceso – lo que obliga a concebir el nihilismo como una historia infinita? ¿O debemos considerar que es precisamente la inspiración cristiana la que actúa en filosofía (en esta filosofía) orientando el pensamiento en este sentido”: *Creer que se cree*, 74-75.

La afirmación de Vattimo al reconocer que la salvación que espera no es una salvación que dependa del él y que no puede olvidar la gracia como don que viene de otro, nos hace cuestionarnos en torno a las condiciones de posibilidad de una hermenéutica de la revelación, hermenéutica continua, que no reconoce suficientemente, sin embargo, el “don” de la encarnación en cuanto gracia que viene de otro. Algún autor ha querido ver en el carácter no inicial de la iniciativa humana desde el punto de vista ontológico una cierta recaída metafísica a la que Vattimo no se sustrae. Es posible. Probablemente tengamos que ver aquí una consecuencia de la metafísica que nunca es superada definitivamente sino distorsionada, ironizada, secularizada. Sin embargo tenemos la impresión de que, en su reflexión³⁸⁰, es precisamente el esfuerzo por permanecer fiel a las condiciones de posibilidad de la religión posmetafísica en esta larga despedida metafísica lo que prevalece sobre la “escucha” del acontecimiento. Y esto, porque la transcripción de la ontología débil al mensaje cristiano provoca el acercamiento proveniente al cristianismo *kenótico* con la preocupación de no provocar una nueva recaída metafísica si se concibe la alteridad del ser como un nuevo intento de búsqueda del punto firme y del fundamento perdidos.

A este respecto, coincidiendo con la lectura relacional entre historia de la salvación e historia de la interpretación, nos preguntamos si es posible - siendo fieles a los argumentos que han conducido a Vattimo hasta aquí y que le permiten hablar de una religión secularizada - poner el acento en que en la encarnación hay algo de novedoso, algo dado - como don - en la historia de los hombres. Sabiendo, como sabemos, que la idea de “gracia” que Vattimo reconoce es don y es respuesta que, a la vez que acepta el don, “expresa también, inseparablemente, la verdad más propia de quien lo recibe”³⁸¹.

³⁸⁰ Para el Prof. Esteban Ortega, la idea de la iniciativa iniciada es propia de un pensamiento fuerte y “se nos presenta como sorprendentemente aceptable que cuando lo que viene del otro es el don de la gracia deja de ser violencia”: J. ESTEBAN ORTEGA, “Sobre el debilitamiento hermenéutico de Cristo en G. Vattimo”, en AA. AA., *Lenguajes sobre Dios*, Ed. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1998, 197.

³⁸¹ *Crear que se cree*, 126.

¿Qué ganamos con este acento? Una lectura más fiel y menos “sospechosa” de la revelación, a la vez que más cercana a la propia historia de la teología cristiana. Ésta, despojada de la violencia dogmática (la historia del dogma de los primeros siete siglos está llena de violencia, condenas y sangre) ha intentado siempre *interpretar* la Escritura sin perder de vista la paradójica novedad de la encarnación y, al mismo tiempo, con la mirada puesta en los signos de los tiempos. ¿Podrá la ontología hermenéutica nacida de la disolución de la metafísica de la presencia, sin recaídas metafísicas y con una mirada rememorativa, ir más allá de la *objetividad* de la persuasión retórica y redescubrir la *caritas* de la encarnación como don que viene de otro y que se convierte en criterio (*spes*) para esperar creer (*fides*)? Aquí, a nuestro juicio, se juega la decisión del creyente que, volviendo a encontrar la religión en tiempos de secularización, espera – sin embargo – volver a creer.

Por otra parte, nos parece que la instancia comunitaria no puede ser solamente, en la experiencia de fe, un referente “simpático”. ¿Qué consecuencias conlleva el hecho de considerar que la comunidad ejerce como criterio de validez de la interpretación? Reconociendo, como es exigible en el argumento, que el criterio sólo es válido con la disolución de la metafísica de la presencia y que no puede ser invocado fuera de este horizonte, ¿No sería posible pedir al hermeneuta (al sujeto ante el libro), en nombre de la caridad, algo más que “simpatía” hacia la comunidad que funge como criterio de validez de la interpretación? Más allá del subjetivismo bultmaniano y del objetivismo y rígido literalismo dogmático; admitiendo que “la relación con la tradición viva de la comunidad de los creyentes es bastante más personal y arriesgada”³⁸², ¿Es posible postular una referencia a la instancia comunitaria que me vincula, siempre en los límites de la caridad, con la historia de la interpretación, siempre continua, en el aquí y ahora de mi historia?

³⁸² *Creer que se cree*, 109.

2. ENCARNACIÓN: DIOS *KENÓTICO*

Como ya sabemos, para Vattimo, “la hermenéutica filosófica moderna nace en Europa no sólo porque aquí hay una religión del libro que concentra la atención en el fenómeno de la interpretación; sino porque esta religión tiene como base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como *kénosis*, como disminución y, traduciremos nosotros, debilitamiento”³⁸³.

Se ha subrayado en varias ocasiones a lo largo de esta reflexión la circularidad del discurso: ontología débil que emerge como superación de la metafísica en el pensamiento moderno. Secularización como historia de la tradición religiosa de Occidente y la hermenéutica que solo podrá ser entendida como ontología nihilista si recupera el sustancial nexo (de proveniencia) que la une a la tradición hebraico-cristiana constitutiva de Occidente. A la base de la concepción de la hermenéutica como filosofía moderna Vattimo encuentra la religión del libro y su idea de encarnación concebida como *kénosis*, esto es, debilitamiento de Dios.

La experiencia religiosa propuesta para estos tiempos encuentra, tal como Vattimo la concibe, dadas las condiciones de posibilidad de la metafísica cumplida, un cristianismo secularizado, debilitado, más amable. En la categoría bíblica de la *kénosis* encuentra el profesor italiano la mejor transcripción para la reflexión filosófica del debilitamiento del ser. Tal concepto se convierte en central en el re-encuentro con el cristianismo y condiciona la misma manera de pensar a Dios, que no es posible pensarlo ya en términos metafísicos sino en términos de encarnación y debilitamiento. Dios se ha *encarnado* en Jesús y ésta es “la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana”³⁸⁴. La encarnación muestra lo impensable de un

³⁸³ *Más allá de la interpretación*, 91-92. La dificultad que plantea el pluralismo ontológico aristotélico (aunque pretendamos desprendernos de la idea de sustancia) a la hermenéutica que surge de la superación de la metafísica parece superarse únicamente si colocamos la pluralidad del ser (o lo que es lo mismo el carácter interpretativo de la verdad) en el marco de la historia del ser entendida como debilitamiento de sus estructuras fuertes.

³⁸⁴ *Crear que se cree*, 62.

Dios a-histórico y abstracto en cuanto que pone de relieve lo desconcertante de un Dios que ha asumido la historia y la realidad humana.

2. 1. Jesús, *kénosis* de Dios

En el recorrido por el pensamiento de Vattimo, hemos acentuado en diversas ocasiones su esfuerzo por entender la *kénosis* de Dios partiendo de los resultados de la crítica filosófica a la mentalidad metafísica. La propuesta de la *kénosis* parece alejar la experiencia religiosa posmetafísica de los paradigmas religiosos tradicionales puesto que no requiere el *sacrificium intellectum* frente a lo incomprensible e inabarcable del misterio, sino que es la nueva racionalidad³⁸⁵ que surge desde la ontología débil la que experimenta la llamada del evento del ser, ser debilitado, ser *kenotizado*, esto es, de la encarnación.

En el desarrollo de su reflexión, atento a las implicaciones de los presupuestos de los que ha partido, Vattimo marca las distancias con los pensadores contemporáneos que piensan a Dios, el “Totalmente Otro”, como correlativo al mundo secularizado. Es decir, como si la secularización del mundo moderno fuese la paradójica afirmación de la trascendencia de Dios respecto a toda realización mundana. Para Vattimo, los teólogos de la muerte de Dios de la segunda mitad del siglo XX no parecen desarrollar una teoría de la secularización y de la muerte del Dios metafísico como lugar de una afirmación positiva de la divinidad a través de la idea de la encarnación. Más bien, afirma el autor, “la idea nietzscheana de la muerte de Dios en la teología contemporánea se expresa en doctrinas que adoptan conscientemente el punto de vista de la paradoja: la desaparición de lo

³⁸⁵ También algunos teólogos actuales perciben esta nueva racionalidad y es consciente de una nueva situación hermenéutica en la que el “ropaje mitológico” en el que tradicionalmente se ha envuelto a la cristología exige una retraducción a nuevos esquemas y categorías. Para éstos, el significado profundo del proceso cristológico en la modernidad no es cuestionar la trascendencia y la divinidad de Cristo, sino comprenderlo y expresarlo en el nuevo contexto hermenéutico; de hecho, “el impacto de la ‘desmitologización’ de Bultmann, con la correlativa reviviscencia de la ‘búsqueda del Jesús histórico’ – dos movimientos en apariencia contrapuestos, pero hondamente coincidentes en este punto –, así como la proliferación de cristología de acentuación cada vez más realista a partir de los tiempos del Concilio, son fenómenos que evidencian que el proceso está todavía en marcha”: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología...*, o. c., 271.

sagrado en el mundo es el modo en que en la situación teórica actual se afirma con más fuerza la trascendencia, la total ‘alteridad’ del Dios bíblico”³⁸⁶. De igual modo, Vattimo piensa que posiciones difundidas en la cultura actual como las sostenidas por Lévinas³⁸⁷ o Derrida³⁸⁸ e torno a la recuperación de la religión como apertura a lo totalmente otro, son – e definitiva – formas de retorno en términos “joaquinistas” a una teología de la primera edad: “un retorno que ignora la encarnación y, en consecuencia, solamente puede concebir la secularización como caída en la que, por una suerte de inversión dialéctica, se encuentra la trascendencia del Dios totalmente otro, cuya divinidad – dicho sea en un inciso –, parece consistir sólo en su radical alteridad”³⁸⁹.

Por el contrario, en su reflexión, Vattimo subraya que es el mismo Cristo quien desenmascara la dureza de una doctrina que, en su oposición a las conquistas de la razón ilustrada ha radicalizado su pensamiento entremezclándose con mitos que han de ser puestos al descubierto. El *desenmascaramiento* que éste inaugura “es el significado mismo de la

³⁸⁶ *Después de la cristiandad*, 51.

³⁸⁷ No podemos pasar por alto la aportación positiva de Lévinas al panorama filosófico contemporáneo sobre todo en lo que se refiere al pensamiento sobre la alteridad. Si bien Vattimo se muestra crítico con el planteamiento de la metafísica teológica de Lévinas al poner éste el acento en lo “absolutamente otro” como presencia que se impone y que corre el riesgo, a juicio del italiano, de incurrir en las aporías del pensamiento de la presencia metafísica pura y violenta, cfr. *Metafísica, violencia, secularización*, 63-88; también cfr. D. BERMEJO, “Posmodernidad y ética”, *Lumen* 50/3 (2001) 242-243; para el autor, aún en sintonía con la crítica de Vattimo a Lévinas, el pensamiento de la alteridad tiene cabida en el pensamiento posmoderno por vía de la superación de la metafísica por la ética.

³⁸⁸ Vattimo constata que Lévinas, a pesar de su cierta perspectiva crítica respecto a la metafísica ontológica de la alteridad, se mantiene aún en un pensamiento de la violencia y argumenta su posición desde argumentos compartidos con Derrida. Para Vattimo, Lévinas huye de la metafísica y se encuentra con la teología, aunque la superación pretenda ser positiva. Quizás aquí encontremos una cierta contradicción interna en Vattimo cuando en el desarrollo de su pensamiento, él mismo acepta que la experiencia religiosa es “consciencia de que mi libertad es iniciativa iniciada”: *Creer que se cree*, 118; y que “la salvación que busco a través de la aceptación radical del significado de la *kénosis* no es, pues, una salvación que dependa sólo de mí, que olvide la necesidad de la gracia como don que viene de otro”: *Creer que se cree*, 125. Compartimos, en buena medida, que “es tan larga la despedida de la metafísica, tan heredero de sí mismo el pensamiento rememorativo, tan intensa es la piedad que renuncia permanentemente a ponerse violentamente sobre cualquier alteridad, que a veces, incluso insertos de lleno en la contundente afirmación de la historicidad de la existencia, tenemos la paradójica sensación de que el pensamiento débil aspira a ser también pensamiento metafísico”: J. ESTEBAN ORTEGA, “Sobre el debilitamiento hermenéutico...”, *o. c.*, 195.

³⁸⁹ *Después de la cristiandad*, 51-52.

historia de la salvación”³⁹⁰ cuyo sentido está en el descubrimiento (la historia salvadora es una *instrucción* de parte de Dios para los hombres) del amor de Dios y del amor al prójimo. En este sentido, la encarnación desvela el amor de Dios expresado en su Hijo que es un “modo” más de comunicación de Dios que se reduce y se abaja por amor.

Vattimo lee la *kénosis* como la disolución de la naturaleza violenta de lo sagrado para encontrar un cristianismo amable, un Dios “amigable”. Ahora bien, si para Vattimo la encarnación supone un “despojarse de la condición divina” de modo que Cristo ya no es Dios, el cristianismo queda absolutamente desfigurado. No han faltado voces muy críticas contra esta adaptación del cristianismo que implica la pérdida de la referencia fundamental³⁹¹. ¿La secularización del cristianismo conlleva necesariamente esta distorsión?

La interpretación de Vattimo (y es consciente de ello) es difícilmente armonizable con varios aspectos de la teología cristiana. En lo que Vattimo llama su *fe reducida*, las historias y los mitos de la Biblia, - también la encarnación - son sólo una “explicación” cristiana de la historia. Tal consideración lleva consecuentemente a la pregunta: “¿Y si el acto de fe que Dios nos pide consiste precisamente en reconocer en los mitos de las Escrituras, y en la historia de la espiritualidad y de la teología cristiana, ese único contenido que es el mandamiento de la caridad?”³⁹². El “acto de la fe”, pues, se identifica con el reconocimiento del “contenido de la fe” que se

³⁹⁰ Creer en esta historia salvadora querrá decir, entonces: “(no) aceptar literalmente todo lo que está escrito en el Evangelio y en la enseñanza dogmática de la Iglesia, sino esforzarse por entender, ante todo, qué sentido tienen los textos evangélicos para mí, aquí, ahora; en otras palabras, leer los signos de los tiempos, sin más reserva que el mandamiento del amor”: *Creer que se cree*, 79.

³⁹¹ Para Enrico Berti, “La polémica de Vattimo contra la metafísica se funda en una mera cuestión de nombres, es decir, de palabras, ya que en realidad bajo otro nombre el mismo Vattimo está dispuesto a aceptar todo lo esencial de la metafísica clásica”: E. BERTI, “Creder e credere: l’interpretazione del cristianesimo di G. Vattimo”, *Studia Patavina* 44, 2 (1997) 379. Aunque algo forzada la afirmación, en nuestro estudio quizás habremos de caminar hacia una matización de esta impresión aceptando, en los nuevos senderos de la religión re-encontrada, una cierta metafísica debilitada, ironizada, distorsionada que no podremos dejar definitivamente atrás.

³⁹² *Creer que se cree*, 99.

¿reduce? a un criterio interpretativo situado en el límite de la acción secularizadora de la hermenéutica³⁹³.

Entonces, ¿qué valor tiene para la experiencia de la fe el acontecimiento de Jesucristo? ¿Es un mito más, narrado, que constituye nuestra experiencia vital pero sin realidad histórica? No duda Vattimo en referirse a la encarnación como “hecho histórico”, pero ¿en qué sentido “histórico”? se trata de un acontecimiento “histórico ante todo no en el sentido de que se trata de un hecho ‘real’, sino en cuanto es constitutivo, en su *Wirkungsgeschichte*, de nuestra existencia”³⁹⁴. Por tanto, la fe *adelgazada* que propone Vattimo en su re-encuentro con el cristianismo concibe la encarnación como desmitificador de la verdad objetiva de la revelación y expresión del destino nihilista del ser pero, por el camino, el relato bíblico queda reducido – él mismo – a un mito que debe ser escuchado porque evoca, en su anuncio, el amor de Dios, único sentido de la historia de la salvación.

En esta reducción del mensaje cristiano, en nombre de la *kénosis*, el propio acontecimiento de Jesús queda *vaciado* - en nuestra opinión - y termina siendo arrojado por el desagüe junto al proceso desmitificador que ha sido posibilitado, además, por la misma *kénosis*. ¿Qué queda del acontecimiento Cristo en la reflexión de Vattimo?³⁹⁵

³⁹³ En la teología cristiana, el contenido de la fe no es – prioritariamente – el conjunto de dogmas que configuran la tradición, sino – ante todo – la persona de Jesucristo. En esta perspectiva el Verbo encarnado es la *norma non normata* que se explicita en la *norma normata primaria* (Escritura) y *norma normata secundaria* (tradición). Nos interesa poner de relieve aquí, especialmente, la persona de Jesús como “contenido” de la fe a quien hace referencia toda la experiencia creyente.

³⁹⁴ Y cuya llamada “nos habla de un destino nihilista del ser, de una teleología del debilitamiento de toda rigidez ‘óntica’ a favor de un ser onto-lógico – es decir del Verbum, Logos, palabra intercambiada en el *Gespräch* que, en cuanto existentes históricos somos”: *Después de la cristiandad*, 142.

³⁹⁵ Para algunos interpretes autorizados, la *kénosis* de Cristo es, sobre todo, una “actitud vital” del Jesús de la historia y no una renuncia a su divinidad, cfr. J. HERIBAN, *Retto froneine kénosis*. *Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11*, LAS, Roma 1983, 400-426. Vattimo fuerza demasiado el concepto de *Kénosis* poniendo el acento en la *secularización* que implica la encarnación y olvida el propio acontecer de la existencia humana-divina del Verbo encarnado. Estamos de acuerdo en que “el abajamiento de Dios se nos ha ofrecido como el trascorrir de una existencia humana limítrofe. Entre el desprendimiento divino, por tanto, y el momento pleno de la encarnación, es decir, de la muerte en la cruz, se da el proceso vital, una *phrónesis* experiencial y memoriosa en la cual se recalifica ‘ontológicamente’ el espacio intermedio. Cristo, en este sentido, es el símbolo de ese ineludible espacio común; es el abajamiento mismo; el propio lenguaje en el que pensamos

A nuestro juicio, desde la preocupación, de una parte, por señalar las conexiones entre la historia de la interpretación y la historia de la salvación marcadas por el principio de la *kénosis* como debilitamiento del ser y secularización de la verdad y, de otra, por resituar el cristianismo como interpretación de sentido para nuestro mundo de modernidad tardía (en su adelgazamiento disciplinar y dogmático), se ha provocado el que Vattimo no atiende suficientemente las implicaciones que conlleva la consideración del acontecimiento Cristo como evento conmemorativo que ha de ser narrado para que pueda ser escuchado y acogido.

Poner de relieve tales consideraciones abre y posibilita recorrer otros senderos a la tarea hermenéutica de la filosofía en su encuentro con la religión posmetafísica.

2. 2. Rememorar la propuesta de Jesús

¿Qué sentido tiene la propuesta de Jesús? ¿Qué valor tiene para el creyente? ¿Qué lugar ocupa en la experiencia de la fe?

“*Fides ex auditu*, un lema que viene del Nuevo Testamento, quiere decir también que en el Dios de la revelación se cree porque de ellos se ha ‘oído hablar’, con toda la incertidumbre, pues ligada a las cosas que tomamos por verdaderas porque nos las ha dicho alguien en quien confiamos, con una confianza, sin embargo, condicionada por el sentimiento de amistad, de amor, de respeto”³⁹⁶.

Esta reflexión de Vattimo nos permite ahondar en algunos aspectos de la experiencia religiosa que éste propone. Se trata de “escuchar” la historia de Jesús, narrada por aquellos que compartieron con él el horizonte de su existencia y atendernos más fielmente a su propuesta³⁹⁷.

la religión como recuerdo”: J. ESTEBAN ORTEGA, “Sobre el debilitamiento hermenéutico...”, *o. c.*, 197.

³⁹⁶ *Después de la cristiandad*, 17.

³⁹⁷ Hay toda una declaración de intenciones con tonalidad muy personal en las palabras de Vattimo: “(...) no pretendo en absoluto reencontrar el cristianismo volviendo a poner en orden mi vida en base a la moral católica oficial. Y, sobre todo, (para volver al plano de la doctrina) no pienso que se trate, para mí (o para quien tenga un itinerario análogo a través de la secularización moderna), de reencontrar la verdad de la fe en su literalidad, tal como

La experiencia cristiana que reencuentra - según Vattimo - la religión secularizada provoca un cambio en la concepción de la fe. Ésta no se justifica por una cosmovisión más auténtica o más firmemente razonada, sino por la escucha rememorativa de Jesús, cuya historia narrada en la historia desvela el amor como horizonte liberador: “No os llamo ya siervos (...) a vosotros os he llamado amigos” (Jn 15, 15).

Escuchar, desde el contexto histórico en el que vivimos. He aquí la propuesta de Vattimo. El acto de fe es reconocer el mandamiento del amor como sentido de la revelación porque la verdad, que es Jesús (evento del ser), es sobretodo *caritas*. Su mensaje, pues, no resuena en el vacío, sino que ilumina la situación en la que el ser humano se encuentra y compromete históricamente al creyente³⁹⁸.

Para Vattimo, la expresión de Jesús “os he llamado amigos”, el descubrimiento de la caridad como límite hermenéutico es, precisamente, un factor decisivo de verdad que impide al pensamiento del final de la metafísica precipitarse hacia un nihilismo reactivo o, incluso, reaccionario. ¿Qué diferencia entonces el planteamiento de Vattimo y su lectura heideggeriano-nietzscheana de lo religioso frente a otros autores cuyas teorías también permanecen abiertas a *caritas* como Habermas o Lévinas? Precisamente la consideración de la *kénosis* de Dios. Es la encarnación, que desvela el ser como evento, la que permite considerar la amistad como factor de verdad. “Más claramente: la amistad puede convertirse en el principio, en el factor de la verdad, sólo después de que el pensamiento haya

todavía la predica con frecuencia la Iglesia (...) si hay para mí una vocación a encontrar el cristianismo, ésta significa ante todo la tarea de volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados – también en el sentido de ‘conformes al siglo’ -; (...) reivindicó el derecho a escuchar de nuevo la palabra evangélica sin tener por ello que compartir las auténticas supersticiones, en materias de filosofía y moral, que todavía la oscurecen en la doctrina oficial de la Iglesia. Quiero interpretar la palabra evangélica como el mismo Jesús enseñó a hacerlo, traduciendo la letra, frecuentemente violenta, de los preceptos y de las profecías, a términos más conformes con el mandamiento supremo de la caridad”: *Creer que se cree*, 92-93.

³⁹⁸ Para Vattimo, el mensaje de Cristo no resuena en el vacío: “propone una tarea en relación con la situación en la que nos encontramos y esta situación, para ser comprendida a la luz de la caridad, debe, en todo caso, definirse en términos reconocibles”: *Creer que se cree*, 99.

abandonado todas las pretensiones de fundamentación objetiva, universal, apodíctica³⁹⁹.

Se trata, pues, de escuchar el ser como evento que en la encarnación desvela la verdad como *caritas* y ayuda a releer el cristianismo no sólo como una propuesta ética o edificante sino como una llamada del ser en su destino de debilitamiento de toda rigidez y que desvela el rostro del Otro *kenotizado* al situarlo en el ámbito de la disolución de la metafísica.

Por eso, el Dios de Jesús no puede ser otro que el Dios de la misericordia⁴⁰⁰, Dios *amigable*.

2. 3. ¿Un cristianismo demasiado optimista?

La consideración de un Evangelio más amigable y la perspectiva de una visión hebraico-cristiana entendida desde la *kénosis* provoca algunas observaciones que el mismo Vattimo tiene en cuenta en su reflexión⁴⁰¹: ¿El cristianismo re-encontrado no es demasiado optimista? ¿No parece que olvida la dura realidad del mal con el que la experiencia cotidiana se da de

³⁹⁹ *Después de la cristiandad*, 141. Para Vattimo, sin la apertura del ser como evento, el Otro de Lévinas corre el riesgo de seguir siendo el Otro con mayúsculas que sólo justifica la amistad para Platón suprimiéndolo como individuo. En el caso de Habermas, la comunicación como horizonte normativo no se funda como respeto al otro sino como intento de reducción del otro a mí mismo en una especie de racionalidad trasparente que reivindica una metafísica de tipo kantiano que, en última instancia, no es más que una colonización del mundo de la vida por parte de la racionalidad que domina la ciencia y la técnica.

⁴⁰⁰ “¿No será, precisamente, otra pervivencia de los prejuicios violentos de la religión natural, precisamente de aquella de la que Jesús quiere liberarnos? Añadiré además que, si bien no puedo demostrarlo, tengo la impresión (y tengo la impresión de que es una impresión difundida) de que en el Nuevo Testamento son menos numerosas las páginas ‘de justicia’ que las ‘de misericordia’, lo que me induce a mantener la convicción de que la relación entre los dos rostros de Dios es, en realidad, una relación entre momentos diversos de la historia de la salvación, y de que la justicia divina es un atributo aún cercano, ante todo, a la idea natural de lo sagrado, que debe ser ‘secularizada’ precisamente en nombre del mandamiento único del amor”: *Creer que se cree*, 113-114. Aunque estando sustancialmente de acuerdo con la idea de que la justicia divina es un atributo cercano a la idea natural de lo sagrado, creo que es interesante hacer notar cómo la misericordia es también un modo de actuar de Dios presente en las tradiciones veterotestamentarias. De hecho, el término hebraico que designa este modo de actuar proviene de la raíz *rhm* que designa el seno materno; lo encontramos en *Ex* 20, 6; 22, 26; 33, 19; 34, 6. También en *Os* 2, 21.25. *Miq* 7, 19; *Jer* 12, 5; 31, 20; 33, 26. Y en escritos más tardíos: *2 Mac* 2, 7; 7, 29; *Sb* 3, 9; 4, 15.

⁴⁰¹ Cfr. *Creer que se cree*, 123-127.

bruces continuamente?⁴⁰² Pareciera que fuese inevitable que la religión, aún la religión *kenótica* revelada en Jesucristo, no pudiera prescindir del “salto” a la trascendencia como búsqueda de consuelo ante esta especie de “principio de realidad” que se impone en la experiencia del sufrimiento cotidiano. Para Vattimo, una vez más, quedaría al descubierto el flanco vulnerable de una experiencia religiosa vivida como salida de una realidad que se nos impone como intratable y ante la que sólo cabe la “vía de escape” de un Dios “tapagujeros”. Cualquier otro camino que pretenda llegar a Dios desde la pregunta y la búsqueda es el camino de la derrota y el fracaso.

Vattimo “desconfía” del “salto” y rechaza un cristianismo trágico que frente a la realidad del mal, percibida como insuperable por los medios humanos, encuentra sólo respuesta en el abandono a la acción de la gracia divina. ¿Es su visión del cristianismo demasiado optimista? ¿Desconfiar del “salto” es ignorar el mal del mundo? El cristianismo, reinterpretado desde la clave de la *kénosis* se hace más amigable, pero Vattimo no cree que “el optimismo vinculado a la lectura ‘débil’ de la revelación cristiana conduzca necesariamente a una infravaloración de los males del mundo”⁴⁰³.

Por el contrario, piensa el italiano, la profundidad y amplitud de la *kénosis* de Dios abre la puerta al compromiso histórico y transformador de la realidad por parte del creyente. Éste no se resigna ante el mal ni se conforma con la aceptación de una “salvación” concebida como un más allá del “valle de lágrimas” de la existencia terrena. Y en esta sólo cabe encontrar méritos computables en el haber personal ante la decisiva y final justicia divina. Una lectura que devuelve al primer plano el argumento de una presencia “fuerte” y omnipresente más allá de cualquier contingencia.

En la reflexión de *Creer que se cree*, la aceptación radical de la *kénosis* como clave de lectura de la historia salvadora, no impide ni elimina el sentido consolador de la experiencia religiosa, antes bien, ayuda a tomar conciencia de que la salvación no depende sólo de la persona sino que es

⁴⁰² El mal es uno de los problemas constantes de la teodicea y una de las cuestiones clave que dificulta poder hacer emerger la pregunta sobre Dios en esta modernidad tardía, cfr. J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 412-425.

⁴⁰³ *Creer que se cree*, 125.

don que proviene de otro. En efecto, para Vattimo: “La salvación que busco a través de la aceptación radical del significado de la *kénosis* no es, pues, una salvación que dependa sólo de mí, que olvide la necesidad de la gracia como don que viene de otro. Pero también es gracia el carácter del movimiento armonioso que excluye la violencia, el esfuerzo, el rechinar de los dientes del perro que lleva mucho tiempo atado”⁴⁰⁴.

Así, la experiencia religiosa supondrá un cierto “salto” en la trascendencia pero éste tendrá, a lo sumo, un significado “consolador” en cuanto gracia que viene de otro, pero al mismo tiempo elude la evasión espiritualista de la realidad y rechaza cualquier tentación de claudicación frente a la historia, que implique la huida o la negación del dolor y del sufrimiento humanos. Ésta es la desconfianza en el “salto” mostrada por Vattimo que, por otra parte, no niega el reconocimiento del mal⁴⁰⁵ ni evita el compromiso histórico y transformador de la realidad. La encarnación de Dios hace posible tal compromiso. El Dios de la *kénosis* es un Dios amigable y solidario con la causa de los hombres que hace del cristianismo una propuesta razonable.

Una vez más, comprobamos el intento de Vattimo de liberar al cristianismo de una lógica victimaria al leer el sacrificio de Cristo como expresión de la *kénosis* tomando en serio la idea de que la salvación se da en la *kénosis* misma y no “a través” de ella. Para Vattimo, el creyente que descubre en toda la amplitud y profundidad de la *kénosis* en el sentido expresado en estas líneas una lectura débil de la revelación cristiana, comprende que si afirmamos que la gloria se alcanza sólo mediante la humillación y el sufrimiento, nos encontraremos todavía en plena lógica victimaria propia de quien persiste en seguir pensando a Dios con los rasgos metafísicos de lo imponente, de la presencia que se impone en la evidencia, de la inmutabilidad y estabilidad. Por el contrario, la *kénosis* entendida ella misma como salvación y no como medio de rescate para la salvación, le

⁴⁰⁴ *Creer que se cree*, 126.

⁴⁰⁵ Vattimo no cree que “el optimismo vinculado a la lectura ‘débil’ de la revelación cristiana conduzca necesariamente a una infravaloración de los males del mundo”: *Creer que se cree*, 125.

parece a Vattimo una interpretación razonable del mensaje de la Encarnación⁴⁰⁶ aunque ésta no pueda ser fácilmente asumible desde la perspectiva de la teología católica.

Al final, nos gustaría poder escuchar la respuesta de Vattimo a su propia pregunta: “Si me limitase a teorizar y explicar que la ontología débil es heredera de la tradición cristiana, ¿podría decir, verdaderamente, que he ‘re encontrado’ la religión? El pensamiento débil, cuando se ha reconocido heredero del cristianismo, es decir, posibilitado sólo por esta herencia, ¿se siente impulsado, en consecuencia, a rezar al Dios de Jesucristo o no?”⁴⁰⁷.

* * *

Al hilo de la reflexión, vale la pena ir alcanzando algunas conclusiones parciales, siempre en diálogo con el pensamiento de Vattimo, que resultarán importantes para nuestro recorrido.

La lectura débil del cristianismo conduce a Vattimo a encontrar la categoría teológica de la *kénosis* como clave interpretativa de la historia de la salvación y negación de una concepción metafísico-naturalista de la religión. La presentación débil y oculta de Dios en la encarnación, cuya máxima expresión es la cruz, no le lleva, sin embargo, a aceptar la lógica victimaria (una vez más la interpretación violenta derivada de una religión metafísica: Dios necesita el sacrificio de su hijo para aplacar su ira por el pecado del hombre) sino a *secularizar* la encarnación en su propia dinámica pascual para encontrar en la *kénosis* la salvación misma y no un “medio” para la salvación arrancada, finalmente, de la justicia divina por la desproporción entre la culpa del hombre y el sacrificio de Cristo que *satis-*

⁴⁰⁶ Se condensa aquí, en estas pocas líneas, todo el pensamiento en torno a la violencia de lo sagrado referido expresamente al cristianismo. Siguiendo el análisis girardiano de lo sagrado natural como violencia, Vattimo ve coherente no escapar de la lógica de la secularización como continuación de la acción salvífica de Dios expresada en la *kénosis* cuya adecuada comprensión desde una lectura débil de la revelación parece alejar cualquier lógica victimaria y metafísica, cfr. *Después de la cristiandad*, 143-152.

⁴⁰⁷ *Creer que se cree*, 117.

face (hace lo suficiente) el honor de Dios afrentado por el pecado. Tal interpretación *secularizada* de la *kénosis* propone una actitud amigable de Dios respecto a la criatura a la que se dona por amor en la encarnación y que se hace *encuentro* en Jesucristo. Tal interpretación – sin embargo –, para Vattimo, “no da lugar a un cristianismo demasiado optimista, que tiende a olvidar la dura realidad del mal – entendido no tanto como pecado, cuanto, sobre todo, como sufrimiento inexplicable, como resistencia de un ‘principio de realidad’ que renace continuamente en nuestra experiencia y contra el que no podemos sino recurrir a la gracia de un Dios ‘Otro’”⁴⁰⁸.

Tratar de seguir radicalmente la lógica no victimaria y antimetafísica de la revelación cristiana no quiere decir quedarse pura y simplemente sin límites y sin orientaciones racionales. Antes bien, desde la ontología débil, Vattimo apunta al único límite posible en la hermenéutica secularizadora: la lógica del amor. Dios que se dona gratuita y libremente y no se deja apresar en el concepto sino que puede ser mediado únicamente en el símbolo para ser acogido como “don que viene de otro y como respuesta que, mientras se acepta el don, expresa también, inseparablemente, la verdad más propia de quien lo recibe”⁴⁰⁹. He aquí la nueva racionalidad de la experiencia religiosa post-metafísica propuesta por Vattimo que habremos de confrontar abiertamente con la experiencia cristiana planteada también en términos de una nueva y plausible racionalidad.

⁴⁰⁸ *Creer que se cree*, 123. Como ya hemos dicho, no queda suficientemente explicitado en el pensamiento de Vattimo, a nuestro juicio, el papel de la muerte en cruz de Jesucristo, que es considerada como expresión de la *kénosis*, sin ningún “valor añadido” para la salvación que no sea, propiamente, la superación de las estructuras fuertes de una religión metafísica que afirma la creencia en un Dios todopoderoso. Sin necesidad de caer en la lógica victimaria, creemos que es posible interpretar la cruz de Jesús como consecuencia de su vida *terapéutica, beatificante y conflictiva*: “Por ser terapéutico es a veces trasgresor (Jesús cura en sábado y saltándose las normas de pureza), cosa a la que la temerosa Iglesia no está dispuesta para curar hoy a los hombres. Pero su carácter trasgresor no revela que ‘venga de Belzebú’ sino que ‘está acercándose el reino de Dios’ (Lc 10, 9; 11, 20). Por ser beatificante no se abandona a pesar de la persecución que padecen todos los que luchan por la justicia (Mt 5, 10), porque se ha paladeado que ahí y sólo ahí ‘hay palabras de vida eterna’ (Jn 6, 6.8). Y por ser conflictivo está probablemente destinado a ser derrotado y crucificado en la historia, pero también a redimir a la historia a través de su derrota y de su cruz”: J. I. GONZALEZ FAUS, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998, 53.

⁴⁰⁹ Vattimo se refiere una vez más a la teoría de la interpretación de L. Pareyson: *Creer que se cree*, 126.

3. SALVACIÓN: DIOS AMIGABLE

Entonces ¿de qué Dios hablamos? Superada una concepción metafísico-naturalista de Dios que exige una desmitificación de la doctrina católica y la secularización de la revelación, la interpretación *kenótica* de la Encarnación permite a Vattimo, redescubrir un cristianismo más amigable. En él, no debemos ya considerarnos – según las palabras de Jesús – sus siervos, sino sus amigos.

3. 1. ¿*Deus immutabilis*?

Las tesis de Vattimo parecen atentar claramente contra la concepción católica de la inmutabilidad de Dios desarrollada por la brillante teología tomista, demasiado deudora de una metafísica esencialista y alejada de las categorías personalistas y dinámicas que, por otra parte, aparecen en la imagen bíblica de Dios. Desde una concepción de Dios como pura y estática inmutabilidad metafísica difícilmente se puede comprender adecuadamente la Encarnación como una realidad histórica y dinámico-existencial en la que el ser acontece. En efecto, el concepto de Dios y su inmutabilidad, así como la concepción del hombre como realidad sustancial más que como realidad existencial, han sido las grandes dificultades de la teología católica contemporánea para interpretar más adecuadamente la encarnación de Dios.

El horizonte hermenéutico propuesto por Vattimo asume determinados puntos de la tradición cristiana pero deja injustificadamente al margen a otros. Desde dicho horizonte, la lectura secularizada del cristianismo – rota su alianza con la metafísica – desvela un Dios que, en la debilidad, es sólo inmutable en la fidelidad de su amor expresado en la *kénosis*. Y *kénosis* es devenir, historia, evento del Dios que se hace hombre entre los hombres y comparte la mesa con ellos como amigos.

“Dios se ha hecho hombre en Jesús, mostrando, por lo tanto, su parentesco con lo finito y con la naturaleza, o también, como diríamos

nosotros, inaugurando así la disolución de su trascendencia”⁴¹⁰. Por eso, con la secularización del mensaje cristiano, el *Deus immutabilis* de la metafísica *ha muerto*⁴¹¹, y en la renovada vitalidad de la religión, que dibuja Vattimo en su pensamiento, viene superado por un Dios amor, de rostro amigable, que en su inmutable fidelidad prolonga su relación de amor hacia lo otro de sí, hacia la criatura⁴¹².

La simbólica trinitaria del cristianismo, en este re-encuentro con la religión secularizada, deberá ser también, a juicio del filósofo italiano, objeto de una lectura secularizante y desmitificadora⁴¹³ cuyo límite ha de ser siempre el amor. Llamar a Dios “Padre”, no tiene – para Vattimo – el sentido de una fe concebida metafísicamente, sino más bien la expresión de un sentimiento de dependencia creatural que, desde la historicidad de la propia existencia, no piensa a Dios como estructura eterna sino como evento, “como algo que viene iniciado por una iniciativa, y por una iniciativa que no es la mía”⁴¹⁴. Desde este distanciamiento frente a la dogmática católica, en virtud de la ontología débil y de la idea de la secularización, reencuentra Vattimo el sentido de la propuesta de Jesús “No os llamo ya siervos, sino amigos”. El descubrimiento de este sentido, el amor de Dios en la *kénosis*, le consiente percibir más claramente el carácter

⁴¹⁰ *Después de la cristiandad*, 39.

⁴¹¹ Hemos comentado a lo largo de nuestro estudio la reflexión de Vattimo: “En muchos sentidos que conseguimos reunir fácilmente en una totalidad sistemática, pero que, creo, son muy claros, éste es el mundo en el que el ‘Dios moral’, esto es, el fundamento metafísico, ha muerto y está sepultado (...) Pues bien, hoy parece que uno de los principales efectos filosóficos de la muerte del Dios metafísico y del descrédito general, o casi, en el que ha caído todo funcionalismo filosófico, es el de liberar el campo para una renovada posibilidad de la experiencia religiosa”: *Después de la cristiandad*, 26.

⁴¹² No obstante, hemos de recordar que en la teología cristiana la encarnación del Verbo no elimina ni disminuye la divinidad del “Verbo encarnado” que es “completamente hombre” y “completamente Dios”: Dicho de otra manera, la immanencia no entra en contradicción con la trascendencia. La reflexión de Vattimo no tiene en consideración esta realidad que se aleja conceptualmente de la tradición dogmática cristiana, cfr. A. F. ROLDAN, “La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la cristiandad”, *Teología y cultura* 7 (2007) 92-93.

⁴¹³ Cfr. *Creer que se cree*, 94.

⁴¹⁴ *Creer que se cree*, 97. Este es el núcleo que Vattimo piensa que no puede ser ulteriormente reducido o desmitificado, y aunque no aporte razones explícitas que justifiquen tal convicción constata una vez más que el hilo conductor de toda la reflexión le lleva a afirmar que la superación de la metafísica conduce a no poder hablar del ser como estructura eterna y que orienta, por el contrario, a pensar el ser como evento.

eventual del ser y libera al creyente de la actitud de pasividad ante las leyes necesarias de la historia para situarlo activamente ante ella.

Por otra parte, si la *kénosis* del hacerse hombre de Dios supone la inauguración de la disolución de una trascendencia inmutable⁴¹⁵, Vattimo cree que la historia no puede ser concebida sólo en términos retrospectivos y de ultimidad desde el evento de la encarnación⁴¹⁶.

De hecho, aunque Vattimo achaca a la tradición cristiana “prevalente” la consideración del dogma de la encarnación como cumplimiento definitivo y verdad última, habría que precisar que, por otro lado, la revelación cristiana espera todavía su cumplimiento definitivo al “final de los tiempos”, esto es, en el devenir de la historia en la que “ya” está realizándose la salvación actuada en Jesucristo, “pero todavía no” de forma definitiva. Desde esta perspectiva, el *eschaton*⁴¹⁷ cristiano abre la puerta al “futuro de Dios” entendido, a un tiempo, como *futurus*⁴¹⁸ y como *adventus*, don, venida, irrupción definitiva del Otro. Esta concepción cristiana, para Vattimo, debe ser todavía ulteriormente secularizada y adelgazada.

Aquí deberemos de nuevo marcar alguna distancia crítica con respecto a Vattimo. En su interpretación de las enseñanzas de Joaquín de Fiore, subraya sobre todo la idea de una historia de la salvación todavía en curso que justifica el poder hablar de una profecía vuelta al futuro aunque

⁴¹⁵ Cfr. *Después de la cristiandad*, 39.

⁴¹⁶ La consideración de Hegel como pensador auténticamente cristiano viene matizada con la crítica de un pensamiento de carácter de anamnesis, cfr. *Después de la cristiandad*, 38. Y no sólo. Desde el punto de vista de la teología cristiana, la filosofía de la religión hegeliana, en lo que se refiere al Dios cristiano leído como Espíritu Absoluto, mina de raíz la libertad, la alteridad y la gratuidad del amor del Dios revelado en Jesucristo: “Lo splendore della necessità logica, proposta come necessità ontologica, brucia lo spazio della libertà, della vera alterità e della gratuità dell’amore nelle relazioni intradivine e nei rapporti fra Dio e il mondo”: B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l’inizio e il compimento*, Edizione Paoline, Milano 1991, 44.

⁴¹⁷ Para una sencilla y cuidada síntesis del desarrollo de la teología cristiana del *eschaton* en los dos últimos siglos, cfr. B. FORTE, *Teologia della storia...*, o. c., 289-303.

⁴¹⁸ Un futuro ya puesto como posibilidad en las manos y en la mente del hombre en el horizonte de la historia presente en el “principio de la esperanza” de E. Bloch. Para la confrontación de la teología cristiana contemporánea con E. Bloch, cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1971, 349ss.

ésta no pueda pretender una literalidad real⁴¹⁹. Al mismo tiempo, dado el carácter “espiritual” de la “tercera edad”, ésta ni siquiera se puede imaginar como destinada de verdad a cumplirse.

De esta forma, el descubrimiento de la historicidad constitutiva de la revelación para Vattimo se corresponde al descubrimiento de la eventualidad del ser en la filosofía post-metafísica y se convierte en clave hermenéutica justificadora de las opciones de su pensamiento en su acercamiento al cristianismo cuya oferta de “salvación” parece quedar reducida a preferir el espíritu a la letra, la amistad a la servidumbre, la caridad al temor o la fe. Ahora bien, este interpretar el “presente” histórico desde los “signos de los tiempos” de la superación metafísica no tiene suficientemente en cuenta, a nuestro juicio, el sentido del *eschaton* cristiano. Éste, bien interpretado, en cuanto sentido que no se deja capturar fácilmente por la ideología, deja atrás el totalitarismo del sujeto coincidente con la cosa, la violencia del espíritu absoluto y la totalidad saciada y programada de la razón moderna. Al mismo tiempo, la *novedad* del *eschaton* cristiano – en su correcta interpretación teológica - libera de una concepción del presente que se impone como único horizonte hermenéutico y que descuida una praxis histórica de liberación cuyo sentido último es el de *caritas* y que, por tanto, se expresa liberada de la perentoriedad del principio metafísico.

Así, desde las claves asumidas en esta reflexión, nos parece que es posible pensar la experiencia religiosa desde un cristianismo abierto al futuro y desde el presente de la historia de la salvación todavía en curso. Ésta encuentra como límite hermenéutico la *caritas* y, como apertura a lo nuevo, la *spes* entendida no sólo como “esperar” que la vida no acabe con la muerte del cuerpo (coincidimos con Vattimo en que la filosofía no tiene instrumentos para decidir la cuestión de la inmortalidad). Tras el fin de la metafísica sería posible una experiencia de la salvación más purificada de elementos ideológicos, una experiencia de la salvación desde la percepción

⁴¹⁹ Cfr. *Después de la cristiandad*, 41-43. En ese sentido se expresa también E. Trías cuando afirma que el Espíritu sólo se puede desplegar en forma simbólica sin dejarse reducir a la literalidad de profecías puntuales y reales, cfr. E. TRIAS, *La edad del Espíritu*, Ediciones Destino, Barcelona 1994, 374.

de la ligereza y debilidad de nuestro actual horizonte de comprensión europeo.

3. 2. ¿Salvación?

Entonces, desde la perspectiva de un cristianismo secularizado en los términos descritos, ¿de qué salvación habla Vattimo? El ideal de salvación que se prefigura en la hipótesis de Vattimo está marcadamente connotado por el sentido estético y poético que le ofrece la interpretación “espiritual” de Joaquín de Fiore tras la reflexión sobre el fin de la metafísica. La salvación, desde estas claves se configura como *debilitamiento* de las estructuras fuertes y acentuación de lo “estético”, que hay que entender – en la hipótesis de Vattimo – como “un estado de la realidad en el que ésta pierde los contornos rígidos, situándose en un plano en el que no se distingue ya netamente de la fantasía: a lo que también llamamos ‘poético’”⁴²⁰. Para Vattimo, estas connotaciones en el sentido estético y poético son las únicas que pueden llenar la imagen de la “conclusión” del acontecer humano. En cualquier caso, la salvación, termine como termine tal acontecer, comienza aquí, en nuestra historia, en el ahora del devenir humano. El Dios de Jesús, *kenotizado* en la encarnación, salva en la debilidad y trastoca la justicia en levedad. Vattimo encuentra aquí una adecuada interpretación de la misericordia y del perdón en términos bíblicos como actitud de Dios hacia la criatura.

La salvación, pues, ¿se reduce a mera emancipación estética en el tiempo presente? ¿Es ésta la única interpretación posible de la salvación en el cristianismo secularizado que no vulnere las premisas que nos han traído hasta aquí y no provoque una nueva recaída metafísica? Pensamos que hay algo más. La lectura filosófica que Vattimo cree poder dar del cristianismo le permite, a un tiempo, no racionalizar en extremo su propia actitud religiosa y, consecuentemente, aceptar un cierto grado de “mito” no necesariamente traducido en términos racionales en la propia experiencia

⁴²⁰ *Después de la cristiandad*, 70.

religiosa (aunque siempre “expuesto” a una ulterior secularización como – por otra parte – la razón). De hecho, la misma experiencia de salvación significa para Vattimo, por coherencia con todo el planteamiento, sentimiento de dependencia, relación dialógica con Dios *encarnado*, el descubrimiento de una ética *aligerada* y la llamada a la emancipación estética⁴²¹ en una nueva condición de existencia que hemos llamado “post-moderna”.

Aún acogiendo esta llamada y estando a la escucha de este anuncio de la “edad del espíritu”, pensamos que la interpretación débil del cristianismo no tiene por qué renunciar a otra llamada, la de la realidad sufriente (cuyo icono es el mismo Dios *kenotizado* en la expresión de la desnudez de la cruz) que busca también liberación de las estructuras fuertes de la pobreza y de la injusticia. Hacer del evangelio de Jesús una lectura meramente estética supone una reducción que mutila su mensaje nuclear. Es una lectura posible, pero reductora. Secularizar la Escritura conduce a una poda selectiva en la persona y en el mensaje de Jesús. Un acercamiento amigable al evento de Jesús de Nazaret no nos debe impedir una memoria subyugante (y subversiva)⁴²² del profeta galileo. En él descubrimos una experiencia de Dios desde la libertad y la misericordia (y la misericordia se ríe del juicio). Aquí hay salvación. Salvación en la debilidad. ¿Es esto permanecer en “la pesadez de la letra” de la materialidad del mundo? ¿Es esto estar lastrados por “la letra” de las injusticias en la distribución de los bienes indispensables para todos?⁴²³ La emancipación estética de nuestra

⁴²¹ Cfr. *Después de la cristiandad*, 71-72.

⁴²² El cuarto evangelio resume así la memoria subversiva y subyugante de Jesús: “Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su hijo, no para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él” (*Jn* 3, 16.17). González Faus propone que sólo de estas palabras de la comunidad cristiana primitiva puede brotar un paradigma nuevo, unas actitudes nuevas, una simbólica cristiana nueva que harán emerger un nuevo imaginario cristiano que deje atrás, definitivamente, formas premodernas del catolicismo demasiado presentes en el imaginario colectivo que se concentran en “aquella división clásica de ‘credo, sacramentos, oración y mandamientos’ que hoy se presentan como compartimentos estancos...”: J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios...*, o. c., 53.

⁴²³ Más de un autor contemporáneo expresa sus reticencias hacia esta concepción del Dios *kenótico* que presenta Vattimo: “Quizás la mayor sea la de un amor humillado, una ‘*kénosis*’ que no aparece suficientemente motivada o con un destinatario claro. Se pierde el escándalo de la encarnación en razón del ser humano pobre y sufriente; la protesta contra el dolor y la injusticia en la manifestación misma de Dios. Echamos de menos en este punto a

nueva situación en nuestro mundo globalizado encuentra veredas hacia el compromiso ético por una realidad diferente que, sin embargo, no conducen a nuevas ontologías metafísicas. Por el camino, el principio de la *caritas* descubre un nuevo rostro de la justicia: la *levedad* del compromiso solidario.

3. 3. ¿Por qué la amistad en lugar de la verdad?

Tomar en serio, pues, la secularización como principio hermenéutico que nos conduce al re-encuentro con la religión nos acerca al cristianismo y a la revelación de Dios en la *kénosis*. Creemos que tiene razón Vattimo cuando se distancia de teologías contemporáneas en las que la secularización supone una radical afirmación de la trascendencia de Dios en contraposición a la realidad mundana⁴²⁴ y, consecuentemente, la desaparición de lo sagrado en el mundo conlleva la afirmación de la trascendencia, de lo “totalmente otro”. En su polémica con Lévinas, Vattimo se desmarca de sus posiciones porque, a su juicio, suponen un retorno a la “primera edad”, por usar términos referidos a la teoría de Joaquín de Fiore, largamente comentada por el autor. La concepción de Lévinas del Dios “totalmente otro”, del Dios que viene a la idea⁴²⁵ supone, desde la postura de Vattimo, ignorar la encarnación y concebir la encarnación como caída en la que, a través de un vuelco dialéctico se encuentra la trascendencia de Dios cuya divinidad consiste, solo y precisamente, en su radical alteridad.

Adorno: el contemplar todas las cosas desde el punto de vista de la redención. Una redención *kenótica* que, al mirar el mundo ‘*sub specie redemptionis*’, revela la verdadera distorsión y deformación de la realidad sufriente e injusta que continuamente cubrimos con ideologías y aun teologías y religiones. Una contemplación que desvela el anhelo (Horkheimer) inscrito en la existencia dañada de una esperanza en una transformación radical de esta situación injusta”: J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno..., o. c.*, 147-148.

⁴²⁴ Como ya hemos argumentado, Vattimo entra en discusión con K. Barth, D. Bonhoeffer y otros teólogos de la muerte de Dios a propósito de la oposición entre mundanidad y alteridad de Dios. Estos autores no descubren positivamente la secularización como posibilidad de un pensamiento sobre Dios menos trascendente, cfr. *Después de la cristiandad*, 50-51.

⁴²⁵ Cfr. E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid 1995, 113-114.

Así, las motivaciones filosóficas que sostienen las hipótesis que se han profundizado en las páginas anteriores, llevan a Vattimo a sospechar del excesivo énfasis puesto sobre la trascendencia de Dios entendida como misterio, total alteridad, a la que se accede desde el “salto” de la fe. En palabras de Vattimo: “el Dios totalmente otro del que habla tanta filosofía religiosa de hoy no sólo no es el Dios cristiano encarnado; es todavía el viejo Dios de la metafísica, al menos en el sentido que lo concibe como un fundamento último inaccesible para nuestra razón (hasta el punto de parecerle absurdo), pero precisamente por esto garantizado en su suprema estabilidad, en lo definitivo, es decir, con los caracteres del *óntos ón* platónico”⁴²⁶.

Se trata, más bien – para Vattimo -, de leer la secularización como lugar de la revelación de Dios en el que se cumple la historia de la salvación cuyo hilo conductor es la liquidación de lo sagrado, la superación de la trascendencia violenta a través de la *kénosis* expresada en la encarnación. Es el Dios de la “edad del Espíritu” que se desarrolla bajo la enseña de la libertad, cuya experiencia religiosa como relación dialógica está marcada con la caridad y cuyo tiempo, el nuestro, es el de la amistad.

A pesar de todas la distancia teológica que hemos de mostrar todavía, la *kénosis* de Vattimo como herramienta hermenéutica para iluminar el mensaje de Jesús podría suponer desde una coherente reserva crítica una actualización de la *via amoris* como límite *ilimitado* de la experiencia creyente para la que la *amistad* se convierte en la categoría interpretativa del *encuentro* con Dios, reconocible en la humanidad de Jesucristo. Este es el espacio abierto en una nueva manera de concebir la experiencia religiosa que supera la razón totalizante y violenta y reivindica la *verdad interpretativa* de la *via amoris* como experiencia *vital* de encuentro existencial con el Dios *kenotizado* en la Encarnación.

⁴²⁶ *Después de la cristiandad*, 42. Y todavía, añade Vattimo: “Ahora bien, el Dios totalmente otro al que tanta filosofía actual parece dispuesta a abrirse continúa teniendo demasiados caracteres del Dios ‘violento’ de las religiones naturales: su trascendencia, entendida como inaccesibilidad a la razón, como paradoja y misterio, es la misma que la del Dios caprichoso al que los estúpidos y feroces salvajes de la *ingens sylva* de Vico adoraban y temían como causa de los rayos y de las demás catástrofes naturales a las que estaban continuamente expuestos”: *Después de la cristiandad*, 53.

4. ALGUNOS RELIEVES CONCLUSIVOS

En la conclusión de este capítulo, queremos poner de relieve algunos elementos de discusión con el pensamiento de Vattimo que inspira estas reflexiones después de haber recorrido, en constante diálogo con el autor, veredas que han puesto de manifiesto puntos de encuentro y la posibilidad de perspectivas diversas.

1. El reconocimiento del cristianismo como expresión de la nueva religión secularizada que el pensamiento posmetafísico encuentra en nuestra época ha conducido a Vattimo a releer la revelación cristiana desde la centralidad de la categoría teológica de la *kénosis* como clave hermenéutica para la experiencia creyente. Su acercamiento a la revelación le conduce a la historia de la salvación leída desde una ontología de la actualidad que deja atrás viejas concepciones metafísicas.

2. Alteridad de Dios ¿O sólo “modos de ser” de Dios? Creemos que es necesario hablar de alteridad de Dios. Pero alteridad que no implica desprecio de la finitud o menoscabo de lo humano. Dios es misterio inabarcable, que se revela como cercanía amistosa y amor escandaloso en la entrega. Creemos que tal apreciación está presente en la reflexión de Vattimo, aunque se exprese en la búsqueda del creer o esperar creer, “bloqueada en el fondo de un sujeto que encuentra dificultades para confiarse a Otro y a su revelación”⁴²⁷. Revelación como dato indispensable para poder hacer de la encarnación, como Vattimo pretende, un acontecimiento clave en el proceso interpretativo de la historia de la salvación. Creemos, a este respecto, que será necesario prestar más atención (de la que nos parece que Vattimo dedica) al acontecimiento de la revelación, como una “iniciativa iniciada” en la conciencia y en la libertad

⁴²⁷ C. DOTOLO, *La Teologia Fondamentale...*, o. c., 429.

del hombre para salvaguardar la experiencia religiosa de una mera subjetividad y hacer hincapié en la dimensión dialógica del encuentro con Otro que irrumpe en mi existencia como don.

3. Creemos necesario, además, hacernos la pregunta: ¿Es posible hablar de *libertad* de Dios en la revelación o sólo – desde los planteamientos de Vattimo – de necesidad ontológica? En la interpretación de la historia de la salvación ¿es posible hablar de libertad de Dios en su proyecto salvador? ¿O la desmitificación de la Escritura nos conduce a la afirmación únicamente de la necesidad de la *kénosis* como hermenéutica de la salvación? En el fondo, la *necesidad* ontológica ¿no es expresión también de las estructuras fuertes que pretendemos dejar atrás? Nos parece que es el dato de la *libertad* de Dios en su revelación el que mejor puede salvaguardar las “condiciones” para el descubrimiento de un retorno de la experiencia religiosa desde una ontología de la actualidad que deja atrás la violencia de la metafísica. Libertad que se expresa en la gratuidad del amor donado en la revelación y no sólo acogida como *necesidad kenótica*.

4. Por otra parte, el acento en la dimensión “amigable” del cristianismo supera, a nuestro juicio, la visión de una religión dramática que no deja de ser una lectura metafísica de la tradición cristiana empeñada en una salvación más allá del penoso valle de lágrimas en el que el hombre vive. Lejos de ser la consideración de un cristianismo simplemente más amable en relación al ser humano, se trata de la lectura consecuente del principio de la encarnación entendida como *kénosis* de Dios una vez superada la mordaza metafísica que colocaba la experiencia cristiana en la frontera de la condena y el precipicio del miedo al castigo divino.

5. Igualmente, la reflexión desarrollada hasta aquí nos permite superar una concepción de la experiencia religiosa que ante lo insoportable de la realidad ofrece siempre la posibilidad del “salto” hacia Dios como simple remedio al fracaso y al límite del ser humano. La experiencia

religiosa que propugnamos supera la concepción metafísico-naturalista de la trascendencia y desenmascara, desde la centralidad de la *kénosis*, la concepción del *Deus ex machina* y del omnipotente para descubrir el rostro de un Dios humillado y débil que provoca el encuentro con el hombre por amor gratuito y liberador. No se trata sólo del oportunismo de encontrar una visión de Dios más cercana a la sensibilidad cultural del hombre de hoy sino, sobre todo, de poner de relieve un nuevo rostro de Dios que aflora desnudo de ropajes metafísicos y que, en la encarnación, se perfila en la humanidad de Jesucristo y en su aceptación liberadora de la historia.

6. Esta experiencia religiosa se perfila como una fe de carácter personal, encuentro y acogida de la salvación, pues, “la salvación consiste precisamente también en el tomar en consideración este carácter eventual del ser que me pone en la situación de entrar activamente en la historia, y no de contemplar simplemente y pasivamente sus leyes necesarias. Es éste, una vez más, el sentido de la frase ‘no os llamo ya siervos, sino amigos’”⁴²⁸.

7. Para el cristianismo, Cristo libera a las personas de una concepción religiosa opresiva y manipuladora; libera de todo aquello que estructuralmente oprime a los más débiles. Los puntos de conexión de Vattimo con el planteamiento cristiano son innegables. Aunque éste, en el intento de desmarcarse de una lectura “conservadora” de un cristianismo religioso institucional, termina arrojando por el desagüe, junto al agua sucia, a la propia criatura, al reducir el acontecimiento a un mero relato edificante.

⁴²⁸ *Creer que se cree*, 97.

CAPÍTULO VI

¿CREER O ESPERAR CREER? CREER DESDE LA NUEVA RACIONALIDAD EN LA MODERNIDAD TARDÍA

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, en el retorno de lo religioso preconizado en estos tiempos de la modernidad tardía, Vattimo propone un acercamiento secularizado al cristianismo tras la superación (en realidad distorsión) de la metafísica en el ocaso de Occidente. Se trata de una vuelta al cristianismo proveniente para dejar atrás el imaginario creyente propio de una religión conceptual y violenta (así es entendida por Vattimo) y re-encontrar una interpretación evangélica más *amigable*. Ante esta postura, queremos preguntarnos críticamente qué significa “creer” en esta nueva racionalidad y qué desafíos plantea esta fe secularizada a la experiencia de la fe cristiana⁴²⁹.

⁴²⁹ Somos conscientes de que para muchos filósofos el discurso que articulamos en este capítulo se escapa de los límites tradicionales de la filosofía. Más de uno podría expresar que es demasiado, una vez más, partir de Nietzsche para acabar afirmando la *fides quae* del cristianismo. Puede que tengan razón. Sin embargo, si hemos aceptado los presupuestos de los que partimos en nuestra reflexión, esto es, que hoy no hay motivos filosóficamente plausibles para no hablar de religión y de la necesidad de que la filosofía vuelva a interesarse por ella, nuestro diálogo con Vattimo debe llegar hasta el final en la temática desde la que nos hemos acercado al autor sobre todo en su obra – para muchos menos filosófica – para algunos de nosotros más inevitable de su trayectoria. En efecto, en *Creer que se cree* es el mismo Vattimo quien expresa sus propias reticencias a publicar el escrito ante la posibilidad de que muchos no lo consideren una reflexión *verdaderamente* canónica: “Me pregunto si todavía me será posible escribir ensayos y ‘tratados’ en la forma canónica, a la que me he acostumbrado como escritor de filosofía, puesto que no se ve bien por qué todo lo que justifica y requiere la primera persona del singular en un escrito ‘religioso’ no

En el re-encuentro con lo que Vattimo llama el cristianismo *kenótico*, el autor plantea algunos interrogantes a la práctica religiosa: “Una vez consolidado el principio de la secularización como lo que me permite escuchar de nuevo los contenidos de la revelación bíblica y una vez individuado el límite de la “transcripción” secularizadora del mandato de la caridad, ¿cómo me comportaré, en concreto, respecto a lo que pasa bajo el nombre de religión, cristianismo, fe y moral cristiana? ¿Volver a la práctica de los sacramentos? ¿Frecuentar la iglesia para la misa dominical y escuchar los sermones? ¿Dejarme guiar por las encíclicas del Papa en mi trabajo como estudioso de la filosofía y, *part time*, como observador y crítico de las costumbres contemporáneas (que, para mí, es además un trabajo casi completamente idéntico al de estudioso de la filosofía)?”⁴³⁰.

Más allá del tono personal y autobiográfico que en *Creer que se cree* adopta la cuestión, el tema que queremos plantear es el de la fe en la experiencia religiosa post-metafísica. El problema viene planteado con mucha nitidez y contundencia en los interrogantes arriba planteados. ¿La fe es asentimiento a unos principios revelados? ¿Es adecuación a unas normas que me vienen impuestas? ¿Tiene que ver algo con la vida diaria? ¿Implica adhesión eclesial? ¿Podemos llamar a esta fe “cristiana”? En definitiva, en estas próximas líneas queremos preguntarnos: en el encuentro post-metafísico con la religión secularizada ¿qué es creer?

1. ¿QUÉ ES CREER?

“Si digo que vuelvo a creer, ¿en qué, de la doctrina cristiana tal como la hemos recibido vuelvo a creer?”⁴³¹.

No se trata, simplemente, de asumir *razonablemente*⁴³² los contenidos del símbolo cristiano. Hay mucho más. Ante todo, la fe que

debe valer también, por las mismas razones, para un escrito filosófico”: *Creer que se cree*, 122.

⁴³⁰ *Creer que se cree*, 83.

⁴³¹ *Creer que se cree*, 95.

encontramos en la experiencia propuesta por Vattimo lleva en sí misma la insuficiencia de la propia fe, el creer que se cree o el esperar creer, la incertidumbre que forma parte de la experiencia de la fe como respuesta a la revelación de la *kénosis*.

1. 1. La *recuperación* de una experiencia

Para Vattimo no es, pues, una fe de certezas, ni de convincentes argumentos, ni de apoloéticas verdades. Se trata más bien de una experiencia de historicidad radical⁴³³, de eventualidad del ser que encuentra – una vez más – su único límite frente a la disolución en el principio de la caridad. Aceptar radicalmente esta historicidad posibilita al autor hablar de religión: “Por eso hablo de religión, de la aceptación de esa estructura evitando el encuentro con una suerte de historia religiosa del fundamento, ya que si no fuera cristiano, sería probablemente un metafísico”⁴³⁴.

⁴³² La palabra “creer” también en la tradición teológica cristiana expresa una realidad extraordinariamente compleja. Aún en la actualidad repercuten viejas polémicas como la controversia entre teologías agustinianas y franciscanas, tomistas y dominicanas: ¿La fe es en primer lugar un acto de amor y, por tanto de la voluntad o – por el contrario – es de la razón o el entendimiento? En el lenguaje de la teología contemporánea podríamos formular la problemática en estos términos: “¿La fe es lo mismo que mantener como verdadera una tradición fijada dogmáticamente, que asirse a unas verdades reveladas, o es un ser interpelado, un comprometerse existencialmente?”: W. KASPER, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1982, 90. La fe cristiana es, ante todo, experiencia de encuentro dialógico con un ser personal que se ha revelado como *caritas* en la historia de los hombres y la respuesta de adhesión de la propia persona a la persona de Jesucristo, revelación de Dios. Una *experiencia* tal confiere sentido a la realidad y a la historia y está mucho más allá de una mera operación intelectual, del *sacrificium intellectus* que consideraría la fe como un *cum assensione cogitare*.

⁴³³ No olvidemos que esta “historicidad” de la salvación es, para Vattimo, el contenido mismo de la revelación. Comentando las enseñanzas del abad Joaquín, Vattimo escribe: “Presentar la historia de la creación y de la redención bajo la figura de la articulación de tres edades que ‘pertenecen’ a cada una de las personas de la Trinidad introduce, de hecho, un ritmo histórico dentro de la misma vida divina que es el ‘contenido’ de la revelación”: *Después de la cristiandad*, 44. Para Vattimo, el descubrimiento de la historicidad constitutiva de la revelación es la clave para hacerla corresponder con el carácter eventual del ser al que llega la filosofía post-metafísica. La experiencia de la fe, consecuentemente, está ligada a esta vivencia histórica de la persona que se topa con la religión cuando *interpreta* la existencia desde el Libro o la proveniencia hebraico-cristiana desde la libertad de la *caritas* como único criterio hermenéutico.

⁴³⁴ *El futuro de la religión*, 97.

Volver a creer, esto es, recuperar una experiencia “hecha ya de algún modo”⁴³⁵ tiempo atrás y *replanteada* al hacer de la secularización el rasgo constitutivo de la misma cuando emerge la propia conciencia de la proveniencia.

Creer que se cree... ¿Estamos ante el claudicar de la razón frente a sus límites? ¿Es ésta la apuesta pascaliana? No es ese el sentido que Vattimo da a la expresión. En Pascal, el salto a la fe ante los límites de la razón estaba determinado, no obstante, por la supremacía moderna de la razón frente a la fe. En Vattimo no es la contraposición fe-razón la que provoca la respuesta de la fe como abandono, sino la nueva racionalidad que surge tras la superación de la metafísica la que provoca el encuentro con la religión que es transcrita, al reconocer su proveniencia, en la experiencia cristiana.

¿Cómo describir la *recuperación* de la experiencia de la fe en esta nueva racionalidad? Al considerar la secularización como un hecho positivo de la tradición cristiana, se ha negado la imagen objetivista del retorno y, por tanto, la experiencia de la fe en este encuentro con la religión posmetafísica no se expresa con la rígida literalidad de dogmas y preceptos asumidos desde la tradición vinculante; ni con el reconocimiento creyente del Dios absolutamente trascendente, “der ganz Andere” (el completamente Otro)⁴³⁶; ni desde la impotencia del hombre pecador, diseñado por la teología dialéctica barthiana.

La experiencia de la fe, por el contrario en opinión de Vattimo, tiene mucho que ver con la discrepancia entre existencia y significado en la

⁴³⁵ *Creer que se cree*, 10.

⁴³⁶ Es conocida la postura de Vattimo ante la idea del Dios totalmente Otro de quien habla la filosofía religiosa hoy: “Brevemente: el Dios totalmente otro del que habla buena parte de la actual filosofía de la religión no sólo no es el Dios cristiano encarnado; sigue siendo el viejo Dios de la metafísica, al menos en cuanto que se concibe como fundamento último inaccesible a nuestra razón (hasta el punto de parecer a esta como absurdo), pero, justamente por eso como garantizado en su suprema estabilidad y carácter definitivo – esto es, con los rasgos del *óntos ón* platónico (...) Ahora bien, el Dios totalmente otro al que tanta filosofía actual parece dispuesta a abrirse continúa teniendo demasiados caracteres del Dios ‘violento’ de las religiones naturales (...) Cristo, al encarnarse, ha legitimado también muchas cifras naturales de lo divino. Pero éstas siguen valiendo para nosotros justamente porque son los modos en los que Dios desciende del cielo de la trascendencia, donde la mentalidad primitiva le situaba, y realiza ese paso en virtud del cual, como dice el Evangelio, los hombres ya no son llamados siervos, y tampoco hijos (según Joaquín), sino amigos”: *Después de la cristiandad*, 52-53.

persona, que lee el propio proceso histórico⁴³⁷ desde la quiebra de expectativas que han comprometido su existencia. ¿Quiere esto decir que la experiencia de la fe emerge cuando el ser humano choca con el límite? Quiere decir, ante todo – a nuestro juicio – que tiene que ver con la realidad mundana y creatural en la que vivimos las personas y que no es posible articular la experiencia de la fe como una simple huida hacia adelante (el más allá) ante la amenaza oscura e inquietante del vivir cotidiano. No necesariamente la referencia de la fe a la existencia y el significado de la misma implican pensar a Dios solamente desde la alteridad y discontinuidad respecto de lo humano.

Desde una renovada sensibilidad religiosa, Vattimo postula una experiencia de la fe extraordinariamente *pegada al terreno* de lo cotidiano, del vivir, del transcurrir histórico de la existencia humana⁴³⁸. En ella Dios es percibido, no “como una fuerza que manifiesta su alteridad a través de la negación de todo lo que nos parece razonable y bueno”⁴³⁹, sino a la luz de la máxima evangélica “no os llamo ya siervos, sino amigos” (*Jn 15, 15*).

Considerar la fe *secularizada* que estamos intentando describir desde la propia experiencia de Vattimo ¿qué implicaciones tiene respecto de la fe cristiana? El mismo Vattimo es consciente de estar esbozando una “apología de la figura del medio creyente”⁴⁴⁰, alejándose conscientemente de la praxis católica. El “medio creyente” es el que se acerca a la Escritura sin otra condición que la fidelidad al criterio de la *caritas*. Y esto porque “el

⁴³⁷ “Si no aceptara esta historicidad radical, me encontraría de nuevo en la situación de tener que admitir una especie de estructura basal de la realidad; una estructura auténtica, realista y estable, que descubro en un determinado momento. Pero que no haya un fundamento metafísico es también fundamentación. Si acepto radicalmente mi historicidad, no veo otra posibilidad que hablar de religión”: *El futuro de la religión*, 96.

⁴³⁸ “Hace pocos meses (...) me sorprendió la tesis sobre la salvación que lanzó W. Kramer, porque enfatizaba que *Sprache es Gespräch* (lenguaje es diálogo), de tal manera que el ser no está escrito en ninguna parte de una especie de estructura del lenguaje chomskiana, más históricamente condicionada, sino que es justamente el resultado del diálogo humano. Eso me parece muy cercano al *dictum* evangélico cristiano que afirma: ‘Cuando dos o más estén reunidos en mi nombre, yo estaré con ellos’. Por lo tanto es justamente allí donde Dios está presente; Jesús dice incluso que cuando ves a un pobre en la esquina de la calle, Dios está ahí y no en ningún otro sitio”: *El futuro de la religión*, 101.

⁴³⁹ *Creer que se cree*, 18.

⁴⁴⁰ *Creer que se cree*, 84; “Me considero un medio creyente también porque no consigo responder de manera exhaustiva a la pregunta: ¿en qué, de la doctrina cristiana tal como la hemos recibido vuelvo a creer?”: *Creer que se cree*, 94-95.

cristianismo nos ha liberado de la importancia de la ontología objetiva y también de la importancia de cualquier tipo de fundamento que no esté relacionado con la caridad”⁴⁴¹.

El “medio creyente” es aquel que ha aprendido a vivir sin absolutos necesarios para conjurar los miedos o justificar mediocridades personales. Para Vattimo, el medio creyente es, en fin, la figura del cristiano posmetafísico, un “anarquista no violento”⁴⁴² o, como describe Rorty al filósofo postmoderno, un “decostructor irónico”⁴⁴³. Acaso sea la única postura posible para Vattimo si se quiere ser coherente con el camino recorrido y no asumir una nueva y renovada posición metafísica. De hecho, los cristianos – piensa Vattimo – liberándose de estrategias metafísicas, habrían de llegar a ser “suficientemente nihilistas” para aceptar “esa vaga actitud panteísta, la actitud de aquellos que yo llamo ‘medio creyentes’”⁴⁴⁴.

Parece importante - y consecuente a un tiempo - que al considerar lo eventual del ser (el ser acontece), la experiencia de la fe posibilite a la persona el entrar activamente en la historia y no situarse ante ella resignado frente la necesidad de sus leyes. Para Vattimo éste es, una vez más, el significado de la frase “no os llamo ya siervos, sino amigos”⁴⁴⁵. Ahora bien, ¿es esto la fe cristiana? A nuestro juicio, Vattimo describe una experiencia de fe que no puede ser identificada – sin más - con la fe cristiana aunque mantiene con ella algunos elementos de convergencia.

Ciertamente, la fe cristiana es asumida y vivida en el ámbito de la realidad humana, de la existencia concreta de hombres y mujeres que viven cada día el desplegarse de sus potencialidades, que anhelan en ocasiones horizontes más amplios para su vida y que en muchas situaciones palpan el límite y la fractura. Para muchos de ellos, la experiencia de la fe confiere sentido al compromiso de vivir. Tal experiencia se expresa en el encuentro

⁴⁴¹ *El futuro de la religión*, 102.

⁴⁴² Afirma Vattimo en una entrevista sobre el pensamiento débil: “El pensamiento débil es una anarquía no sangrante. Es demasiado débil para organizar atentados. Se trata de propiciar áreas de libertad para los sujetos débiles, de emancipar al hombre”: C. MARTIN, “Vattimo: El pensamiento débil...”, *o. c.*, 42.

⁴⁴³ Cfr. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991, 28 ss.

⁴⁴⁴ *El futuro de la religión*, 120.

⁴⁴⁵ Cfr. *Creer que se cree*, 96-97.

creyente con Dios, con la persona de Jesucristo, que tiene lugar en la realidad cotidiana⁴⁴⁶. La experiencia de la fe que propone Vattimo no parece estar demasiado lejos de esta descripción aunque nos parece excesivo identificarla *tout court* con la fe cristiana⁴⁴⁷.

Por otro lado, es cierto, nos puede poner en guardia ante la tentación de una religión ideologizada que plantea la experiencia de la fe *desde fuera* de la propia realidad existencial, que reduce la misma a la seguridad de la aceptación rutinaria de unas verdades abstractas, alejadas de la vida, emanadas de la voluntad autoritaria de un Dios lejano y caprichoso, al margen de nuestra doliente y esperanzada historia humana. Tampoco ésta sería la fe cristiana.

Nos parece, sin embargo, que esta “apología del medio creyente” es más bien el “elogio del que busca creer”. Amén de las discrepancias doctrinales en cuanto a los contenidos de la fe y la distancia de las propuestas éticas vigentes en el cristianismo, nos parece que, sobre todo, hay al menos tres aspectos que separan la propuesta del “creer” delineada por Vattimo de la experiencia de fe desde la perspectiva del cristianismo. El primero de ellos hace referencia a la relación personal, dialógica, entre el yo del hombre y el tú de Dios. A nuestro juicio, Vattimo no concibe (o al menos no nos parece suficientemente expresado) la experiencia de la fe como una experiencia relacional de encuentro, sino más bien como un

⁴⁴⁶ Vattimo se acerca a esta “presencia” en la cotidianidad con una perspectiva inmanentista y nada sobrenatural a través de los demás, del diálogo, del lenguaje. Es, una vez más, una lectura “débil” y “secularizada” del propio mensaje de Jesús en una interpretación alejada nítidamente de la concepción dogmática elaborada siglos más tarde de una teología marcada claramente por el pensamiento metafísico. Como ha dicho en una entrevista publicada recientemente: “(...) El ser es el resultado del diálogo humano. Eso me parece muy cercano al *dictum* evangélico cristiano que afirma: ‘cuando dos o más estén reunidos en mi nombre, yo estaré con ellos’. Por lo tanto es justamente allí donde Dios está presente; Jesús dice incluso que cuando ves a un pobre en la esquina de la calle, Dios está ahí y no en ningún otro sitio. Discutiendo esto, tuve también algunas ideas nuevas y poco ortodoxas sobre la noción de eucaristía. Creo que la interpretación protestante del sacramento de la sagrada comunión resulta bastante acertada cuando disiente de que se dé la presencia real en la transustanciación, como sostienen todas esas teorías medievales, que fueron pensadas para apoyar las concepciones fetichistas del sacramento eucarístico en la Iglesia”: *El futuro de la religión*, 101-102.

⁴⁴⁷ Nos lo advierte el propio Vattimo: “el problema es que (un planteamiento así) es no cristiano para los cristianos, por la fuerza de persuasión metafísica, a menudo justificada como una especie de *biblia pauperum*, una prédica para los pobres”: *El futuro de la religión*, 120.

sentimiento, no sólo de dependencia creatural sino, además, de superación de la fractura entre existencia y significado en el que lo realmente importante es la decisión humana. En la experiencia cristiana, la experiencia de la fe es mucho más que un sentimiento, es encuentro personal, entrega confiada, acogida de la revelación (y es aquí a nuestro juicio donde la búsqueda vattimiana queda suspendida en el creer que se cree o esperar creer y los propios pre-juicios no dejan suficiente espacio y se imponen al evento) y adhesión libre de la persona a la voluntad misteriosa de un Dios que es Amor, Señor de la vida, ternura infinita, revelado en la *kénosis* de su Hijo amado, Jesucristo.

Aquí entra en juego, en segundo lugar, el concepto de “salvación”. Para Vattimo, la salvación se identifica, sobre todo, con la superación de la metafísica que le permite encontrar de nuevo la religión, adelgazada de verdades, cuya transcripción se asemeja al cristianismo proveniente. Así, “cuando pensamos que 1) el ‘ser’ es un evento del *lógos*, 2) el *lógos* es ‘diálogo’ y 3) el ‘diálogo’ es la suma de discursos intersubjetivos, nuestra preocupación ontológica está en ser capaces de ‘fundar’ el ser, no en tratar de encontrar algo que está ya ahí, sino de construir algo que se mantenga, que resista en el tiempo”⁴⁴⁸.

Es cierto que este concepto choca frontalmente con un concepto de salvación expresado tradicionalmente como una mera superación de este “valle de lágrimas” en un “más allá” que niega el “más acá” pecador y mundano que – en definitiva – no es la patria del ser humano. Pero es que tampoco podríamos aceptar, desde nuestra posición, una salvación así expresada porque, a nuestro juicio, pervierte el sentido teológico de la escatología cristiana. Hablar de salvación es hablar del encuentro con Dios ya en la provisionalidad del aquí y ahora de nuestra historia, sostenido por la esperanza de la plenitud definitiva, que confiere sentido al vivir cotidiano, a pesar de su opacidad y ambigüedades, porque es el Amor nuestro destino último, don gratuito del Dios cuya gloria es que “el hombre viva”. Así, no hay huida, no hay escapada de la realidad, no hay servidumbre... hay

⁴⁴⁸ *El futuro de la religión*, 101.

sentido, amistad y la esperanza fundada de que el amor tenga la última palabra. En el entretenerse del acontecer de la existencia, la espera del *adventus* no oculta el compromiso frente al *futurus*. Es cierto que Vattimo afirma que la revelación está incompleta y, desde ese punto de vista, todavía en acto en este tiempo del “espíritu”⁴⁴⁹. Pero la revelación en acto no tiene ningún punto final ni cabe esperar más que el ser más “radicalmente nihilistas” para descubrir que somos diálogo, *Gespräch*. Esa es, para Vattimo la salvación⁴⁵⁰. No hay *adventus* más allá del advenimiento, radicalmente histórico, de la era de la interpretación. El *futurus* es vivir como personas religiosas que todavía han de desarrollar como cristianos la capacidad de “dialogar” porque “una religiosidad no metafísica es también una religiosidad no misionera”⁴⁵¹. Sugerente e intuitiva conexión pero alejada todavía de la experiencia cristiano-eclesial. Y de esa distancia, Vattimo es perfectamente consciente.

Finalmente nos parece que, en realidad, la reflexión de Vattimo conduce más hacia una actitud de “esperar creer” que de identificación con la fe cristiana. En este sentido, podríamos decir que la “esperanza” de creer prima sobre la propia fe, así explicitada por Vattimo, que queda deliberadamente *reducida* desde la óptica del cristianismo.

1. 2. Una fe *reducida*

De eso se trata, precisamente, de una fe “reducida” cuya frontera en la operación de adelgazamiento de la misma está delineada en la frase evangélica “no os llamo ya siervos, sino amigos”. La reducción de la fe es operada por la caridad que se convierte en la auténtica clave para acceder al cristianismo en términos de secularización y *kénosis*.

⁴⁴⁹ Cfr. *Después de la cristiandad*, 44.

⁴⁵⁰ “Nietzsche dice en alguna parte que la salvación de uno mismo no depende de mi acto de fe o de mis descubrimientos filosóficos; realmente no importa uno mismo, la salvación de uno mismo. Ésta es otra manera de describir cómo es posible hacer una filosofía de la multiplicidad de las posibles filosofías sin pretender tener razón o recapitular todas las posibilidades”: *El futuro de la religión*, 100-101.

⁴⁵¹ *El futuro de la religión*, 100.

En torno a la experiencia de fe que Vattimo propone, nos parece importante la aportación que el autor hace al referirse a los contenidos de la fe. De nuevo, la pregunta: “Pero, entonces, los contenidos de la tradición cristiana que reencuentro en virtud de la ontología débil y de la idea de la secularización ¿se reducirán todos a la caridad?”⁴⁵². Vattimo toma distancias de cualquier forma de objetivismo cognoscitivo y dogmático. Su toma de postura parece provocar una fractura entre lo que la tradición cristiana ha llamado *fides qua* y *fides quae* ⁴⁵³. Los contenidos dogmáticos del cristianismo son considerados, pues, como formas objetivas del conocimiento y para cuya reformulación secularizada Vattimo admite no tener respuestas⁴⁵⁴. De esta forma, la fe es consciente de la insuficiencia de la misma fe.

Se trata, pues, de una fe “reducida”, “adelgazada”, en la que la *fides quae* se identifica con el Dios amor que se ha revelado, *kenotizado* - según Vattimo -, en Jesucristo de forma que, toda la revelación bíblica, no es sino la narración pedagógica que, en la historia de la salvación, instruye al hombre para descubrir, justamente, el amor de Dios. Interpretación coherente con la tesis de la historia de la interpretación, de la cual la encarnación y todo el acontecimiento de Jesucristo no es más que un arquetipo de la hermenéutica. En el fondo, encontramos aquí uno de los puntos neurálgicos en este tramo de su argumentación con el que debemos mantener distancia crítica. En efecto, prevalece en Vattimo algún prejuicio que le hace mantener una postura escéptica ante los contenidos de la fe y

⁴⁵² *Creer que se cree*, 97. “En cualquier caso ésta es la cuestión principal: ¿qué debo esperar como creyente, como un creyente dispuesto a creer, de ese aspecto de la vida individual y social que es la religión? Aquí vuelvo siempre al ejemplo de Comte, que fundó una especie de iglesia positivista porque quería que la gente tuviera algún sitio donde poder ir los domingos, en el que como mínimo ocurriese algo comparable a la homilía religiosa”: *El futuro de la religión*, 106.

⁴⁵³ El “acto de la fe” (*fides qua*) es la adhesión del creyente a la persona del Cristo y los “contenidos de la fe” (*fides quae*) son los vinculan al creyente a la comunidad cristiana y su tradición histórico-dogmática. En la tradición cristiana ambos aspectos se dan unidos en la experiencia de la fe, aunque a lo largo de la historia del dogma frecuentemente se ha acentuado más la adhesión a los contenidos expresados objetivamente en las fórmulas dogmáticas que la experiencia de adhesión vital a la persona del Cristo.

⁴⁵⁴ De hecho, argumenta, “la interpretación ‘kenótica’ de los artículos de la fe corre paralela a la vida de cada uno, al compromiso por encarnar concretamente los principios en la propia existencia, y ello no puede convertirse en fórmula”: *Creer que se cree*, 95.

que le conduce, en última instancia, a reducir la misma fe a una hermenéutica en la que lo único importante será en todo caso, la decisión subjetiva limitada por la *caritas*.

¿Es esto el acto de la fe? El acto de la fe consiste, para Vattimo, en reconocer en las narraciones de la Escritura y en la tradición cristiana⁴⁵⁵ el único contenido que es el de la caridad. En este contexto, la historia de la salvación se hace historia de la interpretación para mí, aquí y ahora, sin más límite hermenéutico que el del amor⁴⁵⁶. La escucha de la comunidad creyente y de la tradición se hará, pues, desde una actitud más personal y arriesgada pero asumiendo la tarea de interpretar personalmente la Escritura sin que requiera el “salto” hacia una aceptación de contenidos o de “recta interpretación” avalada por la autoridad eclesiástica.

En toda esta reflexión, nos parece que Vattimo, aunque asume el principio de la encarnación y de la *kénosis* como clave interpretativa del re-encuentro con la religión en la nueva racionalidad, sin embargo, lo interpreta desde la lógica del significado (esto es, desde la clave hermenéutica) más que del acontecimiento mismo y lo que de novedad pueda tener para la hipótesis de la secularización como principio interpretativo del cristianismo que, a nuestro juicio, puede ser interpretado -

⁴⁵⁵ En este sentido, Vattimo valora también el acercamiento a la tradición cristiana y no solo al texto sagrado, como hace el cristianismo de la Reforma con el principio *sola Scriptura*, eliminando con ello cualquier mediación eclesial. “La Iglesia católica opone al principio luterano del libre examen de las Escrituras la tesis de que las fuentes de la revelación son dos, las Escrituras y la tradición. Es ésta una tesis que siempre me ha parecido preferible al de la *sola Scripturas* protestante, porque la verdad es que el mismo texto de las Escrituras – pienso, sobre todo, en el Nuevo Testamento - es ya la fijación de discursos que circulaban anteriormente en la comunidad de creyentes”: *Creer que se cree*, 109.

⁴⁵⁶ “Creer en ella (la historia de la salvación desenmascarada por Cristo) no querrá decir aceptar literalmente todo lo que está escrito en el Evangelio y en la enseñanza dogmática de la Iglesia, sino esforzarse por entender, ante todo, qué sentido tienen los textos evangélicos para mí, aquí, ahora; en otras palabras, leer los signos de los tiempos sin más reserva que el mandamiento del amor – éste sí, no secularizable, pero precisamente porque, si queremos, es un mandato “formal”, casi como el imperativo categórico kantiano -; no manda algo determinado y de una vez por todas, sino aplicaciones que se deben ‘inventar’ en diálogo con las situaciones específicas, a la luz de lo que las Sagradas Escrituras han ‘revelado’”: *Creer que se cree*, 79.

él mismo - como efecto de la novedad cristiana y no necesariamente a la inversa⁴⁵⁷.

1. 3. ¿Una fe “trágica” o “liberadora”?

La fe, en la religión posmetafísica que Vattimo postula se perfila en un cristianismo débil y más amigable, y que no acepta fácilmente la concepción dramática de una religión apocalíptica. Por eso, Vattimo rechaza (y nosotros también) la visión de un cristianismo obsesionado por la separación total entre la historia del mundo y la historia salvadora. Aquella, hecha de pecado. Ésta, de redención. En esta concepción, “la revelación tendría solo un significado apocalíptico: de desvelamiento de la insensatez de la historia mundana a la luz de un asunto totalmente otro, para el que los signos de los tiempos y los ritmos de la historia secular sólo tienen un sentido negativo, que hay que quemar en la paradoja del salto a la fe o, como mucho, considerar como tiempo de prueba”⁴⁵⁸.

Esta concepción del cristianismo que Vattimo considera apocalíptico y trágico⁴⁵⁹, es - a su juicio - expresión del equívoco metafísico del pensamiento cristiano y se contrapone al cristianismo como doctrina de la secularización que encontramos en su propuesta. De hecho (y en esto coincidimos con el autor), como ya hemos argumentado más arriba, el rebrote fundamentalista de nuestros días puede ser leído como una manifestación más de la recaída metafísica de la religión. Ésta, en la búsqueda de seguridades intenta zafarse de las condiciones inauténticas de la existencia en la sociedad plural de esta tardía modernidad. Para no pocos, este mundo moderno es un auténtico fracaso de los verdaderos y fundamentales valores y por tanto se propone la búsqueda de los verdaderos

⁴⁵⁷ Como ya hemos argumentado más arriba, estaríamos de acuerdo con Dotolo al afirmar que en la interpretación de Vattimo de los contenidos de la fe “Prevale, cioè, il bisogno di una comprensione più attenta alla *pietas* del pensiero che alla ineducibile pretesa dell’evento cristologico”: C. DOTOLO, *La teologia fondamentale...*, o. c., 431.

⁴⁵⁸ *Creer que se cree*, 102.

⁴⁵⁹ La expresión es de Vattimo: “Comparando, precisamente, la ‘tonalidad’ de mi cristianismo reencontrado como doctrina de la secularización con este cristianismo apocalíptico y trágico puedo intentar precisar también su significado y sus contenidos (...)”: *Creer que se cree*, 102.

fundamentos como una salida a la tragedia en la que vive sumida la humanidad en este tiempo de travesía por un inmenso desierto.

En otro orden de cosas, para buena parte de la filosofía contemporánea que se ha interesado por la religión, ante el derrumbe del orden objetivo del mundo, “Dios reafirma su trascendencia: aparece a la conciencia religiosa como lo ‘totalmente Otro’ (...) y se hace presente en nuestra experiencia, sobre todo, en acontecimientos ‘catastróficos’, al menos en cuanto que ponen en crisis todas las certezas y seguridades que podamos construirnos con nuestros medios humanos”⁴⁶⁰.

Más allá de huidas hacia el pasado buscando paraísos perdidos fruto de anhelos metafísicos; por encima de visiones demasiado providencialistas o apocalípticas de la religión, somos partidarios de una concepción más “amigable” del cristianismo y más cercana a la revelación del Verbo que asume la historicidad con todas las consecuencias. Sin embargo, una concepción más “amigable” del cristianismo no conlleva necesariamente el olvido de las víctimas.

Intentando ser coherentes con las razones “antimetafísicas” que hemos percibido como condiciones de posibilidad de la religión en la filosofía de hoy, ciertamente su retorno no puede ser el cristianismo trágico en el sentido en el que ya lo hemos expresado. Pero, ¿qué ocurre con las situaciones de dolor, de falta de libertad y de fractura que vive la humanidad? ¿Qué ocurre con las víctimas? ¿Puede la experiencia religiosa iluminar la realidad del mal sin que necesariamente haya que plantearla como una huida, un abandono de la historicidad o una recaída metafísica? Quizás en este punto sea necesario algún matiz a la reflexión vattimiana. Son dos las cuestiones a plantear.

⁴⁶⁰ *Creer que se cree*, 103. También cfr. *La huella de la huella* 110-112. Escribía el profesor Estrada en su artículo *Creer en Dios después de Auschwitz y Hiroshima*: “La fe cristiana en el siglo XXI tiene que partir de acontecimientos concretos, como Auschwitz y Hiroshima, actualizados hoy bajo los nombres de Yugoslavia, Argelia, Timor, las hambrunas del Africa subsahariana o las guerras del Oriente Próximo. No es posible seguir manteniendo inalterada la vieja teología de la historia, su optimismo mesiánico y su fideísmo providencialista, sin que ésta se despoje de su positivismo dogmático, de su confesionalismo tradicionalista y de su acriticismo dogmático”: J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones...*, o. c., 169.

En primer lugar, al tiempo que escuchamos con atención la propuesta de que es necesario “replantear los contenidos, estructuras y funciones (de la fe cristiana y la reflexión teológica) a la luz de las nuevas interpelaciones de una sociedad post-cristiana y secularizada, por un lado, y subdesarrollada y sometida, por otro”⁴⁶¹, nos ponemos en guardia y creemos arriesgado acentuar las grandes catástrofes de la humanidad, la violencia o el mal como ¿únicas? motivaciones del replanteamiento de la cuestión de Dios y de la experiencia religiosa. En este punto, las explicaciones tradicionales de la teodicea son insuficientes. Con frecuencia querer justificar catástrofes naturales, enfermedades o desgracias recurriendo a consuelos escatológicos o como un estímulo para afianzar las virtudes del creyente no hacen sino oscurecer la imagen de Dios⁴⁶². No es incoherente esperar esta acción divina final (de hecho el cristianismo lo espera), pero esta perspectiva desborda nuestra reflexión y la racionalidad que pretendemos aunque ésta esté debilitada y admita una buena dosis de *mito* (en el sentido en el que nos hemos referido al mito en estas páginas) ¿No puede ser éste un signo de que no terminamos de superar definitivamente la metafísica absoluta, esencialista y violenta y de que la experiencia religiosa así entendida se convierta en una escapatoria trascendente a la concreta historicidad del hombre?

Coincidimos en que hablar de Dios en “Auschwitz, o en cualquier experiencia de opresión y sufrimiento” sólo se puede hacer desde el mostrar la paternidad de Dios. Pero la pregunta es ¿sólo se puede hablar de Dios en esta modernidad tardía desde la experiencia de opresión y sufrimiento? Creemos que es necesario encontrar caminos de acceso a Dios no sólo desde las víctimas o desde la precariedad y los límites de la existencia humana, sino desde la condición de historicidad y creaturalidad positiva que el hombre vive y que Vattimo sitúa como experiencia de acceso a lo religioso.

⁴⁶¹ J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones...*, o. c., 169.

⁴⁶² “Una cosa es asumir la realidad del mal en el mundo, al que hay que aceptar como es y no como nos gustaría, y otra justificarlo lógicamente en relación con Dios. El final feliz sería una versión de teodicea ireniana, es decir, la perspectiva escatológica de un Dios que pondría fin al mal. Pero la escatología desborda el marco del teísmo filosófico a favor de la teología y la religión”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 415.

Pero en segundo lugar, una de las críticas que es posible hacer a Vattimo - a nuestro juicio - es justo la contraria; esto es, el olvido de las víctimas y el papel de la experiencia religiosa como liberadora. Creemos que, sin hacer de la religión un salto irracional a la fe, tampoco es posible vincular el cristianismo comprometido y liberador, en nombre de la *caritas*, a los aspectos reactivos y fundamentalistas contra los que nos pone en guardia la reflexión vattimiana. Por el contrario, pensamos que es plausible postular una experiencia religiosa coherente con los presupuestos que nos han conducido hasta aquí y que encuentra en la *compasión* una concreta expresión de la *caritas* debilitada y kenótica más allá de cualquier pretensión de reconstrucción totalizante y utópica de la realidad pero que, sin embargo, sea “de sentido”⁴⁶³.

* * *

La “recuperación” del discurso religioso conduce a Vattimo al planteamiento de la fe religiosa en su encuentro proveniente con el cristianismo. Pueden encontrarse en su reflexión algunos puntos de encuentro con un posible repensamiento de la tradición cristiana en orden a una *secularización* de la creencia religiosa en tiempos post-metafísicos. Es más, creemos que las tesis de Vattimo podrían representar una *apertura* hacia una creencia religiosa con fuertes connotaciones cristianas que posibiliten un nuevo y novedoso acercamiento a la experiencia creyente de muchos que - como el mismo Vattimo - no dudarían en denominarse “medio creyentes” con las connotaciones que el mismo autor propone para tal expresión.

⁴⁶³ “La filosofía en nuestro momento se ofrece como una interpretación del sentido de la existencia en su presente colocación tardo-moderna; su persuasividad pide ser medida no basándose en pruebas y fundamentos, sino basándose en el hecho de que efectivamente es ‘de sentido’; esto es: permite a los múltiples aspectos de la experiencia conectarse en una unidad articulada, permite hablar con los otros”: *Ética de la interpretación*, 33

Pero, al mismo tiempo que expresamos nuestra *simpatía* hacia la propuesta interpretativa del cristianismo secularizado de Vattimo, también hemos manifestado a lo largo de estas páginas nuestra distancia nítida y nuestra clara resistencia a la identificación *tout court* de la propuesta religiosa que Vattimo hace en *Creer que se cree* (punto de llegada de todo su recorrido filosófico y vital) con la fe cristiana.

Por otra parte, creemos que es posible un discurso paralelo que – partiendo de los presupuestos filosóficos asumidos – plantee una experiencia religiosa más cercana al cristianismo sin que – por ello – suframos nuevas recaídas metafísicas ante las que tanto se pone en guardia nuestro autor.

La verdad que se hace *caritas*; el ser que se hace evento... “El papel central del ‘Otro’ en muchas teorías filosóficas actuales adquiere todo su significado si lo situamos en el ámbito de la disolución de la metafísica, y sólo en esta condición evita el riesgo del puro y simple moralismo edificante, o puramente ‘pragmático’ (‘es en todo caso preferible vivir en un mundo de amigos...’). Con todas las imprecisiones que esta conclusión, aunque provisional, deja abiertas, me parece que es justamente desde este punto desde donde debería comenzar una reflexión sobre lo que queda, no solo por recordar, sino también por hacer, dos mil años después del acontecimiento cristiano”⁴⁶⁴.

A nuestro juicio, será inevitable el encuentro. La filosofía y la teología deben seguir dialogando sin complejos ni dominios. Ambas son interpretaciones de la existencia desde las que son posible puntos de encuentros que ayuden – en los tiempos que vivimos – a proponer *intuiciones* (acaso sólo eso, intuiciones balbuceantes) desde las que *aligerar* y *no-velar* la vida concreta de las personas.

⁴⁶⁴ *Después de la cristiandad*, 142.

2. DE LA NO ORTODOXIA Y LA ORTOPRAXIS

En esta visión de la fe “reducida”, ¿hay también una secularización – reducción de la praxis cristiana? Para Vattimo, la norma de la secularización es la caridad y esto, traducido en lenguaje ético, significa la reducción de la violencia en todas sus formas.

Según el autor, la violencia se insinúa en el cristianismo cuando éste se alía con la metafísica, entendida ésta como saber de los primeros principios. Tal alianza trae como consecuencia la progresiva identificación de la existencia cristiana con la propuesta de perfección de las filosofías clásicas, sobre todo sobre el patrón del platonismo y del medio platonismo plotiniano. ¿Cómo alcanza el hombre su perfección? Contemplando y conociendo al primer principio hasta el punto de identificarse con él. En tal identificación encontrará la realización de la propia humanidad. La existencia moral se apoya en el esencial conocimiento de la verdad. Comenta Vattimo al respecto: “Pensemos en qué poco esencial aparece en una perspectiva como ésta el mandamiento cristiano de la caridad: lo que cuenta es el conocimiento de la verdad que, ciertamente, inducirá a un tal alejamiento de los bienes sensibles que reducirá la lucha por la supervivencia y por tanto el conflicto con los otros, sin que esta renuncia a la violencia, sin embargo, tenga el significado positivo de una apertura al otro”⁴⁶⁵. No podemos olvidar que una consideración de este tipo ha conducido a la espiritualidad cristiana, durante siglos, a colocar como valor supremo de vida evangélica la propia perfección, entendida ésta como la mera y sumisa identificación con normas y orientaciones que se dicen emanadas de la verdad revelada. En esta tradición, la moral se sostiene por su constante referencia a la ley natural que es admitida sin dudas ni preguntas como *factum*, justificado directamente por el primer principio hacia el que el ideal de perfección eleva al creyente. Una concepción moral así concebida puede ser percibida como violenta al imponerse como

⁴⁶⁵ *Después de la cristiandad*, 123.

incuestionable y obligatoria en nombre de la verdad. ¿Es posible pensar de forma distinta la praxis cristiana?

2. 1. *Ética y Kénosis*

Le parece difícil a Vattimo plantear la ética cristiana sin referencia a la ley natural; o plantear la perfección cristiana sin identificarla con la asimilación teórica de los primeros principios; o fundar la ley sin una estructura estable, incontrovertible, indiscutible y – por tanto – en grado de legitimar el uso de la fuerza para el sometimiento a ella. Admitiendo aquí la misma dificultad de superación de la ley natural y violenta que la que encontramos al referirnos a la superación de la metafísica, sabemos, con Heidegger, que no es posible hablar, sin más, de superación, sino más bien de distorsión y aceptación irónica. Se puede decir lo mismo de la superación del carácter violento de la ética cristiana y su carácter victimario, cuya única vía de salida será, según Vattimo la secularización.

¿En qué consiste la secularización de la ética cristiana? ¿Tiene la ética cristiana carácter violento y victimario? No creemos que se pueda contestar esta pregunta afirmativamente sin más y dándolo por demostrado. Una cosa es que haya elementos autoritarios, impositivos, violentos en la ética cristiana que haya que resituar a la luz del evento de la encarnación y otra bien distinta es afirmar que la moral cristiana tiene un carácter “violento y victimario”. Tratemos de plantear algunas reflexiones que sitúen mejor el sentido de una posible secularización de la ética.

En primer lugar, recordamos que lo sagrado natural tiene, para Vattimo, un rostro violento que “la encarnación de Cristo exige eliminar”⁴⁶⁶. Estamos de acuerdo en que el acontecimiento de la encarnación *libera* a la ética natural de sus componentes impositivos y violentos. Pero tal operación de *adelgazamiento* sólo se podrá realizar desde una adecuada comprensión de la *kénosis* de Jesús. En efecto, creemos que la encarnación del Verbo no podemos “reducirla” a la condición de la muerte en la cruz (como puede

⁴⁶⁶ *Creer que se cree*, 91.

hacer determinado cristianismo trágico en la actualidad) prescindiendo de la integralidad del acontecimiento y por tanto también de la praxis histórica de Jesús de Nazaret y de la experiencia de la resurrección. Por eso, sin caer en reduccionismos, creemos que hemos de tomar muy en serio la *kénosis* como clave de interpretación de todo el acontecimiento cristiano (interpretado integralmente) y de su experiencia religiosa en la actualidad. Nos parece que, al considerar Vattimo la ética cristiana como “violenta y victimaria”, tiene solo en cuenta una *deformación* histórica de la moral católica y, en cualquier caso, una interpretación de la encarnación que lee de forma reductiva la muerte en cruz de Jesús.

Dicho esto, es el mismo concepto de salvación el que debe ser leído en un nuevo paradigma. Ya el mismo Kant nos puso en guardia ante una idea de salvación que resultaba alienante si se pensaba como llevada a cabo por alguien que - desde fuera de nosotros - sustituía nuestra libertad. Tal *rescate* resulta, en realidad, inmoral.

Tiene razón Vattimo al afirmar que la muerte en la cruz no puede ser interpretada como el rescate *a través* del cual Dios es “satisfecho” tras la afrenta del pecado (tal argumento es continuar en la lógica victimaria), sino más bien como salvación *en la kénosis*. Esta es, para Vattimo, “la lectura más razonable del mensaje de la encarnación”⁴⁶⁷ que, no obstante lo valioso del esfuerzo interpretativo, suscita en nosotros algunos interrogantes todavía y no pocas dificultades.

Si bien (como ya hemos puesto de relieve más arriba) la lectura victimista y satisfactoria de la muerte de Jesús está acentuada en la tradición cristiana por el influjo de la reflexión anselmiana, a la que la misma tradición tomista sometió a crítica en su excesos, no parece fácil armonizar esta “lectura razonable del mensaje de la encarnación” con la tradición

⁴⁶⁷ *Después de la cristiandad*, 151. Tal interpretación, continúa Vattimo, “es una lectura ‘nihilista’ sólo para quien persiste en pensar el ser con los caracteres metafísicos de gravedad, estabilidad, evidencia plena en la presencia, esto es, con los atributos del acto puro aristotélico, del ser parmenídeo, todo lo contrario del ser como creación de un Dios libre y amoroso. El Dios cristiano que la metafísica ha creído que debía reconocer como su base ‘natural’ es también el que plantea problemas insolubles respecto a la idea de predestinación, el que requiere una teodicea nunca inmune tampoco a la ironía del *Candide* volteriano, el que, todavía hoy, inspira la ética naturalista y simultáneamente autoritaria e ineficaz de la enseñanza pontificia”: *Después de la cristiandad*, 151.

evangélica si se prescinde de la muerte de Jesús como expresión misma de la *kénosis* (“Se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y una muerte de cruz” *Flp* 2, 8) en la que parece estar presente el sufrimiento y la humillación. El argumento de Vattimo se sostiene al afirmar que la humillación y sufrimiento *debidos para reparar* es una interpretación que permanece todavía en la lógica victimaria. Estando de acuerdo, la pregunta va más allá: ¿es ésta la única manera de entender el dolor, el sufrimiento y la humillación? Podemos estar de acuerdo en que la muerte de Jesús no es la sangre cobrada por un Dios sanguinario cuyo honor ha sido ofendido por el pecado. Buena parte de la teología cristiana contemporánea afirma que Dios no quiere la muerte del hijo, no “obliga” a Jesús a morir, como se ha podido creer en la convicción de que la libertad quedaba salvada por la adhesión plena a la voluntad de Dios que sigue siendo, no obstante, un Dios airado y violento porque requiere la muerte del hijo para perdonar al hombre.

Sin embargo, tampoco la muerte de Jesús es un accidente. Un accidente no se puede prever ni cuenta con la libertad de la persona. En la muerte de Jesús hay libertad, hay conciencia de lo que podría suceder y afronta el final con coherencia y por fidelidad a la propuesta del anuncio del que es portador. Dios *no puede* querer la muerte del hijo porque no es un Dios violento⁴⁶⁸. Si aceptamos que el mensaje central del cristianismo (Vattimo así lo enfoca) es el Dios amor, comprenderemos lo *razonable* de este matiz que se expresa en la iconografía cristiana con la imagen de Jesús en la cruz *sostenido* por los brazos del Padre, expresión de debilidad y de impotencia.

Nuestro matiz a la interpretación de Vattimo querría, sobre todo, no prescindir del dolor y de la humillación del crucificado que, a nuestro juicio,

⁴⁶⁸ El Dios de Jesús de Nazaret, aquel que nos llama amigos, supera la lógica victimaria porque es un Dios tenazmente empeñado en que el hombre viva y *distorsiona* el mal sosteniendo los brazos atravesados y abrazando el cuerpo machacado. Escribe a propósito Jon Sobrino: “En el juicio religioso, los sumos sacerdotes invocan a Dios para juzgar a Jesús, y éste les responde con una blasfemia práctica: ‘actuando como quebrantador de opresiones concretas es como yo invoco a Dios’. Con ello dice que hay dos formas de invocar a Dios, y sobre todo que hay dos dioses que invocar y, por cierto, contrarios. Con eso, Jesús prosigue su movimiento ilustrador acerca de Dios, que ahora lo hará con su propio destino: hay dioses que dan muerte”: J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1997, 271.

no tienen por qué ser leídas como expresión de la violencia metafísica de una religión victimaria, sino – liberados de todo rasgo victimario y satisfactorio – como expresión de creaturalidad, contingencia y debilidad *kenótica* en las que el *amor*, la *libertad* y la *fidelidad* ocupan el primer plano. La muerte de Jesús no es un accidente. Ni la consecuencia de un ciego destino diseñado por un todopoderoso dios sediento de justicia sangrienta. Dar la vida, en clave evangélica, sólo se puede por amor: “No hay mayor amor que dar la vida por aquellos a los que se ama”. Y sólo el amor es digno de ser creído⁴⁶⁹ ¿No encontramos acaso aquí, una vez más, el límite hermenéutico de la *caritas* ? Quizás sólo desde esta perspectiva sea posible entender una cristología que se articule desde el dolor de las víctimas de la historia, que quiera romper el maleficio de la violencia y haga brotar una ética que, sin pretensiones de definitividad y ultimidad, sea modestamente liberadora.

2. 2. Distorsionar, ironizar, retorcer el mal

Haciendo de la caridad el límite de la acción moral, cree Vattimo poder pensar la acción liberadora de Cristo, que “pasó haciendo el bien”, como una acción de disolución irónica frente al mal: Jesús no acaba con el mal en la historia, pero lo *distorsiona*, lo *ironiza*, *retuerce* el mal que genera la violencia y, consecuentemente, produce víctimas⁴⁷⁰.

Ahora bien, en la interpretación cristiana de la salvación, ésta no se produce sólo por la sangre de Cristo (estaríamos ante uno de los estratos de tradición más antiguos, la llamada *Pascha-Passio*) sino que debe ser entendida desde el acontecimiento mismo de la encarnación. Desde ella, todo el evento de Cristo es salvación: su humanidad⁴⁷¹, sus gestos

⁴⁶⁹ Cfr. H. V. BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1988.

⁴⁷⁰ Es el esfuerzo, entre otros, de J. SOBRINO, *Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 2001.

⁴⁷¹ En la teología católica contemporánea se ha acentuado la soteriología y su identidad con la cristología en una recuperación de la reflexión teológica de los primeros siglos: “Con ello se volvía, por lo demás, a un viejo y fundamental tema patrístico: ‘quod non est assumptum, non est redemptum’. Tema que unía el realismo de la encarnación – en Jesús se realiza todo lo verdaderamente humano – con su eficacia para nosotros – todo lo humano

liberadores, su palabra entrañable, su denuncia y su ruptura con las tradiciones religiosas judías, su muerte y resurrección (liberación *definitiva* del mal). En todo este *misterio*, la única clave de interpretación debe ser el amor de Dios “que no nos llama siervos, sino amigos”.

El amor de Dios, sentido mismo del mensaje evangélico, conduce a Vattimo a mirar con ojos secularizadores, esto es, debilitadores, muchos aspectos de la doctrina y de la moral cristianas que parecen excluir el dato del amor de su propia concepción⁴⁷². Aquí entran de lleno, a mi parecer, la cuestión del pecado y de la norma moral. Una moral *dogmatista*, que no tiene en cuenta suficientemente la única norma de la *caritas* y apela a la verdad de la existencia de Dios creador y a su sabiduría como justificación de posturas intransigentes, se convierte en una moral impositiva y violenta que ya Jesús dejó “fuera de juego” con respecto a la rígida moral judía que coloca la norma por encima de la persona (“No está hecho el hombre para el sábado sino el sábado para el hombre”: Mc 2, 27) y cuya máxima expresión la encontramos en la ley del Talión y en las prescripciones rituales.

Pensamos pues, que la experiencia religiosa en esta nueva *racionalidad*, alejada de cualquier forma de violencia, propone al creyente – como ya hemos tenido oportunidad de reflexionar – una praxis ética que se hace hermenéutica de la existencia cotidiana y cuya única norma decisiva es el amor. Creemos que, en efecto, en la búsqueda de un nuevo imaginario

en el dinamismo de la redención”: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología*, Verbo Divino, Estella 1999, 287.

⁴⁷² “Quiero interpretar la palabra evangélica como el mismo Jesús me enseñó a hacerlo, traduciendo la letra, frecuentemente violenta, de los preceptos y las profecías, a términos más conformes con el mandamiento supremo de la caridad”: *Creer que se cree*, 93. En el panorama teológico actual, en estos años posteriores al Concilio Vaticano II, en la Iglesia católica se dan dos grandes posturas en lo referente a la teología moral con diversidad de planteamientos. Ambas posturas quedaron claramente puestas de relieve en el “Congreso de Bioética” organizado por la Academia Alfonsiana en abril de 1988. Durante dicho congreso, “tuvo lugar un notable enfrentamiento dialéctico entre B. Häring y C. Caffarra a propósito de la moralidad de la procreación humana. Los asistentes pudieron ver dos metodologías de reflexión teológico-moral y dos modelos de moral. Häring propone una moral basada en la comprensión integral de la persona, mientras que Caffarra hace radicar la moralidad sobre la ontología en apariencia de signo tomista, pero en realidad de confusa mezcla fenomenológica. El primer planteamiento propicia una moral exigente, pero misericordiosa; el segundo afirma una moral de intransigencia revestida de radicalismo ético. Se perfilan así dos corrientes de moral y dos tipos de moralistas que, con simplificación periodística, van a ser denominados ‘moralistas de la benignidad pastoral’ y ‘moralistas del radicalismo intransigente’”: M. VIDAL, *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, Verbo Divino, Estella 1992, 14.

creyente hemos de superar, en nombre del principio de la *kénosis*, interpretaciones dogmáticas y morales vinculadas a la absolutización indebida de doctrinas y a situaciones históricas superadas y claramente distanciadas del horizonte cultural del creyente actual. En este sentido, sería necesario tomar más en serio el análisis histórico que posibilite una estructuración evangélicamente jerarquizada y un cierto *adelgazamiento* de lo que hoy llamamos la “doctrina moral católica” en virtud de lo acumulativo y heterogéneo del conjunto normativo⁴⁷³ para propiciar una adhesión más vital y amigable del creyente a la ética evangélica.

Se trata, en coherencia con el camino recorrido hasta aquí, de pensar que todo el discurso sobre la superación de la metafísica puede conducir al cristianismo a no hablar del ser como estructura eterna sino como evento y, consecuentemente, a no perder de vista lo efímero del ser en la historia que no contempla, simplemente, las normas eternas y necesarias de una ley natural contra la que choca – en virtud de la razón *debilitada* – una conciencia emancipada y secularizada. Para Vattimo “es éste, una vez más, el sentido de la frase ‘no os llamo siervos, sino amigos’”⁴⁷⁴.

Este rasgo *amigable* de la ética pone mayormente de relieve el amor de Dios por su criatura. Además, como ya hemos subrayado en la reflexión sobre la nueva religiosidad, este re-encuentro con el cristianismo hace deslizar el sentido del “creer” desde la ortodoxia a la ortopraxis que ironiza, distorsiona el mal y no puede permanecer ajeno a la causa de los hombres. ¿En qué sentido, entonces, se puede “creer que se cree”? En palabras de Vattimo: “Ante todo, porque el Dios de la Biblia que encuentro de nuevo una vez liquidada la metafísica y después de haber disuelto la ilusión de poder demostrar que lo real está hecho de una modo determinado y tiene un determinado fundamento definitivo, ya no es el Dios de las certezas

⁴⁷³ Marciano Vidal opina al respecto que en lo que se refiere al conjunto de la “doctrina moral católica” puede ocurrir que “algunas de las normas contestadas reflejen inculturaciones del evangelio en épocas o situaciones humanas superadas. También puede darse que la sensibilidad moral del evangelio no haya encontrado para el momento actual la inculturación adecuada; de ahí puede surgir la perplejidad ética de algunos católicos: no les convence la formulación normativa vigente y no poseen la fuerza suficiente para hacer valer pública y oficialmente una alternativa nueva”: M. VIDAL, *Retos morales...*, o. c., 30.

⁴⁷⁴ *Creer que se cree*, 97.

metafísicas, de los *preambula fidei*⁴⁷⁵. Ese Dios del libro, bien podría continuar Vattimo, es el Dios debilitado en la encarnación que se revela como *kénosis* y se pone de parte de los hombres compartiendo con ellos su contingencia y su misma historia.

Desde esta perspectiva, creemos que es necesario hacer más explícito lo que Vattimo ha llamado el “compromiso histórico” que el creyente asume en virtud de la encarnación de Dios que lo hace posible. No se trata, como él mismo precisa tras algunas objeciones, de infravalorar de forma optimista los males del mundo como tampoco es admisible su aceptación confiándolos a la sola gracia divina⁴⁷⁶. Pero “la causa del hombre” es un compromiso histórico, excluida la violencia que la revolución entraña, sin la que el cristianismo que retorna no sería rectamente comprendido.

Ciertamente, la ontología del debilitamiento que justifica nuestra reflexión aleja, en estos pasos ulteriores, la tentación “humana, demasiado humana” de creer que es posible transformar radicalmente el mundo. No nos interesan los fusiles revolucionarios, ni las utopías prometeicas ni el proselitismo fundamentalista que promete consuelo más allá a cambio de olvidar el más acá. Creemos, sin embargo, que es posible una praxis liberadora que reduzca la violencia contra el ser humano, contra los pueblos, contra las ideas, contra las creencias, contra el mundo⁴⁷⁷. Somos conscientes de que el mal sólo puede ser distorsionado, ironizado, retorcido, quizás nunca del todo superado. Pero desde la ontología de la actualidad, en su encuentro con la ética cristiana - débil y secularizada - “creer” se hace

⁴⁷⁵ *Después de la cristiandad*, 16.

⁴⁷⁶ Cfr. *Creer que se cree*, 124-125.

⁴⁷⁷ Sobre todo porque la “salvación” es también diálogo, encuentro, interpretación compartida: “El cristianismo nos ha liberado de la importancia de la ontología objetiva y también de la importancia de cualquier tipo de fundamento que no esté relacionado con la caridad (...) ¿Exagero la importancia de la política en este pensamiento? Hay siempre algo más, como interioridad, *in interiore homine habitat veritas*. Ésa es exactamente la manera de darse cuenta de que el ser es *Gespräch*, es diálogo, porque el diálogo tiene lugar en la vida pública colectiva. No acepto la objeción que me han hecho algunos colegas, según los cuales exagero la politización de la filosofía, porque la sola idea de que pudiera haber un modo de experimentar la verdad más allá de las relaciones sociales me resulta más que dudosa, en cuanto separación metafísica de unas determinadas esencias respecto de la vida cotidiana”: *El futuro de la religión*, 103.

praxis pudorosa⁴⁷⁸ y humilde en cada persona, en cada ser humano que en la hermenéutica de su existencia no se desentiende de la realidad en la que vive ni huye a un más allá escatológica y apocalípticamente prometido olvidando que el ser es evento y existencia concreta.

Quizás todo esto sea más de lo que Vattimo se atrevería a afirmar. Pero creemos que, sin distorsionar los presupuestos de los que hemos partido, “creer” (o esperar creer) en esta tarda modernidad implica una praxis ética que – sin pretensiones de universalidad inmovilista ni abandonos a la suerte del “yo” como único criterio moral – está llamada a buscar el encuentro y propiciar el diálogo para convertirse de forma plausible y en nombre de la caridad en *fuera* social de un renovado compromiso socio-político y liberador.

2.3. *Che peccato!*

Secularizar la moral cristiana es, para Vattimo, tomar conciencia del rescate del pecado cuando Jesús desvela su nulidad: “para mí, el único sentido de la palabra pecado es el exclamativo, como cuando se dice ¡qué pena! (*che peccato!*) para lamentar una ocasión perdida, una amistad que ha acabado y, en general, (por extensión) la finitud de todo lo que tiene valor y a lo que nos sentimos apegados”⁴⁷⁹. En realidad, la única referencia, la única norma, es la persona de Jesús y, consiguientemente el amor de Dios revelado en la encarnación. Si la opción fundamental de la persona creyente es, precisamente, la persona del Cristo y la experiencia de la fe se postula como experiencia de encuentro y respuesta (dar el corazón, adherir personalmente al Dios de la vida que se ha revelado en Jesucristo), el

⁴⁷⁸ También en el sentido en el que algunos autores han expresado el pudor como característica constitutiva del pensamiento débil: en el *habitar* el mundo en que vivimos el debilitamiento aparece con el intento de ralentizar la voluntad de poder (empuje del yo hacia la propia afirmación); en este sentido “se puede decir, brevemente que el pudor es una pausa. Pero una pausa que, para realizarse, requiere poner en movimiento la totalidad de la experiencia: adoptar una actitud tal que la parte privilegiada y dueña de la subjetividad sea desplazada algo de su centro, es decir, distanciada, relativizada (...) El término ética quisiera indicar esa posibilidad que nosotros tenemos de *trastornar* la inercia del yo”: A. DAL LAGO – P. A. ROVATTI, *Elogio del pudor*, Paidós, Barcelona 1991, 41.

⁴⁷⁹ *Creer que se cree*, 111.

pecado, en este contexto, debe ser entendido como ruptura de la amistad, ruptura de la opción fundamental, pérdida de la ocasión de una relación en plenitud desde la libertad de la persona que, con responsabilidad, decide dar la espalda a Dios. *Che peccato!*⁴⁸⁰.

Claro que, para aceptar el argumento que acabamos de abordar es necesario que caigamos en la cuenta de que “creer” no puede limitarse a teorizar o explicar las vinculaciones entre ontología débil y tradición cristiana. Vattimo es consciente de la insuficiencia de esta vinculación para asumir en primera persona la opción creyente⁴⁸¹. “Creer” en el sentido cristiano en el que Vattimo “espera creer” requiere algo más: la concepción de Dios como persona y de la oración como relación. Tal experiencia, como el mismo autor admite, no puede ser sólo el resultado de una persuasión filosófica sino que exige algún paso más allá. Es aquí donde se descubre que en la propia experiencia religiosa no puede haber una completa pretensión de racionalidad y es necesario, por tanto, aceptar un cierto grado de “mito” que no necesariamente debe ser traducido en términos racionales y probablemente esté constantemente sujeto a ulteriores secularizaciones: “También la razón debe ser secularizada, hasta el fondo, en nombre de la caridad”⁴⁸².

La fe posmoderna no tiene, pues, “razones fuertes” en nombre de las cuales dar el “salto”. Por el contrario, para Vattimo, en el Dios de la revelación “se cree porque de ello se ha ‘oído hablar’, con toda la incertidumbre, pues ligada a las cosas que tomamos por verdaderas porque nos las ha dicho alguien en quien confiamos, con una confianza, sin

⁴⁸⁰ “Dios puede muy bien ser juez y, sin embargo, perdonar; éste es, en todo caso, el misterio con el que debemos contar; un misterio que, por otra parte, quizás nos resulte menos incomprensible si reconocemos que todos tenemos necesidad de perdón; no tanto o principalmente porque hayamos violado principios sagrados, metafísicamente sancionados, sino porque hemos ‘faltado’ en relación a aquel a quien debíamos amar, tal vez el mismo Dios (que no se identifica, sin embargo, con la ley natural como con tanta frecuencia nos han dicho) y el prójimo, bajo cuya apariencia se nos presenta”: *Creer que se cree*, 115.

⁴⁸¹ “Si me limitase a teorizar y explicar que la ontología débil es heredera de la tradición cristiana, ¿podría decir, verdaderamente, que he “recontrado” la religión? El pensamiento débil, cuando se ha reconocido heredero del cristianismo, es decir, posibilitado sólo por esta herencia, ¿se siente impulsado, en consecuencia, a rezar al Dios de Jesucristo o no?: *Creer que se cree*, 117.

⁴⁸² *Creer que se cree*, 119.

embargo, condicionada por el sentimiento de amistad, de amor, de respeto”⁴⁸³. Es paradójico, no obstante, que esta aceptación de la fe por amistad, devoción, piedad, con buena dosis de conjetura, de apuesta arriesgada se exprese desde la simpatía y la admiración hacia los valores evangélicos y la tradición cristiana o desde la plegaria del breviario romano. Probablemente la paradoja sea también explicable desde la necesaria y ulterior secularización de la misma actitud religiosa.

Che peccato! Es también una expresión que lamenta, a nuestro parecer, la ocasión perdida de no solo “esperar creer” sino de “volver a creer”. Aunque poco o nada tenga que ver el “creer postmoderno” que postula Vattimo con la aceptación de los dogmas⁴⁸⁴ o de normas morales de la Iglesia católica, sin embargo creemos que es posible un planteamiento del “creer” en el que la esperanza, el anhelo de creer, no predomine sobre el creer mismo, sobre la fe. Escuchar y volver a la Escritura, asumir la ética de la reducción de la violencia, plantear una relación personal con la divinidad ¿No es propiamente “creer” en el sentido en el que Vattimo se expresa? De nuevo aparece la problemática trascendencia que requeriría el salto hacia el que Vattimo dice desconfiar. Pero aunque solo aceptáramos su significado *consolador*, como el mismo Vattimo parece admitir en el *post scriptum* de *Creer que se cree*⁴⁸⁵, la apuesta estaría ya hecha.

⁴⁸³ *Después de la cristiandad*, 16-17.

⁴⁸⁴ Vattimo es muy claro al respecto cuando es preguntado sobre su interpretación de la matriz heideggeriana de la historia de la metafísica como ontoteología: “Anch’io uso spesso la parola ontoteologia per indicare la teologia naturale cristiana. L’idea che si possa parlare del Dio biblico cominciando dall’Atto puro di Aristotele, dal Primo motore, è una forma di identificazione tra l’essere e un ente sommo, è la prova ontologica. Il massimo ontoteologo mi sembra Spinoza, *l’amor Dei intellectualis* è la perfetta letizia. Marion vuol fare una teologia di qualche genere e, comunque, un discorso razionale di religione che non è quello negativo che io tento di fare. Con tutto il parlare di cristianesimo che faccio, con la riduzione della mitologia, della dogmatica, finisce che non so più cosa c’è nel cristianesimo: e questo è un problema, un problema di vita spirituale, metto tutto nella categoria di carità verso l’altro. Mi sento a disagio di fronte ai contenuti della teologia di qualche genere. L’idea che si debba ricostruire su una base puramente razionale il contenuto del Vangelo, altre ad essere impresa acrobatica, mi sembra anche improbabile. L’ontoteologia la uso solo nel senso che ho detto ora”: G. VATTIMO, “Conversazione con G. Vattimo...”, *o. c.*, 46.

⁴⁸⁵ Cfr. *Creer que se cree*, 125-127.

* * *

En esta búsqueda por identificar más claramente qué contenidos encontramos plausibles en la experiencia religiosa re-encontrada, nos topamos con la *espiritualidad* (estamos en la Edad del Espíritu – según la interpretación de Joaquín de Fiore⁴⁸⁶ - , no lo olvidemos) secularizadora e interpretativa del creyente que se acerca a la Escritura y prueba también a leer los signos de los tiempos. Justamente, la secularización alcanza no sólo a los contenidos de la Escritura sino también a las estructuras y a los órdenes del mundo.

Muy “pegado a la realidad” que lo constituye, “el cristiano se mueve en el orden mundano de acuerdo con los principios propios de ese orden, y sigue, pues, las reglas del juego y no se cree legitimado para violarlas en función de sus referencias ‘sobrenaturales’, deberá, sin embargo, en base al mandamiento único de la caridad y sin fantasías respecto a leyes naturales, mirar también este orden como un sistema que ha de hacerse más ligero, menos punitivo y más abierto al reconocimiento de las razones de los culpables, además de al derecho de las víctimas”⁴⁸⁷.

En esta realidad en la que vive, el hacerse “más ligero” del sistema, supone asumir un compromiso acompañado de una praxis “no violenta” que ayude a la deconstrucción de las pretensiones de los órdenes históricos de erigirse como absolutos y definitivos. A nuestro parecer, esta praxis – que no se hace defensora de valores eternos ni demoniza esta realidad inauténtica - no pretende hacer un mundo más *verdadero*, más bien distorsionar el sistema en orden a una reducción de la violencia que haga más llevadera la existencia de los otros. Tal actuar no podrá estar conducido por una búsqueda de mayor comodidad personal sino por el principio de la caridad hacia los demás. En este sentido, no se puede perder de vista la persona de Jesús que pasó haciendo el bien, poniendo en primer plano - en

⁴⁸⁶ Cfr. *Después de la cristiandad*, 37-53.

⁴⁸⁷ *Creer que se cree*, 116.

orden al principio de la caridad – sus gestos liberadores: el Jesús que levanta, sana, perdona, devuelve la dignidad, da sentido al estrecho horizonte de la existencia...

Así, en la *espiritualidad* del cristiano que hace hermenéutica de su existencia cotidiana, acercándose a la palabra – que es Jesús – hará de su vivir irónico y distorsionador una praxis – siquiera *ligeramente* – liberadora.

3. EL PERDÓN, EL DOLOR Y LA PLEGARIA

La experiencia religiosa en esta época posmetafísica está también constituida, para Vattimo, por elementos positivos que la configuran y perfilan su rostro: la necesidad del perdón, el dolor y la plegaria⁴⁸⁸. En esta nueva *racionalidad religiosa*, lo inexplicable del mal y el sentimiento de culpa, rasgos que configuran la religión del sujeto moderno, dejan de ser centrales puesto que el mal y la culpa son menos ‘escandalosos’ si el sujeto no se toma tan dramáticamente en serio como pretende la mentalidad metafísica.

3. 1. La necesidad de perdón

Si hoy la religión, como hemos argumentado en estas páginas, se presenta como una exigencia también filosóficamente plausible se debe a la disolución de las certezas racionalistas en las que ha vivido el sujeto moderno. Para la modernidad, en efecto, en la experiencia religiosa aparecen el sentimiento de culpa y la percepción inexplicable del mal como dos elementos centrales que caracterizan la vivencia creyente. Tras la

⁴⁸⁸ “En el horizonte del mito que incluye la positividad como aquí hemos propuesto definirla entran, al igual que la necesidad de perdón, otros aspectos constitutivos de la experiencia religiosa: el modo de enfrentarse al enigma de la muerte (propia, pero ante todo la ajena) y al del dolor; y la experiencia de la plegaria, quizás una de las más difíciles de traducir en términos filosóficamente sensatos. Tanto la necesidad de perdón como la experiencia vivida de la mortalidad, el dolor y la plegaria, son típicamente ‘positivos’, en el sentido de que son formas de encontrar la eventualidad radical de la existencia...”: *La huella de la huella*, 120.

superación de la metafísica de la subjetividad que sostiene tal concepción moderna, la culpa y el mal son tomados menos *escandalosamente* cuando no se encuentran razones metafísicas que los justifiquen⁴⁸⁹.

Una de las observaciones realizadas a Vattimo a partir de *Creer que se cree* y de la que da cuenta el autor en el *Post scriptum*, es - precisamente - no tomar suficientemente en serio la dura realidad del mal entendido, sobre todo, como sufrimiento inexplicable del inocente tan presente y tan constante en nuestra experiencia. Vattimo pretende, sobre todo, evitar recaídas metafísicas que hagan de la religión una salida a esta “intratable” realidad y hagan de Dios un Dios-tapagujeros en el sentido de Bonhoeffer. Para una religión así, “El camino racional hacia Dios es el camino de la derrota y el fracaso. Es verosímil que, una vez elegida esta actitud, se acabe por enfatizar la realidad del mal, lo insuperable de los límites humanos, la idea de la historia como lugar de sufrimiento y prueba en lugar de cómo historia de la salvación”⁴⁹⁰.

Para Vattimo, tal debilitamiento de la culpa y el mal no significa obviar la finitud en la que la experiencia humana se sitúa, sobre todo cuando se palpa la inadecuación de nuestras respuestas a las preguntas que vienen de los otros. Piensa Vattimo que esta inadecuación sólo puede entenderse como referencia a un “suplemento” que nos es representado como “trascendente”. Sin embargo, en la tradición judeo-cristiana, esta inadecuación tiene también una componente inmanente. La referencia trascendente a Dios puede surgir, en efecto, como un intento de respuesta ante la pregunta por el mal. Pero el Dios revelado en Jesucristo no interviene como un principio necesario detrás de los acontecimientos ni todo cuanto acontece se debe a Dios. En este sentido, pensamos que “Dios interviene en cuanto que inspira y motiva al hombre en su lucha contra el

⁴⁸⁹ No obstante, hemos de reconocer que el problema del mal, también hoy, “cuestiona nuestras aspiraciones de racionalidad y significado, el sentido de la vida ante el sufrimiento y la injusticia, y el ansia de absoluto desde el ser para la muerte, con el que Heidegger definía la analítica de la existencia humana”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 412.

⁴⁹⁰ *Creer que se cree*, 124. Hecha esta salvedad, para Vattimo es necesario tomar muy en serio el mal, sobre todo cuando afecta a los otros que me piden ayuda o, al menos, comprensión.

mal (...). La providencia busca que el mal no se adueñe de la persona y, que ante la experiencia del mal el sujeto concernido no se convierta también él en agente de mal. De ahí la conjunción de la providencia y la projesividad (sic), que exhorta a vivir los acontecimientos con esperanza, luchando contra su potencial destructivo, y a convertir al que los padece en agente de bien para los otros, incluido el que ha causado el mal. Este es el reto cristiano y el significado de vivir la vida desde una concepción providencialista que busca los signos de Dios en la historia”⁴⁹¹. Este equilibrio entre providencia y la llamada de los otros sitúa, a nuestro juicio, adecuadamente la experiencia de búsqueda del creyente que *debilita* el mal también a fuerza de bien al conducirse en su praxis cotidiana iluminado por el criterio hermenéutico de la *caritas*.

En este cuadro de experiencia, la necesidad de perdón se configura no tanto como apelo a la reconciliación de una culpa (sentido de pecado) cuanto como deseo de responder a la llamada de los otros y como llamada a una trascendencia capaz de colmar la insuficiencia de nuestras respuestas.

La vivencia religiosa recupera así la positividad del anhelo que no se entiende como escape o consuelo sino como forma de encuentro con la eventualidad radical de la propia existencia y encuentro de una pertenencia que es también proveniencia. El ser es pensado como evento y, desde esta opción, la necesidad de perdón es experimentada como existencia iniciada por una iniciativa que no es propia y que espera ser amado y amar. Una vez más, éste es el sentido de la expresión evangélica: no os llamo siervos sino amigos.

Desde la cercanía con la que se sitúa ante los valores cristianos, Vattimo refiere esta necesidad de perdón al sentido de las tres virtudes teologales de la tradición cristiana. En esta experiencia religiosa, la fe tiene que ver con el sentimiento de dependencia y la experiencia de creaturalidad que se descubre proveniente⁴⁹². La esperanza es entendida como el anhelo de hacer coincidir existencia y significado aunque solo se pueda llegar a

⁴⁹¹ J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 417.

⁴⁹² Cfr. *La huella de la huella*, 116-117,

realizar en un tiempo distinto⁴⁹³; la caridad se percibe como el mandamiento supremo al que se *reduce* todo el contenido de la fe y el criterio desde el que secularizar la propia esperanza⁴⁹⁴.

Si la experiencia de perdón que conduce en esta experiencia religiosa con los rasgos de positividad que hemos descrito se refiere a contenidos cristianos, se pregunta Vattimo ¿Por qué insistir en el perdón y no – por ejemplo – en el pecado original o en otros temas relativos a la redención propios de la tradición cristiana? La respuesta, para Vattimo, es de opción por el re-encuentro con la Biblia alejado de prejuicios dogmáticos y leída en clave secularizadora. La hermenéutica, la interpretación de los textos sagrados, aunque éstos han llegado a nosotros en una tradición, sin embargo “su mediación no les deja subsistir como objeto inmodificable”⁴⁹⁵.

Una vez más, se nos permita discrepar de Vattimo matizando que el descubrimiento del perdón, liberado de estructuras que culpabilizan y son violentas, en el sentido positivo que hemos descrito, nos parece que no entra en contradicción con una re-lectura interpretativa de la Biblia (especialmente en lo que se refiere a las tradiciones neotestamentarias) que pueda tener en cuenta otras hermenéuticas de la misma Escritura que llegan hasta nosotros como sucesivas *secularizaciones* del mensaje y de la tradición cristiana. También la doctrina del pecado original, y de la redención, y de la muerte de Jesús – entre otras – deben seguir siendo interpretadas, *secularizadas*, desmitificadas en el sentido en el que hemos utilizado el término en este trabajo⁴⁹⁶.

⁴⁹³ Cfr. *Creer que se cree*, 13-15.

⁴⁹⁴ Cfr. *Creer que se cree*, 72-77.

⁴⁹⁵ *La huella de la huella...*, o. c., 122.

⁴⁹⁶ Ese, nos parece, debe ser el trabajo de la teología. Como el mismo Vattimo reconoce: “A partir de San Agustín y de su reflexión sobre la Trinidad, la teología cristiana es, en sus bases más profundas, una teología hermenéutica: la lectura interpretativa, la transmisión, la medicación y quizás la caída no atañen sólo al anuncio, a la comunicación de Dios con el hombre; caracterizan la misma vida íntima de Dios que, precisamente por ello no puede ser pensado en términos de una inmutable plenitud metafísica”: *La huella de la huella*, 122-123. Estando de acuerdo con esta afirmación, sin embargo, creemos que se puede ir más allá. La teología, en su surgir mismo, es ya hermenéutica. La misma composición de los evangelios es ya interpretación de una experiencia: la del encuentro de unos hombres y mujeres con Jesús de Nazaret que transforma decisivamente sus vidas. De la interpretación de esa experiencia surge la teología cristiana. Tal hermenéutica sigue, por otra parte, la misma dinámica de la encarnación del Verbo que asume la cultura y la “redime”,

3. 2. La experiencia del dolor

“En el horizonte del mito que incluye la positividad como aquí hemos propuesto definirla entran, al igual que la necesidad de perdón, otros aspectos constitutivos de la experiencia religiosa: el modo de enfrentarse al enigma de la muerte (propia, pero ante todo la ajena) y al del dolor; y la experiencia de la plegaria, quizás una de las más difíciles de traducir a términos filosóficamente sensatos”⁴⁹⁷.

El mal, el dolor, la muerte y la manera de situarse ante estas realidades constituyen también en esta nueva experiencia religiosa re-encuentra uno de los contenidos que no podemos perder de vista. Atrás queda la percepción del mal como realidad aplastante e inexplicable que provoca una respuesta de búsqueda de refugio y de huida hacia los fundamentos esenciales. La experiencia del mal ha sido también *secularizada* en esta superación de la metafísica de la subjetividad que ha propiciado una mirada más amable (menos dramática) sobre la realidad y una búsqueda más consciente, esperanzada y comprometida del bien de los otros.

No obstante, en el planteamiento vattimiano no hay una visión irénica o ingenua de la realidad. La experiencia de creaturalidad y finitud sigue estando presente en la vida cotidiana de hombres y mujeres que sienten en tantas ocasiones el zarpazo del dolor, de la injusticia, de la muerte. La experiencia religiosa viene acompañada de una visión positiva que hace que el *creyente* pueda enfrentarse de forma diferente al enigma de la mortalidad o del sufrimiento⁴⁹⁸ ¿Dónde radica tal positividad? No,

interpretándola y transformándola. Es cierto, no obstante que el cristianismo se ha adorado al Dios de la cultura heredada más que al Dios de Jesús: “Como algunos opinan, en nuestra aculturación helénica hubo un exceso de inculturación que apagó aspectos del Evangelio. Hoy y mañana estamos ante el desafío y la tarea de inculturar con suficiencia para dejar que la cultura permita expresarse a la fe”: J. M. MARDONES, *¿Crisis de fe? Para una tipología de la fe en la España actual*, en AA. VV, *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, PPC, Madrid 2001, 43.

⁴⁹⁷ *La huella de la huella...*, o. c, 120.

⁴⁹⁸ Como sabemos, Vattimo es consciente de que en su retorno a la religión intervienen también experiencias de dolor ante la muerte de seres queridos: “Por lo que a mí respecta, no me avergüenza decir que en ello (el retorno) interviene la experiencia de la muerte de personas queridas con las que había pensado recorrer un camino mucho más largo,

ciertamente, en la perplejidad o en la angustia de un sentimiento trágico sino en el descubrimiento, una vez más, de la eventualidad radical en la que se encuentra la existencia humana. Esta experiencia de eventualidad, paradójicamente, encuentra veredas hacia lo religioso, pero no porque hayan sido encontradas en una abstracta reflexión sobre nosotros mismos sino porque vienen dados en un lenguaje perteneciente a una tradición religiosa de la que nos sentimos provenientes. De nuevo la circularidad del discurso.

Es difícil, como reconoce el propio Vattimo, articular esta experiencia desde horizontes filosóficos con términos que delimiten adecuadamente el alcance de esta realidad. Lo cierto es que nos encontramos ante un rasgo más de la creaturalidad constituyente del hombre que ante la pregunta desea superar la insuficiencia de sus respuestas y cuya conciencia de pertenencia a lo eventual de la existencia se descubre también como “proveniencia” de un origen, de un *factum* originario del que el ser humano se siente dependiente.

Desde la clave de la secularización de la filosofía y en el horizonte del final de la metafísica en el que nos hemos situado, la experiencia religiosa a la que estamos aludiendo no puede ser racionalizada del todo. En efecto, si queremos permanecer fieles al sendero recorrido y a la opción de pensar el ser como “evento”, el hombre que se orienta hacia el pensamiento religioso sabe que él mismo es *acontecimiento*, iniciativa iniciada por alguien y que su experiencia no es fruto de la pura racionalidad (porque también la razón ha sido secularizada en nombre de la caridad) sino que es concebida más bien como encuentro y relación personal. Tal experiencia sería suficiente para - ante el dolor, la pérdida de un ser querido o la muerte en definitiva - poder *interpretar* la experiencia religiosa como el anhelo de que la asimetría entre la existencia y su significado lleve a la persona a dar “cada vez más relieve a la esperanza de que esa coincidencia, que no parece

personas, en algunos casos, que había imaginado, siempre, presentes a mi lado cuando me hubiera tocado a mí irme y que, por otra parte, me parecían estimables también por su virtud (afectuosa ironía respecto al mundo, aceptación del límite de todo ser vivo...) de hacer aceptable y vivible la misma muerte”: *Creer que se cree*, 12.

realizable en el tiempo histórico y en el marco de una vida humana media, se pueda realizar en un tiempo distinto”⁴⁹⁹.

3. 3. La plegaria

También la plegaria es, para Vattimo, uno de los *contenidos positivos* de la experiencia religiosa *re-encontrada* que expresan creaturalidad y dependencia.

La plegaria, como expresión de ese sentimiento de dependencia, no es el resultado de una decisión filosófica sino que obedece a otros motivos que requieren del creyente un paso más: la relación con la trascendencia desde la propia existencia que es experimentada como iniciativa iniciada: “Dirigirse a Dios rezándole implica, ciertamente, algo más: una concepción de la divinidad como persona”⁵⁰⁰. Así, en la lectura filosófica que Vattimo cree poder dar del cristianismo, la divinidad como persona alude a la centralidad de la revelación. En ella, Dios se ha dado a conocer como *persona* en la historicidad de Jesucristo.

Pero enseguida siente Vattimo el pudor (o el vértigo) del medio creyente (como así se define) que quiere *saltar* pero no está en absoluto seguro de que sea bueno (o necesario) (o posible) hacerlo. Por eso añade enseguida: no pretendo “racionalizar completamente mi actitud religiosa. Puedo aceptar que muchas de las cosas que pienso y digo cuando rezo están sujetas todavía a una posible ulterior secularización”⁵⁰¹.

“Dar el salto” a la trascendencia, solo puede – a su juicio y como ya hemos dicho – en todo caso tener un significado consolador. ¿Por qué si se lleva más allá de ese significado deviene una interpretación supersticiosa? Puede, desde luego, que la plegaria de muchos creyentes (quizás también podrían ser llamados “medio creyentes” aunque, lógicamente, por otras razones) esté sostenida por una concepción mágica o naturalista de la divinidad, pero orar es otra cosa. No tiene, desde luego, sólo un sentido

⁴⁹⁹ *Creer que se cree*, 13.

⁵⁰⁰ *Creer que se cree*, 118.

⁵⁰¹ *Creer que se cree*, 118.

consolador (aunque también). Parece que Vattimo emplea un sentido de la plegaria que puede no ser del todo ajustado. Cuando en el cristianismo se habla de plegaria se hace referencia a una relación, a un encuentro personal, a una presencia elusiva, *mistérica*, que se experimenta como iniciativa, don, gracia. Así, la plegaria, más que la súplica de una intervención divina, es la expresión del anhelo de un don que ha de venir de otro y la respuesta que expresa la verdad de quien lo recibe: la creaturalidad y la dependencia.

4. ALGUNOS RELIEVES CONCLUSIVOS

1. Parece prevalecer en la experiencia religiosa que describe Vattimo, a propósito de la ruptura señalada entre *fides qua* y *fides quae*, el *creer que se cree* o el esperar creer, esto es, la circularidad de una hermenéutica que pueda conducir a una decisión creyente. Ésta se descubre provenientes cristiana pero, desde el punto de vista de los contenidos de la fe, se mantiene subjetivamente (aunque simpáticamente) distante de la vinculación al *depositum fidei* que, en nombre de la caridad debe ser secularizado⁵⁰². A nuestro juicio, el sentimiento religioso así descrito aparece perfilado con una fuerte carga de subjetividad (que se acerca bastante al sentimiento de dependencia de Schleiermacher) y se desliza hacia la ética cristiana secularizada en nombre de la caridad. La relación con el Otro (que, como hemos visto tiene rasgos personales en la experiencia cristiana que re-encuentra Vattimo) es existencial e histórica y reclama una relación dialógica con los otros. Ahora bien, nos parece que la relación y la vinculación con los otros creyentes no puede ser solo “de simpatía” o “de admiración” y es posible, aún en nombre de la razón secularizada, compartir

⁵⁰² A este propósito, escribe Vattimo: “(...) la disolución de la razón metafísica, con sus pretensiones de captar definitivamente el verdadero ser, me permite también aceptar que haya un cierto grado de ‘mito’ en mi vida, que no necesariamente debe ser traducido en términos racionales – también la razón ha de ser secularizada, hasta el fondo, en nombre de la caridad -: por ejemplo, en nombre de la simpatía que me une a la tradición cristiana, de la admiración que, como ya he dicho, me suscitan las virtudes (casi todas) de los santos, del sentimiento de pertenencia que, a pesar de todo, experimento en relación a la Iglesia concebida como comunidad de los que creen en Jesucristo (...)”: *Creer que se cree*, 118-119.

no sólo la proveniencia sino la propia historicidad que se expresa en los dinamismos de la comunidad creyente⁵⁰³: la fe que se comparte, se celebra y se expresa en la vida.

2. Así, si la experiencia creyente gira en torno al sujeto, corre el riesgo de permanecer en los límites de lo subjetivo (y estamos convencidos de que la experiencia de la fe es una experiencia personal) prescindiendo de cualquier vinculación más allá de la simpatía comunitaria y, consecuentemente, la fe puede quedar recluida en el ámbito de lo privado y al margen de su imprescindible dimensión comunitaria y eclesial.

3. Por otra parte, la reacción de Vattimo contra lo que él llama cristianismo trágico-apocalíptico necesita, a nuestro juicio, ser matizada. Hay una dimensión comprometedora y arriesgada en el cristianismo que, sin renunciar a la radical historicidad del ser humano y sin provocar huidas hacia adelante en la promesa de consoladores paraísos, descubre en el rostro de las víctimas la *huella* de una *huella* que el olvido del ser en la experiencia de la metafísica había ocultado bajo el ropaje de una religión tranquilizadora y resignada a la voluntad del todopoderoso. El final de la metafísica nos hace descubrir el ser como evento y en su debilidad nos topamos con el Dios de la *kénosis* cuyo rostro parece reflejarse en el acontecimiento de Jesús de Nazaret. Narrar su vida es hacer memoria peligrosa y comprometedora de su causa en el aquí y ahora de nuestra historia. No hay huida, no hay reacción nostálgica, no hay búsqueda de fundamentos inmutables, ni relación únicamente vertical con lo eterno, sino *rememoración* del Dios *kenotizado* que nos ha llamado amigos y no siervos. Sólo en el límite de la *caritas* es posible interpretar la agonía de la cruz sin olvidar a las víctimas. Y esto Vattimo, a nuestro entender, lo obvia de forma injustificada.

⁵⁰³ Cuando a Vattimo se le pregunta: “Entonces, ¿podemos tener una religión privada sin Iglesia? (Respuesta) Pienso que no, ni siquiera si hubiera filósofos predicando y discutiendo. Hay que reconocer, como punto de suma importancia, que la historia de la metafísica no está restringida a lo denotado por el término mismo, sino que está involucrada en la historia de las instituciones sociales”: *El futuro de la religión*, 106.

4. Su acercamiento a la Escritura con una actitud que él llama “sin prejuicios” nos parece acertada pero insuficiente. No tienen por qué llamarse “prejuicios” los intentos interpretativos que la teología ha hecho a lo largo de la historia. Probablemente no sean más que, eso, interpretaciones que, por otra parte, respondían a horizontes culturales concretos y que nos ayudan a entender que la misma revelación histórica necesita ser interpretada en cada tiempo para que su verdad siga iluminando el presente y el futuro inmediato. Con esa tradición nos liga un interés “histórico”, esto es, la necesidad de comunión con los que creyeron en Jesús antes que nosotros⁵⁰⁴. El problema, muchas veces, ha sido absolutizar una determinada interpretación quedándose anclada en un horizonte cultural que, después de muchos siglos, nada parece decir a los creyentes que necesitan – en nombre de la caridad y de una bien entendida secularización – que la palabra alcance al destinatario del mensaje. Por eso coincidimos en la afirmación de que Dios no puede ser pensado en términos de una inmutable plenitud metafísica ni expresado en formulas absolutas que lo encierren en un concepto. Pero tildar de “prejuicios” a toda la tradición teológica nos parece una *violencia excesiva* que es necesario, a nuestro juicio, reducir.

5. La filosofía que se encuentra con la religión en tiempos de secularización y superación de la metafísica de la subjetividad deberá tender

⁵⁰⁴ Coincidimos, en este aspecto, con la reflexión de González Faus respecto al dogma cristológico de Calcedonia; creemos que, además, lo que se dice de los contenidos cristológicos de Calcedonia podría decirse también – con los matices necesarios - de toda la tradición dogmática cristiana: “Cabe preguntarse hasta qué punto un mundo que ha atravesado la crisis del conocimiento y la crisis del lenguaje puede experimentar eso (una verdad salvadora) en una fórmula de impostación tan rotundamente metafísica como es la del Calcedonense. Su vigencia para la cristiandad griega es evidente por el optimismo epistemológico de los griegos y por su armonía entre ser en sí y ser para nosotros, entre ontología y salvación. Este tipo de vigencia ya no se da para nosotros hoy. Nos liga al Calcedonense un tipo de vigencia que es más bien histórica: es la necesidad de comunión con aquellos que creyeron en Jesús antes que nosotros. Esta necesidad suele pasarse por alto y es, sin embargo, importantísima. Pero puede coexistir con la caída en desuso de la fórmula aunque no pueda coexistir con su contradicción formal siempre que volvamos a entrar en su mundo. En esta caída en desuso nos veremos llamados nosotros a redecir la fe de modo que pueda ser verdad salvadora”: J. I. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander 1984, 468.

puentes – ésos sí que deberán vadear los ríos de los prejuicios – hacia la reflexión teológica dispuesta, también ésta, a evitar recaídas metafísicas y a continuar desacralizando la misma *razón teológica* en orden a adelgazar o podar la frondosidad inútil que oscurece el contenido de verdad de una tradición dogmática que necesita – también ella – ser reinterpretada.

TERCERA PARTE

LA PALABRA SE HIZO *KÉNOSIS*

CAPÍTULO VII

LUCHANDO CON EL ÁNGEL

UNA METÁFORA PARA NO-VELAR EL ACONTECER DE LA EXISTENCIA

*El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón,
tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar.*

(M. Heidegger)

Religión en la posmodernidad. Llegados a este punto, nuestra reflexión se hace propuesta que recogiendo toda la herencia del pensamiento de Vattimo quiere ser interpretación de una nueva forma de religiosidad para esta época posmetafísica en la que nos encontramos. Religión hacia la que vuelve su interés el pensamiento filosófico que, habiendo descubierto que no hay motivos plausibles para el ateísmo, ha re-encontrado la religión en su proveniencia hebraico-cristiana y a la que descubre secularizada, esto es, debilitada en una nueva racionalidad que brota de la ontología que contempla al ser como evento.

Utilizaremos para nuestra propuesta tres imágenes bíblicas en torno a las cuales haremos girar nuestro discurso. El ángel de Jacob⁵⁰⁵, el Mar Rojo en la liberación de Israel y la imagen del padre en la historización del Dios de Jesús de Nazaret. El tono metafórico que utilizaremos pretende vehicular el pensamiento *debilitado*⁵⁰⁶ que quisiera, sin embargo, no-velar el acontecer de la existencia.

Sin la arrogante pretensión de universalidad, nuestra propuesta no es más que – ella misma – una interpretación que quiere, no obstante, ser plausible en esta nueva racionalidad posmetafísica en la que nos encontramos.

Puede que haya algo de punto de llegada en la *filosofía de la mañana*⁵⁰⁷. Habló el profeta y proclamó a los cuatro vientos la mentira del mundo, desenmascarando el *ideal* que ha falseado la realidad y engañado a la humanidad⁵⁰⁸. Así es como el mundo verdadero se ha convertido en una fábula y la metafísica ha enmudecido por una especie de maldición que acabó con la falacia de los fundamentos absolutos. Y el narrador – el filósofo –, convertido en *cuentacuentos* experimenta la dificultad de narrar el abismo porque el vértigo se apodera de él cuando cae en la cuenta de que el suelo se resquebraja bajo sus pies.

⁵⁰⁵ “Qué significarán, entonces, para mí, todas las historias narradas en las Escrituras y las interpretaciones que de ellas se han dado en la historia de la espiritualidad cristiana? Alguna verdad, en este resultado reductor del discurso, creo que hay. La revelación bíblica, con toda su carga de mitos, se dirige sólo a nuestra instrucción, y el sentido de ésta es, justamente, el amor de Dios y el amor del prójimo”: *Creer que se cree*, 97-98.

⁵⁰⁶ El “giro narrativo” quiere ser consecuente con la *ontología débil* y la recuperación de la metáfora como expresión de una nueva racionalidad que encuentra a la experiencia religiosa tras la superación, distorsionamiento, *Verwindung*, de la metafísica.

⁵⁰⁷ Es la expresión con la que concluye el último aforismo de *Humano, demasiado humano*: los viajeros, aquellos que quieren llegar a la libertad de la razón son filósofos que “nacidos de los misterios de la mañana, piensan en qué puede dar al día, entre la décima y la duodécima, tan radiante de claridad: buscan *la filosofía de la mañana*”: F. NIETZSCHE *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid 1996, 310.

⁵⁰⁸ “A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El mundo verdadero y el mundo aparente – dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad... Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos – hasta llegar a adorar los valores inversos de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado derecho al futuro”: F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid⁷ 1982, 16.

1. HUMANO, DEMASIADO HUMANO

¿Punto de llegada o eterno retorno? Que la filosofía haya tomado conciencia de haber llegado a su consumación en el declinar del presente y que el *nihilismo* se profile como la nueva aurora no puede significar simplemente que ha llegado un nuevo día que deja atrás la oscuridad de la noche en la que la humanidad ha vivido sumida en el sueño de la sinrazón racionalista.

Hemos comprendido que no hay una *sola* verdad a nuestro alrededor ni siquiera una *sola interpretación* más auténtica en el mar de la hermenéutica contemporánea. La locura de la modernidad ha acabado por arrojar por el sumidero de la existencia cotidiana la falacia de un único mundo posible y verdadero que se imponía en una especie de dictadura del progreso tras el golpe de estado de la razón instrumental.

Los profetas del nuevo día preconizaron el final. Una especie de hastío y de cansancio adelantó el ocaso anunciado cuando Occidente experimentó el hartazgo de un tiempo agotado y violento que había prometido paraísos inexistentes. La razón se volvió contra sí misma y en su demencia se hizo el hara kiri en la plaza pública de la dialéctica buscando ser indultada por la historia. Nuevos caminos, nueva búsqueda por los senderos de una redención que haga justicia a la extrema violencia ejercida sobre los vencidos y los que quedaron en la cuneta del destino. Una nueva forma de soñar que hay camino frente a la ideológica verdad impuesta, esta vez, en nombre de la esperanza.

Es cierto que nos hemos vuelto menos críticos cuando se nos ha impuesto el principio de la realidad revestido de comunicación y consumo. Pero es entonces cuando los hombres y mujeres de nuestro mundo contemporáneo nos hemos dado cuenta de que los perfiles de la realidad se hacían menos exigentes, menos impositivos, menos violentos. La razón se

nos ha hecho más débil y la existencia más insoportablemente leve. Hemos abierto puertas y ventanas y hemos visto un cielo diferente y una nueva manera de contar lo que somos: existencia, ternura, risa y dolor, una pequeña historia contada al calor de la lumbre en una noche fría y desapacible.

1.1. Un nuevo amanecer

No hay una nueva verdad en este amanecer, sino la conciencia de la imposibilidad de continuar contando la historia desde una visión objetivista y única del mundo, comprendida como el desarrollo lineal de un designio mesiánico sobre una humanidad uniforme, que avanza ineluctablemente hacia una meta intrahistórica definitiva en cuyo horizonte final se iluminarían y comprenderían los diversos momentos de su recorrido histórico. La ausencia de un único punto firme no puede inducirnos hacia el error de buscar un sustitutivo. No hay final y comienzo absoluto en una constante re-encarnación del tiempo, ni se da el histórico y cíclico devenir de los seres en la inmutable esencialidad de los entes; si acaso, descubrimos el eterno retorno de la filosofía que asume su condición de exiliada del reino de la verdad y no se abandona a su suerte porque hace de la “no necesidad” virtud y de la posibilidad su propia debilidad.

Que el ser, desde una ontología de la actualidad, tiene vocación nihilista⁵⁰⁹ es una tesis sostenida en el escenario filosófico de esta tarda modernidad en Occidente⁵¹⁰. El pensador asiste expectante, a la puesta en escena del renacimiento nietzscheano⁵¹¹ después de que el gastado guión de

⁵⁰⁹ Así Heidegger, para quien la metafísica no es más que la comprensión del ser que tiene la existencia inauténtica. La metafísica es el “olvido del ser”, cfr. *Introducción a Heidegger*, 62.

⁵¹⁰ Es probablemente, el término *nihilismo* uno de los que mejor expresan las tesis metafísicas del último Nietzsche convirtiéndose en el auténtico esquema interpretativo de la historia del pensamiento europeo.

⁵¹¹ El nihilismo no sólo supone un episodio más del desarrollo histórico-espiritual de Occidente, sino que pone de relieve la imposibilidad seguir contando la historia como un desarrollo lineal y uniforme dotado de teleología interna. El crepúsculo de la historia pone al descubierto la crisis del lenguaje objetivista y esencial de la modernidad y hace emerger la necesidad de valorar las implicaciones de la nueva retórica como posibilidad de la filosofía contemporánea. La pretensión metafísica de articular un decir epistémico

la secularización haya agotado su papel en el viejo teatro de la todopoderosa razón entre cuyas desvencijadas bambalinas decrepitos actores siguen recitando el cántico de la verdad. Su voz suena a lamento, a quejido. No quedan Homeros que acudan al reclamo... ¡Que callen de una vez! ¿No se dan cuenta de que han sido desenmascarados para siempre? Silencio, comienza la función. Desfilan los personajes y en el centro del escenario se representa, sin pudor, el desenmascaramiento del desenmascaramiento⁵¹².

Y en este gran teatro del mundo el sueño no es más que eso, un sueño⁵¹³, en el que el hombre, desvelado, descubre con estupor que cualquier parecido con la realidad es pura ficción porque no hay realidad objetiva ni suelo firme en el que pisar. Una vez más, la falacia de encontrar el grial de los fundamentos perdidos no es más que un deseo (¿o una necesidad?) “humano, demasiado humano”⁵¹⁴.

Creer que existe una única verdad absoluta y definitiva. Y un camino único y decisivo. Tal ha sido la quimera que ha hecho del pensamiento un pretendido y único sendero firme hacia el ser.

amparado en la evidencia de la demostración y capaz de expresar – sin mayor pudor – la desnudez de la verdad de la realidad que se impone con violencia en el concepto queda definitivamente rota en el claudicar de la *episteme* a favor de una *dóxa* que emerge como posibilidad de la nueva filosofía. Lo fragmentario de la realidad conduce al pensamiento a la conquista de una nueva conciencia filosófica del lenguaje desde la que narra cuanto sucede sobre el suelo firme de los fundamentos absolutos.

⁵¹² Para Vattimo, en la filosofía de Nietzsche “existe una especie de *summa* de los desenmascaramientos de la disciplina metafísica propuesta en el último siglo o poco más, desde la crítica de la ideología de Marx al descubrimiento freudiano del inconsciente, pasando por el positivismo y el surgimiento de las ciencias humanas. Pero hay también en el pensamiento de Nietzsche, como nota más característica y específica, un radical desenmascaramiento del desenmascaramiento”: *Metafísica, violencia, secularización*, 63.

⁵¹³ Son los malentendidos del sueño, “En el sueño, el hombre, en las épocas de civilización informe y rudimentaria, creía conocer un *segundo mundo real*; ahí está el origen de toda metafísica. Sin el ensueño, no se habría encontrado la ocasión de distinguir el mundo”: F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano...*, o. c., 5, 44.

⁵¹⁴ Como es sabido, en las obras de Nietzsche de los últimos años, particularmente desde la primera parte de *Humano, demasiado humano* (1878) hasta los comienzos de *Zaratustra* (1883) maduran las tesis ontológicas del pensador en relación a la crítica de la cultura llevada a cabo en el “periodo medio” de su producción. Para una periodización de la obra de Nietzsche, cfr. *Introducción a Nietzsche*, 137-150.

1. 2. En el principio

En el principio, la palabra se hizo tiempo. En una noche estrellada, el Eterno habló a su criatura con promesas de futuro y posesión. Y el que solo era ceniza y polvo, pura creaturalidad, postró su rostro en tierra intentando sobreponerse a su *oscuro terror*⁵¹⁵.

- *¿Qué quieres de mí?*
- *No tengas miedo. Yo estaré contigo.*

Pero el hombre buscó propiciación ante lo numinoso y hubo de encender la llama de la ofrenda cuando la oscuridad de la noche le hizo experimentar su soledad. Y la palabra se hizo violenta en la demanda de una sangre que exigía sacrificio y dolor en el altar de la renuncia al propio ser. El ser y el ente. La vida o el eterno vaivén de la sinrazón en la muerte del hijo. Fue dura la subida hacia el monte y penosa la experiencia de ganar el favor del Eterno ahogando el ser.

- *¿Dónde encontraremos el carnero para el sacrificio?*
- *Dios proveerá...*

Y Dios, entre velos y desvelos, asesinó el instinto cruel y violento que en la atávica noche de los tiempos reclamaba una víctima con la que calmar la sed de eternidad. No así.

- *¡Detén tu brazo!*

Pero en la noche de la historia hubo miedo y hubo que esconderse; el ser abrigó la vergüenza de su desnudez en el fuego de sus primicias subiendo como agradable olor hasta el cielo protector. No pudo entender, pobre

⁵¹⁵ “‘Todo está lleno de dioses’, decía Tales de Mileto. El monoteísmo bíblico barrió los dioses al glorificar la aterradora majestad del Único”: P. L. BERGER, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona 1975, 167

Israel, que yo-soy-el-que soy solo quería su amistad y en su confusión no fue más que siervo, esclavo de sus propias cadenas, de sus temores, de su necesidad.

Paradojas de lo humano, quizás, demasiado humano. Como desmesurada fue la pretensión de aquel pobre mortal que se aventuró a luchar a cuerpo descubierto con “el que es”. ¿Cómo atreverse ni siquiera a mirar? Escrita quedó, en la frente de la criatura, la maldición: contemplar el rostro del Eterno es morir. Y es que hay algo de violento en el ser que se *revela* como absoluto fundamento y principio. Y entre luces y sombras el *Totalmente Otro* pide a la criatura descalzarse ante la tierra sagrada que pisa porque sus manos han profanado la vida. El hombre, desnudo, se postra en tierra ante el fuego misterioso que amenaza su cotidianidad y llena de temor su alma.

- ¿*Quién eres?*, preguntó.
- *Yo soy el que soy*, respondió.

Y Dios quedó encerrado en la cárcel del concepto cuando la libertad del hombre se ahogó en el desierto víctima de su propia soledad. ¿Víctima? Tú mismo te postraste ante *baal* para ofrecerle tus primicias y cubrir de sangre el altar del sacrificio buscando abrir el cielo. ¡Y pensar que “Yo-soy-el-que-soy” te habló, allá en lo alto, como a un amigo!

¡Ancha y herida soledad! ¡Qué pronto olvidaste el mar! Te dio vértigo contemplar el horizonte y no pudiste resistir el viento de cara, recio y fuerte, que te impedía caminar. Quisiste huir y te refugiaste en los pliegues de tu libertad para abrigar tu frío cuando la promesa se hizo noche. Fue entonces cuando ocurrió: el *mediador* grabó a fuego, en la piedra de la historia, la verdad de lo absoluto, el punto firme para no batirte en retirada, el designio divino en el nauseabundo olor de las víctimas propiciatorias en el altar del sacrificio aplacador. Fue en el principio.

Lo absoluto del ser no es más que una forma de voluntad de poder cuando éste se impone aniquilando la existencia de la criatura. Quedaron al

aire tus vergüenzas, tras ser expulsado del paraíso, ¿lo recuerdas?, por pretender - pobre ingenuo - ser omnipotente.

No se puede combatir con la poderosa verdad esencial, sencillamente porque ésta se impone siempre. Despliega su poder y hace valer su tiranía subyugando a quien se acerca demasiado al fuego de lo eterno, de lo igual, de lo esencial, del ser que siempre es. Es la lucha del héroe que llevará para siempre en su cuerpo la marca de su arrogancia, una herida de fuertes dolores que sangrará aún en la sumisión del guerrero vencido y humillado.

Pero tampoco hay más verdad en las arenas del desierto. Vagar perdido y resignado no sirve de mucho. Habrá que buscar nuevas rutas para alcanzar una tierra que nos devuelva la posibilidad de vivir sin miedo y sin tanta sed.

1. 3. La escalera hacia el cielo

En la búsqueda⁵¹⁶, una escalera hacia el cielo. Quizás el anhelo de infinito le hizo mirar hacia arriba y provocó la visión. ¿O fue la mano tendida del Eterno? En cualquier caso, reconoció a *el Fuerte de Jacob* en aquel lugar⁵¹⁷ y no dudó en salir a su encuentro. Necesitaba bendición.

“*Los ángeles de Dios subían y bajaban por esta escalera*” (Gn 28, 12)⁵¹⁸.

⁵¹⁶ Seguimos aquí, en el hilo de la narración, las leyendas del Génesis, en particular las referidas al “ciclo de Jacob”, cfr. Gn 25, 19 – 37, 1. Estas leyendas son narraciones en las que se perfilan los retratos de los que buscaron a Dios. Con la narración bíblica de fondo, nos proponemos una relectura interpretativa, a modo de metáfora, del encuentro con Dios y su progresivo despojarse del carácter violento de una imagen omnipotente, esencialista y conceptual hacia una experiencia más dialógica con Dios que se hace palabra y encuentro. La imagen de la lucha de Jacob contra el personaje misterioso en plena noche se convierte en la idea central de esta narración que *interpretar* en medio de la pluralidad hermenéutica actual.

⁵¹⁷ Cfr. Gn 28, 10-22; “La geografía en que se desarrollan estas leyendas está plenamente verificada. En el centro de Canaán, Betel y Siquén son dos ciudades que tienen una historia anterior a los hechos referidos en el ciclo (...) Las leyendas que componen el ciclo se mezclan paulatinamente y al compás que los clanes se unen. Estas ciudades-santuarios posibilitan el conocimiento mutuo de los grupos, su fusión y la de sus tradiciones”: J. GUILLÉN TORRALBA, *Los Patriarcas. Historia y leyenda*, Atenas, Madrid 1987, 168.

⁵¹⁸ El texto completo del episodio en Betel resulta enormemente sugerente: “Jacob salió de Berseba y fue a Jarán. Llegando a cierto lugar, se dispuso a hacer noche allí, porque ya se

Se creyó el centro del mundo⁵¹⁹, el ombligo de la tierra... O más bien lo soñó ¿No es, acaso, sólo un sueño el querer llegar al cielo para ser inmortal? Solo e inerme, Jacob⁵²⁰ penetró sin saberlo en una tierra sagrada. *Betel*⁵²¹, punto de partida y final del viaje⁵²², fue para él la puerta del

había puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar, se la puso de cabezal, y se acostó en aquel lugar. Y tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahveh estaba sobre ella y que le dijo: ‘Yo soy Yahveh, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra en que estás acostado te la doy para ti y tu descendencia. Tu descendencia será como el polvo de la tierra y te extenderás al poniente y al oriente, al norte y al mediodía; y por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra, y por tu descendencia. Mira que yo estoy contigo; te guardaré por donde quiera que vayas y te devolveré a este solar. No, no te abandonaré hasta haber cumplido lo que te he dicho’. Despertó Jacob de su sueño y dijo: ‘¡Así pues, está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía!’ Y asustado dijo: ‘¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!’ Levantóse Jacob de madrugada, y tomando la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió como estela y derramó aceite sobre ella. Y llamó a aquel lugar Betel, aunque el nombre primitivo de la ciudad era Luz” (*Gn* 28, 10-19).

⁵¹⁹ El simbolismo del “centro” es una imagen arquetípica con fuerte contenido religioso que encontramos en civilizaciones paleo-orientales. Indica el eje que une las tres regiones cósmicas, el lazo entre el cielo y la tierra. La consagración del poste sacrificial asimilado al Árbol del Mundo, es un rito del Centro en el que el poste se convierte en el eje que une las tres regiones cósmicas. La comunicación entre el cielo y la tierra es posible por la intercesión de este pilar: “En efecto, el sacrificador sube al Cielo, solo o con su esposa, sobre este poste ritualmente transformado en el Eje mismo del Mundo. Colocando una escala, el sacrificador se dirige a su mujer: “¡Ven, subamos al Cielo!”. La mujer responde: “¡Subamos!”. Y comienzan a subir por la escala. En la cima, y tocando el capitel, exclama el sacrificador: “¡Hemos alcanzado el Cielo!” (...) “¡He alcanzado el Cielo, los dioses: ya soy inmortal!” (...). El puente o la escala entre la Tierra y el Cielo eran posibles porque se elevaban en el Centro del Mundo. Exactamente como la escala que Jacob vio en sueños y que llegaba a los cielos”: M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1999, 48.

⁵²⁰ En los relatos bíblicos se entremezclan dos grandes clanes de la Palestina central y de Transjordania que hay que considerar inicialmente separados aunque en un cierto momento, por las relaciones mutuas, ambos clanes se fundieron y con ellos se fusionaron también las leyendas de sus héroes: “el primero, el de Jacob, consideraba a éste como fundador del santuario de Betel; el otro, el de Israel, consideraba a Israel como fundador del santuario de la región de Siquén. Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, es sumamente importante considerar a estos clanes como originariamente *independientes* unos de otros, pero llegó un momento en el que se realizó la fusión de estos dos clanes. Entonces se produjo el conocido fenómeno sociológico: la fusión de los clanes lleva consigo la fusión de sus tradiciones. Según la mentalidad de los clanes, esta doble fusión se expresa en términos genealógicos; según Génesis 30, 22-24, Jacob se convierte en el padre de José, y según Génesis 48, Jacob adopta además a los hijos de José”: R. MICHAUD, *Los patriarcas*, Verbo Divino, Estella 1976, 81.

⁵²¹ “Y llamó aquel lugar Betel, mientras que hasta entonces la ciudad se llamaba Luz” (*Gn*, 28, 19).

⁵²² “EL dinamismo de Betel debió ser muy grande, ya que se consideraba como un punto mágico donde el cielo se une con la tierra por medio de una escala cósmica. Fue el lugar de culto durante toda la historia de Israel y el santuario nacional después del cisma”: J. GUILLÉN TORRALBA, *Los Patriarcas...o. c.*, 165.

cielo⁵²³, espacio sagrado que rompió su mundo partiendo en dos la realidad⁵²⁴ y dejando al descubierto su creaturalidad, su contingencia, su límite. La noche lo hacía aún más vulnerable y desprotegido. Débil y necesitado, solo y angustiado por su presente y su futuro, el Eterno se manifestó⁵²⁵ ante él y Jacob se despertó sobrecogido por su omnipotencia. Tuvo miedo de su desnudez, de su definitiva vulnerabilidad ante la Verdad única y todopoderosa que le hacía sentir todavía más pequeña su libertad y su existencia entera. Una promesa fue suficiente para asegurarse protección: Yahveh le aseguró su valimiento.

Pero fue desigual encuentro en Jarán. Entre la sacralidad del Santo y sus manos profanas manchadas de primogenitura arrebatada, el Dios de los padres clamaba venganza ante la mentira y la conciencia mancillada. Yo-soy-el-que-soy no podía permitir la injusticia provocada por la argucia del más pequeño de los hombres. No era más que un pobre mortal enfrentado a su deseo de pervivir tras la iniquidad de haber arrebatado a su hermano su destino. Ha de pagar cuanto ha hecho.

Se resistía a aceptar el límite de su pequeñez y quiso arrancar una bendición y la promesa divina, anhelando un horizonte más ancho que el desierto estéril del inútil pastoreo de la existencia. Desafió a la verdad y se hizo, él mismo, engaño⁵²⁶ ¿Fue una huida hacia adelante? ¿El Dios de sus padres abrirá el cielo para él? El Dios de Abraham, el Dios de Isaac ¿será

⁵²³ El simbolismo de la expresión “puerta del cielo” es rico y complejo: “la teofanía consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo ‘abierto’ hacia lo alto, es decir, comunicante con el cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro”: M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 1998, 25.

⁵²⁴ El *axis mundi* simboliza la comunicación con el cielo y delimita un lugar sagrado que provoca la ruptura de la homogeneidad del espacio y separa el mundo superior del mundo inferior, lo sagrado y lo profano. De por medio, en el episodio referido, se produce una hierofanía que provoca una “abertura” por lo alto poniendo en comunicación el cielo y la tierra, cfr. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano...*, o. c., 32-36.

⁵²⁵ “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente”: M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano...*, o. c., 25.

⁵²⁶ El comentario de la Biblia de Jerusalén a la mentira de Jacob hace referencia al relato Yavista que, aunque celebra la astucia de Jacob, viene reprobado – no obstante – expresando desacuerdo con la astucia de Rebeca y con un sentimiento de cierta piedad hacia Esaú, cfr. BIBLIA DE JERUSALÉN, *Nota a Gn 27*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1990, 41; “Apelar así a Dios con mentira nos parece una blasfemia, pero la mentalidad oriental no veía nada malo en ello, refiriéndolo todo a Dios y desentendiéndose de las ‘causas segundas’”: BIBLIA DE JERUSALÉN, *Nota a Gn 27, 20...*, o. c., 41.

también su Dios? Dura cerviz la de Israel, endurecido el corazón por el engaño y la ceguera de ser quien no era. Se hizo medida de su propia verdad y sintió miedo en el sueño de un cielo propicio y protector que bendijera la injusticia y su mentira.

¿Quería acaso escalar el cielo? Y sin embargo no era más que un sueño. ¿No se dio cuenta Jacob? La tierra de su contingencia, el cielo omnipotente y el infierno de su mentira⁵²⁷ son la pesadilla sobre la dura piedra en la que reclinó su cabeza en la huida. La dura piedra⁵²⁸ del espacio sagrado, de la presencia divina todopoderosa y fuerte sobre la que descansó la soberbia de su primogenitura⁵²⁹ en la noche de su escapada. La erigió como estela y sobre ella derramó el aceite de su ofrenda buscando la indulgencia del Santo, a quien soñó a su imagen y semejanza.

- *Así pues, ¡está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía!* Y asustado dijo:
- *¡Qué temible es este lugar!*” (Gn 28, 16-17).

No es extraño que sintiese terror al despertar ¡Estaba en el eje del mundo! ¡Estaba en tierra sagrada! ¡Había contemplado la puerta del cielo!⁵³⁰ Y Jacob, que había profanado el santuario de la verdad, no se atrevió a arrancar a los dioses el fuego de la inmortalidad. Se asustó. Ya habrá ocasión.

⁵²⁷ Jacob, en la mentalidad bíblica, ha de pagar lo que ha hecho según la ley del talión. La argucia del autor sagrado es hacer ver cómo el burlador es burlado: en la noche de bodas (siempre en la oscuridad) Jacob es engañado y le cambian de esposa; su amor por la esclava Raquel lo deja inerme ante su suegro, cfr. Gn 29, 1-30.

⁵²⁸ La piedra simboliza y materializa el lugar de la presencia divina, cfr. BIBLIA DE JERUSALÉN, *Nota a Gn 28, 18...*, o. c., 43; El uso de las piedras sagradas, sacadas de su uso idólatrico propio de otras religiones semíticas, subsiste en los relatos antiguos con un significado simbólico que recibe su eficacia de un Dios trascendente, cfr. P. LAMARCHE, *Piedra*, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1982, 697.

⁵²⁹ A lo largo de todo el ciclo de Jacob-Israel, se juega con la proximidad de las palabras bendición (*Beraká*) y primogenitura (*Bekorá*). Jacob arranca la primogenitura que será devuelta de nuevo a Esaú, pero gana la bendición de Dios, cfr. J. GUILLÉN TORRALBA, *Los Patriarcas...*, o. c., 166-167.

⁵³⁰ Betel es “la puerta del cielo”, donde Dios habita, cfr. 1 Re 8, 27.

2. LA HERIDA DEL HÉROE

Huyó Jacob de su pasado. Su conciencia culpable le hacía temer. El miedo y la oscuridad le perseguían en su huida. Había de rendir cuentas con cuanto sucedió. Quiso ser el más fuerte, el primero; quiso *ser como Dios*. Y ahora toda su cobardía encuentra refugio en los recovecos de la plegaria. El héroe⁵³¹, frágil y débil, se ha quedado solo ante el río⁵³² que atravesar. Es el río de sus angustias, el torrente de su mentira, las aguas caudalosas de su miedo, la vaguada de la propia existencia para recuperarse a sí mismo. Atravesar a la otra orilla es vivir. Volver atrás es encontrar la muerte.

Pero le alcanzó el Santo. Le salió al encuentro en la noche, como tantas veces, para despertarle de su sueño, sacarle de su delirio y enfrentarle a su única verdad: la creaturidad y la dependencia de quien lo creó. ¿Única verdad? ¿No era la verdad la libertad? Puede que sea ese el precio, la libertad.

Peleó duro. Y bravo. La lucha fue sorda y larga. Parecía que el héroe vencía una vez más la partida, pero resistió Yahveh a sus envites dejándole herido al rayar la aurora. Fue el signo de su debilidad marcada a fuego en la hoguera de la verdad eterna cuyas llamas no se consumen porque están alimentadas por el temor de la criatura y su ofrenda perenne para gloria del ser absoluto.

No rehuyó la Verdad el cuerpo a cuerpo ni se escapó del abrazo. Débil como la criatura peleó con él sin imponerse. Un forcejeo extenuante en la noche salvadora de *Penuel* para dejar ver su rostro en la fragilidad del encuentro. Jacob no lo reconoció. No tenía nombre su adversario. Alguien fuerte, pensó. Y la fuerza del pensar fue su cárcel hasta el amanecer.

⁵³¹ El héroe es un personaje clave en la historia de su pueblo y de él se cantan gestas maravillosas desvelando sus atributos; Jesús ben Sirá cantaba así a los héroes de Israel: “Hagamos el elogio de los hombres de bien; de la serie de nuestros antepasados: grande gloria les repartió el Altísimo, los engrandeció desde tiempos antiguos. Alabemos: a los soberanos por sus gobierno; a los hombres famosos, por sus hazañas; a los consejeros, por su prudencia; a los videntes, por su don profético; a los príncipes de naciones, por su sagacidad; a los jefes, por su penetración; a los sabios pensadores por sus escritos; a los poetas por sus vigiliass” (*Eclo* 44, 1-4).

⁵³² Se trata del río Yaboc, cfr. *Gn* 32, 23.

En la pelea murió Jacob⁵³³, *al que Dios protege*, y nació Israel⁵³⁴ a quien *Dios haga feliz*.

2. 1. Luchando hasta el amanecer

“Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando alguien con él hasta rayar el alba” (Gn 32, 25)

Quizás se preguntó quién era y se prestó a la lucha en plena oscuridad. ¿Por qué no huir? ¿Por qué no eludir el cuerpo a cuerpo? Anheló el perdón y la conquista de su libertad. Quizás fue por eso por lo que Jacob luchó. Solo y en la noche, Jacob pelea hasta el amanecer⁵³⁵ y es herido por *El Fuerte* a quien, sin embargo, le arranca su bendición. Quedará marcado para siempre con el signo de la debilidad.

Detrás de él, su pasado y su mentira; por delante, la reconciliación con su hermano traicionado y la inquebrantable esperanza de conocer con quién luchaba. ¿Conocer? Sabía bien quien le atenazaba. Fue valiente, Israel, el *fuerte contra Dios*. Y llamó Jacob a aquel lugar *Penuel (cara de Dios)* porque, se dijo, “he visto a Dios cara a cara y he quedado con vida” (Gn 32, 31). ¿Quién eres, preguntó? Conocer a su adversario es poseerlo,

⁵³³ Jacob es un abreviado sin el nombre divino *‘El*; su forma completa sería YA’AQOB-’EL o YA’AQUB-’EL. El nombre completo del patriarca podría significar *que Dios proteja o guarde*; además, la etimología popular parte del sustantivo ‘AQUEB, homófono del verbo que significa *talón*. “Coger por el talón” en el significado del verbo WAYYA’Q-BENI significaría *engañar-suplantar*, haciendo clara referencia a los avatares de la suplantación de Esaú por Jacob al arrebatarle la primogenitura, cfr. J. GUILLÉN TORRALBA, *Los Patriarcas... o.c.*, 158-159.

⁵³⁴ El origen y significado de este nombre es más discutido. Según la etimología popular, Israel es *aquel que luchó* con un Elohím-Dios, de dónde le viene el nombre; la versión técnica más acreditada lo hace provenir de la raíz ISHR/’SHR, es decir, *tener éxito, ser feliz*; *Ishre-‘il* significaría *haga Dios feliz, dé Dios éxito*, cfr. J. GUILLÉN TORRALBA, *Los Patriarcas...o. c.*, 159.

⁵³⁵ Es interesante recordar la metáfora de la “filosofía del amanecer” de los últimos aforismos de *Humano, demasiado humano* en Nietzsche; a decir de Vattimo, expresa un estado de ánimo del filósofo y apunta hacia el modo de sentir del hombre del futuro que siente sobre sus hombros el peso del pasado de la historia de la humanidad como algo de la propia historia. Es una nueva conciencia histórica que es posible por la liberación de la apropiación de la historia como propia, cfr. *Introducción a Nietzsche*, 78. En la mentalidad bíblica el amanecer es también una metáfora de la victoria. En este caso, Jacob cambiará su forma de relacionarse con su pasado asumiendo su error y aceptando su condición de debilidad al ser herido por el Fuerte de Jacob.

arrebatarle su intimidad y su poder. Es la tentación de todos los que quieren dominar la verdad, poseer el absoluto, controlar al fundamento y la eternidad. Conocer.

Luchar contra *el Fuerte de Jacob* es una osadía. Pelear hasta el amanecer no sirvió de nada porque el héroe llegó exhausto y herido por el que es más poderoso. Su debilidad y su herida acabaron haciéndole entrar *en razón*. Al fin y al cabo no era más que un humano irracional, una creatura que ha escrito su ley inexorable en la piedra de la historia. Su cojera será la señal. Cada vez que quiera caminar recordará quién es: un hombre herido por el ángel de Dios a quien plantó batalla buscando dominar el ser para justificar su crimen.

Amanece⁵³⁶. Es el tiempo de la victoria, aunque Israel atraviesa el torrente cojeando. Ya no podrá suplantar a nadie, ni ser el primero, ni adelantar a ninguno. La herida de su mortalidad le recordará quien es. El héroe sabe que es mortal y comienza a caminar ahora que todo ha cambiado, la noche es día; la oscuridad se hace luz; el miedo se transforma en confianza; la cobardía en decisión.

El peregrino deja atrás su *sinrazón*. Quiso vencer al Eterno y no se dejó dominar. Siempre quiso el hombre dominar a Dios, y soñarlo, y ser – como-el. En su desafío desmesurado se vio expulsado de su paraíso, desnudo y maltrecho, condenado a vagar en el desierto de su propia sed. Y Jacob, en su noche oscura, no quería soltar a quien le hirió sin remedio. ¿Barruntaba quizás una noche más larga? Se hacía de día y pidió su bendición. Y su amistad. Lucha de vencido victorioso; vencido y vencedor bendecido.

¿Quién eres? Jacob luchó contra Dios. Contra la verdad absoluta y el fundamento último del ser; contra *el Fuerte* que no se deja vencer; contra la Palabra creadora, contra el viento huracanado de una ley poderosa y eterna; contra su propio ángel del miedo; contra un desconocido. Jacob no sabía

⁵³⁶ Es el tiempo de la victoria. Amanecía también cuando Lot entraba en Soar y se libraba de la muerte (cfr. *Gn* 19, 23); amanecía cuando los israelitas, al otro lado del Mar Rojo, vieron los cadáveres de los israelitas (Cfr. *Ex* 14, 24); cfr. J. GUILLÉN TORRALBA, *Génesis*, en AA. AA., *Comentario al Antiguo Testamento I*, La Casa de la Biblia, Madrid 1997, 33.

quién era Dios. Y luchó por sobrevivir. Y en la lucha anheló vencer, dominar, poseer. Y Jacob se sintió herir con un dolor penetrante, agudo, espantoso. Quizás entonces levantó la vista y vio su rostro y, humildemente, imploró su bendición. Y sobrevivió después de haber visto a Dios.

2. 2. Entrar en razón

¿Entrar en razón? Justamente. El héroe quería comprender quién era, recuperar la identidad desde la única verdad, desde la única clave de lectura de la realidad y de la historia de los hombres: aquel secreto designio de los dioses grabado en las entrañas de la tierra y que conduce misteriosamente el devenir de cuanto existe y está llamado a ser. Humano, tal vez, demasiado humano.

Jacob quería vencer a *el Fuerte* y el fuerte se hizo débil, bajó al cauce, se hizo rostro y peleó. El cielo se había abierto en *Betel* y el fundamento de los fundamentos trazó una parábola con el centro de la tierra para hacer añicos su omnipotencia. La razón se volvió loca.

Pensar el ser es dominarlo en una suerte de babélica ascensión con la pretensión de escudriñar el cielo. Una quimera que la humanidad siempre ha albergado en el sueño de robar el fuego a la divinidad. Esta vez las tornas cambian. Es el cielo el que se abre aterrorizando a un pensamiento todopoderoso que creía poder domesticar el misterio creándolo a su imagen y semejanza. Siempre fue así. El que fue creado creador no dudó en crear a su hacedor en la infinita soberbia de querer dominarlo y hacerlo suyo.

Junto a Yaboc, el ángel se empleó a fondo en un abrazo interminable. Parecía no haber más *chance*. Cuando la razón se hace fuerte y escala al cielo, lo sagrado es terrible y fascinante, violento porque posee omnipotencia, eternidad, inmutabilidad, trascendencia... Presencia de lo insondable del ser que se impone como fundamento de cualquier otro fundamento. La fuerza de la esencia frente a la levedad del ser, la razón todopoderosa frente al pensar: desigual batalla.

Pero aquella noche el ser se hizo presencia, batalla, abrazo, bendición. Y la criatura, sorprendida y extenuada, entró *en razón* renunciando a la robada primogenitura alcanzada en nombre de la lógica del más fuerte. Una metáfora para expresar su inútil deseo de conquistar a Dios: poseer a Yahveh y su promesa le había asegurado un camino preñado de bendición. Pero la soberbia razón (o la sinrazón) lo atenazó creyendo poder amordazar al Dios de Isaac ofreciendo en holocausto su propia libertad y en nombre de una tranquilizadora conciencia.

- *¿A dónde vas, Jacob?*

Jacob, vencido en la arena de la historia, habrá deseado entrar en razón y habrá creído encontrarse a sí mismo al descubrir – herido – la verdad inexorable del mundo real que desprecia a los que, como él, se atreven a pelear con Dios.

Quizás se dio cuenta de que no había alternativa. Había que desenmascarar a *el Fuerte de Jacob*, aquel que irrumpe desde la inmutabilidad de lo eterno, al ser concebido a imagen y semejanza de la enloquecida razón humana y que ha quedado atrapado en la cárcel del concepto. La omnipotencia divina, más allá de la historia, irrumpe en ella doblegando a la criatura, Saturno devorando a su hijo termina siendo devorado.

Jacob le hará frente. En su fuerza, aunque portador de una enfermedad mortal, encontrará su debilidad. La de la criatura y la del ser.

- *¿Cuál es tu nombre?*

- *“Jacob”, contestó.*

- *En adelante no te llamarás Jacob sino Israel, porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres (Gn 32, 28-29).*

Tu herida, Israel, tardará en cicatrizar.

Dios se ha prestado a la lucha. No ha esquivado el cuerpo a cuerpo y, vencido aparece vaciado de sí mismo, contingente, histórico ¿o acaso su omnipotencia no fue más que un espejismo?

Es una locura. Da vértigo pensar habiendo vencido a la razón porque la tierra parece resquebrajarse bajo nuestros pies y el cielo desplomarse sobre nuestros hombros. Ya nos advirtieron que atreverse a luchar contra “yo soy el que soy” sería acabar, precipitarse al vacío, morir. Agoreros que en nombre de lo establecido se han habituado a subsistir habiendo hecho de Dios una presencia inefable, severa y paradójicamente omnipotente. ¿Será posible seguir vivos tras la larga noche? ¿Podremos contemplar a Dios, desenmascarada y superada la racionalidad metafísico-conceptual, sin sucumbir? Muchos querrían huir.

2. 3. La huida

Jacob iba en huida⁵³⁷. ¿Huía de sí mismo, o acaso de *el Fuerte de Jacob*? No quería aceptar su propia deconstrucción, su debilidad, su mentira. Poco parecía importarle haber ganado la primogenitura cuando se experimentó perseguido por la sombra de sí mismo buscando su identidad. El reproche del Omnipotente no quiso escuchar sus razones y se sintió abandonado y culpable.

¿Cuándo decidió volver? ¿Cuándo decidió retornar? Quizás el re-encuentro con su proveniencia le hizo descubrir senderos mil veces recorridos que le parecieron nuevos. Era de noche. Y peleó cuerpo a cuerpo

⁵³⁷ Es muy sugerente la idea de la “huida” para nuestra reflexión en torno al planteamiento del retornar de la experiencia religiosa en la tarda modernidad. No se trata de una “huida” sino de asumir de forma no reactiva ni fundamentalista las circunstancias actuales en contra de otra forma de retorno que evoca de nuevo la “hipótesis excesiva” como consecuencia de un justificado temor apocalíptico, de los riesgos globales de la civilización científico-técnica o de la pérdida de sentido provocada por la malsana sociedad consumista. No se trata de reaccionar al pluralismo postmoderno con la recuperación de identidades fuertes (también en el terreno religioso) que conducen en la mayoría de los casos a fundamentalismos y que, huyendo del confusionismo de la pluralidad, ignoran la herencia de Occidente legada al mundo actual “como mezcla, mestizaje, lugar de identidades débiles y de dogmáticas (religiosas, filosóficas, culturales) difuminadas y liberales”: *La responsabilidad de la filosofía*, 180.

con Aquel que es iniciativa iniciada en su existencia mortal. Y hubo que luchar en el forcejeo violento con el Eterno para vencer, aunque herido, a un Dios que al amanecer percibió menos fuerte, menos sagrado, menos violento. Detuvo su mano y te bendijo.

Le llamó “Israel”, el que fue fuerte contra *el Fuerte de Jacob* y halló a la orilla del río de la historia su debilidad⁵³⁸. Quizás ahora, aunque herido, enfermo mortalmente de humanidad, pueda seguir viviendo con la mirada en el suelo. Puede que encuentre otras huellas impresas en la nieve porque - a fin de cuentas - las huellas sólo pueden estar marcadas en el suelo.

Quizás se abra de nuevo el mar también para él y encuentre un vado por las aguas caudalosas del final de esta historia. Hay que pasar a pie enjuto, pero esta vez no hay evidentes certezas, tan solo promesa. Acaso solo se escuche el susurro del viento que trae consigo el eco esperanzado de una tierra que mana leche y miel⁵³⁹ y de una presencia más amigable que acompaña tu caminar fatigado en el ocaso de esta historia. *“El sol salió así que hubo pasado Penuel, pero cojeaba del muslo” (Gn 32, 32)*

Al amanecer todo parece retornar⁵⁴⁰. Por delante el camino de la humildad y la reconciliación con el hermano, carne de su propia carne, debilidad de su debilidad. Volver a casa para arreglar cuentas consigo

⁵³⁸ Superando el escepticismo a ultranza frente a la razón que no renuncia a pensar, aunque concedora de sus límites y huidiza ante sus argumentos absolutos, el “pensamiento débil” (matizado y superado en su versión *lighth*) no abandona la pretensión de interpretar – y esta a su vez no es más que una interpretación – la llamada del ser en esta época de superación de la metafísica que no puede proseguir su camino en el proceso de secularización de Occidente cuando éste se ha topado con su destino: el nihilismo.

⁵³⁹ La filosofía vuelve a explorar este “viejo territorio” de la religión y a la escucha de esta voz que “estamos seguros de haber oído ya”, Vattimo afirma que el retorno es un aspecto esencial de la misma experiencia religiosa. Lo que ocurre es que tal inusitado interés de la filosofía sólo se justifica porque se han disuelto las metanarraciones metafísicas y se puede, por tanto, mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada. No se puede ocultar la dificultad que entraña interpretar el fenómeno de la secularización como proceso que conduce a Occidente a la disolución de la metafísica, pero hay que reconocer que tal interpretación, ligada a la historia de la experiencia religiosa en esta reducción de lo sagrado a dimensiones humanas, nos ofrece un buen modelo en el que pensar y nos abre a una nueva racionalidad aunque esta se postule débil y secularizada.

⁵⁴⁰ El retorno de Dios tras “la muerte de Dios”, sólo será posible si se procura una lectura cristiana del acontecimiento desde las condiciones de un nuevo “logos” más allá de una base metafísica totalizante, capaz de comprenderse como “un relato débil que, desmitologizado y secularizado, puede afrontar la vida del interlocutor”: P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la cristología de K. Rahner*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998, 312-313.

mismo y con su pasado violento y mentiroso. Israel es un hombre nuevo, más débil, más humano al ironizar su poderío y acabar con su tiránica fortaleza. Herido y balbuceante, imagen y semejanza del ser todopoderoso, al mirar su rostro se dio cuenta del engaño. Yahveh se avino a razones y la lucha cuerpo a cuerpo acabó con su esencialidad. Jacob sobrevivió.

Al encuentro de su historia, Jacob se inclina ante el hermano ofendido. No hay reproche. Solo abrazo y acogida. Perdón y alegría por el encuentro y la bendición. El héroe es ahora el *siervo* que reconoce en el otro a su *señor* postrado a sus pies como un *perrillo*. Pero Jacob ha luchado con Dios, ha forzado la cárcel del omnipotente y ha visto su rostro que se hizo bendición tras el combate. Alzado del suelo, la palabra y el abrazo se hacen amistad liberadora⁵⁴¹.

“Esaú corrió a su encuentro, lo abrazó, se echó a su cuello y lo besó, y los dos rompieron a llorar” (Gn 33, 4)

Acaso Dios vuelva al encuentro de Jacob. Le ha parecido una eternidad su ausencia. Su silencio, en la herida abierta y sangrante, se ha hecho expresivo. Soledad y rebeldía. Aún anhela el abrazo de la experiencia originaria⁵⁴² y la cercanía del Otro que irrumpa en su vida tendiéndole su mano, sin forzar su destino y solícito con su desnudez. En la alteridad de su presencia se descubrió vivo y pensó por un momento⁵⁴³ que quizás todo haya sido un sueño, solo un sueño.

⁵⁴¹ Cfr. Gn 33, 1-7; Algunos comentaristas afirman que “el diálogo hace de esta escena un duplicado o una consecuencia del encuentro-reconciliación con Dios. El patriarca ha pasado de la angustia y el temor al gozo de la bienvenida y la bendición: Jacob llega a confesar que ver la cara de su hermano es como ver la del Señor, una experiencia salvadora. A través del prójimo se contempla a Dios y el perdón del hermano corrobora el perdón divino. La fraternidad transparente a Dios”: J. GUILLÉN TORRALBA, *Génesis...*, o. c., 93.

⁵⁴² Esta ha de ser “una iluminación holográfica de los fragmentos de lo humano. Una luz que procura la anti-lógica evangélica en la medida en que produce una inversión de los criterios de totalidad del hombre poderoso frente a Dios”: P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c., 312.

⁵⁴³ “Eppure, è proprio il principio oggettivo dell’incarnazione, intuito da Vattimo come decisivo, a richiedere una attenzione alla differenza qualitativa dell’alterità della rivelazione, e a dettare il *sufficiens inductivum ad credendum*. Tale alterità, però, conduce (o dovrebbe farlo) ad una circolarità ermeneutica aperta in cui è possibile l’implicarsi reciproco di ragione e fede, teologia e filosofia”: C. DOTOLO, *La teologia fondamentale...*,

Y sin embargo, de nuevo *Betel*. Jacob regresa a su hogar, a su origen, a su creaturidad herida, a su bendición. El Dios de Betel, aquel que peleó despojado de su omnipotencia, ha cumplido su promesa. El peregrinar de la existencia se ha hecho más llevadero, más habitable. Atrás quedan las *razones fuertes* que impelían a la asimétrica batalla contra lo desconocido, contra la violenta magia del destino, contra el eterno dominador. Jacob enterró su miedo y su desconfiada sumisión junto al pasado arameo y cananeo porque había descubierto otras *razones* por las que vivir en un acontecer existencial más libre, más abrigado frente a la intemperie del desierto, más amigable. Y en Betel, una vez más, Dios *habló* con Jacob como con un amigo⁵⁴⁴.

3. EL SUEÑO DE LA RAZÓN PRODUCE MONSTRUOS

Desenmascarada la razón violenta, impositiva, enloquecida por dominar el ser, ya no había por qué huir ni batirse en retirada. En el cuerpo a cuerpo, pidió su bendición y en su vagar herido y liberado, puede que Dios salga a su encuentro alumbrando su sed.

Israel está débil y camina cojeando sin poder *adelantar* a nadie. Pero ha vencido a “yo soy el que soy” y ha descubierto quién es. En su radical historicidad, sabe que es tiempo para vivir, que es tiempo para narrar⁵⁴⁵.

o. c., 433. Estamos postulando una experiencia religiosa “amigable” en la que la fe que se dispone a la escucha no realiza ningún *sacrificium intellectus* pero tampoco se ha de mover en una subjetividad cerrada, sino que permanecerá abierta a la alteridad del Otro que se revela y cuya relación se percibirá, no obstante, como asimétrica. El pensar y la fe se implican mutuamente en la circularidad hermenéutica a la que conduce la acogida de la revelación.

⁵⁴⁴ Cfr. *Gn* 35, 1-15.

⁵⁴⁵ En la actualidad, asumiendo la posibilidad hermenéutica de la secularización, el pensar teológico deberá todavía superar la “racionalidad fuerte” de un concepto de trascendencia enmarañado en los vericuetos del *ipsum esse subsistens* y alejado de la vida y de las preocupaciones de los hombres y mujeres de nuestros días, para adentrarse por las veredas de la “debilidad” y purificar una imagen de Dios que es fundamentalmente encuentro transformador, dador de sentido y de gracia. Se trata de una “vuelta débil” a la experiencia religiosa en la que la persona se identifica con el Dios contradicho que acompaña y abre el mar posibilitando la salvación. En una renovada alianza entre el pensar y la experiencia de fe, hay que propiciar el espacio para una cristología existencial que se hace encuentro y

3. 1. Ayer fue un sueño

Israel vio a Dios cara a cara en *Penuel* (cara de Dios) y sobrevivió. Israel, “el que ha sido fuerte contra Dios”, en su noche oscura resistió el envite del cielo amenazador y no huyó aterrorizado ante el omnipotente. No esquivó el forcejeo y al amanecer lo doblegó.

El ser humano no quiso entrar en razón; o mejor, venció la sinrazón cuando ésta se alejó de la racionalidad y asestó un golpe mortal con la honda de la deconstrucción. El mortal contra el ser. David contra el Goliat de la verdad metafísica – tan segura de sí misma – en la estrategia de la disolución del punto firme. Certero el golpe, directo a la frente, justo para que los errores de la moral y la religión cayeran pesadamente a tierra, vencidos por su propio letargo. Dios, exangüe, yacía en la arena rematado: “lo que el mundo poseía de más sagrado y más poderoso se desangra bajo nuestro cuchillo”⁵⁴⁶. El pensar y el vivir han desenmascarado a la todopoderosa razón.

Israel se aleja de *Penuel* (cara de Dios) con el muslo despedazado. Vencido el ángel, reconoce que el ayer fue un sueño. El héroe había visto en su delirio una escalera que unía el cielo y la tierra⁵⁴⁷. Una legión de mensajeros celestes subían y bajaban por ella. ¡Bendita locura! No es más que un espejismo. En *Betel* (Casa de Dios, Puerta del cielo), no hay escalera que suba al cielo, sencillamente porque no hay cielo. Ni centro del universo⁵⁴⁸ desde donde se puede ver la esencia de las cosas, ni puente desde donde pasar de la caduca existencia al ser que siempre es. En *Babel*,

liberación más allá de una reducción propositiva y moral del lenguaje cristiano. Es urgente no velar el acontecer de la existencia.

⁵⁴⁶ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, 125. Este es, en buena medida, el sentido del nihilismo nietzscheano.

⁵⁴⁷ Cfr. *Gn* 28, 10-19.

⁵⁴⁸ Para Eliade, el simbolismo de la escala tiene un significado universal. El puente entre el cielo y la tierra era posible porque se elevaba un centro del mundo: “La escalera tiene un simbolismo extremadamente rico, sin dejar de ser perfectamente coherente: *figura plásticamente la ruptura de nivel que hace posible el paso de un modo de ser a otro; o bien desde un plano cosmológico, que hace posible la comunicación entre Cielo, Tierra e infierno*”: M. ELIADE, *Imágenes y símbolos...*, o. c., 53.

los hombres – enloquecidos – quisieron aún alcanzar con su obra al Altísimo. Un único camino hacia el ser... ¡Qué ingenuidad!

Siempre había querido el hombre ser como el Omnipotente, *ipsum esse subsistens*⁵⁴⁹; y en su arrogancia probó la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal. Fue la encubridora razón la que le hizo descubrirse desnudo y le obligó a buscar abrigo más allá de las estrellas porque la tierra dejó de ser un paraíso.

El mundo se convirtió en una fantasía de quien soñó con alcanzar la realidad olvidándose de vivir y en su olvido quedó atrapado en la maraña de las esencias. Una carcajada suena burlona en la garganta del profeta cuando éste, en un punto de lucidez – que sólo proporciona el elevarse por encima del sueño – descubre que la cosa en sí está vacía, especialmente vacía de sentido.

Todo fue, eso, un sueño; el sueño monstruoso de la razón en el que la humanidad imaginó alcanzar a Dios, tocarlo, dominarlo, amaestrarlo. Y en su ascensión pervirtió la “palabra” y la palabra se hizo fuerte, poderosa, eterna, carne de esencial trascendencia *enhypostáticamente* unida a la historia de los hombres por obra y gracia del pensamiento metafísico.

Y ya nada fue igual. Al amanecer todo fue distinto cuando al reanudar la marcha se descubrió herido, mortal, débil y sin embargo vivo. Un río que atravesar, un desierto que recorrer y una existencia sin primogenitura era toda la herencia que le quedaba. Náufrago en el presente, buscó la huella de una promesa que todavía resonaba en su corazón, desprovista – eso sí - de certezas y seguridades absolutas. Caminó tras el eco de una voz reconocida en el silencio de la travesía. Confió en su instinto y encontró el abrazo de quien no quiso ser su señor, sino su amigo.

⁵⁴⁹ El Dios “*ipsum esse subsistens*”, tal como lo piensa la metafísica, “condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo. La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios de la que ha hablado Nietzsche”: *Creer que se cree*, 37-38.

3. 2. La historia de un olvido

Es la historia de un olvido. El sueño de la razón en la quimérica búsqueda del punto firme le hizo olvidar la realidad de la existencia. Pensó que el secreto divino del fuego eterno estaba al alcance de su primogenitura y se lanzó enloquecido a la conquista de una mentira, de una promesa arrancada violentamente con el engaño de un vivir equivocado que terminó volviéndose violentamente contra él cuando la noche le devolvió, airada, su soledad y su angustia.

El *logos* se hace *kénosis* pero la razón lo enmascara. A fuerza de escrutarlo desde la atalaya del mundo de las esencias, el pensamiento quedó atrapado en la cárcel del concepto velando el acontecimiento que quedó definitivamente oculto tras la cortina metafísica. Jacob creyó luchar contra él. Se atrevió a combatir y la tangible herida le devolvió a la realidad. Bendita realidad la que, al amanecer, nos descubre que la locura en busca de la inmortalidad no ha sido más que una pesadilla. Con el nuevo día, la existencia no es más auténtica, pero sí más vivible.

Siempre repugnó la humanidad a los ideólogos del dogma. La encarnación de la palabra era una “idea” aberrante⁵⁵⁰. Fondo y forma, ser y evento, divinidad y humanidad... dialéctica irreconciliable de contrarios. *Absconditus sub contrario*, dirá el reformador. El fondo es el anzuelo que hay que morder bajo el gusano de la apariencia. Lástima que el buscador de la verdad acabará preso y con el anzuelo clavado en su garganta. Sus

⁵⁵⁰ Parece necesario un nuevo paradigma teológico en el horizonte de la ontología de la actualidad que, reconociendo lo insuficiente de la justificación metafísica para la experiencia creyente, redescubra una imagen de Dios desde la palpable humanidad de Jesucristo. Sólo desde aquí podremos encontrar nuevos accesos a la divinidad. La cristología contemporánea lo ha ido viendo cada vez con más claridad esta revalorización de la humanidad concreta y real de Jesucristo y, consecuentemente, un nuevo acceso a su divinidad; así lo puso de relieve de forma contundente K. Rahner haciendo de la antropología trascendental un principio de su cristología, cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1984, 247-280. También en esta dirección, cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología...*, o. c., 299-375. Especialmente significativa para nuestra reflexión resulta la tesis doctoral de P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c. En ella, el autor relee la cristología ranheriana desde los presupuestos de la “posmodernidad” haciendo hincapié en la vuelta a la experiencia originaria de Jesús como punto de partida para una cristología existencial sostenida por el *retorno débil* de Dios manifestado en la humanidad del Cristo donde radica la fuerza de la debilidad.

convulsiones serán estertóreas. La faltará el aire para respirar. No sabe que morirá asfixiado⁵⁵¹.

Desde entonces la *kénosis* se hizo violenta porque fue prisionera de la verdad en la caverna donde el sol sólo refleja sombras. Y desde entonces, la historia se mueve – fatigada por el lastre de su condena teleológica - hacia un horizonte escatológico que parece llevar impreso en sus mismas entrañas.

Y sin embargo el ser acontece. Al desplegarse se mantiene erguido en el horizonte de su creaturalidad y su concreta historicidad... ¡Y su libertad! Su irreductible libertad. He aquí su grandeza y su límite.

3. 3. Caminos de retorno

¿Retornar ¿A dónde? Recorrer de nuevo los caminos del ser que es evento, acontecimiento, existencia, devenir. En sus senderos, en el volver a casa, nos sale al encuentro nuestra propia proveniencia, retorcido e ironizado el punto firme, eterno, excesivo, del ser violento y verdadero.

No hay estela, ni piedra, ni aceite... *Betel* no es más que un mito y la escalera hacia el cielo una quimera que al despertarse del sueño rompe en dos el centro de la tierra. Hay solo veredas. Y en ellas, apenas perceptibles, una *huella semiborrada* que hace intuir el éxodo⁵⁵².

⁵⁵¹ Vattimo polemiza, remitiéndose a las tradiciones teológicas de Occidente, con la teología dialéctica surgida en el ámbito del protestantismo para la que la experiencia de Dios afirma su absoluta trascendencia recuperando una imagen - a juicio del profesor italiano - naturalista, absoluta y amenazadora de la divinidad. Vattimo se mueve en la dirección opuesta a los teólogos dialécticos, puesto que la secularización y la superación de la metafísica no pretende alejar el concepto de Dios de su relación con el tiempo y la historicidad del ser, cfr. *Creer que se cree.*, 50-52.

⁵⁵² “Suele decirse que la experiencia religiosa es la experiencia de un éxodo; mas, si de éxodo se trata, probablemente sea la partida para un viaje de retorno. Y no quizás debido a cierta naturaleza esencial de la religión; pero, de hecho, en nuestras condiciones de existencia (Occidente cristiano, modernidad secularizada, estado de ánimo de final de siglo angustiado por la inminencia de riesgos apocalípticos), la religión se experimenta como un retorno. Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reactualización de una huella semiborrada, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido, la revelación de lo que pensábamos que había sido una *Überwindung* (superación, verificación y consiguiente puesta a un lado) resta sólo una *Verwindung*, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con la huella indeleble de su enfermedad”: *La huella de la huella*, 109.

Israel, *el fuerte contra Dios*, había olvidado su lucha ¡tantas veces pensó que fue tan solo un sueño! Pero después de aquel amanecer ha sido largo el camino y pesada la jornada. Exhausto, al caer la tarde, siente sangrante la herida y sabe que debe – todavía - ajustar cuentas con la huella de su propia debilidad.

Y ahora, desfallecido y desencantado, el ser se recupera en el oasis de la existencia sin esperar nuevas quimeras que le devuelvan a la batalla. Se ha acostumbrado al desierto, al sol intenso del mediodía y al frío de la oscuridad cada noche. Pero sigue escuchando el débil eco de una palabra escuchada anteriormente y que alivia su cansancio al atardecer⁵⁵³. Casi no le quedan fuerzas para rastrear su presencia pero anhela la bendición de un abrazo que le haga sentirse en casa.

⁵⁵³ “Si los signos de trascendencia han pasado a reducirse a rumores en nuestra época, cabe todavía hacer algo: ponerse a explorar estos rumores, y quizá seguir su rastro hasta la fuente de donde brotan”: P. L. BERGER, *Rumor de ángeles...o. c.*, 169.

CAPÍTULO VIII

“... Y SE ABRIÓ EL MAR” EL SER ES REVELADOR

La llevaré al desierto y le hablaré al corazón (Os 2, 16).

*Suele decirse que la experiencia religiosa es la experiencia de un éxodo
(G. Vattimo)*

El ser es evento. Y la realidad evocadora. Así es en la experiencia narrada en una de las páginas religiosas más bellas de la humanidad que ha llegado hasta nosotros transmitida en la tradición hebraico-cristiana. Se trata de la experiencia religiosa descrita en el Libro del Éxodo y que recoge antiquísimos estratos de tradición⁵⁵⁴ que configuraron el imaginario creyente del pueblo de Israel. En ella se describe la percepción del ser como

⁵⁵⁴ Habría que remontarse hasta el siglo XIII a. C. y a las diferentes tradiciones que fueron surgiendo en torno al personaje hasta llegar a la redacción del libro del Éxodo tal y como nos es conocido en la actualidad: “Cuando se trata de entrar en los detalles de la vida y de la acción de este hombre excepcional, el historiador tropieza con una doble dificultad. Ante todo, con frecuencia resulta espinosísimo determinar qué corresponde al yahvista y qué al elohísta en los capítulos del Éxodo y de los Números. Por otro lado habría que saber con un mínimo de certidumbre la historia de las tribus para determinar cómo cada una estuvo en contacto con la figura de Moisés y cómo se efectuó la transmisión de la tradición entre los siglos XIII y X”: H. CAZELLES (dir.), *introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981, 55.

acontecimiento, *Dabar*⁵⁵⁵, palabra que acontece, que sucede, que libera. Y el hombre religioso escruta, interpreta y vive cuanto acontece como *salvación*.

La historia de la salvación es historia de la interpretación que se escribe en el devenir de lo humano como historia del ser que se desvela, se acerca a la criatura, toma la iniciativa, se *impone* y sin embargo, habla con ella como con un amigo. El ser desvela y oculta a un tiempo su *misterio*. El ser precede al pueblo en el desierto – el lugar de la palabra - la dura travesía de la existencia hacia la libertad prometida. En la búsqueda, sin embargo, la razón anhela siempre las cebollas de Egipto, la seguridad del concepto, lo violento de la esclavitud ancestral, el dominio del ser. Muchas veces sacrificó el hombre su libertad en el altar del temor. Y el temor le hizo esclavo. ¡No matarás! El temor se hizo violento y con sus manos manchadas de sangre, el hombre no pudo mantenerse en pie. Tuvo vértigo y se olvidó del ser.

¿Será por esto por lo que el ser quedó prisionero en la piedra de la razón? ¿Será por eso por lo que adoró tantos dioses extraños buscando protección a cambio de imaginaria y confortable sumisión! ¡No tentarás al Señor tu Dios! Pueblo de dura cerviz... ¡Qué difícil es atravesar el desierto!

⁵⁵⁵ La palabra hebrea *dabar* está construida a partir de la raíz d-b-r- cuyo verbo significa “hablar”. La palabra hebrea *midbar*, traducida habitualmente como desierto, significa en realidad “el lugar de la palabra”, el lugar en el que la palabra de Dios, Dios mismo, se ha comunicado a Israel. En la teología bíblica, se ha unido – en ocasiones – el término *dabar* al término *debir* (la celda, el *sancta sanctorum*, de manera que podía interpretarse *dabar Jhwj* (palabra del Señor) como el fondo de una cosa escondida, el sentido más profundo de una palabra, su concepto. Sin embargo se ha mostrado también en recientes estudios la debilidad de esta interpretación. Más que a la etimología, para entender el uso bíblico de *dabar* hay que referirse a su uso y a su contexto. En este sentido, *dabar* hace referencia a la comunicación de Yahveh con los hombres, un Dios que se comunica con la palabra y no con relaciones “naturalistas” como sucedía en otras religiones como las cananeas del ambiente circundante. Positivamente, que el encuentro con Dios se realice a través de la palabra significa que la relación con Dios requiere algo que todo el mundo posee: la capacidad de dialogar: cfr. B. CORSANI, *Parola*, en P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Pauline, Milano 1988, 1098-1099.

1. “YO SOY EL QUE ESTÁ AQUÍ”: LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Moisés, el rescatado de las aguas, vagó por el desierto buscando un porqué. Se descalzó cuando escuchó pronunciar su nombre ¡Su nombre! Aquella zarza ardía sin consumirse, como no se consume el fuego de la amistad. “¿Quién eres?” Preguntó.

- *El que estaré contigo⁵⁵⁶, aquí, en tu historia, en tu vida, en tus pastos, en tu desierto. Sé de tu historia y de tu pueblo.*

Aquí estoy y “estaré contigo”. Y la realidad se hizo evocadora, su recuerdo nostalgia y aquella tierra, tierra sagrada. Tierra de desierto, tierra de pastoreo, tierra de amores y desvelos, tierra de promesas⁵⁵⁷, tierra de

⁵⁵⁶ El texto de Ex 3, 11-15: “Dijo Moisés a Dios: ¿quién soy yo para ir al faraón, y para sacar de Egipto a los hijos de Israel? Respondió: Realmente YO ESTARÉ contigo. Y ésta es la señal de que yo te he enviado: [cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios sobre esta montaña.] Entonces dijo Moisés a Dios: Pongamos que vaya a los hijos de Israel y les diga: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; pero ellos me pregunten: ¿cuál es su nombre? ¿qué les contestaré? Entonces dijo Dios a Moisés: SERÉ EL QUE ESTARÉ. Y añadió: así dirás a los hijos de Israel: YO ESTARÉ me ha enviado a vosotros. Siguió Dios diciendo a Moisés: así dirás a los hijos de Israel: YAVE, el Dios de vuestros padres (el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob), me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, y éste es mi recuerdo de generación en generación” (Ex 3, 11-15). Según recientes estudios bíblicos, “Ex 3,12 sirve de enganche para introducir una etimología por paranomasia del nombre de Yahveh. A la luz de esta promesa de protección, la expresión *ehye a er ehye* no puede significar otra cosa que YO SERÉ EL QUE ESTARÉ (CONTIGO), en futuro por el contexto; de otra forma podría entenderse por YO SOY EL QUE ESTARÉ (CONTIGO). Como en la unidad literaria de los v.v. 13-14 el oráculo alude a una retransmisión a todo el pueblo del llamado divino, se ha omitido el ‘contigo’ en hebreo; otra razón está en que esos versículos se concentran en la significación de la palabra YAHWE. El Dios de Israel, se define pues, en esta tradición, como el que está (presente). La dependencia literaria y teológica de los v.v. 13-14 respecto del v. 12 aparece además en el mensaje que Moisés debe comunicar: así dirás a los hijos de Israel: yo estaré (con vosotros) me ha enviado a vosotros (y 14b). Este último *ehye* está en contrapunto con el *ehye* del oráculo de protección del v.12”: J. SEVERINO CROATTO, “Yavé, el Dios de la presencia salvífica. Ex 3, 14 en su contexto literario y kerigmático”, *Revista Bíblica* 43 (1981) 153-163. Interpretando desde la mentalidad griega Yahweh, como el que es; interpretado en sentido metafísico, ha sido identificado como el Ser Subsistente, el que tiene ser por sí mismo. Naturalmente, este es un sentido demasiado abstracto para la mentalidad semita y no hace justicia al contexto de la experiencia religiosa descrita.

⁵⁵⁷ La “promesa” tiene un sentido de futuro y de potencialidad que algunos autores exploran en relación con el nombre de Dios y en el contexto de un pensamiento post-metafísico que deja atrás perspectivas de Dios entendido como “si-mismo” o acto puro para comprenderlo más como “Dios que Puede Ser”. R. Kearney desarrolla una hermenéutica óntico-teológica por los caminos de la poética que descubre en la andadura el concepto clave de la *kénosis*

dolor, tierra al fin y al cabo⁵⁵⁸ y no evasivo cielo, pero tierra de la palabra reveladora que hablaba inequívocamente de libertad y de futuro.

Su mirada se hizo escrutadora y no pudo evitar evocar su historia en las noches en vela. La duda y el temor oscurecían la promesa. Había huido de Egipto tras el poder violento con el que manchó sus manos de sangre. Fue su propia sangre, la de su pueblo aplastado, la que clamaba venganza a un cielo protector y le arrojó al desierto abrasador. Había vagado día y noche perdido en la inmensidad de una soledad sin límites y ahora, calmada la sed en un mortecino y calmo vivir, el susurro del viento y el fuego al abrigo de la noche le han preguntado ¿Quién eres Moisés?

Cobijado en el olvido había encontrado la seguridad de los pastos, la paz del hogar y el desvelo de los hijos. Pero su corazón andaba inquieto y quizás por eso se acercó hasta el fuego buscando el secreto de la vida, el centro perdido, el prometeico poder de los dioses, el poder de lo eterno en aquella zarza que no se consumía.

Y si embargo, el fuego desestabiliza, rompe el equilibrio, devora incontrolado cuanto encuentra y no deja nada intacto a su paso. Aquel atardecer le encontró su presencia. Estaba allí y le llamó. No tuvo miedo, ni quiso huir.

¿Quién encontró a quién? No fue suya la iniciativa. Tuvo sólo que mirar al horizonte, levantar su tienda, penetrar la dura corteza de la realidad para dejarse sorprender por su presencia. Quizás siempre estuvo ahí. Pero

Paulina. Kearney desarrolla una creativa vía teológica en orden a transfigurar a Dios como “Aquel que Puede Ser” cuya comprensión sólo es posible desde el amor kenótico. “Dios que Puede Ser” es un Dios de gracia y de compasión que ofrece su Palabra como promesa de redención, cfr. R. KEARNEY, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington (Indianapolis) 2001; también cfr. B. KEITH PUTT, “Imagination, Kénosis and Repetition”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60/4 (2004) 953-983.

⁵⁵⁸ “Lo religioso” en la reflexión filosófica contemporánea, entre otros aspectos, es considerado como irrupción de un “Otro” que provoca discontinuidad en el curso horizontal de la historia. Esta es la interpretación que proponemos del hecho religioso descrito en las experiencias hierofánicas narradas en el libro del Éxodo. Si bien, es importante señalar que en esta experiencia religiosa la historicidad tiene un papel fundamental. La discontinuidad de la que hablamos no supone una “negación apocalíptica” de la historicidad ni supone un nuevo inicio absoluto. Antes al contrario, nos parece que una de las características de la experiencia religiosa que describe la Escritura es, precisamente, el estar enraizadas en la historia convirtiéndose ésta, desde la contingencia de sus eventos, en claves de interpretación.

fue necesario dejar atrás Egipto y la violencia del poder, escapar al desierto, a la sed que alumbraba la búsqueda para poder percibir que la realidad alberga algo más que superficie, límite y rutina.

Experiencia religiosa. Experiencia de encuentro, de tú a tú.

- *¿Quién eres?*, preguntó.

- *Soy el que estará contigo.*

Quiso elevar un altar. Buscó una víctima propicia pensando que el suave olor de la ofrenda le ganaría su favor y le dejaría en paz. Pero esta vez era distinto. Aquel que le salió al encuentro no necesitaba su ofrenda, ni su víctima, ni siquiera su plegaria. Solo quería contar con su libertad. Le dio vértigo la libertad. Y sintió el temor del que se siente exigido, apremiado, interpelado... *¿Qué hará, el que fue salvado de las aguas? ¿Huirá de nuevo? Ya no hay más desierto donde esconderse.*

El encuentro fue decisivo. El encuentro es más verdad que cualquier lógica. Se sintió llamar por su nombre y más adelante aprendió a identificar su llamada en medio de tantos silencios. Llamada evocadora, palabra luminosa, huella oculta en la arena del desierto que se empeñó en rastrear tras los primeros encuentros, presencia elusiva que – sin embargo – palpaba en su realidad cotidiana, siempre reveladora, cuando su mirada en continuo éxodo andaba de retorno.

Siempre esperó que le hablara de nuevo. Y se daba cada vez en un acontecer que abría espacios desconocidos dentro de sí mismo. Un juego de velos y desvelos en el desfiladero que le condujo al centro de su corazón. Y en su existencia in-auténtica, en su desierto, en su pastoreo, en su hogar, descubrió quien era, recordó su historia y vislumbró de dónde provenía en la palabra reveladora: el desierto era la huida, la búsqueda nostálgica de un paraíso que nunca existió más allá de su ser criatura y contingente. Entonces fue más nítida su huella, fue más clara su voz:

“El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto la opresión que sobre ellos hacen pesar los egipcios. Ve, pues, yo te envío a Faraón para que saques a mi pueblo, a los hijos de Israel, de Egipto”

¿Liberar? ¿Liberar de qué? De la violencia del poder⁵⁵⁹. Del punto firme. De la piramidal soberbia de la razón que siempre quiso alcanzar el cielo y dominar la tierra en nombre del todopoderoso. Es la misma violencia que hizo al hombre ser esclavo de una voluntad más poderosa, esencial, que carga pesadamente su existencia con la condena más atroz: perder la libertad y con ella, su dignidad.

El que estará contigo le envió. Fue *salvado de las aguas* en la debilidad, arrojado al desierto en la debilidad, enviado a liberar en la debilidad... no había más verdad que su propia contingencia, que su propia dependencia, que su propia muerte. Y comprendió que ésa era su fuerza: su debilidad. Y su debilidad era la fuerza de Yahveh.

Esta es la historia de la salvación. La historia de su pueblo. Historia interpretada en el escenario del mundo cuando éste se convirtió, por fin, en una fábula. Es la historia de la que provenimos. Y en ella la llamada evocadora del ser nos convoca, como en aquel atardecer, cuando levantamos la mirada y lo descubrimos como fuego oculto y nunca consumido bajo las grises cenizas, aún calientes, en el hoy en que vivimos.

⁵⁵⁹ “La secularización no afecta sólo a los contenidos de las Escrituras, sino también, inseparablemente, a las estructuras y órdenes mundanos. Mientras el cristiano se mueve en el orden mundano de acuerdo con los principios propios de este orden, y sigue, pues, las reglas del juego y no se cree legitimado para violarlas en función de sus referencias ‘sobrenaturales’, deberá, sin embargo, en base al mandamiento único del amor y sin fantasías respecto a leyes naturales, mirar también este orden como un sistema que ha de hacerse más ligero...”: *Creer que se cree*, 116.

2. “Y SE ABRIÓ EL MAR”: EL SER ACONTECE⁵⁶⁰

Israel escapó. Había una tierra más allá del mar que manaba leche y miel. La tierra de la promesa y de la libertad que aprendió a soñar al experimentarse llevado en la palma de la mano por quien pronunció su palabra en el desierto. Pero la libertad es costosa. Tiene un precio alto que pagar: la inseguridad de quien perdió los protectores asideros del cielo y la debilidad del que se siente pequeño ante la inmensidad del desierto.

Pero no es posible dejar espacio al miedo. En plena travesía, la nostalgia de lo que fue hace huir en desbandada. De huida, sin remedio, los aniquilará el ejército de Faraón⁵⁶¹, pertrechado con el escudo de los fundamentos perdidos.

Atrás quedó Egipto. Atrás quedó la metafísica seguridad de lo igual, la certidumbre de las sombras esenciales y la violencia absurda de la piedra arrastrada eternamente hasta lo alto por una oscura condena. Atrás quedó la violencia de la sacralidad que reclamaba como víctima propiciatoria su propio yo⁵⁶². ¿Y aún piensa Israel en volver? Al comprar la libertad no hay vuelta atrás. Si vuelve la mirada se convertirá en estatua de sal, inmóvil,

⁵⁶⁰ Que el ser es evento que acontece es la convicción conquistada en el pensamiento de Heidegger para quien la esencia de la metafísica es, precisamente, la historia del olvido del ser, cfr. *Introducción a Heidegger*, 62.

⁵⁶¹ En el relato bíblico aparecen dos faraones distintos, “los historiadores se esfuerzan por identificarlos. Seti y Ramsés II parecen los faraones más apropiados, famosos por sus construcciones. Pero los autores bíblicos no les interesan los nombres. Quizás no los sabían. En todo caso el poderoso queda innominado, como las bestias de la apocalíptica. Lo importante no es su nombre, sino su capacidad de oprimir”: J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 99-100. La Teología de la Liberación verá, en este icono de Faraón, la imagen de todo lo que oprime al hombre y encontrará en la experiencia del Éxodo un planteamiento bíblico adecuado para desarrollar una teología contextual latinoamericana que plantea la liberación del pueblo como un nuevo Éxodo, cfr. G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 1989. Gustavo Gutiérrez, como bien se sabe, es uno de los “padres” de la teología de la liberación latinoamericana.

⁵⁶² La historia de la salvación es entendida en esta nueva hermenéutica como historia de la secularización, de la “superación” de una lógica victimaria que abre el camino hacia el Dios del éxodo, el Dios de la palabra en el desierto, el Dios que precede y sostiene. Para Vattimo, “em orden a deixar para trás uma lógica semelhante ainda ‘vittimaria’, seria útil prestar mais atenção à história da modernidade considerada como história do nihilismo e *assim* da secularização e *assim* como a história da salvação enquanto *kenose* de Deus contra todas as formas de nostalgia pela violência da sacralidade”: G. VATTIMO, “Da violência do sagrado...”, *o. c.* 1029.

mimetizando lo inmutable del ser, y se olvidará de que es historia, de que está vivo, de que es libre, de que no hay condena atávicamente escrita en las entrañas de la tierra por la mano de un fatal destino del que sólo nos libraré la sumisión a quien lo rige⁵⁶³.

Sólo es posible avanzar. Quedó atrás la violencia autoritaria del poderoso y hay un camino por delante que conduce a la libertad. Yahveh pronunció su palabra preñada de futuro y su criatura – porque se experimentó así, criatura -, fortalecidas sus rodillas vacilantes, se sabe en sus manos providentes⁵⁶⁴. En la debilidad, en su camino solidario y confiado se descubre como pueblo, como historia que vuelve a comenzar porque Dios hace nuevas todas las cosas⁵⁶⁵.

Israel está vivo. Herido, fatigado y sediento, pero vivo. Su herida es el precio de su libertad; su fatiga es consecuencia de la sed que le alumbró; sus labios reseco son el beso del viento en la dura travesía que cede poco a poco a la brisa suave del crepúsculo y al frescor de la mañana⁵⁶⁶. Nada hay de cierto en el camino, pero acaso sea el sendero el único lugar donde

⁵⁶³ En la actualidad, para Vattimo – como hemos visto – “las ocasiones históricas que reclaman el planteamiento del problema de la fe tienen también, sin embargo, un rasgo en común con la fisiología del envejecimiento: en uno y otro caso el problema de Dios se plantea en conexión con el encuentro de un límite, con el darse de una derrota (...) ¿Se descubrirá, pues, a Dios sólo allí donde se choca con algo radicalmente desagradable? (...) Dios, si existe, no es, ciertamente, sólo el responsable de nuestros problemas, y tampoco es sólo alguien que se da a conocer sólo en nuestros fracasos. Sin embargo, este modo de experimentarlo está profundamente ligado a una cierta concepción de la trascendencia”: *Crear que se cree*, 16-17. Lo que está en juego, pues, es el mismo concepto de trascendencia. La religión que encontramos en este tiempo posmetafísico reclama el rostro de un Dios *amigable* que disuelva la tiranía de la divinidad entendida como la alteridad que manifiesta su fuerza negando todo lo que nos aparece como razonable y bueno.

⁵⁶⁴ La experiencia religiosa que postulamos en tiempos de distorsión de la metafísica y de la secularización de la violencia es la de la positividad en el sentido de contingencia, de facticidad. Ya hemos argumentado a lo largo de la reflexión que “la condición de criatura que constituiría el contenido esencial de la experiencia religiosa (mas tampoco hay motivo para rechazar tal cercanía o dependencia de la tradicional reflexión filosófica) es otro aspecto de la positividad en cuestión”: *La huella de la huella*, 116.

⁵⁶⁵ En el hilo argumental de nuestro trabajo, la imagen bíblica del éxodo puede expresar una nueva manera de entender y vivir la religión. Después de la disolución de los fundamentos y del desenmascaramiento de la metafísica, Dios aparece liberado y libera de la violencia, abriendo un futuro nuevo para la experiencia religiosa en la que la criatura se comprende como realidad dialógica e histórica diferentes, cfr. *El futuro de la religión*.

⁵⁶⁶ Como sabemos, la expresión “filosofía de la mañana” es con la que concluye el último aforismo de *Humano, demasiado humano*: los viajeros, aquellos que quieran llegar a la libertad de la razón son filósofos que “nacidos de los misterios de la mañana, piensan en qué puede dar al día, entre la décima y la duodécima, tan radiante de claridad: buscan *la filosofía de la mañana*”: F. NIETZSCHE *Humano, demasiado humano...*, o. c., 310.

rastrear las huellas del misterio⁵⁶⁷ y el desierto el eco de una palabra pronunciada por puro amor.

Y por delante el mar. Parece infranqueable en su amplitud y su anchura parece querer disuadirle de la intención de atravesarlo. ¿Qué vio en el horizonte? ¿Una muralla que interrumpe su camino hacia la promesa y pone a prueba su tesón después de abandonar, con tanto esfuerzo, las razones fuertes que le hacían sentir seguro en su vivir olvidado? ¿Qué sintió al divisarlo? ¿La tentación de claudicar y retornar? ¿Añoranza del punto firme? ¿De *Faraón*, la piramidal divinidad al que tanto adoró ofreciendo las libaciones de la razón?

Pero en el mar, de pronto, Israel contempló su historia, el lugar de lo nuevo, de lo inesperado, el lugar de su disponibilidad. Y en sus aguas caudalosas encontró un vado por el que atravesar al otro lado. Historia de la salvación, historia de la interpretación⁵⁶⁸. Historia reveladora⁵⁶⁹ en la que interpretar el propio camino y vislumbrar con confianza el futuro. No hay seguridades ni senderos trazados; sólo veredas que recorrer con la esperanza de la promesa y la palabra pronunciada al calor del fuego que el eco de la noche se empeña en hacer resonar en el corazón que busca.

⁵⁶⁷ En la experiencia de nuestra cultura contemporánea, el retorno de la religión se experimenta como un retorno en el que descubrir algunas huellas que indiquen el camino, aún en medio de la oscuridad y de la incertidumbre: “vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reactualización de una huella semiborrada, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido, la revelación de que de lo que pensábamos que había sido una *Überwindung* (superación, verificación y consiguiente puesta a un lado) resta solo una *Verwindung*, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con la huella indeleble de su enfermedad”: *La huella de la huella*, 109.

⁵⁶⁸ En el sentido en el que Vattimo utiliza esta expresión: “Intento más bien hacer que se oiga (si, lo diría así) el eco de un ‘paso’, el rumor del deslizamiento de un término al otro, deslizamiento que, en muchos sentidos, me parece algo que todos, desde el principio, ya sabemos qué es y cuya precomprensión constituye incluso nuestra pertenencia común al mundo (época, historia, cultura) de las religiones del libro. Si hubiéramos de sustituir la coma por un ‘es’, entonces habría que esforzarse por oírlo como un verbo transitivo: la historia de la salvación hace que la historia de la interpretación sea; pero a la vez, la historia de la salvación acontece o se da sólo como historia de la interpretación”: *Después de la cristiandad*, 76.

⁵⁶⁹ Nos parece que “realmente la historia tiene una dimensión reveladora en cuanto que como historia del hombre participa de su ser revelador, en cuanto que en la historia son interpretadas su disponibilidad, su finitud, su referibilidad, pero sobre todo su libertad y responsabilidad, en cuanto que el hombre en la historia realiza lo propiamente humano”: A. JIMENEZ ORTIZ, *Teología Fundamental. La revelación y la fe en H. Fries*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 275.

Y se abrió el mar. Y la historia se hizo hermenéutica, interpretación, salvación... Israel pudo atravesar a pie enjuto hasta la otra orilla, hacia una tierra que mana leche y miel, la tierra del acontecer, la tierra del ser. Dejó atrás su olvido, un lugar de sombras grotescas que reflejaban reminiscencias de un mundo esencial. Ellas habían encadenado su libertad, en nombre del fundamento, al metafísico altar del concepto en el que presentar las primicias de la razón como sacrificio de suave olor. ¡Superar la tierra media del conocimiento esencial y del único camino hacia la verdad fundamental! Se trata de un nuevo renacer, un volver a empezar, una nueva creación⁵⁷⁰.

Pasar a la otra orilla, desnudo y libre, distorsionando el rumor que traerá hasta sus oídos el mugido del becerro de oro de la seguridad y el fundamento. Será difícil dejar atrás la tentación. En ocasiones, ofuscado y perdido, Israel sucumbirá antes los dioses buscando protección. Serán sus *baales*, a los que el miedo y la inseguridad de la noche le harán volver⁵⁷¹. Hechura de manos humanas, demasiado humanas... ídolos de madera que no pueden salvar; tienen oídos y no escuchan, tiene boca y no hablan, tienen manos y no tocan, no tiene voz su garganta.

No, es inevitable avanzar... no se puede parar ahora. Parece que Faraón no queda nunca definitivamente atrás, parece pisar siempre los talones con su ejército poderoso y aniquilador. No, no Jacob no se puede parar ahora... ya no tiene primogenitura que ganar ni engaño al que sucumbir perdiendo su libertad. Israel ha peleado con bravura en la batalla y le ha sido regalada su libertad tras haber hecho frente a *yo soy el que soy*,

⁵⁷⁰ Es fácilmente identificable también, en el paso del Mar Rojo, la simbología de la nueva creación, propia de muchas religiones ancestrales. Para Mircea Eliade, “las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades (...) el simbolismo de las aguas implica tanto la muerte como el renacimiento. El contacto con el agua lleva siempre en sí mismo una regeneración: por una parte, porque la disolución va seguida de un ‘nuevo nacimiento’; por otra, porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida”: M. ELIADE, *Imágenes y símbolos...*, o.c., 165-166. En efecto, Israel “nace” como pueblo tras las experiencias del Éxodo.

⁵⁷¹ Es el temor, tan humano, a la pérdida del sentido, a la soledad, al vacío... que en las sociedades occidentales hacen brotar los nuevos fundamentalismos religiosos en una especie de huida hacia seguridades más confortables para la existencia en un continuo *revival* de la “hipótesis excesiva” que para Nietzsche era el Dios metafísico: “el retorno que desde este punto de vista se trataría de realizar es sólo un abandono de la historicidad y la recuperación de una condición auténtica, pensable únicamente como un permanecer en lo esencial”: *La huella de la huella*, 112.

a *baal*, a *faraón*... ¿no son acaso *todos los nombres* de una única realidad? La que le hirió violentamente al arrancarle su ser y le condenó a vagar en la eternidad esencial de un mundo de sombras. Puede que sean engullidos por el mar y perezcan carros y jinetes en las aguas turbulentas cuando éstas se cierran tras de sí. Pero siempre le parecerá estar oyendo el reclamo de su retorno en cada melancólico ocaso.

No hay mundos más ciertos. Hay que desengañarse. Se encontrarán sólo huellas en el lecho abierto. Pero es suficiente para seguir caminando. Aún a la intemperie, conducido por el instinto de quien se siente perteneciente a una historia y dependiente de otro⁵⁷², la del ser que acontece siempre y es pura interpretación, mar abierto, novedad en la otra orilla. Quizás ahora, más liberado el corazón, pueda escuchar el susurro del viento.

3. “COMO CON UN AMIGO”: *CARITAS*

Es duro el éxodo⁵⁷³. Este es el solitario y árido desierto por el que caminar desasido y libre buscando interpretar la propia identidad, buscando salvación. Esperar vencer, pero sin estar en absoluto seguro de ello, después de haber secularizado hasta el fondo la razón que le mantenía esclavo en Egipto. Israel apostó – aún en la debilidad – por rastrear nuevos senderos al encuentro de una voz que le pareció haber escuchado ya en la brisa suave en

⁵⁷² Hemos sostenido que “el hecho mismo de retornar indique como carácter constitutivo de la religión su positividad como dependencia de un *factum* originario, eventualmente legible como creaturidad y dependencia”: *La huella de la huella*, 117.

⁵⁷³ “Suele decirse que la experiencia religiosa es la experiencia de un éxodo; mas, si de éxodo se trata, probablemente sea la partida para un viaje de retorno. Y no quizás debido a cierta naturaleza esencial de la religión; pero, de hecho, en nuestras condiciones de existencia (Occidente cristiano, modernidad secularizada, estado de ánimo de fin de siglo angustiado por la inminencia de inéditos riesgos apocalípticos), la religión se experimenta como un retorno”: *La huella de la huella*, 109.

la montaña⁵⁷⁴, cuando el violento huracán, el terremoto y el fuego que le hicieron guarecerte en la cueva se tornaron en sosegada calma⁵⁷⁵.

La verdad fue un espejismo. No lo percibió enseguida y eso le costó la esclavitud. Encadenado al yugo de la opresión creyó que la voluntad de los dioses era inexpugnable y acabó acostumbrado a adorar la verdad del poderoso que no dudaba en dispensar protección a cambio de libaciones en el altar de la sumisión. La verdad esencial y todopoderosa deja víctimas y acuchilla libertades por el camino. En nombre de la ideológica verdad se levantan piramidales injusticias y fundamentan totalitarismos. Y el dios de la verdad vio que aquello era bueno. Y descansó. Y se olvidó del ser.

Y ahora, atravesado el mar y distorsionada la verdad, se sintió heredero de la tierra de promisión cuando en la irónica contorsión de las aguas la corriente de la historia arrastró a Faraón y a su ejército. Por una vez, el principio de realidad de los que imponen su totalitaria verdad se hizo añicos ante la debilidad de una palabra pronunciada en el desierto. En él se abrió una vía que preparó el camino de quien habría de hacer estallar los odres viejos de ancestrales esencias. Fue el principio de la *kénosis*, cuando Dios cogió el paso de la historia y se hizo fuego en la noche, maná en la mañana y brisa suave al atardecer. Y habló de tú a tú con el hombre. Y su creaturidad si hizo encuentro, palabra, diálogo, interpretación.

Volvía cada día, esperaba cada día. Aprendió a escuchar el paso de Dios en la columna de nube, en su mano providente, en el camino abierto en el desierto y en el encuentro transfigurador cada vez que penetraba, entre velos y desvelos, en la tienda del Misterio. Moisés hablaba con Dios como con un amigo. Y volvió a creer, y esperaba creer y vivir cada día

⁵⁷⁴ Este es el sentido del “retornar” de la religión en tiempos de post-modernidad: “Vuelvo a pensar seriamente el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual; pero muy probablemente me he construido esta filosofía, prefiriendo a estos autores, precisamente porque partía de aquella herencia cristiana que ahora creo encontrar de nuevo pero que, en realidad, no he abandonado nunca verdaderamente”: *Creer que se cree*, 29-30.

⁵⁷⁵ Cfr. *1 Re* 19, 9-13.

experimentando el cariño de quien le sostenía en sus brazos y le conducía como en alas de águila haciendo de su libertad⁵⁷⁶ una *iniciativa iniciada*⁵⁷⁷. Pero la razón humana enmarañó su experiencia encerrando al ser en la *jaula de hierro* de la metafísica del todopoderoso tratando de descifrar el misterio y abrigar sus miedos. Y se hizo de nuevo esclavo olvidando su amistad. Y la razón se convirtió en todopoderosa y terminó devorando a Dios porque ya *lo sabemos todo*⁵⁷⁸.

Otra vez el altar, y el ídolo, y la ofrenda. Añoranza de seguridades que la noche del desierto hizo aflorar con fuerza. La travesía fue demasiado dura y el desmedido esfuerzo los condujo al borde del abismo haciendo añicos la confianza en el camino. Fue costoso el precio de la libertad.

Quizás habrá que volver a esperar que amaine el viento fuerte de las poderosas razones para que la búsqueda nos devuelva el eco de una voz escuchada tiempo atrás como una débil brisa. Es el corazón de Dios latiendo acompasado en el acontecer de la historia. Y siempre será así, un éxodo. Un acontecimiento. *Deus caritas est.*

⁵⁷⁶ Nos situamos también aquí en la identificación de la experiencia de retorno de la religión en el declinar de Occidente como un horizonte con un doble sentido de positividad: “creaturidad como concreta y determinadísima historicidad; pero también a la inversa, historicidad como proveniencia de un origen que, en cuanto no metafísicamente estructural, esencial, posee también todos los rasgos de la contingencia y de la libertad”: *La huella de la huella*, 117.

⁵⁷⁷ La expresión es del mismo G. Vattimo para quien la experiencia religiosa tiene mucho que ver con el sentimiento de dependencia y con la conciencia de que la propia libertad es *iniciativa iniciada*, cfr. *Creer que se cree*, 118.

⁵⁷⁸ Flores D’Arcais se expresa así en su último diálogo filosófico con Vattimo argumentando su combativo ateísmo: “No asumir el ateísmo como horizonte de la filosofía es hoy irracional porque, después de Hume y después de Darwin, podemos y debemos afirmar que *lo sabemos todo*. Que quede claro: somos perfectamente conscientes de que el saber científico se acrecienta día a día, incluso con ritmos exponenciales. Pero ya *lo sabemos todo* respecto de las famosas ‘grandes preguntas’ tradicionales: ¿quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?”. G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Ateos o creyentes?...*, o. c., 13. Como replica el propio Vattimo, Flores piensa en la Razón con mayúsculas, una razón absolutista que la tarda modernidad ha liquidado y cuya secularización ha permitido la disolución del principio de realidad a través de la vía de la caridad. Este ha sido el hilo conductor de nuestro trabajo.

CONCLUSIÓN

**PENSAR LA RELIGIÓN
DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD**

CAPÍTULO IX

PENSAR LA RELIGIÓN DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD: HACIA UN NUEVO IMAGINARIO CREYENTE

No podemos no 'decirnos' cristianos (B. Croce).

*Me profeso cristiano porque me doy cuenta de que, si retirase la Biblia
de mi 'biblioteca' mental ya no podría pensarme (Vattimo).*

Llegados al final de nuestro recorrido, pretendemos esbozar algunas conclusiones que nos conduzcan, en confrontación con Gianni Vattimo⁵⁷⁹, a una propuesta plausible de la experiencia religiosa en la ontología de la actualidad⁵⁸⁰.

No perderemos de vista el análisis y la discusión que hemos mantenido con el autor, pero trataremos de abrir senderos - en ocasiones

⁵⁷⁹ No perderemos de vista la “confesión de fe” del autor que se declara creyente o “medio creyente” en el Dios de la Escritura y revelado por Jesucristo pero que no duda en llamar a su experiencia religiosa “mi” cristianismo y que nada tiene que ver con su ser “objetivo” como doctrina, conjunto de tradiciones, institución histórica y política. Es precisamente esta visión y esta manera, según Vattimo más apropiada que el racionalismo ilustrado, de acercarse al tema lo que le permite reconocer lo que el cristianismo ha sido y es históricamente sin llegar, necesariamente, a conclusiones ateas, cfr. G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAI, *¿Ateos o creyentes?... o. c.*, 143-152.

⁵⁸⁰ Aunque como el mismo autor afirma en una reciente entrevista, “È pur vero che c’è sempre la grande opera, la mia Ontologia dell’attualità, che aspetta di essere scritta”: A. PAPUZZI, *Il Superuomo...o.c.*, 23.

divergentes con los que él mismo ha trazado - que nos hagan avanzar en el diálogo franco y abierto entre la filosofía de la posmodernidad tal como la hemos descrito en el recorrido intelectual del profesor turinés y el cristianismo que él mismo invoca como proveniencia en este retorno de la religión en tiempos de superación (retorcimiento) de la metafísica.

La plausibilidad que se plantea es sólo la de la interpretación que no se arroga el derecho de pensarse como verdad única y definitiva sino como propuesta que, humildemente, quiere posibilitar el seguir *la conversación de la actualidad* sin que ninguna instancia, en nombre de la poderosa razón científico-técnica o de pretendidas verdades a precio de saldo en el mercado de los fundamentalismos, pueda excluirla – sin más y violentamente – de la arena en la que hoy se cuentan mil historias para no-velar la existencia cotidiana.

Plausibilidad filosófica porque creemos superados los prejuicios ilustrados⁵⁸¹ con los que los totalitarismos del pensamiento moderno habían talado a la religión del bosque de las verdades *verdaderas*. Que solo haya un camino de acceso a la verdad y que éste deba atravesar iniciáticamente el desfiladero de la empiría o el valle perdido de las utopías ateas para alcanzar el centro de la tierra de la revolución re-fundacional no deja de ser una falacia moderna que en tiempos de *debilidad* y de desencanto de la idea misma del desencanto del mundo parece desmontada. Aunque no todos compartan esta conclusión, en cualquier caso - filosóficamente hablando -, somos de los que pensamos que con el fin de la modernidad se ha terminado

⁵⁸¹ En su discusión con Onfray y Flores y sus posturas de defensa del ateísmo, para Vattimo el tema se debate en el planteamiento mismo de la cuestión: “La cuestión más general y preliminar es aquella que Flores plantea desde las primeras palabras: la razón no puede hablar fundadamente de la existencia de Dios, es más, tiene buenos motivos, para Flores determinantes, para decir que Dios no existe. Yo ni sueño – como haría un buen teólogo realista, tomista, incluso agustiniano – con mostrar que Dios existe. Me remito desde el principio a la frase de Bonhoeffer según la cual ‘*einen Gott, den es gibt, gibt es nicht*’ (un Dios que existe, no existe). Coincido con Flores, pero también con Kant, en el hecho de que no se puede demostrar la existencia de Dios (...) La discusión parece llegar a la contraposición entre racionalidad e irracionalismo. Mi defensa está en esto: sería irracionalista si pretendiera afirmar que Dios existe sólo sobre la base del hecho de que no consigo no creer en él. El corazón tiene sus razones que la razón no entiende, pero siempre razones para afirmar que Dios existe, aunque no lo podamos ver ni demostrar“: G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D’ARCAIS, *¿Ateos o creyentes?...o.c.*, 144-145.

arrojando por el sumidero todas las razones fuertes que pensaban haber liquidado definitivamente a la religión.

Buscamos también plausibilidad contextual para la religión en tiempos de multiculturalismo, metáfora y anarquía no sangrante. En un mundo, para muchos, sin una sola verdad global, sin universalismo ético y sin fundamentos, cómo hablar de religión sin que sea necesario salir huyendo de nuestro mundo para buscar uno más verdadero. Cómo hablar de religión en este mundo nihilista después de haber *matado a Dios* en el ocaso de Occidente sin que haya que imponer una *presencia* más auténtica y purificadora de una realidad deyecta que es sólo – para los que así piensan con nostalgia a Dios - el resultado de su propia idolatría.

Buscamos, en fin, interpretar una huella, una presencia elusiva, que neutralice la violencia de una cultura de choque y que libere – a un tiempo – de la aparente calma chicha de la indiferencia ante este mundo múltiple y complejo donde no hay un camino único a seguir.

1. LA PREGUNTA SOBRE DIOS EN TIEMPOS POSMETAFÍSICOS

No es fácil que surjan las respuestas, sencillamente porque hemos orillado las preguntas. Tras el problema de Dios en la modernidad⁵⁸², éste ha dejado de ser relevante para muchos hombres y mujeres de nuestro mundo contemporáneo aunque la filosofía en esta tarda modernidad haya vuelto a mostrar cierto interés por lo religioso. Pero hemos de reflexionar, en plena sociedad de la ciencia, la técnica y el consumo si hay espacio para Dios en este “momento socio-cultural neoliberal que se mueve entre el predominio abrumador de una lógica funcionalista tecno-económica, que tiende a

⁵⁸² Entre otros, cfr. H. KÜNG, *¿Existe Dios?...*, o. c., 25-794; cfr. J. A. ESTRADA, “Dios como problema en la sociedad contemporánea”, en *Isidorianum* 13 (1998) 9-26; cfr. J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones...*, o. c., 199-221; J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 157-373; cfr. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo...*, o. c., 31-98; cfr. A. CASTIÑEIRA, *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, PPC, Madrid 1992, 19-108; cfr. C. CIANCIO – G. FERRETTI – A. M. PASTORE – U. PERONE, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, SEI, Torino 1989.

colonizar el mundo entero, y el relativismo de una cultura y sociedad de un consumismo de sensaciones⁵⁸³, y qué sentido tendría éste en tiempos de secularización y caducidad de la metafísica.

El interés mostrado en la actualidad por filósofos como nuestro autor (y también otros: Derrida, Lévinas, Habermas, Trías...) ⁵⁸⁴ por la religión en esta época de ocaso de la modernidad, nos ha hecho despertar nuevas expectativas ante la plausibilidad filosófica y contextual de la misma pregunta sobre Dios⁵⁸⁵. Pregunta que ha de emerger no como imposición de credos y ritos (la distorsión de la metafísica ha acabado con las ideologías violentas y sistemas cerrados) ni como búsqueda nostálgica del paraíso perdido (como incansable y violentamente rastrean muchos fundamentalismos ante el sofocante sol del desierto contemporáneo por el que transitan) sino como posibilidad de apertura a una presencia elusiva que, desde la misma condición de creaturalidad en la que nos encontramos, suceda como don y sentido.

⁵⁸³ J. M. MARDONES, *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, PPC, Madrid 2000, 209.

⁵⁸⁴ Cfr. J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 17-116; también cfr. MATTEO A., *Credos posmodernos. De Vattimo a Galimberti: los filósofos contemporáneos frente al cristianismo*, Marea, Buenos Aires 2007. Escribe J. L. Pinillos, “Está bien claro para quien quiera verlo que los cambios acontecidos en lo que va de siglo – y aún no han cesado – han sido más que suficientes para hablar con fundamento de un cambio de sensibilidad religiosa, en la que el tema del postmodernismo está vivo. Lo mismo ocurre en otras áreas – por ejemplo, la música – de las que lamentablemente no podemos ocuparnos en esta presentación general del problema. Es posible que yo cargue excesivamente las tintas religiosas al referirme a la cultura postmoderna. Pero es que a veces me pregunto si, a la vista de cómo han ido las cosas tras la muerte de Dios, no habrá llegado el momento de pedirle que resucite”: J. L. PINILLOS, *El corazón del laberinto. Crónica del fin de una época*, Espasa Calpe, Madrid 1997, 335.

⁵⁸⁵ Para Estrada, “racionalmente se puede afirmar la validez de la pregunta por Dios que es el punto de partida para explicar la persistencia de la religión (no de cada religión positiva). Si no hubiera necesidades antropológicas y socioculturales no existirían las religiones, cuya perdurabilidad sólo puede justificarse si hay una disposición cultural a ellas porque responden a las necesidades de la evolución y supervivencia humana. La pervivencia del hecho religioso, después de tantas críticas a la religión y anuncios sobre su desaparición, subraya su significado para preguntas que hay que hacerse, a pesar de que cualquier respuesta es impugnada”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 425.

1. 1. El Dios de los filósofos

Estamos de acuerdo en que la razón moderna, con sus absolutos, parece haber agotado en sí misma toda posibilidad para la alteridad. En efecto, tanto Dios como el hombre son disueltos en el concepto límite de un sujeto del conocimiento sin límites. De ello se resiente la experiencia religiosa que ha sufrido un doble rechazo: en primer lugar, el derivado de enfrentar la imagen de Dios como competidora de la imagen del hombre haciendo surgir un ateísmo de “reapropiación” por parte del hombre de su esencia alienada en el ídolo de lo divino⁵⁸⁶; en segundo lugar, como la reducción de lo absoluto a un proceso cerrado en el mero horizonte humano⁵⁸⁷. Si a estas cuestiones le añadimos el desarrollo de la ciencia y la técnica como ideales que la razón instrumental ensalzó hasta creer firmemente en la falacia de un progreso ilimitado, las posibilidades de la religión en la modernidad parecían agotadas.

Tras la “muerte de Dios” en el pensamiento nietzscheano, punto de llegada y de partida a un tiempo del ocaso de Occidente, el hombre ha dejado de ver a Dios como el enemigo a batir. El “Dios moral” que definitivamente queda desvirtuado en el pensamiento occidental tras la propuesta nietzscheana, dejó el camino expedito para que otras experiencias pudieran abrirse paso. Pero el final de un mundo agotado estaba por cumplirse: “Nietzsche se presenta como el gran antimetafísico, como el impugnador de las grandes creencias, no sólo de la religiosa sino también las seculares, en las que se incluye la misma tradición marxista. La

⁵⁸⁶ Desde la perspectiva de Vattimo, hay una conexión entre crisis actual del humanismo y la muerte de Dios de Nietzsche que expresa la diferencia que opone el ateísmo contemporáneo y el ateísmo clásico de Feuerbach, “la diferencia consiste precisamente en el hecho macroscópico de que la negación de Dios o la admisión de su muerte no puede dar lugar hoy a una reapropiación por parte del hombre, de una esencia suya alienada en el ídolo de lo divino (...) Se puede también aceptar la tesis de que el humanismo está en crisis porque Dios está muerto, es decir, que la verdadera sustancia de la crisis del humanismo es la muerte de Dios, no por casualidad anunciada por Nietzsche, quien es también el primer pensador radical no humanista de nuestra época”: *El fin de la modernidad*, 33.

⁵⁸⁷ Cfr. A. CASTIÑEIRA, *La experiencia de Dios en la posmodernidad...*, o.c., 141-142.

metafísica de esencias, el carácter deductivo de la realidad, la viabilidad de las pruebas que llevan a la existencia de Dios, piedra angular de la metafísica racionalista en su doble versión ontológica y epistemológica. Todo esto queda impugnado, poniendo fin a una época y una forma de hacer filosofía”⁵⁸⁸.

Vattimo, lo hemos argumentado, ha sabido hacer una lectura particularmente original de la filosofía nietzscheana y lo que ésta ha supuesto en el pensamiento occidental. Sobre todo, la perspectiva que le proporciona en su interpretación el pensamiento de Heidegger le ayuda establecer un círculo hermenéutico sobre el cual levanta su propuesta de retorno de la religión en tiempos de tarda modernidad: superación de la metafísica, ontología de la actualidad, retorno de la religión secularizada. En ella, hay espacio para Dios, un Dios *kenótico*, debilitado, pero que - conjurada la violencia metafísica - no acontece como quien roba la esencia del propio hombre impidiéndole vivir, sino como *amigo*, presencia iniciada, *factum* originario ante el que el hombre experimenta un sentimiento de dependencia creatural.

Resulta paradójico que, en tiempos de nihilismo, el retorno de lo religioso en la cultura de la modernidad tardía, muerto el Dios de la metafísica, posibilite al autor la experiencia del encuentro con “Otro” que no se impone ni violenta la libertad del ser humano y que sólo es posible pensarlo, fuera del concepto, en términos de debilidad, de *kénosis*. Tiene mucho que ver este retorno - lo hemos comprobado - con la propia experiencia personal expresada en una historicidad radical. Vattimo se *topa* de bruces con la religión desde la propia experiencia vital que reclama una mayor conjunción entre existencia y significado, que descubre nuevas resonancias ante acontecimientos como la separación brusca de seres queridos que mueren o que percibe que hay nuevos senderos que recorrer desde la madurez y el envejecimiento. Cuestiones todas que apuntan, en primer lugar, hacia la implicación personal, hacia el interés por la religión desde motivos personales y subjetivos, hacia un giro de la actitud del

⁵⁸⁸ J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 228.

filósofo que no se pregunta por Dios desde su necesidad racional de encontrar el fundamento perdido o el callejón de la *huida*, sino que descubre la *actitud religiosa* como una experiencia hecha ya de algún modo a la que volver rememorando el olvido y la distancia del origen proveniente.

Hay mucho de implicación personal, pues, en la experiencia de retorno de lo religioso que Vattimo describe. La pregunta racional por Dios deja paso en el filósofo a la experiencia rememorante que se entrelaza con la situación vital de la persona. Por eso, en tiempos de *derrota de la razón absoluta*, el filósofo se refiere a la religión y a la fe en primera persona porque éstas reclaman un discurso *personal y comprometido*, aunque el discurso sea más el de un medio creyente que más que creer, *espera creer*. El problema de Dios se vuelve, pues, una cuestión subjetiva⁵⁸⁹ - personal, preferimos nosotros - que deja de ser problemática. El Dios omnipotente de la metafísica tradicional ha sido secularizado en nombre de la *caritas* y no es más que el Dios misericordioso en el que esperar creer al rememorar su presencia que acontece.

Que lo religioso tenga que ver más con la experiencia vital del ser humano que con los argumentos fuertes de la razón que busca *fundamentar* la única y todopoderosa verdad, nos parece que es uno de los senderos que la reflexión filosófica contemporánea puede recorrer sin que tenga que sufrir el escarnio de los que piensan que hay un único camino hacia lo real. En esta tarda modernidad, la aportación de Vattimo en su *narrar* la experiencia del retorno de lo religioso en su propia existencia con las implicaciones personales que ello conlleva nos parece valiosa para la búsqueda de la plausibilidad que hemos emprendido y abre cauces, a nuestro entender, para postular un nuevo imaginario creyente en tiempos de posmodernidad aunque la subjetivización de la experiencia religiosa necesite ser matizada y re-leída críticamente como haremos más adelante. Pero, en cualquier caso, la experiencia y la implicación personal abre cauces para el diálogo de la

⁵⁸⁹ Aunque partiendo de otros presupuestos diferentes a los de Vattimo, Estrada también afirma que en estos tiempos de final de la modernidad “podemos hablar de una precaria búsqueda de Dios, ya que cualquier afirmación sobre él implica una construcción y decisión subjetiva”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 426.

filosofía que asume este *giro narrativo* con el cristianismo, por ejemplo, aunque éste no pueda asumir el solipsismo o la privatización del *asunto* religioso que puedan derivarse de una experiencia meramente subjetiva de la religión.

Por otra parte – lo hemos argumentado más arriba –, el retorno de lo religioso en el filósofo no tiene sólo una dimensión personal sino que se corresponde a la *impresión* de un cierto interés social por lo religioso en el contexto de la cultura actual cuando las razones filosóficamente fuertes para ser ateos (tanto como sus antecesoras para no serlo) han dejado de ser plausibles tras el agotamiento de la razón moderna.

En efecto, el ideal moderno de alcanzar lo absoluto y encontrar el punto firme de la única verdad definitiva no se sostiene desde que el mundo se ha convertido en una “fábula” y los hechos han devenido “interpretaciones”. Si además este absoluto, como pretendía el racionalismo positivista, quedaba sometido a las leyes de la empiría como único criterio de verdad (el único paradigma racional es el científico), no podía terminar sino en el más absoluto descrédito cuando el racionalismo crítico⁵⁹⁰ puso al aire sus pretensiones. Esto, sin contar que el rechazo de la religión - muy extendido en el mundo actual - por parte de la ciencia, tiene como trasfondo una determinada concepción del mundo cuyos presupuestos metacientíficos (materialismo ontológico, cierre categorial a la posibilidad del diálogo con la teología, identificación de los planteamientos religiosos con etapas infantiles de la humanidad) no son más que una nueva metafísica que impone una concepción *más real y verdadera* del mundo que las demás.

¿Es plausible filosóficamente justificar la existencia de Dios? ¿Lo es justificar su negación?⁵⁹¹ Un pensador moderno no duda en argumentar la

⁵⁹⁰ Cfr. J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios..., o. c.*, 328-373; Cfr. M. A. QUINTANILLA, *Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la epistemología de K. R. Popper*, Tecnos, Madrid 1972. Cfr. J. A. ESTRADA, “Racionalismo materialista y teología”, *Iglesia Viva* 201 (2000) 85-106.

⁵⁹¹ Podríamos, si ése fuese el objetivo de nuestro trabajo, detenernos en el debate sobre Dios entre teísmos y ateísmos militantes de finales del siglo XX. La reflexión nos lleva a la conclusión de que “no se puede demostrar el Dios de los filósofos, y, en cambio, se puede asumir que el postulado cristiano de Dios no ha quedado desautorizado por la investigación científica ni la racionalidad filosófica, en lo que concierne al universo, aunque sí se rechace su demostración racional. Desde el universo físico se plantea la pregunta por Dios, que

existencia o la no existencia de Dios desde una racionalidad que fundamente sólidamente su postura, puede que sospechosamente revestida de ideología. No se puede demostrar el Dios de los filósofos como no se le puede negar⁵⁹².

Para Vattimo, para quien hoy no hay razones filosóficamente convincentes para ser ateo (tampoco, naturalmente, para creer) no es necesario buscar justificaciones filosóficas (entendiendo filosófica por estrictamente “racional” desde el punto de vista moderno). La filosofía ha aprendido caminos que se alejan de lo antaño “canónicamente” establecido en las reglas del pensamiento filosófico. Hablar de la religión, para el autor, es asumir un compromiso directo y personal ante las experiencias y contenidos de los que se habla, porque “la vía de la distancia impersonal en los discursos religiosos ya no es una vía decentemente practicable”⁵⁹³.

Hablar de Dios después de la “muerte de Dios” es una nueva posibilidad que abre espacios para seguir dialogando en este mundo de múltiples caminos y diversificadas verdades. El Dios de los filósofos - es decir de los que conversan en el centro de la plaza sobre la “fábula del mundo” -, en esta tarda modernidad, no admite argumentos definitivos ni vías lógicas que apunten certezas racionales. El Dios de los filósofos de la modernidad cumplida - es decir de los *cuentacuentos* - no está encerrado en el concepto que le ha dado estabilidad en las visiones metafísicas del ser, sino que el Dios de los filósofos de la ontología de la actualidad sólo puede ser metáfora que acontece y no se deja atrapar porque su presencia no es estable, pesada, violenta, sino débil, leve, elusiva.

además es plenamente compatible con afirmaciones teológicas sobre una creación continua por un ser personal, al que llamamos Dios. Todas las respuestas son extrapolaciones indemostrables, tanto el teísmo como el ateísmo, y de ahí el conflicto de las metafísicas coherentes con los datos científicos. Las hipótesis heurísticas indemostrables se legitiman desde su coherencia y capacidad explicativa, que permiten predecir fenómenos y desde su plausibilidad cultural para interactuar y fructificar con otros saberes científicos y filosóficos”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 392.

⁵⁹² Las construcciones y decisiones subjetivas sobre Dios “son fácilmente impugnables por la crítica atea o agnóstica, que tampoco pueden prescindir de un marco global de comprensión, tan criticable como el de la metafísica teísta”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 426.

⁵⁹³ *Creer que se cree*, 120.

Desde estos presupuestos, uno de los muchos posibles en este mundo diversificado y plural, es *razonable* una lectura que trace puentes con el cristianismo que, *encarnado* (acaso *kenóticamente*, como el Verbo) en la cultura actual, también recorre caminos de secularización y debilidad (la de su Señor, apaleado y desnudo en la cruz) en el cruce de caminos de esta sociedad multicultural que hace tiempo que olvidó el mundo de las verdades absolutas.

1. 2. Hablar de Dios después de la metafísica

En estos tiempos de tarda modernidad, se convierte en un verdadero problema hablar de Dios en una sociedad culturalmente tan distinta a la anterior. El hombre contemporáneo ha aprendido a vivir sin Dios y en la toma de conciencia de su distancia y de su olvido no acepta fácilmente pensar a Dios sólo como un ser absolutamente superior a él que se le impone. En este sentido, la superación de la metafísica hace de Dios - desde el punto de vista del pensamiento conceptual - alguien *im-pensable* en términos parecidos a como lo ha sido hasta ahora en la filosofía occidental y en la metafísica cristiana.

No solamente creemos que es indemostrable la existencia de Dios, sino que - como venimos argumentando - no puede ser conceptualizado ni evidenciado de forma apodíctica. Estamos de acuerdo en que el intento de la teología filosófica por apropiarse de lo sagrado desde la razón todopoderosa ha conducido al más estrepitoso fracaso⁵⁹⁴. Dios ha quedado atrapado en el concepto durante demasiado tiempo y se ha distorsionado su contorno hasta desfigurarlo y terminar por arrojarlo al mar cuando la razón - que lo había secuestrado - reconoció que su sueño se había convertido en un monstruo.

Pero al mar de la modernidad fue arrojado sólo eso, un concepto violento y desfigurado, el dios moral, el dios burgués, el dios que no admite interrogantes o dudas ante la evidente razón. La crisis de la razón moderna ha producido, lo sabemos, efectos positivos sobre la religión porque ha sido

⁵⁹⁴ Cfr. J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o .c., 426-427.

un modo de acabar con los excesos de la racionalidad ilustrada⁵⁹⁵. Ha sido una dura batalla contra los molinos de viento que “idolizaban” la conciencia religiosa del hombre moderno y hacían de Dios un poderoso y amenazador gigante cuando tan sólo era brisa acariciando las aspas de la vida cotidiana de los hombres. Pero ya se sabe que el delirio de la razón y su fiebre dominadora están al acecho para convertir a Dios en un objeto más del sistema conceptual perdiendo las referencias y viendo gigantes donde solo había molinos de viento. Y entre envite y envite, la piedra de la razón terminó por triturar la idea de Dios.

Superado el discurso *objetivo* sobre Dios, hoy algunos rememoran una presencia elusiva de la que queda el olvido y la distancia. Ese *tomar conciencia*, que suponen en la actualidad el fin de una trascendencia objetivista, constituye - como venimos argumentando - el hecho mismo de su retorno.

Ahora bien, hablar de Dios sin conceptos fundamentales ¿significa abdicar de la razón? ¿Significa claudicar del pensamiento? Parece que no. “Racionalmente se puede afirmar la validez de la pregunta sobre Dios”⁵⁹⁶, pero la respuesta será una búsqueda humilde, un hablar pudoroso, simbólico, analógico, metafórico, desde una razón secularizada y adelgazada de certidumbres definitivas que busca la huella de una presencia que es palabra, diálogo, evento pronunciado *kenóticamente* en la radical historicidad de los hombres.

En efecto, la experiencia religiosa que parece retornar y a la que buscamos plausibilidad filosófica y contextual habla de Dios desde la *Palabra*. Para Vattimo, es palabra *kenotizada*, secularizada, débil que puede ser expresada desde la tenue luz de la metáfora y recuperando un cierto

⁵⁹⁵ “No hay más que recordar a Heidegger y la misma escuela de Frankfurt para caer en la cuenta de que detrás de la racionalidad moderna está una actitud metafísica del hombre con respecto al mundo: la visión de todo lo que yace ahí delante como ‘objeto’, es decir, como un instrumento para aprehender, coger (‘greifen’), utilizar, usar. No es extraño que esta fiebre dominadora haya producido un ingente desarrollo tecnológico y haya hecho de Dios un objeto más del dominio mental, representacional, sistemático-teológico, filosófico racional. Al final, hemos producido un ídolo, un ‘monigote’ hechura de manos humana; pero hemos perdido a Dios”: J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 140.

⁵⁹⁶ J. A. ESTRADA, *La pregunta sobre Dios...*, o. c., 427.

nivel de mito siempre sujeto, además, a una ulterior secularización. Sin embargo el Dios cristiano que Vattimo identifica en su imaginario de *medio creyente* es, sobre todo, palabra pronunciada en las historias de los hombres que quiere ser comprendida, que es reveladora, que desvela lo inefable de Dios *humanizado* en el Verbo encarnado y que más que imponerse, se ofrece como acontecimiento dador de sentido. Parece que Vattimo, preso de una concepción del cristianismo demasiado identificado con dogma y jerarquía (ante los que mantiene una posición muy crítica), anda más preocupado por impedir una recaída metafísica que por llegar al fondo de todas las implicaciones teológicas que la propia lectura secularizada del acontecimiento revelador pueda tener.

En efecto, el Dios de la revelación – narrado por los hombres que han acogido su palabra (auténticos hermeneutas) – y expresado definitivamente en Jesús de Nazaret nos ha desvelado su rostro. Y si bien no podemos sin más conceptualizar el misterio, podemos permanecer a la *escucha* del acontecimiento porque Dios se ha hecho palabra comprensible, metáfora, narración que tiene que ver con la vida de los hombres y mujeres que anhelan que el *Otro* les salga al encuentro.

Se trata de hablar de Dios en tiempos de nihilismo, cuando la metafísica de las esencias se ha visto ironizada, distorsionada, retorcida en el devenir de la cultura del ocaso en Occidente. Hacer surgir la pregunta por Dios es, en primer lugar, purificar y hacer inteligibles las respuestas dogmáticas. Hacer surgir la pregunta es admitir que no hay una *sol*a verdad acerca de Dios y que la búsqueda no encontrará caminos de *im-p*onente claridad sino senderos en los que la huella de una *huella* originaria alumbrará algunas certidumbres, comunicables como quien narra *historias* que abrigan el alma.

¿Sólo *historias* narradas al calor del fuego que otros han referido? ¿Sólo búsqueda ante la sed? La atención hacia lo religioso en la cultura actual puede venir marcada por experiencias personales, surgir como rememoración *anhelante* del olvido, ser consecuencia de un proceso histórico (personal y contextual), surgir como consecuencia del proceso del

pensamiento filosófico en la cultura... Pero ¿tales argumentos niegan la posibilidad del evento? Creemos que no. A nuestro juicio es posible prestar más atención a la posibilidad de la revelación. La revelación, como don que viene del Otro, nace de la gratuidad y carece de demostraciones. Habrá que estar atentos y *escuchar* también estas *historias* que traen noticia de una presencia misteriosa que acontece.

Vattimo propone estar atentos al Libro. Para él, como sabemos, la religión con la que se encuentra tiene un origen proveniente y se identifica con el cristianismo en el que él mismo ha sido educado. Pero se acerca a la revelación - concretamente a la revelación cristiana - para *interpretar* el acontecimiento de Dios con demasiados prejuicios. De nuevo aquí, en su identificación con el cristianismo, nuestro autor juega con la *fuerza* de la debilidad *kenótica* de la encarnación y el argumento adquiere - no cabe duda - cierta densidad. Pero Vattimo no *escucha* la Palabra sino desde su posición de hermeneuta escrutador sin llegar a acoger la comunicación de Dios que se expresa en la Palabra, que es Jesús, forzado desde sus propios presupuestos ontológicos.

La persistencia en la búsqueda caracteriza al creyente. Desde este punto de vista, podríamos decir que Vattimo es un *creyente*. Pero en el camino, su escucha del evento es mediatizada por prejuicios paralizadores (muchos de ellos *razonables*) que le impiden - a nuestro juicio - captar (como él mismo confiesa) todas las implicaciones de la *historia salvadora*, que no puede ser reducida (distinto a ser *secularizada*) - en ningún caso - a una *historia de la interpretación* en la que el hermeneuta presta más atención a los presupuestos filosóficos que le han conducido hasta allí que al propio acontecimiento revelador. Tampoco se confronta con la multiplicidad de interpretaciones de la tradición ante las que se sitúa, sin más, en el *conflicto interpretativo* del hermeneuta que admite que la suya es una interpretación más (no más verdadera) entre otras muchas.

La consecuencia es un hablar de Dios más allá de la metafísica esencialista que Vattimo identifica con el Dios cristiano revelado como simbólica trinitaria desbordada en la *kénosis*, en la que la trascendencia es

postergada “funcionalmente” y cuya alteridad queda definida únicamente por el compromiso de la *caritas*. Es un reduccionismo inapropiado que el cristianismo de la tradición (una infidelidad del propio Vattimo a la tradición de la que se dice proveniente y en la que se reconoce) aún secularizado y alejado de una matriz puramente esencialista, no podrá aceptar en un diálogo abierto y franco.

1. 3. *Deus caritas est*: la trascendencia a través de la caridad

Hablar de Dios, interpretar a Dios en el devenir de la revelación que continúa en esta *edad del espíritu*, como afirma Vattimo evocando a Joaquín de Fiore, es encontrar la caridad como límite interpretativo. Es la misma caridad la que se convierte en punto de referencia de la nueva religiosidad a la que se apunta, en tiempos sin fundamentos ni universales, el propio autor.

Dios encarnado, adelgazado después del retorcimiento de la metafísica, es despojado de sus vestiduras de trascendencia. Debilitado y escuálido, Dios sólo puede ser identificado con el amor que *salva* de la violencia del Otro que se impone y obliga al salto de la fe para escapar de la inautenticidad del mundo. Por el contrario, Vattimo ha *predicado* un Dios en este mundo, donde no hay verdades definitivas, como el que ha llamado a los hombres amigos y no esclavos, liberándolos de la maraña de la trascendencia conceptual y violenta en nombre de la razón todopoderosa, y mostrando un vado por las aguas caudalosas de la historia cotidiana, un camino para limitar los efectos del poder y el dolor del mundo desde la caridad.

Deus caritas est, dice la Escritura, ante la que el autor reivindica el derecho de poder escucharla “traduciendo la letra (...) a términos más conformes con el mandamiento supremo de la caridad”⁵⁹⁷. Pero el sentido que Vattimo le da a esta expresión vacía de contenido la trascendencia del *esse ipsum subsistens*. Liberado de la cárcel del concepto y de la ontoteología que lo explicaron cuando se fusionaron las metafísicas griega y

⁵⁹⁷ *Creer que se cree*, 93.

cristiana, Dios, en la nueva relectura de la modernidad es comprendido desde la encarnación inmanente y *kenótica* y está sujeto siempre a una ulterior secularización⁵⁹⁸. A decir verdad, la trascendencia a la que parece aludir Vattimo es la misma caridad, la solidaridad con el otro, una “verdad histórica” que expresa la actualidad del cristianismo: “hoy estamos exactamente en sociedades donde no hay más ‘una’ evidencia aceptada de valores. La única cosa: tenemos que entendernos de la mejor manera posible para no matarnos. Yo encuentro que la caridad cristiana es como una verdad histórica, porque en un mundo sin fundamentos no se puede vivir sino con respeto recíproco. ¿Se elige esta actitud sólo por interés entonces? Bueno... sí, puede ser ¿por qué no?: para sobrevivir hoy, en este mundo múltiple, se necesita una actitud de respeto al otro”⁵⁹⁹.

Dios es amor y esa es su trascendencia. El amor es el *Ereignis* en el que Dios se nos desvela más que se capta, *sucede* más que se aprehende⁶⁰⁰. Sólo puede mediar el mito y el símbolo como expresión de lo religioso que se encuentra en la *caritas* y se abre a la evocación de la iniciativa iniciada, de la presencia elusiva con la que le liga un sentimiento de dependencia originaria y creatural. Para Vattimo - lo sabemos - es necesario aceptar un cierto grado de mito en la propia vida que no busca justificaciones racionales porque también la razón ha sido secularizada en nombre de la caridad.

La reflexión de Vattimo es, no cabe duda, sugerente y próxima a la concepción cristiana. Identificar a Dios con el amor está en el origen de la propia experiencia reveladora en las tradiciones de la Escritura y es una

⁵⁹⁸ “Por otra parte, precisamente la lectura que creo poder dar del cristianismo, concentrada en torno a la idea de secularización, me permite el no pretender racionalizar completamente mi actitud religiosa: puedo aceptar que muchas de las cosas que pienso y digo cuando rezo están sujetas todavía a una ulterior secularización (así, la idea de que Dios sea padre y no madre también; o, ni más ni menos, que sea persona como lo soy yo...). Y además, precisamente, con sus pretensiones de captar definitivamente el verdadero ser, me permite también aceptar que haya un cierto grado de ‘mito’ en mi vida, que no necesariamente debe ser traducido en términos racionales – también la razón debe ser secularizada, hasta el fondo, en nombre de la caridad”: *Creer que se cree*, 118-119.

⁵⁹⁹ G. SEGAFREDO, *Entrevista a Gianni Vattimo. Vivir en un mundo sin “una” sola verdad*, en *Myriades 1*, <http://www.myriades1.com/vernotas.php?id=194&lang=es>.

⁶⁰⁰ Hay propuestas semejantes a la de Vattimo en el ámbito de la teología católica contemporánea, por ejemplo, cfr. J. MARTIN VELASCO – F. SAVATER – J. GOMEZ CAFFARENA, *Interrogante: Dios*, Sal Terrae, Santander 1996, 77.

constante en la reflexión teológica de la historia del cristianismo. Pero creemos que la experiencia que propone Vattimo de la trascendencia de Dios puede ser ulteriormente matizada en la búsqueda de la plausibilidad de la experiencia religiosa que motiva estas páginas.

En efecto, no podemos pretender comprender a Dios *bajo ningún “concepto”* que lo atrape en una presencia *imponente* (quizás ésta sea una de las *idolatrías* de la razón metafísica), pero tampoco es posible leer - sin menoscabar la revelación cristiana - la *kénosis* como puro inmanentismo de Dios. La superación de la metafísica, en la interpretación que de ella hace Vattimo, aporta positivamente a un replanteamiento del cristianismo con una comprensión de Dios que se hace, en una ontología de la actualidad, *impensable*. Pero creemos que no podemos perder de vista que la revelación cristiana de Dios *manifiesta* lo inefable, es decir, en la encarnación del Verbo se nos desvela mediante la *palabra* su presencia *elusiva*, el ser que *acontece* y que sólo puede ser expresado mediante la *metáfora*. Y ésta, en la escucha de *evento*, abre continuamente espacios nuevos en la persona que se descubre dependiente de un *factum* originario y es consciente de que la propia libertad es iniciativa iniciada.

Hay irrupción del Otro en el acontecer de la existencia, evento del que el propio creyente se siente “‘efecto’, heredero, destinatario”⁶⁰¹. El “Otro” que no se impone, que no violenta, que no requiere un “salto” hacia la total alteridad ni reclama un *sacrificium intellectum* en el altar de la inaceptable literalidad se parece al Dios revelado *kenóticamente* en Jesucristo. Pero éste, en fidelidad a la *Palabra* pronunciada es también *amor desarmado*, no violento y solidario, liberador en la debilidad atravesada en el madero. Esta lectura no reclama, en absoluto, un cristianismo trágico que requiera un camino de fracaso y de derrota para alcanzar a Dios. Por el contrario, reclama acentos que están ausentes (o al menos no especificados suficientemente) en la reflexión vattimiana. En primer lugar, una mayor atención al acontecimiento mismo en sus coordenadas históricas y religiosas, más allá de las expectativas filosóficas que llevan hasta la

⁶⁰¹ *Creer que se cree*, 117.

reflexión de la encarnación kenótica como arquetipo de la hermenéutica. No es posible interpretar el acontecimiento de Jesucristo sin tener en cuenta el contexto cultural y religioso en el que éste se produce y que condiciona la hermenéutica del mismo. El encuentro con el evento a partir de las implicaciones filosóficas que llevan a Vattimo, tras el retorcimiento irónico de la metafísica en el ocaso de Occidente, a identificar el retorno de lo religioso con la experiencia cristiana no justifica, a nuestro parecer, la tergiversación del acontecimiento de forma acomodaticia. El acontecimiento de la encarnación, Jesús - llamado el Cristo -, es *hermenéuticamente* acogido por los que compartieron con él un mismo horizonte cultural y religioso. Esta experiencia *creyente* es la que viene transmitida en la misma Escritura. Volver al Libro para interpretarlo desde nuestro horizonte cultural no debe hacer prevalecer las premisas filosóficas de la búsqueda o los prejuicios ideológicos frente a la escucha misma del evento.

En segundo lugar, se hace necesaria una mirada hacia la relación estrecha entre la cruz, expresión máxima de la *kénosis*, y la realidad del dolor y el sufrimiento del mundo. La caridad no puede ser sólo recomendada, mostrada, predicada. El amor, Dios mismo, es compromiso y entrega solidaria porque es sensible al sufrimiento de los hombres y seculariza la violencia de la cruz, de todas las cruces, con el amor en libertad del que compromete la propia vida por los amigos. Y Dios nos ha llamado amigos.

No es necesaria la lógica victimaria que el propio cristianismo diluye, en el acento de la libertad del que entrega la vida por amor. El amor, límite de la secularización, seculariza la violenta perspectiva sacrificial, pero no elimina la *fuerza* de la debilidad que se convierte en el alegato contra la insostenible injusticia y el inexplicable dolor de los seres humanos. Si es verdad que *Deus caritas est*, la encarnación y la *kénosis* de Dios - nos lo recuerda el propio Vattimo - han de hacer posible un compromiso histórico concebido como realización de la salvación ya posibilitada con la muerte de Dios crucificado.

¿Dónde queda, pues, la trascendencia de Dios? Vattimo no la rechaza del todo, pero la *seculariza* aceptando, no obstante, un cierto grado de mito en la propia vida porque la razón queda también secularizada en nombre de la *caritas*. Más preocupado por evitar una nueva recaída metafísica que de llegar hasta el fondo en la escucha del evento, el autor da sólo un valor *consolador* al salto a la trascendencia. Poco botín para tan arduo esfuerzo. Creemos que la necesidad de la gracia - como don que viene de otro - que Vattimo percibe en su búsqueda, es ya apertura trascendente que no necesariamente deba suponer un “salto” que abandone la fidelidad a los caminos que hasta aquí nos han conducido. La trascendencia *habita* en la inmanencia. Esta es la religión que proponemos, la de la trascendencia inmanente que, sin embargo, no se deja reducir ni confundir, que no se impone pero se deja captar, que es “presencia elusiva que se escurre continuamente hacia la huella de la ausencia”⁶⁰².

Precisamente porque excluimos la violencia y lo trágico-apocalíptico en la visión del mundo y la religión - el Verbo en su encarnación nos ha liberado de todo eso - , hemos de estar más atentos en la escucha del evento que se ofrece como “gracia” entendida en los dos sentidos que nos desvela la fidelidad a la hermenéutica en todo el camino recorrido: la gracia como don que viene de otro y como respuesta del ser humano que acepta el don y que, al mismo tiempo e inseparablemente, expresa la verdad más propia de sí mismo. Apertura al don sin renunciar al ser-que-existe en el mundo. Fidelidad a la hermenéutica y apertura a los múltiples significados que nos vienen de otro. Acogida del don que ilumina la realidad y abre espacios no sólo (aunque también) para la consolación sino también para el compromiso transformador en nombre de la *caritas*.

Puntos de encuentro entre el Dios de la revelación cristiana y la imagen de Dios que Vattimo encuentra en el camino proveniente también de la matriz cristiana. Puntos de diálogo que acercan al pensador hacia la experiencia creyente (*creer que se cree* o, en definitiva, *esperar creer*) y

⁶⁰² J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 172.

abre espacios para *seguir conversando* con el cristianismo en la arena de esta tarda modernidad.

2. EL RETORNO DE LA RELIGIÓN EN EL CONTEXTO ACTUAL

El cristianismo es, paradójicamente, la religión de un mundo nihilista⁶⁰³. Una religión que retorna como toma de conciencia de la distancia y el olvido del Otro que se me ofrece como don. Vattimo, en su lectura heideggeriana de Nietzsche ha visto en su crítica a la metafísica tradicional el esfuerzo por *no olvidar* el ser, por hacer que el hombre se acerque al ser como evento, por *decir el ser* como verdadera tarea humana. Esta *escucha* del ser mantiene una importante proximidad con la *escucha de la revelación cristiana*, con la apertura del hombre a la Palabra pronunciada por Dios en las historias que configuran la existencia.

Esta mirada sobre el ser no cosifica, ni conceptualiza, ni posee. El ser *sucede, acontece, se manifiesta* e ilumina la misma realidad ofreciéndose como don. Nos parece estar próximos, en esta concepción, a la categoría teológica de autorevelación de Dios o, como Vattimo mismo señala, ante la *iniciativa iniciada, la presencia originante*.

Nos hemos situado, y lo compartimos, en una propuesta religiosa que no se plantea como escape de la realidad ante las amenazas del mundo contemporáneo. No se trata de la búsqueda, más allá de las estrellas, de un mundo más auténtico que olvide de nuevo el ser-en-el-mundo ante *la verdad* del Dios “Otro”. No postulamos tampoco una experiencia religiosa que anhele planteamientos más fuertes y convincentes que den seguridad a los creyentes. Hemos dicho “no” a cualquier intento de manipular ideológicamente la religión en aras de una verdad poderosa y más auténtica que las demás. Proponemos una experiencia religiosa alejada de

⁶⁰³ “(...) Il nichilismo post-moderno è la forma aggiornata del cristianesimo. E dunque il pensiero debole è l’unica filosofia cristiana sul mercato. Però il mercato se ne infischia”: *Non essere Dio*, 182.

fundamentalismos, manipulaciones e ideologías. Nada que ver con dogmáticas ideologizadas, anti-modernas y meramente disciplinares.

La propuesta religiosa que vislumbramos en esta tarda modernidad, apoyados en los presupuestos que nos han conducido hasta aquí y con las matizaciones necesarias que estamos realizando en *plena travesía*, creemos que es una experiencia de la trascendencia inmanente, de escucha del ser que acontece y se revela como amor proveniente y originario, que seculariza la propia religión en virtud de la *caritas* y propone una ética de la *no violencia* para tiempos en los que no existe *una sola* verdad en el mundo multicultural y multiétnico en el que vivimos. Esta experiencia religiosa parece estar, en muchos aspectos, muy cercana a la propuesta liberadora del cristianismo. Si bien éste mantendrá, como venimos argumentando, la necesaria distancia crítica con identificaciones demasiado *ligeras* con la teología católica.

2. 1. Cristianismo secularizado

La reflexión de Vattimo sobre la religión secularizada en el momento cultural filosófico en el que nos encontramos, caracterizados por la muerte de Dios y el ocaso de Occidente, la distorsión de la metafísica y el surgir de una nueva ontología de la actualidad nos ha *dado que hablar* en estos tiempos del nuevo siglo. Consideramos positivo el despertar interés por lo religioso en las conversaciones cotidianas en el centro de la aldea y el posibilitar volver la mirada sobre la cuestión de Dios cuando la modernidad había orillado la pregunta por la trascendencia. Nos parece, lo hemos dicho ya, muy sugerente la convergencia que el autor encuentra entre la experiencia de retorno de la religión y el cristianismo proveniente. Especialmente provocador encontramos la identificación del debilitamiento del ser con la revelación cristiana de Dios en la *kénosis* (sin dejar de valorar, no obstante, la positiva lectura de la *kénosis* en términos de debilitamiento). También estas cuestiones nos dan qué hablar y nos permiten seguir conversando.

Secularizar⁶⁰⁴ la religión significa para Vattimo, como hemos visto, *adelgazar* la experiencia religiosa despojándola de los aspectos violentos que una consideración metafísica y conceptual de la verdad divina impone a la criatura en nombre de lo sagrado. Se trata, en definitiva - para el autor -, de la disolución de lo sagrado en cuanto violento⁶⁰⁵. Ahora bien, el re-encuentro con el Dios cristiano no se produce, a juicio de Vattimo, sólo por el final del Dios metafísico que despeja el campo de los prejuicios de la religión natural, sino que la ontología de la debilidad - entendida como la íntima tendencia del ser a afirmar la propia verdad mediante el debilitamiento - debe permitir *positivamente* interpretar la *kénosis* de Dios en la encarnación como signo de que el Dios post-metafísico tiene la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía heideggeriana.

“E se non è vero, è ben trovato”, dicen los italianos. Admitiendo lo ingenioso de la reflexión y lo sugerente de la propuesta para el re-encuentro con la religión cristiana, nos parece - de todos modos -, que la identificación del proceso de debilitamiento del ser con la encarnación cristiana en la *kénosis* es una, pirueta intelectual, una hipótesis excesiva sólo admisible desde el punto de vista de la *interpretación* de un *signo* que no tiene mayor pretensión que sugerir, proponer, dar que hablar.

El reconocimiento de esta cercanía permite, es verdad, “transcribir” el mensaje cristiano. Pero después del “descubrimiento” decisivo del que habla Vattimo (un gran acontecimiento) que le permite restablecer una continuidad con su origen religioso (aunque matiza enseguida que no se trata sólo de una satisfacción psicológica sino de confirmar la validez del discurso heideggeriano sobre la metafísica y su final), es necesario pararse para marcar las distancias desde la teología católica que ve con estupor cómo en la interpretación de la *kénosis* pueden darse lecturas acomodaticias y una verdadera *apropiación indebida*.

⁶⁰⁴ Para el autor, el término “secularización” – como hemos argumentado en los capítulos anteriores – es un término clave de su discurso en el retorno de la religión, “con él, como se sabe, se indica el proceso de ‘deriva’ que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados”: *Creer que se cree*, 41.

⁶⁰⁵ Cfr. *Creer que se cree*, 36-38.

Como ya hemos apuntado más arriba, la revelación cristiana es un dato, un *factum*, un *positum*, sin el cual el significado de la encarnación, el propio acontecimiento de Jesús el Cristo, no sería fácilmente interpretable ni estaría sujeto a cualquier hermenéutica que no lo tuviera suficientemente en cuenta.

Queda claro que el principio asumido de la *kénosis* no hay que entenderlo como un aligeramiento de la responsabilidad hacia el mundo. La idea del *Dios kénotico* supera la idea de Dios como fundamento lógico-matemático o como Idea suprema organizadora de la historia y del mundo. La secularización como clave hermenéutica para interpretar la encarnación acentúa lo *diferente* del Dios cristiano que, asumiendo la humanidad se hace débil y muestra su impotencia en la aceptación liberadora y salvífica de la historia. Una apreciación de este tipo, si bien no parece del todo ausente en Vattimo, no está, sin embargo, suficientemente explicitada. Sobre todo porque no termina de estar resuelta en el discurso vattimiano la imagen de Dios que, si bien desde esta lectura *kenótica* está más cercana a la sensibilidad del hombre contemporáneo, no da razón (aunque sea débil) del *sentido* de la historia de Jesús de Nazaret, llamado el Cristo, y su propia experiencia de Dios. El escándalo del acontecimiento pascual - expresión máxima de la *kénosis* -, consecuencia de la vida del que *pasó haciendo el bien* apunta más allá, a Otro que sostiene desnudo y sólo al crucificado y a quien Vattimo tiene dificultades para confiarse y sólo apunta como *iniciativa iniciada* en la que *esperar creer*.

Entender la *kénosis* en los términos de que el Dios no violento y no absoluto de la época post-metafísica tiene vocación al debilitamiento es una parábola que el cristianismo puede asumir como interpretación plausible pero insuficiente. Sería necesario, al menos deseable a nuestro juicio, leer la *kénosis* de Dios sobre el trasfondo de la experiencia cristiana y poder relevar implicaciones que configuran una experiencia religiosa más cercana a la revelación cristiana, y que en Vattimo no se vislumbran, cercenando el sentido del *factum* originario de la revelación. ¿De qué implicaciones se trata?

Hemos afirmado que en la experiencia religiosa que proponemos, cercana al cristianismo, *Deus caritas est*. Decir de Dios que es amor, es - no cabe duda - mucho. Pero es también disponerse a escuchar la Palabra que, en la *kénosis*, se ha hecho hombre, debilidad, vulnerabilidad, cruz, muerte. Y también sentido, acogida, servicio, liberación, salvación. Ignorar esta realidad es desvirtuar la revelación cristiana. La *historia* de Jesús, Dios encarnado, es un escándalo: es poner boca abajo la omnipotencia de Dios que se hace amor desarmado. Por más cristianismo “amigable” que queramos proponer, no podemos ocultar que el cristianismo es la religión de la cruz, de la contradicción, de la negación de Dios y de la negación del hombre en el abandono de la condena y de la muerte. La *kénosis* trae consigo toda esta realidad que no es más que llevar el *abajamiento*, el *vaciamiento* de Dios hasta el extremo, donde el amor parece oculto pero que, en realidad, es lo único que le puede dar sentido al *sinsentido*: “los sufrimientos se superan con sufrimientos, y las heridas se curan con heridas. Pues el dolor en el dolor es la falta de amor; la herida sobre la herida, el abandono y la impotencia en el sufrimiento es la incredulidad. Por eso se superan los sufrimientos del abandono mediante el sufrimiento del amor, que no se aparta de lo enfermo y repulsivo, sino que lo acepta y carga con él para curar”⁶⁰⁶.

Puede que Vattimo se refiera, desde esta perspectiva, a un cristianismo trágico con el que no se siente particularmente identificado o afectivamente vinculado (aunque no tiene inconveniente en reconocer que la experiencia de la muerte de seres queridos está a la base de su anhelo religioso). Pero la *kénosis* cristiana conlleva también esta lectura de la *historia* de Jesús que no sólo “*se vació de sí mismo*” (*kénosis*) (Flp 2, 7) sino que también “*se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz*” (Flp 2, 8). Y la interpretación cristiana del *crucificado-resucitado* es la de la liberación del mundo roto por las injusticias que acaban con las esperanzas del justo.

⁶⁰⁶ J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975, 71-72.

No hay *lógica victimaria*. Es verdad, como hemos aludido más arriba, que ha habido una lectura errónea, también en la tradición teológica, de la muerte de Jesús y la satisfacción del pecado. La explicación de la satisfacción vicaria parece formar parte del bagaje intelectual cristiano, aunque sólo se consagra como propuesta teológica en la Edad Media (Anselmo de Canterbury). Buena parte de la teología católica actual rechaza la teoría de la expiación porque “restringe el significado de la pascua al triunfo personal y a la remuneración privada de Cristo sobre sus enemigos”⁶⁰⁷ y se instala en una imagen de Dios que no hace justicia al hecho específicamente cristiano de que toda iniciativa salvífica viene de Dios y de que toda salvación real sólo puede darse desde la libertad y desde el amor.

Más bien, proponemos junto a buena parte de la teología católica actual, una interpretación de la *muerte* del justo, de la *kénosis* hasta el extremo de la desnudez más absoluta, algo más cercana y fiel a la revelación cristiana y más en sintonía con los presupuestos filosóficos que nos han traído hasta aquí.

2. 2. Ética para tiempos sin una *sola* verdad

Para el filósofo, filosofía y vida son un cruce inevitable, una fusión entre forma y contenido que hace que el pensamiento y las convicciones se entrelacen con las opciones vitales de la existencia⁶⁰⁸. El ser que es evento no tiene una estructura fuerte. Es más bien una huella, una impronta desdibujada, un rastro que descifrar, una presencia débil, humilde, nostálgica. La vida del filósofo – la existencia humana - se expresa con los mismos trazos y se conduce desde una ética ironizada, metafísicamente distorsionada, humildemente secularizada.

La ética - lo sabemos bien - en cuanto reflexión filosófica sobre el fenómeno moral, necesita un paradigma de racionalidad donde plantearse y

⁶⁰⁷ P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c., 247.

⁶⁰⁸ “La filosofía, da sempre, per me deve essere utile, è strettamente intrecciata alla vita”: *Non essere Dio*, 126.

desde el que *respirar*. Los presupuestos que nos han conducido en nuestra reflexión nos han traído por veredas y vericuetos hasta el paradigma de la ontología de la actualidad en el que la racionalidad está debilitada y es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de su encuentro hermenéutico con la religión. Desde esta racionalidad ¿qué ética se puede plantear desde las claves de un cristianismo re-encontrado en tiempos post-metafísicos y que - al mismo tiempo - se comprende *más allá de la interpretación como caritas*?⁶⁰⁹

Será también la nuestra una ética para *náufragos*⁶¹⁰, porque braceamos en el mismo mar de incertidumbres donde no hay a nuestro alrededor *una sola* verdad⁶¹¹, sino la multiplicidad de interpretaciones⁶¹² que hacen que nuestra existencia busque un asidero en la corriente donde pueda narrar cuanto acontece y alcanzar el único puerto posible, el del encuentro con los otros, el diálogo, el amor.

No prescinde la ética de estos tiempos posmetafísicos de la inteligencia y la razón. Si bien la razón *debilitada* se deja conducir por otra inteligencia más emocional que descargada y aliviada de la violencia de los últimos e inquebrantables fundamentos, busca veredas más amables por las que caminar. No hay una *sola* verdad y este descubrimiento nos ha hecho

⁶⁰⁹ En una entrevista reciente, afirma Vattimo: “Mi chiedevate: ma senza religione può esistere un’etica? Ripeto: l’etica è la vera religione, ciò che mi tiene al mondo, ciò da cui dipende la mia esistenza. È il determinare o anche il credere che devo cercare di amare il mio prossimo e capire che se ci provo solo da me probabilmente non avrò successo e che per farlo ho bisogno di qualcun altro. Sono altresì convinto che l’etica come la conosciamo in Occidente sia una secolarizzazione della predicazione cristiana”: F. SARTIRANI – E. ALBORGHETTI, “Ci salverà il relativismo...”, *o. c.*, 2.

⁶¹⁰ Cfr. J. A. MARINA, *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona 1995, 9-11.

⁶¹¹ Cfr. A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 47-65.

⁶¹² Nos resulta interesante la concepción de Dario Antiseri, discípulo de Popper, que desde presupuestos cristianos y la aceptación del un nihilismo débil sostiene la legítima necesidad del relativismo ético como garantía de libertad evangélica dentro de una cultura no totalitaria que, sin embargo, no hace a todos los sistemas iguales: “Inevitabile, quindi, il relativismo in ética, o se si ha paura di questa espressione, il pluralismo in ética. Il pluralismo non rende i sistemi etici uno uguale all’altro - ogni sistema etico è diverso dall’altro -. Abbracciarne uno invece di un altro dipende dalla nostra intelligenza e accettazione delle conseguenze e dal nostro coraggio ovvero dalla nostra stupidità i vigliaccheria. ‘Ama il prossimo tuo come te stesso’ non è la stessa cosa dell’occhio per occhio, dente per dente”: D. ANTISERI, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisologia o patologia dell’Europa?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, 19-20.

libres⁶¹³ para seguir interpretando la vida más atentos al evento que a la norma, más disponibles a la *caritas* que a la suprema y metafísica razón.

Así, habrá que conducirse - ligeros del equipaje de las últimas verdades – en la tarea de narrar la existencia con *dignidad feliz* dejándonos guiar por el deseo de ser libres y de buscar la libertad de los que amo, sin miedos, sin dejarnos mediatizar, sin chantajes posibles, sin hacer daño a nadie. Hay un anhelo que nos impulsa a sobrevivir al naufragio, a permanecer a la escucha de un eco – iniciativa iniciada - que nos rescata (y nos consuela) y nos impulsa (como don que viene de otro) siempre a seguir nadando, aún con la brazada debilitada pero confiados en que en la orilla pueda haber algo más de abrigo⁶¹⁴.

Hechas estas consideraciones, la pregunta se nos hace inevitable. La ética que Vattimo propone se aleja de los fundamentos últimos, tiene una base radicalmente histórica y se somete al único límite del amor. ¿Es conjugable una ética así planteada con la propuesta cristiana? ¿El cristianismo re-encontrado puede asumir el nuevo paradigma? Varios problemas emergen de este planteamiento.

En primer lugar, creemos que no es posible una ética sin sujeto. Ahora bien, un nuevo sujeto puede y debe surgir en un nuevo paradigma, el de la ontología de la actualidad, sin que éste viva resignado, arrepentido y apretando los dientes ante una propuesta moral sostenida por inamovibles y absolutas verdades. El sujeto moderno tardío, debilitado en su capacidad crítica es, sin embargo, recuperado para la causa en tanto en cuanto,

⁶¹³ En una de sus últimas publicaciones autobiográficas, Vattimo escribe, no sin un punto de amargura y de cansancio: “Alla fine, senza che mai me lo sia detto così esplicitamente e con tanta forza, su tutto io ho cercato la libertà. Per me. Per gli altri. Più ancora dell’amore forse, più della fama e del successo certamente, più del potere di sicuro, io ho cercato la libertà. Consapevole che si può essere molto soli senza essere liberi, ma è difficile essere veramente liberi senza essere un pò soli. Forse è questo che non mi viene perdonato. Forse è per questo che la mia ultima avventura politica si è consumata nel segno di Gioacchino da Fiore, nel sud dal quale provengo”: *Non essere Dio*, 195.

⁶¹⁴ Recordemos el concepto de salvación que maneja Vattimo en el que la experiencia de la “gracia” (don que viene de otro) tiene un papel fundamental: “La salvación que busco a través de la *kénosis* no es, pues, una salvación que dependa solo de mí, que olvide la necesidad de la gracia que viene de otro. Pero también es gracia el carácter del movimiento armonioso que excluye la violencia, el esfuerzo, el rechinar de los dientes del perro que lleva mucho tiempo atado, según una imagen de Nietzsche”: *Creer que se cree*, 125-126.

afectado por los factores de “fabulación” (la información y el consumo)⁶¹⁵ de nuestra cultura occidental distorsiona, ironiza, supera el “principio de realidad” que ha caracterizado el mundo moderno y en virtud del cual el sujeto de la ciencia y de la técnica se ha olvidado del ser. El sujeto desde la ontología de la actualidad, debilitado por la debilidad del sentido de la realidad aparece *liberado* de un sentido de la responsabilidad sostenido por las estructuras fuertes del mundo moderno, del mundo de la objetivación especializada, de la ciencia y de la técnica.

Es precisamente el debilitamiento del “principio de realidad” del mundo moderno el que puede propiciar la emancipación, la autenticidad de la existencia humana y la liberación de los vínculos y resistencias que la realidad ha puesto al hombre y sus proyectos. Esta concepción, propiciada por la superación de la metafísica y el surgir de una ontología de la actualidad en el tránsito del mundo moderno hacia un nuevo paradigma, permite concebir una ética más allá de la estabilidad y la fuerza de los principios fundamentales de la moral que ha caracterizado el mundo del progreso, de la ciencia y de la técnica. En este paradigma, que hoy se percibe distorsionado, el sujeto autónomo había cogido en mano su propio destino y había hecho de este principio prometeico su verdad.

Coincidimos, desde esta perspectiva, en que para el hombre europeo moderno tardío la capacidad de crítica puede ejercerse por el camino de la rememoración del ser, en el esfuerzo por captar el significado del ser en su radical historicidad, retorciendo el sentido del deber frente a la realidad

⁶¹⁵ Para Vattimo, la información generalizada y el consumo de masas parecen prometer en la actualidad un progresivo debilitamiento del sentido de la realidad: “Información generalizada y consumo de masas parecen abrir una perspectiva emancipadora precisamente en este sentido; o, como quiera que se evalúa el proceso, parecen prometer el progresivo debilitamiento del sentido de realidad (...) Hoy, la generalización de la comunicación también ha promovido no sólo un conflicto entre mundos culturales diversos (...) sino también como surgimiento de culturas ‘locales’, de subculturas, de etnias y ‘dialectos’, en el interior de la cultura occidental (...) El otro potente factor de fabulación del mundo es la dilatación del consumo. En el universo del consumo generalizado se viene abajo aquel importante ‘principio de realidad’ que era el valor del uso, y que establecía un vínculo entre los productos de la técnica y un sistema ideal de ‘necesidades’ pensadas como naturales. Tal principio se ha disuelto hoy casi completamente”: *El consumidor consumido*, 40-41.

aligerada y proponiendo un modo de vivir que preste más atención a la proximidad y establezca una relación más amigable con la existencia.

Desde este cuadro de referencia, creemos que la realidad humana, aligerada de su lastre moderno, no se rige únicamente por leyes autónomas ni tampoco por principios previos incorporados como fundamentos estables, objetivos y *verdaderos* (en el sentido más fuerte del término). Las realizaciones humanas dependen, estamos ciertos, de las decisiones libres y responsables de los sujetos implicados en ellas. La persona, en este declinar de Occidente, *adelgazada* en nombre de la distorsión metafísica es existencia, evento, devenir, encuentro. En su radical historicidad, perteneciente a este mundo nuestro proveniente, puede encontrar en el Evangelio pautas para conducir su vida en el narrar de su efímera existencia. Pero hablar de ética secularizada en relación con la tradición cristiana no cabe duda de que es improcedente, teniendo además presente el corsé normativo y heterónomo que le ha sido impuesto desde determinada teología moral *natural* y *esencialista* y poco evangélica.

Sin embargo, quizás sea posible un planteamiento ético más cercano a la situación cultural si no se ignoran algunos de los logros de la reflexión que, en torno a la ética personal, ha elaborado la teología cristiana contemporánea. La alternativa a una ética fundamentalista y metafísica no tiene por qué ser sólo una ética subjetiva y relativista, o una ética del límite⁶¹⁶. En nuestro diálogo con la tesis de Vattimo, podríamos añadir alguna hipótesis interpretativa que tiene presente su argumentación y que, y, creemos, puede completarla.

Habría que matizar, yendo más allá de Vattimo, para recoger la reflexión de la teología moral cristiana que - en la actualidad - habla de una ética personal. Ésta, en su discernimiento contempla circunstancias y situaciones, desde la única y definitiva *norma* cristiana, la persona de Jesús

⁶¹⁶ Alessandro dal Lago describe así la ética del límite comentando la obra de Simone Weil: “Débil es, por tanto, como en la enigmática reflexión del segundo Heidegger, la índole del hombre que se reconoce de alguna manera vinculado a la necesidad. Este acepta, como ocurría también en el pensamiento de Simone Weil, venirse abajo con el mundo, aunque limitando, dentro de los límites humanamente posibles, su contribución a la injusticia. La limitación, la debilidad en cuanto ética, puede ser la forma que reviste hoy la responsabilidad”: *El pensamiento débil*, 168.

(el Dios debilitado en la *kénosis* de Vattimo), que nos ha llamado amigos y no siervos. Así la libertad y la responsabilidad como elementos decisivos del actuar ético, y la convicción de que la norma debe ser mediadora del valor, cuyo objetivo es la maduración humana y religiosa del sujeto en el seno de la comunidad son algunas de las conquistas de la ética cristiana contemporánea.

¿Se ajusta esta concepción a lo que Vattimo ha llamado “razones menos absolutas y más históricamente definidas” para la ética? La respuesta positiva a esta pregunta nos acercaría más al planteamiento de un cristianismo, que piensa la ética desde la opción por la persona de Jesús, Dios kenotizado hecho historia en la historia de los hombres. Estaríamos ante la propuesta de una ética alejada de la imposición y violencia de la metafísica “fuerte” que hace de la norma el principio supremo al abrigo de los fundamentos absolutos. Una ética así considerada provoca con su heteronomía una disolución del sujeto.

Más allá de la norma, la ética cristiana hace referencia - siempre histórica (como la dinámica de la encarnación del Verbo en la tradición cristiana) - a la persona de Jesús, Dios *kenotizado* y debilitado en la historia. En una ética así delineada, la autonomía es asumida como una categoría antropológica central entendida como la estructura de la realidad humana capacitada para ser y actuar como sujeto⁶¹⁷. Tal autonomía, que podríamos adjetivar como *teónoma* al hacer referencia al Dios *kenotizado*, sólo podremos entenderla adecuadamente desde los presupuestos de una ética liberada de estructuras violentas y liberadora del espíritu humano⁶¹⁸.

⁶¹⁷ Se trata de un “rescate del sujeto humano” en una propuesta ética para la que la autonomía es un supuesto ineludible, aunque en ocasiones pueda llegar a ser un concepto-límite que postula una situación utópica, casi metafísica, cfr. M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, Verbo Divino, Estella 1991, 47-48.

⁶¹⁸ Una ética así planteada respondería a una hermenéutica que “se reconoce como procedencia y destino, como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a encontrar en la ‘negatividad’, en el ‘disolverse’ como destino del ser – que no se da como presencia del *arché* sino sólo como procedencia -, un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria sin necesidad ni de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura”: *Ética de la interpretación*, 224.

Con estas claves, creemos poder seguir *dialogando* con Vattimo en una continua hermenéutica de las aportaciones evangélicas a una ética para náufragos en esta travesía de la modernidad tardía. Nos parece que la ética, en su deambular por la era de la interpretación, podría encontrar un nuevo *hogar teológico* en la renovada moral “fundamental” de la tradición cristiana. Pero esa historia la contaremos al calor de otro fuego.

Pensamos no obstante, a pesar de encontrar tantas resonancias compartidas para pensar una ética en el nuevo paradigma, que la reflexión de Vattimo no logra plantear suficientemente la paradójica fuerza de la ética debilitada al referirse a la ética evangélica en términos secularizadores. La praxis de Jesús tiene una fuerza transformadora que es, precisamente, la fuerza de la debilidad, la fuerza liberadora del amor. Hablar de procesos emancipadores y praxis política en la sociedad posindustrial y post-metafísica en la que nos encontramos no entra en contradicción con un discurso liberador, que desde la reducción de la violencia como hilo conductor de la propuesta ética, posibilite recuperar la dignidad a todos los que la han perdido y haga más posible la justicia para todos. La ética religiosa que Vattimo re-encuentra tiene todas estas resonancias, aunque el filósofo parezca tener reparos en navegar por estas aguas y prefiera permanecer en los remansos de una praxis teórica crítica y secularizadora. Praxis comprometida, al fin y al cabo.

2. 3. ¿Religión anti-religiosa?

Sin duda un interrogante paradójico. Como paradójico es afirmar que “el cristianismo es, finalmente, la religión que abre el camino a una existencia no estrictamente religiosa”⁶¹⁹. Es la afirmación de Vattimo condensando su pensamiento sobre su experiencia religiosa tal como venimos ampliamente comentando en estas páginas. Pero en este capítulo conclusivo de nuestro trabajo la pregunta se hace necesaria para no quedarnos abandonados en la nebulosa de lo paradójico y tratar, al menos,

⁶¹⁹ *Verità o fede debole*, 9.

de des-velar el sentido de tal aparente contradicción así como sus sucesivas interpretaciones en diálogo con el propio cristianismo.

¿En qué sentido afirma Vattimo la posibilidad de una religión no estrictamente religiosa? ¿Tiene sentido hablar de un cristianismo no religioso? El encuentro con la religión es un hallazgo, desde el deambular filosófico de la tarda modernidad, de la propia historia del cristianismo que se desvela a la mirada del filósofo como la “historia de la disolución de los elementos de violencia natural, de sagrado natural que hay en la Iglesia”⁶²⁰. Desde este punto de vista, para Vattimo es posible hablar de cristianismo “no religioso” en el sentido de su desembarazarse de los lazos (en el sentido de vinculaciones), de las imposiciones y de la autoridad que son leídos como elementos subyacentes a una visión *fuerte y poderosa* del cristianismo justificado por el conocimiento metafísico de los fundamentos últimos.

Una creencia así planteada es legítima pero dista mucho de poderse identificar con el cristianismo por mucho que se le parezca. Una tal reducción puede ser saludada positivamente en cuanto que la tarea de *retorcer* los mecanismos violentos y opresores del cristianismo (muy duros en determinaciones interpretaciones históricas) o de *aligerar* la pesada carga dogmática (que en tantas ocasiones ha podido atezar) son una necesidad que la propia experiencia evangélica reclama. Pero consideramos que hay elementos que deben ser siquiera *levemente matizados* para una interpretación con menos prejuicios y más libre de la propia experiencia cristiano-ecclesial.

Digamos enseguida que hoy, en la realidad social, cultural y religiosa en la que nos situamos en Occidente, la pertenencia ecclesial entendida como una garantía institucional que asegura la identidad cristiana y consecuentemente la conciencia de ser cristiano no es una exigencia para muchos creyentes. Para éstos, quizás se denominarían también “medio-creyentes”, no es referencia obligada ni una exigencia personal el *corpus* dogmático ecclesial y, ciertamente, *creen* que cristiano no es necesariamente

⁶²⁰ *Verità o fede debole*, 8.

el que retiene verdaderas las afirmaciones fundamentales del cristianismo⁶²¹. Por tanto, el anuncio de un cristianismo *sin religión* en el sentido planteado será una *buena noticia* para quienes optan por asumir con simpatía los valores evangélicos pero se sienten cordialmente alejados de la tradición eclesial y sus instituciones.

En buena medida, esta situación viene provocada por el mismo cristianismo en su devenir histórico, al menos en la lógica de la “cristiandad”. Entendemos que en esta identificación del cristianismo con la cultura, interpretada desde una única cosmovisión metafísica y doctrinal, y en el maridaje de las instituciones con el poder han producido una auténtica “ideologización religiosa” del mensaje. Al otorgar un lugar específico y prioritario a la jerarquía eclesial y dejando entender que la fe es cosa de “especialistas” se ha corrido el riesgo de reducir la novedad del Evangelio a los “entendidos”⁶²² y se ha producido lo que algunos han llamado la “des-eclesialización” de la población⁶²³.

A pesar de estas consideraciones, *creer dentro* de la Iglesia sigue siendo una exigencia del propio cristianismo que reclama la necesidad de una comunidad creyente con la que compartir la propia experiencia de la fe: lo que se cree, lo que se celebra y lo que se vive. El mismo Vattimo es de esta opinión⁶²⁴, aunque manifiesta con obsesiva claridad (y con una *violencia* impropia de su discurso) su distancia con la jerarquía eclesial y con el planteamiento de una rígida dogmática de cuya aceptación o no dependa la pertenencia eclesial. Naturalmente aquí encontramos los problemas de los contenidos de la fe, la integridad del mensaje y la *disciplina* religiosa que Vattimo rechaza como residuos de una religión natural y violenta que no ha asumido las consecuencias de una auténtica teología *kenótica*.

⁶²¹ Al respecto, cfr. P. BÜHLER, “L’identità cristiana: tra l’oggettività e la soggettività”, *Concilium* 24 (1988) 36-50; también, cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile..., o. c.*, 175-177.

⁶²² Cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile..., o. c.*, 174.

⁶²³ Cfr. F. X. KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002, 92-109.

⁶²⁴ “Pienso que no podemos tener una religión privada sin iglesia, ni siquiera si hubiera filósofos predicando y discutiendo”, *El futuro de la religión*, 106.

Desde este punto de vista, hemos de recordar que la teología cristiana tiene una única “norma” que es el propio Jesús, llamado el Cristo, y que su devenir histórico no es más que un esfuerzo interpretativo del acontecimiento desde las claves hermenéuticas de cada tiempo. La *intoxicación* que en algún momento de la historia haya sufrido la teología absolutizando un único horizonte cultural - y consecuentemente una única interpretación de la verdad - es algo con lo que hay que contar en el esfuerzo actual de una renovada teología más hermenéutica y que reclama mayor cercanía al acontecimiento como nos ha sido transmitido en la Escritura.

Nosotros somos partidarios de una comunidad eclesial - auténticamente hermeneuta - comunidad de creyentes en Jesús el Cristo que en una constante escucha del *acontecimiento salvador* del Verbo encarnado sepa interpretar los signos de los tiempos (la iglesia es, ella misma, un signo radicalmente histórico) al servicio de la causa de los hombres y en nombre de Dios amor⁶²⁵ (*caritas*).

Vattimo piensa que no es suficiente proponerse leer la Escritura leyendo los signos de los tiempos porque identifica esta visión con un determinado cristianismo trágico de signo conservador y regido por una norma escatológica *irreductible* a los signos⁶²⁶. No vemos por qué, en primer lugar, identificar teología de los signos de los tiempos con el cristianismo trágico que, según su descripción, afirma la religión como necesaria vía de salida de una realidad “intratable”. Por el contrario, la teología de los signos que proponemos asume el compromiso histórico - desde el mismo esquema teológico de la encarnación kenótica del Verbo - de actualizar la salvación ya aquí y ahora, y no sólo como búsqueda de méritos con vistas al más allá.

Es cierto que la visión cristiana tiene un importante contenido escatológico, pero es injustificado a nuestro parecer darle el carácter de “norma” (en el sentido absoluto y esencialista del término) irreductible hasta

⁶²⁵ Coincidimos con Girard en este punto al afirmar éste que “concordo con Vattimo quando dice che il Cristianesimo è una rivelazione dell’amore, ma non escludo che sia anche una rivelazione di verità. Perchè nel Cristianesimo verità e amore coincidono, sono la stessa cosa”: *Verità o fede debole?*, 27.

⁶²⁶ Cfr. *Creer que se cree*, 126-127.

el punto de reducir la historicidad a un mero tránsito (o trámite) entre dos mundos para alcanzar el único verdadero. Una escatología así planteada (aunque ha predominado así en cierto imaginario cristiano) tampoco es cristiana. La escatología cristiana, si bien en su pensar teológico debe seguir siendo interpretada, está signada por el amor (*caritas*) y justifica también desde nuestro punto de vista, la preferencia por una concepción más amigable⁶²⁷ y menos profiláctica del Dios revelado en Jesucristo.

Desde este punto de vista, creemos compatible la cercanía al cristianismo - también la propuesta por Vattimo - con una mirada más *amable* sobre la comunidad eclesial que deberá, no obstante, seguir trazando puentes con la cultura en un diálogo que busca no imponerse como única referencia y única verdad en tiempos plurales de multiculturalidad, interreligiosidad y mestizaje.

Esperamos una reducción posible de la imposición dogmática cuya verdad formulada exige no ser *inmutable* y busca ser re-interpretada (como el mismo Jesucristo es diversamente interpretado en el Nuevo Testamento⁶²⁸) para manifestar más claramente la significación siempre actual de la palabra. Anhelamos también un *retorcimiento* evangélico de la autoridad como poder que sólo puede ser concebida, en nombre de Jesús, como *diakonia*.

Es preferible - así lo creemos - seguir caminando hacia un sentido más *espiritual*⁶²⁹ de la Escritura⁶³⁰ en el sentido de que este tiempo (y para

⁶²⁷ Cfr. *Creer que se cree*, 127.

⁶²⁸ Cfr. K. RAHNER, *Escritos de Teología V*, Cristiandad, Madrid 1964, 33-53. No olvidemos que la teología es también hermenéutica, es decir un nuevo acto de interpretación del acontecimiento de Jesús sobre la base de la correlación entre las experiencias cristianas atestiguadas por la tradición y la experiencia humana e histórica de hoy, cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, Cerf, Paris 1967, 121-137; también como ejemplo de aplicación de la hermenéutica a la cristología, E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

⁶²⁹ En el estudio que H. de Lubac hace de las corrientes espirituales de Joaquín de Fiore, señala dos grupos fundamentalmente. El primero lo constituyen los exegetas que interpretan las Escrituras históricamente y su método simbólico consiste en escrutar el texto sagrado para leer en él la historia de la Iglesia hasta su consumación; el otro grupo lo constituyen los teólogos espirituales y otros pensadores que centran su *ethos* en la edad del espíritu que tendrá su cumplimiento próximamente en la tierra. En este segundo grupo se han inspirado todo tipo de milenarismo, dialécticas progresivas y hasta el marxismo, cfr. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1989, 14-16. Esta visión de Joaquín de Fiore tiene su antecedente en la herejía montanista y rezuma

los cristianos todo tiempo) “pertenece al Espíritu Santo, del cual dice el Apóstol: ‘Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad’”⁶³¹. Pero esta lectura “espiritual”, preferible ciertamente a la letra, a nuestro parecer, no debe predominar sobre el propio acontecimiento cristológico. La centralidad de la encarnación, la Palabra *kenotizada*, es la clave de la historia salvadora desde la que seguir acercándonos al Libro para seguir escuchando una palabra amigable y no de condena en esta *era de la interpretación*. En esa búsqueda de la verdad (amor) que nos hace libres el Espíritu ilumina el sendero.

Si estas sencillas matizaciones pueden servir para seguir conversando, entonces, no es necesario distorsionar - por paradójica - la expresión “cristianismo sin religión” porque el propio cristianismo es, en su origen, una religión anti-religiosa (y sólo en este sentido y con las matizaciones que acabamos de explicitar creemos que pueda ser utilizada esta expresión) que libera a la persona de todo lo “religioso” que se le impone y le ata haciendo de él un perrillo faldero de la divinidad. La propuesta cristiana es, en este sentido “anti-religiosa” porque Dios revelado en el Verbo encarnado ya no nos llama siervos, sino amigos.

un fuerte subordinacionismo. El Espíritu Santo tiene la pre-eminencia sobre Jesucristo poniendo en jaque el cristocentrismo de la historia de la salvación.

⁶³⁰ Por otra parte, esta interpretación espiritual de la Escritura pertenece al propio carácter hermenéutico del Libro a imagen y semejanza de la propia dinámica de la encarnación: “Como la Palabra se hace carne por la sombra del Espíritu sobre María (*Lc* 1, 35), que consagra al ‘santo’, así el hecho se hace palabra bajo el Espíritu, quedando así consagrado. La historia de salvación (hechos) se transforma en palabra (creación literaria) por la acción del Espíritu (inspiración): los hechos quedan consagrados bajo especie de palabra. La consagración ardiente de los labios de Isaías, el poner las palabras en boca de Jeremías, el rollo escrito que devora y asimila Ezequiel, el fuego incontenible en los huesos de Jeremías, la mano que sujeta, el viento que arrebató son imágenes de la acción del Espíritu ordenada a la palabra”: L. A. SCHÖKEL – J. M. BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1997, 24.

⁶³¹ *Después de la cristiandad*, 43.

3. EL IMAGINARIO CREYENTE EN LA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD

En este acercamiento a la experiencia religiosa desde los presupuestos de la ontología de la actualidad ¿qué imaginario creyente emerge para un acercamiento que permita un diálogo franco con el cristianismo? Vattimo se da cuenta de la insuficiencia de su proximidad y se autocalifica como un *medio creyente* que espera creer. Quizás no podamos ir mucho más lejos en el perfilar un nuevo rostro creyente sin tergiversar las claves que nos han permitido el re-encuentro con la religión en estos tiempos de tránsito. Pero creemos que el nuevo paradigma *da más juego* (o más posibilidad de seguir conversando) si seguimos interpretando (*ironizando*) los propios presupuestos hermenéuticos en la búsqueda de un encuentro *desprejuiciado* con la propia reflexión teológica que es también, en sí misma, *radicalmente* hermenéutica.

3. 1. El *creyente* en la religión de la actualidad

La experiencia religiosa se perfila como una experiencia relacional y radicalmente histórica. Es justo aquí donde creemos que la religión de la modernidad tardía puede jugar su mejor baza para un encuentro amigable con la sensibilidad cultural que percibimos a nuestro alrededor.

Vattimo ha expresado su sentimiento religioso como la “recuperación de una experiencia hecha ya de algún modo”⁶³² y que se presenta como la consecuencia de un proceso histórico. Es la radical historicidad de la experiencia religiosa la que provoca su retorno y el encuentro con una mirada que busca y anhela con nostalgia la presencia elusiva de la que se siente proveniente.

Estos dos parámetros, la experiencia y la historicidad se convierten, a nuestro juicio en las claves para perfilar un nuevo imaginario creyente próximo al propio cristianismo y cercano a los planteamientos de nuestra

⁶³² *Creer que se cree*, 10.

reflexión. En efecto, superada la visión cientifista y absoluta de la historia como única verdad, es posible plantear otra relación con la historia que podríamos denominar histórico-existencial. Somos conscientes de nuestro pasado del que provenimos y que, en buena medida, nos ha configurado. Desde esta perspectiva, el planteamiento de Vattimo podríamos decir que es histórico-existencial. El retorno de la religión al propio horizonte vital tiene un doble sentido: el momento existencial en el que la propia persona vive y el devenir histórico de acontecimientos marcados por el pensamiento y la cultura de Occidente.

Cuando lo acaecido logra tener una cierta importancia para el propio horizonte vital en el que la persona vive, la existencia alcanza también una dimensión histórica participando incluso del pasado, de lo que fue, puesto que éste se convierte en parte viva del hoy en su constante acontecer. Para la experiencia religiosa que propone el cristianismo, esta reflexión es vital. Jesús de Nazaret es un personaje de la historia, Para el creyente, “mirar con interés lo que le llega de Jesús le abre a la posibilidad de una fe en Jesús y, a través de esa fe, la posibilidad de creer en el misterio de Dios de una manera nueva”⁶³³. Lo que a la persona puede llegar sobre Jesús es fundamental para la fe. Lo que procede de él a través del Libro, tiene el carácter de testimonio experiencial y predicación y, atentos a la narración de los testigos, el propio Jesús se convierte en *testigo* de una nueva manera de vivir y hablar de Dios. Su palabra y su historia son *reveladoras* de un acontecimiento que viene narrado en primera persona y cuya credibilidad se juega en la adhesión que provoque en el hombre o la mujer contemporáneos el propio testigo y su causa.

Ahora bien, como hemos dicho, al hablar de experiencia creyente no sólo hablamos de historicidad sino de experiencia existencial. Los enunciados religiosos sobre Cristo no pueden permanecer sólo en el ámbito de la hermenéutica sino que éstos deben *interesar vitalmente* al interlocutor. De no ser así, la cristología y sus enunciados dogmáticos buscarían ser

⁶³³ B. WELTE, *¿Qué es creer? Ideas para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1984, 88-89.

verdaderas pero carecerían de sentido existencial. Una vez más se caería en el error de la imposición de un único horizonte interpretativo que al hacerse absoluto pierde de vista el carácter radicalmente histórico del ser y se precipita por el abismo de la “cristalización” ideológica perdiendo la oportunidad de ser significativo para el oyente de la palabra.

Por el contrario, el creyente de hoy busca una correlación entre su existencia y el significado de la misma. La escucha de una palabra histórica *predicada* en primera persona por un testigo con quien puedo sentirme *relacionado* y que ilumina mi propia existencia cotidiana confiriéndole algo más de sentido en medio de la travesía. Es un pequeño relato que, en torno al fuego en una noche de invierno, da calor a mi vivir, ilumina mi interioridad y alienta mi esperanza en medio del naufragio.

Los creyentes (o medio creyentes) en esta experiencia relacional e histórico-existencial pueden descubrir un misterio último y experimentar quién es él⁶³⁴. Es ésta, en la vida del creyente, una relación mística que se expresa a través de los símbolos que expresan el acercamiento de Dios y el hombre y que afectan al horizonte existencial de las personas. Por eso, la manera de “decir” a Dios en nuestro imaginario creyente no provoca un sistema conceptual sino una especie de “cosmos místico”⁶³⁵ que tiene que ver más con el encuentro y la respuesta vital del creyente que con la lógica deductiva. La relación del creyente que busca creer con Jesús no se mueve en una relación histórica o formal sino que se mueve en el ámbito misterioso de la ternura y el amor, en un espacio existencial donde contenido y vida se unifican.

⁶³⁴ Esta es la experiencia que fundamenta la propuesta cristológica de E. Schillebeeckx en la que el descubrimiento de la fe en Jesús se realiza a través del *itinerarium mentis* de los discípulos del Maestro de Nazaret en un encuentro vital que transforma el propio horizonte existencial dándole un sentido nuevo, cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente...*, o. c. Para Torres Queiruga, uno de sus intérpretes, el esfuerzo de Schillebeeckx es el “intento de repetir el camino real que hizo la fe hasta llegar a su formulación dogmática; de repetirlo hoy en nuestra circunstancia concreta, de modo que la fe se haga significativa para nosotros (...) no es nostalgia historicista, sino el intento de hacer posible la realización de la fe”: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología...*, o. c., 73.

⁶³⁵ Cfr. P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c., 307-308. Para la expresión “cosmos místico” y su sentido, cfr. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo. Su esencia, significado y conexión en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1964, 16.

El re-encuentro de Vattimo con el cristianismo tiene una clave interpretativa en el concepto de *kénosis*. Tiene razón Vattimo al centrar la mirada en este cristianismo proveniente en la figura del Verbo encarnado. Pero no podemos leer la *Kénosis* como la instrumentalización de una categoría neotestamentaria en la interpretación del proceso secularizador de Occidente. Es absolutamente necesario, si queremos encontrar al cristianismo y no disolverlo con nuestros prejuicios, hacer referencia a la centralidad de la persona de Jesús el Cristo. En una adecuada interpretación de la fe cristiana, será necesario conjugar la dimensión histórica de su figura y su significado para el hombre y la mujer contemporáneos. Es ésta una de las discrepancias con Vattimo que hemos manifestado en varios momentos a lo largo de esta reflexión, esto es, su poca atención al acontecimiento histórico en sí. Creemos que la *historia* de Jesús debe adquirir un papel central en el imaginario del creyente (cristiano) en la modernidad tardía. Pero no como un gran metarrelato absoluto (la letra mata), sino como un relato de historia y de fe que ilumina la existencia de nuestros contemporáneos de forma que puedan interpretar la propia vida al calor de un evento (como el fuego en una noche de invierno) que sigue irradiando su luz para la vida y la esperanza de las personas.

En la lectura “débil” que Vattimo hace de la revelación cristiana un posible salto a la trascendencia en esta experiencia relacional que acabamos de describir tiene, como mucho, un sentido consolador. Ya es mucho acoger la consolación. Pero probablemente hay más apertura. No podemos olvidar que la necesidad de la gracia se concibe sólo como don que viene de otro⁶³⁶. Y en este tiempo del “espíritu consolador” sopla una brisa suave que parece traer el eco de una presencia, la de Dios, que ya ha resonado en el corazón de la historia como *kénosis* y cuyo rostro es puro amor (*caritas*) solidario con la causa de los hombres como nos ha mostrado el mismo Jesús de Nazaret. Volver al *Libro*, será rememorar su acontecer (el de Jesús de

⁶³⁶ Cfr. *Creer que se cree*, 125.

Nazaret) desde la hermenéutica de la existencia cotidiana vivida en su radical historicidad y su dependiente creaturidad⁶³⁷.

3. 2. Teología *narrativa*

El mito de la liquidación del mito ha *desmitologizado* la pretensión de la razón moderna de encontrar un punto firme desde el que explicar el mundo y la existencia de las personas. Esto nos ha permitido, como hemos argumentado, recuperar el valor de la narración como un pensar cálido en el que abrigarse en la intemperie de la razón científica tan airada en estos tiempos de devaluación y falsabilidad.

La teología – como “ciencia de la fe” – no ha escapado a la tentación seductora de una razón instrumental y poderosa para llegar a Dios en épocas de modernidad. De hecho, “la universalización temática, la cientificidad de los métodos exegéticos, el uso del instrumental técnico propio, etc., dotaron a la teología de un estatuto de credibilidad científica pero, colateralmente, produjeron la separación de la explicación evocativo-existencial del mensaje respecto a las expectativas del destinatario”⁶³⁸. Por eso, buena parte de la teología actual, desoyendo los cantos de sirena de un pensamiento ilustrado que retorna una y otra vez, ha decidido afrontar los retos del nuevo paradigma emergente tratando de dejar atrás definitivamente el mundo moderno con sus paradojas y sus logros también en el ámbito del pensamiento teológico⁶³⁹.

⁶³⁷ Cfr. *La huella de la huella*, 117.

⁶³⁸ P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c., 310

⁶³⁹ Para H. Küng, “Esto constituye un reto para toda teología, pero especialmente para la que todavía no ha integrado los logros de la modernidad y ahora ha de asumir las exigencias de un nuevo paradigma posmoderno. Con todo, no se pueden pasar por alto los logros críticos de la modernidad: ¡con su crítica de la razón y a la ilustración, muchos representantes del paradigma medieval, contrarreformador y antimoderno se dan de buena gana la mano (aunque poco honradamente) con ciertos representantes del paradigma posmoderno! No, ya no se puede ignorar la ‘Ilustración’ y, menos todavía, hacerla a la inversa. Hay que completarla por encima de sus propias posibilidades y límites, con una ilustración ilustrada que, en vez de ignorar, reprimir o incluso suprimir la religión, la integre críticamente de un modo nuevo. Si los datos no mienten, nos encontramos en un proceso de *redescubrimiento de la religión en el Primero, Segundo y Tercer Mundo*. La religión parece ser más resistente de los que se han imaginado muchos analistas culturales de los más diversos talentos, en su crítica religiosa”: H. KÜNG, *Teología para la*

La apuesta por la narración en el ámbito teológico⁶⁴⁰ puede corregir los abusos de una teología esencialista, abstracta y acentuadamente sistemática, deudora de los compromisos que el poderoso estatuto de la razón moderna exigía al pensar teológico. Valorando, sin duda, las conquistas de la teología dogmática⁶⁴¹, creemos que es necesario – no obstante – poner de relieve en la actualidad una *razón teológica debilitada*, menos formal y más acorde con la experiencia contemporánea, en orden a hacer más significativa una fe que *tiene que ver* con la existencia, a veces tan fracturada, de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Para algunos se trata de hacer teología desde un “paradigma de humanidad”⁶⁴², “junto al árbol”⁶⁴³ con “la pedagogía de la mirada”⁶⁴⁴, desde la “plaza pública”⁶⁴⁵ o desde el “corazón del pueblo”⁶⁴⁶ en un planteamiento más amigable del pensar teológico. Éste, sin renunciar al

posmodernidad, Alianza Editorial, Madrid 1989, 161. También, cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *El fin del cristianismo...*, o. c. En el ámbito de la teología moral, es significativa la apertura y el esfuerzo hermenéutico de B. Häring, quien a este propósito escribe: “La conoscenza e l’amore dell’uomo sono perciò un’istanza centrale della teologia morale e di quanti condividono la sollecitudine di Gesù per la salvezza dell’umanità. Ciò è una questione della pietà, del senso della familia dei discepoli e delle discepoli di Gesù (...) esso esige anche che noi cerchiamo di assimilare infaticabilmente i risultati migliori delle scienze umane, al fine di conoscere sia l’intimo dell’uomo, sia la sua situazione sociale e storica concreta (...) Limitarsi a ripetere e a ribadire formule astratte proveniente da un tempo e da una cultura diversi o modelli di pensiero a noi estranei significa tradire il nostro compito storico-salvifico”: B. HÄRING, *Perché non fare diversamente?*, Queriniana, Brescia 1993, 12-13.

⁶⁴⁰ Hace más de treinta años que la teología narrativa irrumpía en el debate teológico contemporáneo; para una historia de la teología narrativa, cfr. B. SALVARANI, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, EMI, Bologna 2004.

⁶⁴¹ La teología es un proceso en constante avance en el que la hermenéutica adquiere un papel fundamental para no permanecer estáticamente en horizontes culturales atemporales: “La teología viene a ser un *proceso* cognoscitivo, en el que existe un avance. Así se advierte con toda claridad en su lenguaje, que no es otro que el de los respectivos coetáneos. Las categorías mentales y las formas lingüísticas de un cristiano no se distinguen para nada de las de un pagano. Pero ambas cambian. Por ello, en la teología no se pueden dar ni proposiciones ni fórmulas de validez universal, en el sentido de que ya no serían capaces de mayor profundización ni, por tanto, superables sino que simplemente serían transmitibles”: W. BEINERT, *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona 1981, 140.

⁶⁴² Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente...*, o. c.

⁶⁴³ Cfr. J. M. ELA, *Le sociologue et théologien africaine en boubou*, L’harmattan, Paris 1999.

⁶⁴⁴ Cfr. J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003.

⁶⁴⁵ Cfr. B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Milano 1987.

⁶⁴⁶ Cfr. G. GUTIERREZ, *Beber de su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 1989.

método⁶⁴⁷ ni a la investigación rigurosa, podrá asumir una cierta *desmitificación* (en el sentido en el que hemos utilizado esta expresión en este estudio) dogmática⁶⁴⁸ y una auténtica re-significación cristológica⁶⁴⁹ para una mejor comprensión del acontecimiento salvífico de forma que “la enseñanza de Jesús se muestre capaz de atraer y de hablar”⁶⁵⁰ a nuestros contemporáneos.

Desde este punto de vista, en el imaginario creyente que brota de la religión de la actualidad, consideramos esencial desde una renovada cristología⁶⁵¹ poder *narrar* los hechos de Jesús para que su fuerza simbólica⁶⁵² alcance al oyente que busca interpretar de forma significativa

⁶⁴⁷ H. Küng plantea una reformulación del método teológico en tiempos de posmodernidad que no pierda de vista, sin embargo, cuatro dimensiones esenciales del quehacer teológico en diálogo con el nuevo paradigma: la dimensión bíblica, acentuando el testimonio del evangelio y la importancia del método histórico-crítico; la dimensión histórica, en la que las dimensiones del pasado, presente y futuro no son lineales sino que conforman un entramado temporal; la dimensión ecuménica que sea sensible a la pluralidad de horizontes y la diversidad de religiones; la dimensión política que compromete al pensar teológico en una auténtica ética social, cfr. H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad...*, o. c., 146-148.

⁶⁴⁸ La Comisión Teológica Internacional ha planteado claramente la cuestión de la *re-interpretación de los dogmas* y la necesidad de dialogar con la cultura en la actual hermenéutica dogmática: “La fe y la inteligencia de la fe son también actos plena y completamente humanos, que toman a su servicio todas las fuerzas del hombre, su entendimiento y su voluntad y afectividad (cf. *Mc* 12, 30 y par.). La fe tiene que dar, ante todos los hombres, respuesta a la cuestión acerca de la razón de la esperanza (*1 Pe* 3, 15). Por eso, son de gran importancia para la interpretación actual de los dogmas también el trabajo de la teología, el estudio histórico de las fuentes, como también el diálogo con las ciencias humanas y las de la cultura, la hermenéutica y lingüística, y la filosofía. Ellas pueden estimular y preparar el testimonio de la Iglesia y pueden traducirlo ante el foro de la razón. En ello han de estar ciertamente sobre el fundamento y bajo la norma de la predicación, de la doctrina y de la vida de la Iglesia”: COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC, Madrid 1998, 448.

⁶⁴⁹ Creemos estar ante un momento de auténtica necesidad epocal que reclama rehacer la comprensión cristológica; tal cambio ya lo vislumbro Pannenberg con su “cristología desde abajo” de la que han bebido muchos de los teólogos actuales, cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.

⁶⁵⁰ *Creer que se cree*, 71.

⁶⁵¹ Ante el nuevo carácter del conocimiento y ante el nuevo paradigma emergente, “hoy la cristología se encuentra con todos sus conceptos fundamentales en una especie de estado magmático, fluidificados en su significado por la ruptura de la rigidez escolástica y en busca de nuevas formas que los hagan accesibles a la sensibilidad actual. Por eso la *hermenéutica* ha pasado tan enérgicamente a primer plano, arrojando nueva luz sobre todos los rincones de la cristología y replanteando de raíz todas sus cuestiones”: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología...*, o. c., 273.

⁶⁵² La hermenéutica contemporánea ha puesto de relieve “la necesidad de prestar atención a la *Wirkungsgeschichte* (Gadamer) o ‘efectividad histórica’ que se traduce en la

su existencia. No basta ciertamente, una hermenéutica que salve la distancia entre Jesús y nosotros y nos posibilite “saber” sobre Jesús. Se trata, sobre todo, de afinidad y connaturalidad con toda su persona y su misterio. Quizás sea esta “práctica con espíritu” (con las resonancias que el propio Vattimo asume desde la sensibilidad de la “edad del espíritu” de Joaquín de Fiore) la que mejor exprese lo radicalmente histórico del Jesús histórico⁶⁵³.

Creemos que la persona del Cristo está en el centro teológico de la experiencia de la fe. Pero la cristología en este nuevo paradigma será un *relato débil* y más allá de las afirmaciones semánticas que pretenden justificar el sistema. Se trata más bien de un discurso teológico alternativo (no excluyente ni exclusivo) capaz de superar la racionalidad “fuerte” que la ha configurado como un patrimonio de doctrinas y preceptos. Y esto, para transitar otras veredas por las que la experiencia cristiana viva de la lógica evangélica que prefiere el amor al juicio, la humildad al poder, la debilidad a la violencia.

3. 3. El retorno débil de la experiencia de Dios

La teología de la *kénosis* en el nuevo paradigma preconizado en estas páginas nos ayuda a purificar la imagen de Dios no simplemente para hacerla más *auténtica* - sería una nueva forma de poderío y una pretensión injustificable - sino para hacerlo más accesible al encuentro con el hombre que busca en este tiempo una huella algo más perceptible en el discurrir de la vida cotidiana.

El Dios que se ha revelado *en la debilidad* es presencia elusiva, desierta⁶⁵⁴, misteriosa en la existencia de los hombres. No renunciamos, en

revalorización del infujo efectivo de los mitos, símbolos e ideas del pasado en la historia y en la vida social de las épocas posteriores”: J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998,57.

⁶⁵³ En este sentido se expresa el teólogo latinoamericano J. Sobrino, para quien a Jesús solo se le conoce *de verdad* cuando se le sigue, cfr. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 76-83.

⁶⁵⁴ Cfr. J. SICILIA, *La presencia desierta*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2004. Para J. Sicilia, poeta latinoamericano, la presencia desierta es “la presencia de Dios que sólo aparece como tal donde no parece estar, es la presencia que se trata de captar o de decir a través de un poema (...) Trato de mirar en un sitio en donde ya no hay

este imaginario creyente, a conocer a Dios porque ha sido él mismo quien ha querido ser *palabra* y *encuentro*. Renunciamos a vulnerar el misterio, a encerrarlo en el concepto, a definirlo unívocamente o a perdernos en la equívocidad. Preferimos el éxodo, la finitud, el misterio, desde una fe que indaga su responsabilidad.

Hablar de Dios solo es posible desde una analogía⁶⁵⁵ humilde que sabe que su decir es sólo un balbuceo. Por eso, la metáfora es cauce privilegiado para la expresión de experiencia religiosa, para el pronunciar a Dios en el lenguaje de la búsqueda, del encuentro, del diálogo. ¿No es esto interpretar?

En tiempos de vaciedad de sentido, la búsqueda se hace acuciante. Y después del cansancio de tanta racionalidad moderna, hay senderos más humildes que nos desvelan, en el claro del bosque, una luz tenue pero reveladora. La poesía es una luz humilde, discreta, frente al cegador sol de la razón; pero luz evocadora, suficiente, sugerente. Al fin y al cabo, en la mística cristiana, el poeta es un mistagogo, el que nos conduce por caminos inesperados hacia el umbral del misterio.

La poesía es eminentemente analógica. La mística, en su expresión poética, es verdadera teología apofática que dice a Dios sabiendo que es mucho más lo que no se sabe porque el Misterio escapa a nuestros controles. Velos y desvelos de una experiencia que se manifiesta como anhelo, nostalgia, sentido, promesa.

medicación, en donde ya no se puede mirar la presencia de Dios como en otras épocas, en donde la religión está muy fracturada, en donde las relaciones humanas no permiten reconocerla. Pero a la vez todo eso no hace sino confirmar los vestigios de esa presencia”: PRENSAFONDO.COM, “La presencia desierta: una luz en el misterio”, <http://www.fce.com.mx/prensaimprimir.asp?art=4871>.

⁶⁵⁵ En estos últimos años se ha iniciado un movimiento filosófico en Latinoamérica en torno a la idea de la hermenéutica analógica como un intento de respuesta a la tensión que vive la hermenéutica de tendencia unívoca (propia del positivismo) y la hermenéutica de tendencia equivoquista de línea relativista. Su principal autor es M. Beuchot, quien ante el *dictum* de Nietzsche “no hay hechos, sólo interpretaciones” propone una alternativa: en realidad lo que hay son hechos interpretados: “ni hechos puros, sin interpretaciones, como querían los positivistas, ni interpretaciones puras, sin hechos, como querían los románticos”: M. BEUCHOT, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Eón, México 2006, 20. Para la hermenéutica analógica, también cfr. M. BEUCHOT, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, UIC, México 1996.

En la búsqueda, resuena la *palabra* evocadora de una experiencia proveniente que necesita ser escuchada y acogida. Una *palabra* que es diálogo, relación, encuentro. Una *palabra apenas susurrada* que puede ser *creída* porque, acogida en la precariedad, nos desvela el amor y abre cauces de libertad por los que vivir una existencia solidaria que toma en serio la existencia de los otros⁶⁵⁶. Una palabra que es *iniciativa iniciada*, don, gracia, evento. Misterio velado y revelado a un tiempo cuya huella perdura en la radical historicidad del ser.

El retornar de Dios en la debilidad es un pensamiento humilde pero que no renuncia a adentrarse en el misterio. Tomamos distancias de una interpretación vattimiana que se aloje en una radical equivocidad diluyendo el sentido de la presencia. Optamos más bien por una analogía que, en su balbuceante búsqueda, apunte, abra cauces, señale la presencia.

* * *

Quizás se nos reproche que al final del trayecto nos acercamos peligrosamente a la orilla de la metafísica, provocando una recaída después de un largo camino en el que parecía que nos habíamos desembarazado de ella. Nuestro punto de partida está claro. Con Vattimo, hemos exorcizado un pensamiento metafísico que la tarda modernidad ha ironizado, distorsionado, superado sólo en el sentido de una historia, la del ser que hemos recuperado como evento, que no hemos dejado definitivamente atrás. Es la metafísica moderna, esencialista, conceptual, fuertemente violenta, la

⁶⁵⁶ Estamos de acuerdo en que “el redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación de lo real (...) Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia. Éste es el aspecto cómico de la redención; nos permite reír y jugar con una plenitud nueva. Esto no implica, en absoluto, rehuir de los imperativos morales del momento, sino más bien una atención especialmente cuidadosa hacia todos los gestos humanos con los que tropezamos o cuya realización pueda sernos exigida en el drama cotidiano de nuestra existencia, literalmente, un ‘cuidado infinito’ en los asuntos del hombre, porque es justamente en medio de ellos que, como se nos dice en el Nuevo Testamento, ‘algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles’ (Hb 13, 2)”: P. L. BERGER, *Rumor de ángeles...*, o. c., 169-170.

de la pura presencia. Pero ¿se podría abrir ante nosotros una nueva *metafísica debilitada*, que no eche en olvido al ser, con más ausencia que presencia, que ha aprendido humildemente la lección del desastre de la tiránica razón instrumental y ha descubierto que no hay señal por aquí de la tierra prometida por la sociedad moderna?

No se han encontrado las armas de destrucción masiva que justificaban la violencia extrema ante la amenaza del terrorismo mundial. Como no se han encontrado las razones fuertes que justificaban una intervención violenta sobre la violencia del terrorismo metafísico. Hoy el mundo es como es. Consecuencia de lo que fue. Proveniencia. Pero al llegar al ocaso, nos damos cuenta de que este largo éxodo hacia una tierra nueva, más allá del mar abierto por el pensamiento débil, nos ha hecho más humildes, más libres, más vulnerables. No anhelamos las cebollas y los ajos de un Egipto que sólo queda en la memoria colectiva de la esclavitud metafísica. Pero tampoco hay deseos de permanecer en este inmenso desierto que termina por diluir - en las arenas del sin sentido, la depresión y la angustia - el ser que tan celosamente nos ha acompañado (y sostenido) en la travesía de la existencia bajo un sol implacable.

No hay huida ante la ambigüedad de la espantosa realidad, ni nostalgia del oasis de la razón moderna. Solo desierto. Y sed. Quizás sea el tiempo de narrar historias que abriguen el alma y apunten hacia dónde caminar porque hablan de una presencia, elusiva y ligera de la que hace tiempo que venimos percibiendo su huella. Presencia de un Misterio que nos ilumina en la noche del desierto y que nos consuela en la dura marcha bajo el sol de mediodía. Desde esta intuición y el eco que nos devuelve un mensaje escuchado tiempo atrás, hemos intentado recomponer la ética, reconocer al otro, pensar a Dios, narrar la travesía y vivir.

Si esto es una nueva *metafísica analógica* en tiempos posmetafísicos, a ella nos ha conducido el deambular nihilista en estos tiempos de ocaso.

BIBLIOGRAFÍA

A. OBRAS DE G. VATTIMO

1. LIBROS DE G. VATTIMO

1. 1. 1960-1970

Il concetto di fare in Aristotele, Giappichelli, Torino 1961.

Essere, Storia e linguaggio in Heidegger, Edizione di "Filosofia", Torino 1963.

Il problema estetico, AVE, Roma 1966. (En colaboración con L. Pareyson).

Poesia e ontología, Mursia, Milano 1967.

Ipotesi su Nietzsche, Giappichelli, Torino 1967.

Scheleiermacher filosofo dell'interpretazione, Mursia, Milano 1968.

Introduzione alla Metafisica, Mursia, Milano 1968.

Introduzione all'estetica di Hegel. Corso di estetica dell'anno accademico 1969-1970, Giappichelli, Torino 1970.

1. 2. 1971-1980

Introduzione a Heidegger, Laterza, Bari 1971.

Corso di estetica. Anno académico 1970-1971, Litografia artigiana M&S, Torino 1971.

Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Bompiani, Milano 1974.

Oltre la malattia storica, Istituto di studi filosofici, Roma 1974.

Estetica moderna, Il Mulino, Bologna 1977.

Le avventure della differenza, Garzanti, Milano 1980.

1. 3. 1981-1990

Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Feltrinelli, Milano 1981.

Il pensiero debole, Feltrinelli, Milano 1983.

Introduzione a Nietzsche, Laterza, Roma-Bari 1985.

La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura posmoderna, Garzanti, Milano 1985.

Metafisica, violenza, secolarizzazione, Laterza, Roma-Bari 1987.

Ontologia dell'attualità, Laterza, Roma-Bari 1988.

Le mezze verità, La Stampa, Torino 1988.

La verità dell'ermeneutica, Laterza, Roma-Bari 1989.

La società trasparente, Garzanti, Milano 1989.

Etica dell'interpretazione, Rosenberg & Sèller, Torino 1989.

Filosofia al presente, Garzanti, Milano 1990.

1. 4. 1991-2000

Ricostruzione della razionalità, Guerini, Milano 1993.

Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia, Laterza, Roma-Bari 1994.

Credere di credere, Garzanti, Milano 1996.

Técnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento, Paravia-Scriptorium, Torino 1997.

Vocazione e responsabilità del filosofo, Il Melangolo, Genova 2000.

1. 5. 2001-

Dialogo con Nietzsche, Garzanti, Milano 2001.

Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso, Garzanti, Milano Garzanti, 2002.

Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto, Garzanti, Milano 2003.

Il futuro della religione, con R. Rorty, (a cura di S. Zabala), Garzanti, Milano 2005.

Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo, con R. Girard (a cura di P. Antonello), Transeuropa Edizioni, Massa 2006.

Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani, con P. Paterlini, Aliberti, Reggio Emilia 2006.

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

¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia, con M. Onfray y P. Flores D'Arcais, Paidós, Barcelona 2009.

2. ARTICULOS Y COLABORACIONES

2. 1. 1963-1970

“Verità, comunicazioni, espressione”, en *Il problema della comunicazione*, CEDAM, Padova 1964.

“Filosofia e fenomenologia dell'esperienza religiosa”, *Studium* 12 (1964).

“La cultura oggi”, *La table ronde* 226-227 (1966) y 228 (1967).

“Il IV Congresso internazionale di estetica (Uppsala, 15-20 agosto 1968)”, *Rivista di estetica*, 13 (1968) 415-425.

“Ernst Bloch interprete di Hegel”, en F. TESSITORE (ed.), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, 913-926.

“El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad”, *Ideas y valores* 35-37(1970) 57-77.

2. 2. 1971-1980

“Il futuro e l’eterno”, en AA. AA., *Autorità e libertà nel divenire della storia*, Il mulino, Bologna 1971, 471-535.

“Déclin du sujet et problème du témoignage”, en E. CASTELLI, *Le témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 125-139.

2. 3. 1981-1990

“El fin del sentido emancipador de la historia”, *El País*, 06-12-1986, 12-13.

“Posmodernità e fine della storia”, en G. MARI (a cura di), *Moderno-posmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Garzanti, Milano 1987, 98-108.

“Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en G. VATTIMO (y otros), *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1990, 9-19.

“Scienza, ontología, ética”, en AA.VV., *Valori, scienza e trascendenza. 2. Un dibattito sulla dimensione ética e religiosa nella comunità científica internazionale*, Einaudi, Torino 1990.

2. 4. 1991-2005

“Morte o trasfigurazione della religione nella modernità”, en AA. VV., *Fine millennio. L’Occidente di fronte al sacro*, Grafo, Brescia 1998.

“Avvertivo una profonda unità fra religione e política”, en SANLORENZO D. (a cura di), *Noi cominciammo così. 120 esponenti della vita política di Torino raccontano le radici della loro scelta a sinistra*, The C’, Torino 1999.

“La filosofia del fin del milenio, entre religión y ciencia”, en AA. VV., *Universidad de la República*, Universidad de la República, Montevideo 2001.

B. ESTUDIOS

ALAMEDA J. (ed.),

San Anselmo. Obras completas I, BAC, Madrid 1952.

ALFARO J.,

De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios, Sígueme, Salamanca 1988.

AMENGUAL G.,

Presencia elusiva, PPC, Madrid 1996.

ANTISERI D.,

Individualismo, nichilismo, individualismo. Fisiología o patología dell'Europa?, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005.

ÁVILA R.,

Nietzsche y la redención del azar, Universidad de Granada, Granada 1986.

BALLESTEROS J.,

Postmodernidad: decadencia o resistencia, Tecnos, Madrid 1989.

BALTHASAR H.V.,

Sólo el amor es digno de fe, Sígueme, Salamanca 1988.

BERCIANO M.,

Debate en torno a la posmodernidad, Síntesis, Madrid 1998.

BERGER P. L.

Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural, Herder, Barcelona 1975.

BERMEJO D.,

Crisis de la razón, razón transversal y posmodernidad, Universidad del País Vasco, Bilbao 1998.

BERMEJO D.,

Posmodernidad: pluralidad y transversalidad, Anthropos, Barcelona 2006.

BEUCHOT M.,

Posmodernidad, hermenéutica y analogía, UIC, México 1996.

BEUCHOT M.,

Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura, Eón, México 2006.

BLONDEL M.,

L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Alcan, Paris 1963.

CASADO J. – AGUDÍEZ P. (Comps.),

El sujeto europeo, Editorial Pablo Iglesias, Madrid 1990.

CASTIÑEIRA A.,

La experiencia de Dios en la postmodernidad, PPC, Madrid 1992.

CAZELLES H. (dir.),

Introducción crítica al Antiguo Testamento, Herder, Barcelona 1981.

- CIANCIO C. – FERRETTI G. – PASTORE A. M. – PERONE U.,
In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo, SEI, Torino 1989.
- COX H.,
La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna, Sal Terrae, Santander 1985.
- CRESPI F.,
L'esperienza religiosa nell'età posmoderna, LAS, Roma 1997.
- D'AGOSTINI F.,
Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años, Cátedra, Madrid 2000.
- DAL LAGO A. – ROVATTI P. A.,
Elogio del pudor, Paidós, Barcelona 1991.
- DE LUBAC, H.
La posteridad espiritual de Joaquín da Fiore, Encuentro, Madrid 1989.
- DERRIDA J.,
La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique, Minuit, Paris 1972.
- DERRIDA J.,
Spectres de Marx, Galilée, Paris 1993.
- DERRIDA J.,
Force de loi, Galilée, Paris 1995.

DERRIDA J. – VATTIMO G. (eds.),

La religión, PPC, Madrid 1996.

DIZ SALAZAR R. – GINER S. – VELASCO F.,

Formas modernas de religión, Alianza, Madrid 1994.

DOTOLO C.,

La teología fundamental davanti alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo, LAS, Roma 1999.

DOTOLO C.,

Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa, Queriniana, Brescia 2007.

ELIADE M.,

Mito y realidad, Labor, Barcelona² 1994.

ELIADE M.,

Lo sagrado y lo profano, Paidós, Barcelona 1998.

ELIADE M.,

Imágenes y símbolos, Taurus, Madrid 1999.

ESTRADA J. A.,

Dios en las tradiciones filosóficas II. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto, Trotta, Madrid 1996.

ESTRADA J. A.,

Razones y sinrazones de la creencia religiosa, Trotta, Madrid 2001.

ESTRADA J. A.,

La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión,
Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.

FERRARIS M.,

Tracce, Nichilismo, moderno, posmoderno, Multhipla, Milano 1983.

FISICHELLA R.,

La revelación: evento y credibilidad, Sígueme, Salamanca 1989.

FISICHELLA R.,

Quando la fede pensa, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1997.

FORCANO B.,

Una moral liberadora, Narcea, Madrid 1981.

FORTE B.,

*La teología como compañía, memoria e profecía. Introduzione al
senso e al metodo della teologia come storia,* San Paolo, Milano
1987.

FORTE B.,

*Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il
compimento,* Edizione Paoline, Milano 1991.

FOSTER H. – HABERMAS J. (y otros),

La posmodernidad, Tecnos, Madrid 1985.

FUKUYAMA F.,

El fin de la historia y el último hombre, Planeta, Barcelona 1992.

GADAMER H. G.,

Mito y razón, Paidós, Barcelona 1997.

GADAMER H. G.,

Estética y hermenéutica, Tecnos, Madrid² 1998.

GADAMER H. G.,

Verità e metodo, Bompiani, Milano 2000.

GIRARD R.,

Des choses cachées depuis la fondation du monde, Grasset, Paris
1978.

GIRARD R.,

La violencia y lo sagrado, Anagrama, Madrid 1982.

GIVONE S.,

Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo, Einaudi, Torino
2005.

GOMEZ CAFFARENA J.,

La entraña humanista del cristianismo, Verbo Divino, Estella 1987.

GONZALEZ FAUS, J. L.,

La humanidad nueva, Sal Terrae, Santander 1984.

GONZALEZ FAUS, J. I.,

Fe en Dios y construcción de la historia, Trotta, Madrid 1998.

GRONDIN J.,

L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Vrin, Paris
1993.

GUILLEN TORRALBA J.,

Los Patriarcas. Historia y leyenda, Atenas, Madrid 1987.

GUTIERREZ G.,

Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo,
Sígueme, Salamanca 1989.

HABERMAS J.,

Pensamiento Postmetafísico, Taurus, Madrid 1990.

HÄRING B.,

Perché non fare diversamente?, Queriniana, Brescia 1993.

HEIDEGGER M.,

Del camino al habla, Paidós, Barcelona 1987.

HEIDEGGER M.,

Identidad y diferencia, Paidós, Barcelona 1988.

HEIDEGGER M.,

La proposición del fundamento, Paidós, Barcelona 1991.

HEIDEGGER M.,

Tiempo y ser, Tecnos, Madrid 1997.

HERIBAN J.,

Retto 'froneine kénosis'. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11, LAS,
Roma 1983.

JIMENEZ ORTIZ A.,

Teología Fundamental. La revelación y la fe en H. Fries,
Universidad Pontifica de Salamanca, Salamanca 1988.

JIMENEZ ORTIZ A.,

Por los caminos de la increencia. La fe en diálogo, CCS, Madrid
1993.

KASPER W.,

Introducción a la fe, Sígueme, Salamanca 1982.

KAUFMANN F. X.,

Quale futuro per il cristianesimo?, Queriniana, Brescia 2002.

KEARNEY R.,

The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion, Indiana
University Press, Bloomington (Indianapolis) 2001.

KÜNG H.,

¿Existe Dios?, Cristiandad, Madrid 1979.

KÜNG H.,

Teología para la postmodernidad, Alianza Editorial, Madrid 1989.

LAPLANTINE F.,

El filósofo y la violencia, Edaf, Madrid 1977.

LÉVINAS E.,

De Dios que viene a la idea, Caparrós, Madrid 1995.

LÉVINAS E.,

Totalidad e infinito, Sígueme, Salamanca 1995.

LYON D.,

Postmodernidad, Alianza Editorial, Madrid 1996.

LYOTARD J. F.,

La condición posmoderna, Cátedra, Madrid 1984.

LYOTARD J. F.,

La posmodernidad (explicada a los niños), Gedisa, Barcelona 1987.

LYOTARD J. F.,

Moralités postmodernes, Galilée, Paris 1994.

MARDONES J. M.,

Para comprender las nuevas formas de religiosidad. La reconfiguración postcristiana de la religión, Verbo Divino, Estella 1994.

MARDONES J. M.,

Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento, Sal Terrae, Santander 1995².

MARDONES J. M.,

Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual, Sal Terrae, Santander 1999.

MARDONES J. M.,

En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro, PPC, Madrid 2000.

- MARÍN-CASANOVA J. A.,
Rumbo al mito, Grupo Nacional de Editores, Sevilla 2004.
- MARÍN-CASANOVA J. A.,
La historia sin cielo, Grupo Nacional de Editores, Sevilla, 2005.
- MARÍN-CASANOVA J. A.,
Las razones de la metáfora, Grupo Nacional de Editores, Sevilla
2006.
- MARÍN-CASANOVA J. A.,
Contra natura, Ediciones Paso-Parga, Sevilla 2009.
- MARINA J. A.,
Ética para náufragos, Anagrama, Barcelona 1995.
- MARTELLI, S.
*La religione nella 'società postmoderna'. Tra secolarizzazione e de-
secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990.
- MARTIN VELASCO J.,
El encuentro con Dios, Caparrós, Madrid 1995.
- MARTÍN VELASCO J.,
El malestar religioso de nuestra cultura, San Pablo, Madrid 1997.
- MARTÍN VELASCO J.
Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo, Sal Terrae,
Santander 1998.
- MARTÍN VELASCO J. – SAVATER F. – GÓMEZ CAFFARENA J.,
Interrogante: Dios, Sal Terrae, Santander 1996.

MARTÍNEZ GORDO J.,

La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994.

MASSUH V.,

Nietzsche y el fin de la religión, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969.

MATTEO A.,

Credos posmodernos. De Vattimo a Galimberti: los filósofos contemporáneos frente al cristianismo, Marea, Buenos Aires 2007.

MELLONI J.,

El no-lugar del encuentro religioso, Trotta, Madrid 2008.

MICHAUD R.,

Los patriarcas, Verbo Divino, Estella 1976.

MILANO A.,

Quale verità? Per una critica della ragione teologica, EDB, Bologna 1999.

MOLLÁ A.,

Conmutaciones. Estética y ética de la modernidad, Laertes, Barcelona 1992.

MOLTMANN J.,

Teologia della speranza, Queriniana, Brescia 1971.

MOLTMANN J.,

El Dios crucificado, Sígueme, Salamanca 1975.

NIETZSCHE F.,

Ecce homo, Alianza Editorial, Madrid⁷ 1982.

NIETZSCHE F.,

Humano, demasiado humano, Edaf, Madrid 1996.

OÑATE T.,

El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermanéutica nihilista de Gianni Vattimo, Alderabán, Madrid 2000.

OÑATE T. – ROYO S.,

Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo, UNED, Madrid 2005.

OTTO R.,

Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Cristiandad, Madrid 1980.

PANNENBERG W. – RENDTORFF R. – WILCKENS U.,

La revelación como historia, Sígueme, Salamanca 1977.

PANNENBERG W.,

Metafísica e idea de Dios, Caparrós, Madrid 1999.

PAREYSON L.,

Vita, arte, filosofía, Istituto di Filosofia, Torino 1947.

PAREYSON L.,

Verità e interpretazione, Mursia, Milano 1971.

PAREYSON L.,

Esistenza e persona, Il melangolo, Genova 1985.

PAREYSON L.,

Filosofia dell'interpretazione, Rosenberg&Sellier, Torino 1989.

PATELLA G.,

Sul postmodernismo. Per un postmodernismo della resistenza,
Edizioni Studium, Roma 1990.

PICÓ J. (comp.)

Modernidad y postmodernidad, Alianza Editorial, Madrid 1988.

PINILLOS J. L.,

El corazón del laberinto. Crónica del fin de una época, Espasa
Calpe, Madrid 1997.

PINKLER L.,

La religión en la época de la muerte de Dios, Marea, Buenos Aires
2000.

QUINTANILLA M. A.,

*Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la epistemología
de K. R. Popper*, Tecnos, Madrid 1972.

RAHNER K.,

Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione, Edizioni Paoline,
Roma 1969.

RICOEUR P.,

La métaphore vive, Points, Paris 1997.

RORTY R.,

La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid 1989.

RORTY R.,

Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós, Buenos Aires 1991.

ROVATTI P. A.,

Como la luz tenue. Metáfora y saber, Gedisa, Barcelona 1999.

ROVIRA BELLOSO J. M.,

Fe y cultura en nuestro tiempo, Sal Terrae, Santander 1988.

SALVARANI, B.,

In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa, EMI, Bologna 2004.

SARMIENTO P. M.,

Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la cristología de K. Rahner, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998.

SCHILLEBEECKX E.,

Intelligence de la foi et interprétation de soi, Cerf, Paris 1967.

SCHILLEBEECKX E.,

Jesús, historia de un viviente, Cristiandad, Madrid 1981.

SCHÖKEL L. A. – BRAVO J. M.,

Apuntes de hermenéutica, Trotta, Madrid 1997.

SICILIA J.,

La presencia desierta, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2004.

SICRE J. L.,

Introducción al Antiguo Testamento, Verbo Divino, Estella 1992.

SOBRINO J.,

Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, Trotta, Madrid 1997.

SOBRINO J.,

Jesucristo. Ensayo desde las víctimas, Trotta, Madrid 2001

SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFIA,

Lenguajes sobre Dios, Ed. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1998.

TAYLOR CH.,

Las variedades de la religión hoy, Paidós, Barcelona 2003.

TORRES QUEIRUGA A.,

La revelación de Dios en la realización del hombre, Cristiandad, Madrid 1987.

TORRES QUEIRUGA A.,

Repensar la cristología, Verbo Divino, Estella 1999.

TORRES QUEIRUGA A.,

Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte, Sal Terrae, Santander 2000.

TRÍAS E.,

La edad del espíritu, Destino, Barcelona 1994.

TRÍAS E.,

Pensar la religión, Destino, Barcelona 1997.

TRÍAS E.,

Por qué necesitamos la religión, De bolsillo, Barcelona 2000.

VIDAL M.,

Diccionario de ética teológica, Verbo Divino, Estella 1991.

VIDAL M.,

Retos morales en la sociedad y en la Iglesia, Verbo Divino, Estella 1992.

WATTS A.,

Mito y religión, Kairos, Barcelona 2000.

WELTE B.,

Ideas para una filosofía de la religión, Herder, Barcelona 1984.

DIO NELLA DEBOLEZZA
Pensare la religione
dall'ontologia dell'attualità di G. vattimo

Allegato in lingua italiana

“DIO NELLA DEBOLEZZA”
Pensare la religione dall’ontologia
dell’attualità di G. Vattimo
Riassunto

“De cualquier modo, la religión no está muerta,
Dios sigue en circulación” (G. Vattimo)⁶⁵⁷

Perchè parlare di religione in questi tempi di occaso e di pluralismo? Forse perchè avvertiamo una rinascita dell’interesse religioso nella nostra società tardo-moderna quando si tratta di raccontare il quotidiano e troviamo, improvvisamente, che non ci sono ragioni per non parlare di Dio. Forse neanche per parlare di lui. Ma quello che sembra certo (in tempi di pochissime certezze) è che oggi la filosofia (o al meno parte di essa) si interessa ancora una volta della religione.

INTRODUZIONE

La religione sembra ritornare da un lungo esilio. Da un’assenza della quale non avevamo più notizie né sentivamo la nostalgia, perchè avevamo imparato a vivere senza Dio nel nome della ragione strumentale metafisica e onnipotente.

Ma quando il principio della realtà del progetto moderno si è debilitato ed il transito verso un nuovo paradigma si compie per le vie della comunicazione, del pluralismo informativo ed del consumo di massa,

⁶⁵⁷R. RORTY – G. VATTIMO, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona 2006, 124.

all'improvviso ci troviamo che non ci sono ragioni forti per non parlare di Dio. Nemmeno per parlare di lui, aggiungeranno alcuni.

L'utopia dei paradisi perduti mascherati di progresso, che ha caratterizzato la modernità ed ha reso schiavo il mondo sotto il violento potere del dovere e del sacrificio, sembra sbiedirsi in questi tempi di transito.

La ragione si è fatta più umile e gli argomenti forti si sono indeboliti aprendo spazi ai piccoli racconti che narrano e rendono più leggero lo spessore della drammatica realtà nel tempo stesso che si sente lieve il divenire di un quotidiano più amabile sebbene lì fuori stia piovendo in maniera sgradevole.

Che ci sia un ritorno della religione in questo tempo di ocaio e di provvisorietà è una percezione personale. Solo ne vediamo alcuni sintomi. E se la nostra lettura è sintomatica sarà bene puntare sugli indicatori che segnalano questa ipotesi, che per molti non è più eccessiva.

Di fatto, l'annuncio della morte di Dio e la secolarizzazione hanno aperto, paradossalmente, un nuovo spazio per la religione nella nostra cultura occidentale. Una nuova razionalità lascia posto alla domanda su Dio senza i pregiudizi moderni e ritorna un'esperienza conosciuta perchè si pone nelle radici stesse della cultura. Anche se forse è meglio dire non tanto che ritorna la religione ma che la filosofia sembra interessarsi di nuovo di essa.

Abbiamo iniziato questa riflessione cercando gli indizi di quelli che hanno riconosciuto le marche di un'orma della quale, sebbene la grande nevicata della storia sembra averne cancellato le tracce, abbiamo già sentito parlare in altri tempi. Abbiamo camminato dietro uno dei pensatori che nelle ultime decadi si sono interessati della religione in tempi di tarda-modernità. Ci siamo messi in piedi, disposti a camminare, desiderosi anche di ascoltare l'eco che riverbera il calore di una presenza elusiva e amicale nel tramonto di quest'epoca.

PRESUPPOSTI E OBIETTIVI

La religione è uno degli argomenti che Vattimo sviluppa abbondantemente nei suoi scritti degli ultimi decenni e dedica all'analisi di questo "ritorno" numerosissime sue riflessioni. Di fatto, per il professore italiano, il fatto che la filosofia dimostri ancora una volta un certo interesse per la religione è vincolato, tra altri motivi, alla scomparsa delle ragioni forti dell'ateismo filosofico dopo il tramonto dei grandi metaracconti.

Per l'autore, nel divenire della storia, la stanchezza della modernità ha portato con sé la dissoluzione delle teorie filosofiche che pensavano di aver liquidato la religione (lo scientismo positivista, lo storicismo hegeliano e, dopo, marxista) e per questo è possibile affermare che non ci sono ragioni filosofiche forti e plausibili per essere ateo o, in qualsiasi caso, per rifiutare la religione.

Come conseguenza del suo processo filosofico, nella seconda decade degli anni novanta, Vattimo si mostra convinto che accanto all'incontestabile vitalità rinnovata della religione è necessario chiedere alla filosofia di non rimanere al margine di questo "ritorno" degli uomini e delle donne del nostro tempo all'ascolto del religioso. Tale sensibilità ci pare che sia una condizione talmente interessante, che vale la pena dare retta alla sua proposta ed interagire con il suo pensiero dalla prospettiva del cristianesimo che proprio Vattimo dice di ritrovare, con una vocazione *kenótica*, sempre incarnato e attento alla sensibilità del nostro tempo.

Abbiamo voluto, dunque, stabilire un dialogo filosofico con Vattimo per avvicinarci alla sua proposta e, da una prospettiva critica, pensare la religione in questa modernità in transito. Non abbiamo voluto cercare la "plausibilità filosofica e contestuale" come tante altre volte pretendeva di fare il dialogo tra religione e filosofia. L'esperienza religiosa non necessita di difendersi da una ragione potente, belligerante e violenta che ha tracciato, come in altri tempi, un sola strada verso l'essere.

Oggi la ragione post-metafisica trova altre vie nascoste nel bosco della realtà e in esse scopre altre possibilità e altri limiti. E pur sapendosi debole, non ha paura di pensare. Né di ascoltare.

Abbiamo voluto soltanto suscitare la conversazione di fronte ad un tema – la religione in tempi di post-modernità – che *ci fa parlare*, convinti che nel dialogo e nell'incontro ci siano tratti *salvatori* in questa era dell'interpretazione.

Questo nostro lavoro ha voluto essere proprio questo: un'interpretazione disposta ad essere a sua volta interpretata.

La nostra proposta è stata quella di scendere in piazza, nella sabbia della filosofia, per dialogare con Gianni Vattimo e fare emergere una riflessione critica – e modesta – affrontando alcune sfide che la cultura emergente mette davanti all'esperienza religiosa e, più concretamente, alla fede nel Dio della tradizione ebraico-cristiana. Non c'è dubbio che abbiamo trovato uno spazio nel quale poter parlare di religione dal pensare filosofico che sempre, al dire di Vattimo, deve essere intrecciato con la vita.

Questo è stato il filo rosso della nostra ricerca. Abbiamo preso come punto di partenza per il nostro lavoro le opere di transizione di Vattimo, verso la riscoperta di una nuova razionalità religiosa, dagli approcci della sua proposta dell'ontologia dell'attualità.

In questo sguardo della cultura contemporanea sulla religione, il filosofo scopre che nella coscienza della provenienza che ha nell'esperienza religiosa attuale, si svela come essenziale lo stesso fatto di ritornare. E questo nell'epoca del tramonto della metafisica. E cioè, superato lo scetticismo di fronte alla ragione che rinuncia a pensare (sebbene conoscitrice del suo limite – la carità – sfuggente di fronte agli argomenti assoluti), il così detto *pensiero debole* (sfumato e superato nella sua versione *light*) non abbandona la pretesa di interpretare – e questa a sua volta non è che un'altra interpretazione – la chiamata dell'essere in quest'epoca di superamento della metafisica. Questa non può proseguire il suo cammino nel processo secolarizzatore dell'occidente quando esso si è incontrato con il suo destino: il nichilismo.

La lettura *vattimiana* di Heidegger e Nietzsche ci suggerisce e ci conduce verso lo sforzo di liberare l'essere delle sue concezioni essenziali per poter dare più attenzione al suo evento e ripensare Dio dopo la morte di Dio. Non è per caso questo il grido di guerra contro le forme esaurite di un Dio in panni metafisici? Non è possibile pensare Dio più radicati nella storia e più vicino all'umano?

La positività con la quale si affrontano i contenuti dell'esperienza religiosa (creaturalità, disposizione di fronte alla morte e al dolore, la preghiera...) è uno stimolo per la riflessione religiosa. Queste espressioni trovano nel mito l'orizzonte di riferimento adeguato perchè queste non devono essere necessariamente tradotte in termini di razionalità metafisico-concettuale. Soprattutto quando la stessa ragione è stata secolarizzata in nome della carità: *dilige, et quod vis fac*.

INDICAZIONI METODOLOGICHE

Il nostro lavoro, senza pretese di essere esauriente, dal punto di vista metodologico, si è sviluppato in quattro parti. La prima di esse – fondamentalmente analitica – sintetizza l'impostazione filosofica che motiva lo slittamento del pensiero di Vattimo verso la preoccupazione religiosa. In questi primi capitoli abbiamo voluto sbarazzare il terreno concettuale dell'autore per entrare in profondità nella boscaglia del suo pensiero, nella tappa che abbiamo chiamata *secondo Vattimo*.

La seconda parte comprende quattro capitoli e costituiscono il momento centrale della riflessione. E' una proposta sintetica dei quattro temi che abbiamo considerato chiavi di fronte al nostro studio: il ritorno della religione nella cultura contemporanea, l'esperienza religiosa in questa tarda-modernità, il concetto di Dio dopo la distorsione della metafisica ed il senso di "credere" in questa nuova razionalità.

La terza parte raccoglie nei capitoli sette e otto la prova di *non-velare* la nostra riflessione con una proposta metaforica sull'esperienza

religiosa dalle chiavi di una metafisica *distorta ed ironizzata*, mai superata del tutto, che attraverso il linguaggio del simbolo vuole narrare l'esistenza.

Finalmente, il capitolo nove presenta le nostre conclusioni in una proposta sistematica di quello che, a nostro avviso - nel dialogo critico e aperto con l'autore -, può significare il ritorno del *religioso* in un confronto con il cristianesimo *proveniente* al quale fa appello anche Gianni Vattimo stesso.

CONCLUSIONE

**PENSARE LA RELIGIONE
A PARTIRE DALL' ONTOLOGIA
DELL'ATTUALITÀ**

CAPITOLO IX

PENSARE LA RELIGIONE A PARTIRE DALL'ONTOLOGIA DELL'ATTUALITÀ: VERSO UN NUOVO IMMAGINARIO CREDENTE

Non possiamo non 'dirci' cristiani (B. Croce).

Mi professo cristiano perché mi rendo conto che, se ritirassi la Bibbia dalla mia 'biblioteca' mentale, ormai non potrei pensare me (Vattimo).

Giunti alla fine del nostro percorso, pretendiamo abbozzare alcune conclusioni che ci conducano, al confronto con Gianni Vattimo⁶⁵⁸, ad una proposta plausibile dell'esperienza religiosa nell'ontologia dell'attualità⁶⁵⁹.

Non perdiamo di vista l'analisi e la discussione che abbiamo sostenuto con l'autore, ma tratteremo di aprire dei sentieri – in alcune occasioni divergenti con quelli che lui stesso ha tracciato – che ci facciano

⁶⁵⁸ Non perdiamo di vista la “confessione di fede” dell'autore che si dichiara credente o “mezzo credente” nel Dio della Scrittura e rivelato da Gesù Cristo, ma che non ha dubbi nel chiamare la sua esperienza religiosa “mio” cristianesimo e che non ha niente a che vedere con il suo essere “oggettivo” come dottrina, insieme di tradizioni, istituzione storica e politica. È precisamente questa visione e questa maniera, secondo Vattimo più appropriate del razionalismo illustrato, di avvicinarsi al tema ciò che gli permette di riconoscere quello che il cristianesimo è stato ed è storicamente, senza arrivare, necessariamente, a conclusioni atee; cfr. G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D'ARCAI, *¿Ateos o creyentes?... o. c.*, 143-152.

⁶⁵⁹ Anche come lo stesso autore afferma in una intervista recente, “È pur vero che c'è sempre la grande opera, la mia Ontologia dell'attualità, che aspetta di essere scritta”: A. PAPUZZI, *Il Superuomo...o.c.*, 23.

avanzare nel dialogo franco e aperto tra la filosofia della post modernità come abbiamo descritto nel percorso intellettuale del professore torinese e il cristianesimo che lui stesso invoca come provenienza in questo ritorno della religione in tempi di superamento (ritorcimento) della metafisica.

La plausibilità che ci si propone è soltanto quella dell'interpretazione che non si accolla il diritto di pensarsi come verità unica e definitiva, ma come proposta che, umilmente, vuole rendere possibile seguire *la conversazione dell'attualità* senza che nessuna istanza, nel nome della potente ragione scientifico-tecnica o di pretese verità a prezzo di saldo nel mercato dei fondamentalismi, possa escluderla – senz'altro e violentemente – dalla piazza nella quale oggi si raccontano mille storie per non velare l'esistenza quotidiana.

Plausibilità filosofica perché crediamo superati i pregiudizi illustrati⁶⁶⁰ con i quali i totalitarismi del pensiero moderno avevano tagliato la religione della foresta delle vere *verità*. Che ci sia un solo cammino di acceso alla verità e che questo debba attraversare in modo iniziatico il passo dell'*empirìa* o la valle perduta delle utopie atee per raggiungere il centro della terra della rivoluzione rifondativa, non cessa di essere un inganno moderno che, in tempi di *debolezza* e di delusione dell'idea stessa di delusione del mondo, sembra smontato. Anche se non tutti condividono questa conclusione, in qualunque caso – filosoficamente parlando -, siamo tra quelli che pensano che, con la fine della modernità, si è arrivati a gettare

⁶⁶⁰ Nella sua discussione con Onfray e Flores e le loro posizioni di difesa dell'ateismo, per Vattimo il tema si dibatte nell'impostazione stessa della questione: “La questione più generale e preliminare è quella che Flores imposta dalle prime parole: la ragione non può parlare fondatamente dall'esistenza di Dio, anzi, ha dei buoni motivi, per Flores determinanti, per dire che Dio non esiste. Io neanche sogno – come lo farebbe un buon teologo realista, tomista, incluso agostiniano – di mostrare che Dio esiste. Mi rimetto dal principio alla frase di Bonhoeffer secondo la quale ‘einen Gott, den es gibt, gibt es nicht’ (un Dio che esiste, non esiste). Concordo con Flores, ma anche con Kant, nel fatto che non si può dimostrare l'esistenza di Dio (...). La discussione sembra arrivare alla contrapposizione tra razionalità e irrazionalismo. La mia difesa sta in questo: sarebbe irrazionale se io avessi la pretesa di affermare che Dio esiste solo sulla base del fatto che non riesco a credere in lui. Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non comprende, ma sempre delle ragioni per affermare che Dio esiste, anche se non lo possiamo vedere né dimostrare”: G. VATTIMO – M. ONFRAY – P. FLORES D'ARCAIS, *¿Ateos o creyentes?... o.c.*, 144-145.

nelle fogne tutte le ragioni forti che ritenevano di avere liquidato definitivamente la religione.

Cerchiamo anche plausibilità contestuale per la religione in tempi di multiculturalismo, metafora e anarchia non sanguinante. In un mondo, per molti, senza una sola verità globale, senza universalismo etico e senza fondamenti, cerchiamo come parlare di religione senza che sia necessario fuggire dal nostro mondo per cercarne uno più veritiero. Cerchiamo inoltre come parlare di religione in questo mondo nichilista dopo avere *ucciso Dio* nel declino dell' Occidente, senza dover imporre una *presenza* più autentica e purificatrice di una realtà scadente che è solo – per quelli che così pensano con nostalgia a Dio – il risultato della loro propria idolatria.

Cerchiamo, infine, d'interpretare una traccia, una presenza elusiva, che neutralizzi la violenza di una cultura di scontro e che liberi – allo stesso tempo – dall'apparente calma piatta dell'indifferenza davanti a questo mondo molteplice e complesso dove non c'è un cammino unico da seguire.

1. LA DOMANDA SU DIO IN TEMPI POST-METAFISICI

Non è facile fare sorgere delle risposte semplicemente perché abbiamo eliminato le domande. Dopo il problema di Dio nella modernità⁶⁶¹, questo ha cessato di essere rilevante per molti uomini e donne del nostro mondo contemporaneo, anche se la filosofia in questa tarda modernità è tornata a mostrare certo interesse per il religioso. Ma dobbiamo riflettere, in piena società della scienza, della tecnica e del consumo se c'è spazio per Dio in questo “momento soci-culturale neoliberale che si muove tra il predominio opprimente di una logica funzionalista tecno-economica, che tende a colonizzare il mondo intero, e il relativismo di una cultura e società

⁶⁶¹ Entre otros, cfr. H. KÜNG, *¿Existe Dios?...*, o. c., 25-794; cfr. J. A. ESTRADA, “Dios como problema en la sociedad contemporánea”, en *Isidorianum* 13 (1998) 9-26; cfr. J. A. ESTRADA, *Razones y sinrazones...*, o. c., 199-221; J. A. ESTRADA, La pregunta por Dios..., o. c., 157-373; cfr. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo...*, o. c., 31-98; cfr. A. CASTIÑEIRA, *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, PPC, Madrid 1992, 19-108; cfr. C. CIANCIO – G. FERRETTI – A. M. PASTORE – U. PERONE, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, SEI, Torino 1989.

di un consumismo di sensazioni”⁶⁶², e quale senso avrebbe questo in tempi di secolarizzazione e decadenza della metafisica.

L’interesse mostrato attualmente, dai filosofi come il nostro autore (e anche altri: Derrida, Lévinas, Habermas, Trías...) ⁶⁶³, per la religione in questa epoca di tramonto della modernità, ha destato in noi nuove aspettative davanti alla plausibilità filosofica e contestuale della stessa domanda su Dio ⁶⁶⁴. Domanda che deve emergere non come imposizione di fede e riti (la distorsione della metafisica è sfociata nelle ideologie violente e nei sistemi chiusi) e neanche come ricerca nostalgica del paradiso perduto (come instancabilmente e violentemente perseguono molti fondamentalismi, davanti al soffocante sole del deserto contemporaneo nel quale vagano), ma come possibilità di apertura ad una presenza elusiva che, dalla stessa condizione di creaturalità nella quale ci troviamo, accada come dono e senso.

⁶⁶² J.M. MARDONES, *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, PPC, Madrid 2000, 209.

⁶⁶³ Cfr. J.M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o.c., 17-116; anche cfr. MATTEO A., *Credos postmodernos. De Vattimo a Galimberti: los filosofos contemporáneos frente al cristianismo*, Marea, Buenos Aires 2007. Scrive J.L. Pinillos: ““Está bien claro para quien quiera verlo que los cambios acontecidos en lo que va de siglo – y aún no han cesado – han sido más que suficientes para hablar con fundamento de un cambio de sensibilidad religiosa, en la que el tema del postmodernismo está vivo. Lo mismo ocurre en otras áreas – por ejemplo, la música – de las que lamentablemente no podemos ocuparnos en esta presentación general del problema. Es posible que yo cargue excesivamente las tintas religiosas al referirme a la cultura postmoderna. Pero es que a veces me pregunto si, a la vista de cómo han ido las cosas tras la muerte de Dios, no habrá llegado el momento de pedirle que resucite”: J. L. PINILLOS, *El corazón del laberinto. Crónica del fin de una época*, Espasa Calpe, Madrid 1997, 335.

⁶⁶⁴ Per Estrada, “racionalmente se puede afirmar la validez de la pregunta por Dios que es el punto de partida para explicar la persistencia de la religión (no de cada religión positiva). Si no hubiera necesidades antropológicas y socioculturales no existirían las religiones, cuya perdurabilidad sólo puede justificarse si hay una disposición cultural a ellas porque responden a las necesidades de la evolución y supervivencia humana. La pervivencia del hecho religioso, después de tantas críticas a la religión y anuncios sobre su desaparición, subraya su significado para preguntas que hay que hacerse, a pesar de que cualquier respuesta es impugnabile”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 425.

1.1. Il Dio dei filosofi

Siamo d'accordo che la ragione moderna, con i suoi assoluti, sembra avere esaurito in sé stessa ogni possibilità di alterità. Infatti, tanto Dio quanto l'uomo sono diluiti nel concetto limite di un soggetto della conoscenza senza limiti. Di quello risente l'esperienza religiosa che ha sofferto di un doppio rifiuto: in primo luogo, quello derivante dall'affrontare l'immagine di Dio come competitorice dell'immagine dell'uomo facendo sorgere un ateismo di "riappropriazione", da parte dell'uomo, della sua essenza alienata nell'idolo del divino⁶⁶⁵; in secondo luogo, come la riduzione dell'assoluto a un processo chiuso nel semplice orizzonte umano⁶⁶⁶. Se a queste questioni aggiungiamo lo sviluppo della scienza e della tecnica come ideali, che la ragione strumentale innalzò fino a credere fermamente nell'inganno di un progresso illimitato, le possibilità della religione nella modernità sembravano esaurite.

Dopo la "morte di Dio" nel pensiero nietzschiano, punto di arrivo e di partenza ad un tempo del declino dell'Occidente, l'uomo ha smesso di vedere Dio come il nemico da sconfiggere. Il "Dio morale", che rimane definitivamente snaturato nel pensiero occidentale dopo la proposta nietzschiana, ha lasciato libero il cammino perché altre esperienze potessero farsi avanti. Ma la fine di un mondo esaurito stava per compiersi: "Nietzsche si presenta come il grande antimetafisico, come l'impugnatore delle grandi credenze, non solo di quella religiosa, ma anche di quelle secolari, nelle quali si include la stessa tradizione marxista. La metafisica delle essenze, il carattere deduttivo della realtà, la percorribilità delle prove che portano all'esistenza di Dio, pietra angolare della metafisica razionalista

⁶⁶⁵ Dalla prospettiva di Vattimo, c'è una connessione tra crisi attuale dell'umanesimo e la morte di Dio di Nietzsche che esprime la differenza che oppone l'ateismo contemporaneo e quello classico di Feuerbach, "la differenza consiste precisamente nel fatto macroscopico che la negazione di Dio o l'ammettere la sua morte non può oggi dare luogo ad una riappropriazione da parte dell'uomo, di una essenza sua alienata nell'idolo del divino (...) Si può anche accettare la tesi che l'umanesimo è in crisi perché Dio è morto, vale a dire, che la vera sostanza della crisi dell'umanesimo è la morte di Dio, non per casualità annunciata da Nietzsche, che è anche il primo pensatore radicale non umanista della nostra epoca": *El fin de la modernidad*, 33.

⁶⁶⁶ Cfr. A. CASTIÑEIRA, *La experiencia de Dios en la postmodernidad...*, o.c., 141-142.

nella sua doppia versione ontologica ed epistemologica: tutto questo viene messo in discussione, mettendo fine a un'epoca e a un modo di fare filosofia”⁶⁶⁷.

Vattimo, lo abbiamo già discusso, ha saputo fare una lettura particolarmente originale della filosofia nietzschiana e di quanto questa ha significato nel pensiero occidentale. In particolare, la prospettiva che lo avvicina nella sua interpretazione al pensiero di Heidegger, lo aiuta a stabilire un circolo ermeneutico sul quale fa leva la sua proposta di ritorno alla religione in tempi di tarda modernità: superamento della metafisica, ontologia dell'attualità, ritorno alla religione secolarizzata. In essa, c'è spazio per Dio, un Dio *kenòtico*, indebolito, ma che – scongiurata la violenza metafisica – non si comporta come chi ruba l'essenza del proprio uomo impedendogli di vivere, ma come *amico*, presenza iniziata, *factum* originario davanti al quale l'uomo sperimenta un sentimento di dipendenza creaturale.

Risulta paradossale che, in tempi di nichilismo, il ritorno del religioso nella cultura della tarda modernità, morto il Dio della metafisica, dia la possibilità, all'autore, dell'esperienza dell'incontro con “Altro” che non si impone, né violenta la libertà dell'essere umano e che è solo possibile pensare, all'infuori del concetto, in termini di debolezza, di *kénosis*. Questo ritorno ha molto a che vedere – lo abbiamo dimostrato – con la propria esperienza personale espressa in una storicità radicale. Vattimo viene posto faccia a faccia con la religione dalla propria esperienza di vita, che esige una maggiore congiunzione tra esistenza e significato, che scopre delle nuove risonanze davanti a eventi come la separazione brusca di essere amati che muoiono, o che percepisce che ci sono nuovi sentieri che percorrono la maturità e l'invecchiamento. Questioni tutte che puntano, in primo luogo, verso l'implicazione personale, verso l'interesse per la religione per motivi personali e soggettivi, verso un cambiamento dell'atteggiamento del filosofo, che non si chiede di Dio per la sua necessità razionale di trovare il fondamento perduto o la strada della *fuga*, ma che scopre l'atteggiamento

⁶⁶⁷ J.A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o.c., 228.

religioso come un'esperienza già fatta in qualche modo, alla quale ritornare ricordando l'oblio e la distanza dell'origine da cui proviene.

C'è molta implicazione personale, dunque, nell'esperienza di ritorno al religioso che Vattimo descrive. La domanda razionale di Dio lascia il passo, nel filosofo, alla memoria dell'esperienza che si intreccia con la situazione di via della persona. Per questo, in tempi di *sconfitta della ragione assoluta*, il filosofo si riferisce alla religione e alla fede in prima persona perché esse richiedono un discorso *personale e impegnativo*, anche se il discorso è più quello di un credente a metà il quale, più che credere, *spera di credere*.

Il problema di Dio ritorna, dunque, a una questione soggettiva⁶⁶⁸ – noi preferiamo “personale” – che cessa di esser problematica. Il Dio onnipotente della metafisica tradizionale è stato secolarizzato in nome della *caritas* e non è più altro che il Dio misericordioso nel quale sperare di credere nel ricordare la sua presenza che accade.

Che il religioso abbia a che vedere di più con l'esperienza di vita dell'essere umano piuttosto che con gli argomenti forti della ragione che cerca di *dare fondamento* all'unica e onnipotente verità, ci sembra uno dei sentieri che la riflessione filosofica contemporanea può ripercorrere senza che debba soffrire lo scherno di quelli che pensano che c'è un unico cammino verso la realtà. In questa tarda modernità, l'apporto di Vattimo nel suo *narrare* l'esperienza del ritorno del religioso nella sua propria esistenza, con le implicazioni personali che questo comporta, ci sembra valido per la ricerca, che abbiamo intrapreso, della plausibilità e apre la strada, a nostro modo di vedere, per postulare un nuovo immaginario credente nei tempi di post modernità, anche se la soggettivizzazione dell'esperienza religiosa ha bisogno di ritocchi e di essere riletta criticamente, come faremo più avanti. Ma, ad ogni modo, l'esperienza e l'implicazione personale aprono strade al dialogo della filosofia, che assume questo *giro narrativo* con il

⁶⁶⁸ Anche se parte da presupposti diversi da quelli di Vattimo, anche Estrada afferma che in questi tempi di fine della modernità “podemos hablar de una precaria búsqueda de Dios, ya que cualquier afirmación sobre él implica una construcción y decisión subjetiva”: J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 426.

cristianesimo, per esempio, sebbene questo non possa assumere il solipsismo o la privatizzazione dell'*affare* religioso che derivino da una esperienza puramente soggettiva della religione.

D'altra parte – lo abbiamo discusso sopra –, il ritorno del religioso nel filosofo non ha soltanto una dimensione personale, ma corrisponde anche all'*impressione* di un certo interesse sociale per il religioso nel contesto della cultura attuale, quando le ragioni filosoficamente forti per essere atei (quanto quelle precedenti per non esserlo) hanno finito d'essere plausibili dopo l'esaurimento della ragione moderna.

Infatti, l'ideale moderno di raggiungere l'assoluto e trovare il punto fermo dell'unica verità definitiva non regge dal momento che il mondo si è convertito a una "fiaba" e i fatti sono divenuti delle "interpretazioni". Se in più questo assoluto, come pretendeva il razionalismo positivista, rimaneva sottomesso alle leggi *dell'empiria* come unico criterio di verità (l'unico paradigma razionale è lo scientifico), non poteva finire se non nel più assoluto discredito, quando il razionalismo critico ⁶⁶⁹ aveva esposto le sue ragioni. Questo, senza contare che il rifiuto della religione - molto diffuso nel mondo attuale – da parte della scienza, ha come sottofondo una determinata concezione del mondo i cui presupposti metascientifici (materialismo ontologico, chiusura categoriale alla possibilità del dialogo con la teologia, identificazione di impostazioni religiose con tappe infantili dell'umanità) non sono altro che una nuova metafisica che impone una concezione *più reale e vera* del mondo rispetto alle altre.

È plausibile, filosoficamente, giustificare l'esistenza di Dio? Lo è giustificare la sua negazione? ⁶⁷⁰. Un pensatore moderno non ha dubbi di

⁶⁶⁹ Cfr. J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 328-373; Cfr. M. A. QUINTANILLA, *Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la epistemología de K. R. Popper*, Tecnos, Madrid 1972. Cfr. J. A. ESTRADA, "Racionalismo materialista y teología", *Iglesia Viva* 201 (2000) 85-106.

⁶⁷⁰ Potremmo, se questo fosse l'obiettivo del nostro lavoro, fermarci nel dibattito su Dio tra teismi e ateismi militanti della fine del secolo XX. La riflessione ci porta alla conclusione che "no se puede demostrar el Dios de los filósofos, y, en cambio, se puede asumir que el postulado cristiano de Dios no ha quedado desautorizado por la investigación científica ni la racionalidad filosófica, en lo que concierne al universo, aunque sí se rechaza su demostración racional. Desde el universo físico se plantea la pregunta por Dios, que además es plenamente compatible con afirmaciones teológicas sobre una creación continua por un ser personal, al que llamamos Dios. Todas las respuestas son extrapolaciones

poter discutere l'esistenza o la non esistenza di Dio sulla base di una razionalità che dia solidi fondamenti alla sua posizione, può darsi sospettosamente rivestita di ideologia. Non si può dimostrare il Dio dei filosofi come non lo si può negare⁶⁷¹.

Per Vattimo, per chi oggi non ha ragioni filosoficamente convincenti per essere ateo (neanche, naturalmente, per credere) non è necessario cercare delle giustificazioni filosofiche (intendendo per filosofica strettamente "razionale" dal punto di vista moderno). La filosofia ha imparato cammini che si allontanano da quello stabilito un tempo "canonicamente" nelle regole del pensiero filosofico. Parlare di religione, per l'autore, è assumere un impegno diretto e personale davanti alle esperienze e i contenuti dei quali si parla, perché "la via della distanza impersonale nei discorsi religiosi ormai non è una via decentemente praticabile"⁶⁷².

Parlare di Dio dopo la "morte di Dio" è una nuova possibilità, che apre spazi di dialogo in questo mondo di molteplici cammini e diversificate verità. Il Dio dei filosofi - cioè di quelli che chiacchierano al centro della piazza sulla "favola del mondo"-, in questa tarda modernità non ammette argomenti definitivi né vie logiche che portino a certezze razionali. Il Dio dei filosofi della modernità compiuta - vale a dire i *raccontafiabe* - non è chiuso nel concetto che gli ha dato stabilità nelle visioni metafisiche dell'essere, ma il Dio dei filosofi dell'ontologia attuale può essere soltanto metafora che accade e non si lascia catturare perché la sua presenza non è stabile, pesante, violenta, ma debole, lieve, elusiva.

Da questi presupposti, tra le molte possibilità in questo mondo diversificato e pluralista, è ragionevole fare una lettura che tracci ponti con

indemostrables, tanto el teísmo como el ateísmo, y de ahí el conflicto de las metafísicas coherentes con los datos científicos. Las hipótesis heurísticas indemostrables se legitiman desde su coherencia y capacidad explicativa, que permiten predecir fenómenos y desde su plausibilidad cultural para interaccionar y fructificar con otros saberes científicos y filosóficos": J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 392.

⁶⁷¹ Le costruzioni e decisioni soggettive su Dio "son fácilmente impugnables por la crítica atea o agnóstica, que tampoco pueden prescindir de un marco global de comprensión, tan criticable como el de la metafísica teísta": J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o. c., 426.

⁶⁷² *Creer que se cree*, 120

il cristianesimo che, incarnato (forse *kenoticamente*, come il Verbo) nella cultura attuale, percorre anche cammini di secolarizzazione e debolezza (quella del Signore, calpestato e nudo sulla croce) nell'incrociarsi di cammini di questa società multiculturale, che da tempo ha dimenticato il mondo delle verità assolute.

1.2. Parlare di Dio dopo la metafisica

In questi tempi di tarda modernità, diventa un vero problema parlare di Dio in una società culturalmente così diversa da quella precedente. L'uomo contemporaneo ha imparato a vivere senza Dio e nella presa di coscienza della sua distanza e del suo oblio non accetta facilmente di pensare a Dio solo come a un essere assolutamente superiore a lui e che a lui si impone. In questo senso, il superamento della metafisica fa di Dio – dal punto di vista del pensiero concettuale – un essere *im-pensabile* nei termini come quelli usati finora nella filosofia occidentale e nella metafisica cristiana.

Non solo crediamo che è indimostrabile l'esistenza di Dio, ma che – come stiamo argomentando – non può essere concettualizzato né evidenziato in maniera apodittica. Siamo d'accordo che il tentativo della teologia filosofica di appropriarsi del sacro da parte della ragione onnipotente ha condotto al più strepitoso insuccesso⁶⁷³. Dio è rimasto intrappolato nel concetto per troppo tempo e la sua immagine si è distorta fino a sfigurarsi e ad essere buttata in mare quando la ragione – che l'aveva sequestrata – ha riconosciuto che il suo sogno si era convertito in un mostro.

Ma nel mare della modernità è stato buttato solo questo: un concetto violento e sfigurato, il dio morale, il dio borghese, il dio che non ammette interrogativi o dubbi davanti alle evidenze della ragione. La crisi della ragione moderna ha prodotto, lo sappiamo, effetti positivi sulla religione, perché è stato un modo di far finire gli eccessi della razionalità illustrata⁶⁷⁴.

⁶⁷³ Cfr. J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios...*, o .c., 426-427.

⁶⁷⁴ “No hay más que recordar a Heidegger y la misma escuela de Frankfurt para caer en la cuenta de que detrás de la racionalidad moderna está una actitud metafísica del hombre con

È stata una dura lotta contro i mulini a vento che “idolizzavano” la coscienza religiosa dell’uomo moderno e facevano di Dio un potente e minaccioso gigante quando invece era solo brezza che accarezzava le ali della vita quotidiana degli uomini. Ma ormai si sa che il delirio della ragione e la sua febbre dominatrice sono all’attacco per convertire Dio in un oggetto in più del sistema concettuale, perdendo i riferimenti e vedendo dei giganti dove ci sono solo mulini a vento. E tra una spinta e l’altra, la pietra della ragione ha finito per triturare l’idea di Dio.

Superato il discorso *oggettivo* su Dio, oggi alcuni ricordano una presenza elusiva della quale la resta l’oblio e la distanza. Questo prendere coscienza, che suppone nell’attualità il fine di una trascendenza oggettivista, costituisce – come veniamo argomentando – il fatto stesso del suo ritorno.

Ma ecco, parlare di Dio senza concetti fondamentali, significa abdicare della ragione? Significa zoppicare del pensiero? Sembra di no. “Razionalmente si può affermare la validità della domanda su Dio”⁶⁷⁵, ma la risposta sarà una ricerca umile, un parlare pudico, simbolico, analogico, metaforico, a partire da una ragione secolarizzata e *dimagrita* di certezze definitive, che cerca la traccia di una presenza che è parola, dialogo, evento pronunciato *kenoticamente* nella radicale storicità degli uomini.

Infatti, l’esperienza religiosa che sembra ritornare e per la quale cerchiamo plausibilità filosofica e contestuale, parla di Dio a partire dalla *Parola*. Per Vattimo, è parola *kenotizzata*, secolarizzata, debole che può essere espressa dalla tenue luce della metafora, recuperando un certo livello di mito sempre soggetto, per di più, a un’ulteriore secolarizzazione.

Tuttavia il Dio cristiano, che Vattimo identifica nel suo immaginario di *credente a metà*, è, sopra tutto, parola pronunciata nelle storie degli uomini che vuole essere compresa, che è rivelatrice, che svela l’ineffabile di Dio umanizzato nel Verbo incarnato e che, più che imporsi, si offre come

respecto al mundo: la visión de todo lo que yace ahí delante como ‘objeto’, es decir, como un instrumento para aprehender, coger (‘greifen’), utilizar, usar. No es extraño que esta fiebre dominadora haya producido un ingente desarrollo tecnológico y haya hecho de Dios un objeto más del dominio mental, representacional, sistemático-teológico, filosófico racional. Al final, hemos producido un ídolo, un ‘monigote’ hechura de manos humana; pero hemos perdido a Dios”: J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 140.

⁶⁷⁵ J. A. ESTRADA, *La pregunta sobre Dios...*, o. c., 427.

evento che dà senso. Sembra che Vattimo, preso da una concezione del cristianesimo troppo identificato con dogma e gerarchia (davanti ai quali mantiene una posizione molto critica), sia più preoccupato di impedire una ricaduta metafisica che di arrivare al fondo di tutte le implicazioni teologiche che la propria lettura secolarizzata dell'evento rivelatore possa avere.

Infatti, il Dio della rivelazione – narrato dagli uomini che hanno accolto la sua parola (degli autentici ermeneuti) – espresso definitivamente in Gesù di Nazareth, ci ha svelato il suo volto. E sebbene non possiamo immediatamente concettualizzare il mistero, possiamo rimanere in ascolto dell'evento perché Dio si è fatto parola comprensibile, metafora, narrazione che ha a che vedere con la vita degli uomini e delle donne che anelano che l'*Altro* venga loro incontro.

Si tratta di parlare di Dio in tempi di nichilismo, quando la metafisica delle essenze si è vista ironizzata, distorta, resa contorta nel divenire della cultura del tramonto in Occidente. Fare sorgere la domanda di Dio è, in primo luogo, purificare e fare intelligibili le risposte dogmatiche. Fare sorgere la domanda è ammettere che non c'è una sola verità circa Dio e che la ricerca non troverà dei cammini di *im-ponente* chiarezza, ma dei sentieri nei quali la traccia di una *traccia* originaria illuminerà alcune certezze, comunicabili come chi racconta delle *storie* che fanno bene all'anima.

Solo *storie* raccontate al caldo del fuoco che altri hanno riferito? Solo ricerca di fronte alla sete? L'attenzione al religioso nella cultura attuale può venire inquadrata da esperienze personali, sorgere come evocazione *anelante* dell'oblio, essere conseguenza di un processo storico (personale e contestuale), sorgere come conseguenza del processo del pensiero filosofico nella cultura ... Ma tali argomenti negano la possibilità dell'evento? Crediamo di no. A nostro parere è possibile prestare più attenzione alla possibilità della rivelazione. La rivelazione, come dono che viene dall'Altro, nasce della gratuità e manca di dimostrazioni. Bisognerà

stare attenti e *ascoltare* anche queste *storie* che portano notizia di una presenza misteriosa che accade.

Vattimo propone di fare attenzione al Libro. Per lui, come sappiamo, la religione con la quale si ritrova ha un'origine e s'identifica con il cristianesimo nel quale lui è stato educato. Ma si avvicina alla rivelazione – in concreto, alla rivelazione cristiana – per *interpretare* l'evento Dio con troppi pregiudizi. Di nuovo qui, nella sua identificazione con il cristianesimo, il nostro autore gioca con la forza della debolezza *kenotica* dell'incarnazione e l'argomento richiede – non c'è nessun dubbio – una certa densità. Ma Vattimo non ascolta la Parola se non dalla sua posizione di ermeneuta scrutatore, senza arrivare ad accogliere la comunicazione di Dio che si esprime nella Parola, che è Gesù, forzato dai suoi propri presupposti ontologici.

La persistenza nella ricerca caratterizza il credente. Da questo punto di vista, potremmo dire che Vattimo è un *credente*. Ma nel cammino, il suo ascolto dell'evento è mediato da pregiudizi paralizzanti (molti di essi *ragionevoli*) che gli impediscono – a nostro giudizio – di cogliere (come lui stesso confessa) tutte le implicazioni della *storia salvatrice*, che non può essere ridotta (distinto da essere *secolarizzata*) – in nessun caso – a una *storia dell'interpretazione*, nella quale l'ermeneuta presta più attenzione ai presupposti filosofici che l'hanno condotto fino lì che al proprio evento rivelatore. E neanche si confronta con la molteplicità d'interpretazioni della tradizione, davanti alle quali si situa nel *conflitto interpretativo* dell'ermeneuta che ammette che la sua è una interpretazione in più (non più vera) tra molte altre.

La conseguenza è un parlare di Dio più in là della metafisica essenzialista che Vattimo identifica con il Dio cristiano rivelato come simbolica trinitaria traboccata nella *kenosi*, nella quale la trascendenza è posticipata “funzionalmente” e la cui alterità rimane definita unicamente dall'impegno della *caritas*. È un riduzionismo inappropriato, che il cristianesimo della tradizione (una infedeltà proprio di Vattimo alla tradizione dalla quale si dice proveniente e nella quale si riconosce), anche

secolarizzato e lontano da una matrice puramente essenzialista, non potrà accettare in un dialogo aperto e franco.

1.3. Deus caritas est: la trascendenza attraverso la carità

Parlare di Dio, interpretare Dio nel divenire della rivelazione che continua in questa *età dello spirito*, come afferma Vattimo evocando Gioacchino di Fiori, è trovare la carità come limite interpretativo. È la stessa carità che si trasforma in punto di riferimento della nuova religiosità alla quale si orienta, in tempi senza fondamenti né [riferimenti] universali, lo stesso autore.

Dio incarnato, “sminuito” dopo i ritorcimenti della metafisica, è spogliato dalle sue vesti di trascendenza. Indebolito e squallido, Dio può essere solo identificato con l’amore che *salva* dalla violenza dell’Altro che si impone e obbliga al salto della fede per scappare della inautenticità del mondo. Al contrario, Vattimo ha *predicato* un Dio in questo mondo, dove non ci sono delle verità definitive, come colui che ha chiamato gli uomini amici e non schiavi, liberandoli dal groviglio della trascendenza concettuale e violenta in nome della ragione onnipotente, e mostrando un guado per le acque impetuose della storia quotidiana, un cammino per limitare gli effetti del potere e il dolore del mondo dalla carità.

Deus caritas est, dice la Scrittura, davanti alla quale l’autore rivendica il diritto di potere ascoltarla “traducendo la lettera (...) in termini più conformi con il comandamento supremo della carità”⁶⁷⁶. Ma il senso che Vattimo dà a questa espressione svuota di contenuto la trascendenza del *esse ipsum subsistens*. Liberato dal carcere del concetto e della ontoteologia che l’hanno spiegato quando si sono fuse le metafisiche greca e cristiana, Dio, nella nuova rilettura della modernità, è compreso a partire dall’incarnazione immanente e kenotica ed è sempre soggetto a una ulteriore secolarizzazione⁶⁷⁷. A dire il vero, la trascendenza alla quale sembra alludere Vattimo è la

⁶⁷⁶ *Creer que se cree*, 93.

⁶⁷⁷ “Por otra parte, precisamente la lectura que creo poder dar del cristianismo, concentrada en torno a la idea de secularización, me permite el no pretender racionalizar completamente

stessa carità, la solidarietà con l'altro, una "verità storica" che esprime l'attualità del cristianesimo: "oggi siamo esattamente in una società dove non c'è più 'una' evidenza accettata di valori. Una sola cosa: dobbiamo intenderci sulla migliore maniera possibile per non ucciderci. Io trovo che la carità cristiana è come una verità storica, perché in un mondo senza fondamenti non si può vivere se non con un rispetto reciproco. Allora si sceglie questo atteggiamento soltanto per degli interessi? Bene..., sì, può essere, perché no? Per sopravvivere oggi, in questo mondo molteplice, abbiamo bisogno di un atteggiamento di rispetto dell'altro"⁶⁷⁸.

Dio è amore e questa è la sua trascendenza. L'amore è *l'Ereignis* nel quale Dio ci si svela più che si colga, *accade* più che non si afferri⁶⁷⁹. Possono mediare soltanto il mito e il simbolo, come espressione del religioso che si trova nella *caritas* e che si apre all'evocazione dell'iniziativa iniziata, della presenza elusiva con la quale li lega un sentimento di dipendenza originaria e di creatura. Per Vattimo – lo sappiamo – è necessario accettare nella propria vita un certo grado di mito che non cerca giustificazioni razionali, perché anche la ragione è stata secolarizzata nel nome della carità.

La riflessione di Vattimo è, non c'è dubbio, suggestiva e prossima alla concezione cristiana. Identificare Dio con l'amore è nell'origine della propria esperienza rivelatrice nelle tradizioni della Scrittura ed è una costante della riflessione teologica nella storia del cristianesimo. Ma crediamo che l'esperienza che propone Vattimo della trascendenza di Dio può essere ulteriormente tratteggiata nella ricerca della plausibilità dell'esperienza religiosa che motiva queste pagine.

mi actitud religiosa: puedo aceptar que muchas de las cosas que pienso y digo cuando rezo están sujetas todavía a una ulterior secularización (así, la idea de que Dios sea padre y no madre también; o, ni más ni menos, que sea persona como lo soy yo...). Y además, precisamente, con sus pretensiones de captar definitivamente el verdadero ser, me permite también aceptar que haya un cierto grado de 'mito' en mi vida, que no necesariamente debe ser traducido en términos racionales – también la razón debe ser secularizada, hasta el fondo, en nombre de la caridad": *Creer que se cree*, 118-119.

⁶⁷⁸ G. SEGAFREDO, Entrevista a Gianni Vattimo. Vivir en un mundo sin "una" sola verdad, en *Myriades 1*, <http://www.myriades1.com/vernotas.php?id=194&lang=es>.

⁶⁷⁹ Ci sono delle proposte simili a quella di Vattimo nell'ambito della teologia cattolica contemporanea, per esempio, cfr. J. MARTIN VELASCO – F. SAVATER – J. GOMEZ CAFFARENA, *Interrogante: Dios, Sal Terrae*, Santander 1996, 77.

Infatti, non possiamo pretendere di comprendere Dio *sotto nessun "concetto"* che lo catturi in una presenza *imponente* (forse questa è una delle idolatrie della ragione metafisica), ma non è neanche possibile leggere – senza sminuire la rivelazione cristiana – la *kenosis* come puro immanentismo di Dio. Il superamento della metafisica, nell'interpretazione che fa di essa Vattimo, apporta positivamente a un re-impostamento del cristianesimo con una comprensione di Dio che si fa, in una ontologia dell'attualità, *im-pensabile*. Ma crediamo di non dovere perdere di vista che la rivelazione cristiana di Dio *manifesta* l'ineffabile, vale a dire, nell'incarnazione del Verbo ci svela mediante la *parola* la sua presenza *elusiva*, l'essere che accade e che può essere espresso solo mediante la *metafora*. E questa, nell'ascolto d'*evento*, apre continuamente degli spazi nuovi nella persona che si scopre dipendente di un *factum* originario ed è cosciente che la propria libertà è iniziativa iniziata.

C'è irruzione dell'Altro nell'accadere dell'esistenza, evento del quale il credente tipico si sente "effetto", erede, destinatario"⁶⁸⁰. L' "Altro" che non s'impone, che non violenta, che non richiede un "salto" verso la totale alterità, né richiama un *sacrificium intellectum* sull'altare della inaccettabile letteralità rassomiglia al Dio rivelato *kenoticamente* in Gesù Cristo. Ma questo, in fedeltà alla *Parola* pronunciata, è anche *amore disarmato*, non violento e solidale, liberatore nella debolezza della traversa del legno. Questa lettura non richiama, in assoluto, un cristianesimo tragico che richieda un cammino d'insuccesso e di sconfitta per raggiungere Dio. Al contrario, richiama accenti che sono assenti (o almeno non specificati a sufficienza) nella riflessione vattimiana. In primo luogo, una maggiore attenzione all'avvenimento stesso nelle sue coordinate storiche e religiose, ben al di là delle aspettative filosofiche che portano fino alla riflessione dell'incarnazione kenotica come archetipo dell'ermeneutica. Non è possibile interpretare l'avvenimento di Gesù Cristo senza tener conto del contesto culturale e religioso nel quale questo si produce e che condiziona l'ermeneutica dello stesso. L'incontro con l'evento a partire dalle

⁶⁸⁰ *Creer que se cree*, 117.

implicazioni filosofiche che portano Vattimo, dopo il ritorcimento ironico della metafisica nel tramonto in Occidente, a identificare il ritorno del religioso con l'esperienza cristiana non giustifica, a nostro parere il tergiversare sull'evento in modo accomodante. L'evento dell'incarnazione, Gesù – chiamato il Cristo – , è *ermeneuticamente* accolto per quelli che hanno condiviso con lui uno stesso orizzonte culturale e religioso. Questa esperienza *credente* è quella che viene trasmessa nella stessa Scrittura. Tornare al Libro per interpretarlo dal nostro orizzonte culturale non deve fare prevalere le premesse filosofiche della ricerca o i pregiudizi ideologici di fronte all'ascolto stesso dell'evento.

In secondo luogo, si fa necessario uno sguardo verso la relazione stretta tra la croce, espressione massima della *kenosis*, e la realtà del dolore e la sofferenza del mondo. La carità non può essere solo raccomandata, mostrata, predicata. L'amore, Dio stesso, è impegno e donazione solidale, perché è sensibile alla sofferenza degli uomini e secolarizza la violenza della croce, di tutte le croci, con l'amore, per la cui libertà impegna la propria vita per gli amici. E Dio ci ha chiamato amici.

Non è necessaria la logica vittimistica che il tipico cristianesimo diluisce, nell'accentare la libertà di chi dona la vita per amore. L'amore, limite della secolarizzazione, secolarizza la violenta prospettiva sacrificale, ma non elimina la *forza* della debolezza che si converte in denuncia contro l'insopportabile ingiustizia e l'inspiegabile dolore degli esseri umani. Se è vero che *Deus caritas est*, l'incarnazione e la *kenosis* di Dio – ce lo ricorda lo stesso Vattimo – devono fare possibile un impegno storico concepito come realizzazione della salvezza, resa ormai possibile dalla morte di Dio crocifisso.

Dove resta, dunque, la trascendenza di Dio? Vattimo non la rifiuta del tutto, ma la *secolarizza* accettando, nonostante tutto, un certo grado di mito nella propria vita, perché la ragione resta anche secolarizzata nel nome della *caritas*. Più preoccupato di evitare una nuova ricaduta metafisica che di arrivare fino in fondo nell'ascolto dell'evento, l'autore dà solo un valore *consolatore* al salto alla trascendenza. Poco bottino per così duro sforzo.

Crediamo che la necessità della grazia – come dono che viene da un altro – che Vattimo percepisce nella sua ricerca, è ormai apertura trascendente, che non deve necessariamente supporre un “salto” che abbandoni la fedeltà ai cammini che ci hanno condotto fin qui. La trascendenza abita nell’immanenza. Questa è la religione che proponiamo, quella della trascendenza immanente che, nonostante tutto, non si lascia ridurre né confondere, che non si impone ma si lascia cogliere, che è “presenza elusiva che scivola continuamente verso la traccia dell’assenza”⁶⁸¹.

Proprio perché escludiamo la violenza e il tragico-apocalittico nella visione del mondo e della religione – il Verbo nella sua incarnazione ci ha liberato di tutto questo – , dobbiamo essere più attenti nell’ascolto dell’evento che si offre come “grazia” intesa nei due sensi che ci svela la fedeltà all’ermeneutica in tutto il cammino percorso: la grazia come dono che viene d’altro e come risposta dell’essere umano che accetta il dono e che, allo stesso tempo e in modo inseparabile, esprime la verità più intima di sé stesso. Apertura al dono senza rinunciare all’*essere-che-esiste* nel mondo. Fedeltà all’ermeneutica e apertura ai molteplici significati che ci vengono d’altro. Accoglienza del dono che illumina la realtà e apre spazi non solo (ma anche) per la consolazione, ma anche per l’impegno trasformatore nel nome della *caritas*.

Punti d’incontro tra il Dio della rivelazione cristiana e l’immagine di Dio che Vattimo incontra nel cammino che proviene anche dalla matrice cristiana. Punti di dialogo che avvicinano il pensatore verso l’esperienza del credere (*credere che si crede* o, in definitiva, *sperare di credere*) e apre spazi per *seguire conversando* con il cristianesimo, nella piazza di questa tarda modernità.

⁶⁸¹ J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno...*, o. c., 172.

2. IL RITORNO DELLA RELIGIONE NEL CONTESTO ATTUALE

Il cristianesimo è, paradossalmente, la religione di un mondo nichilista⁶⁸². Una religione che ritorna come presa di coscienza della distanza e dell'oblio dell'Altro che si mi offre come dono. Vattimo, nella sua lettura heideggeriana di Nietzsche, ha visto nella sua critica alla metafisica tradizionale lo sforzo per *non dimenticare* l'essere, per far sì che l'uomo si avvicini all'essere come evento, per *dire l'essere* come vero lavoro umano. Questo ascolto dell'essere mantiene una importante vicinanza con l'*ascolto della rivelazione cristiana*, con l'apertura dell'uomo alla Parola pronunciata da Dio nelle storie che configurano l'esistenza.

Questo sguardo sull'essere non cosifica, né concettualizza, né possiede. L'essere *succede, accade, si manifesta* e illumina la realtà stessa offrendosi come dono. Ci sembra di essere prossimi, in questa concezione, alla categoria teologica di auto rivelazione di Dio o, come Vattimo stesso segnala, davanti *l'iniziativa iniziata, la presenza originante*.

Ci siamo situati, e lo condividiamo, in una proposta religiosa che non si presenta come fuga dalla realtà davanti alle minacce del mondo contemporaneo. Non si tratta della ricerca, al di là delle stelle, di un mondo più autentico, che dimentichi di nuovo *l'essere-nel-mondo* davanti alla verità del Dio "Altro". Non postuliamo neanche un'esperienza religiosa che abbia l'anelito di impostazioni più forti e convincenti, che diano sicurezza ai credenti. Abbiamo detto di "no" a qualunque tentativo di manipolare ideologicamente la religione in vista di una verità potente e più autentica delle altre. Proponiamo un'esperienza religiosa lontana dai fondamentalismi, manipolazioni e ideologie. Niente a che vedere con dogmatiche ideologizzate, anti-moderne e semplicemente disciplinari.

La proposta religiosa che percepiamo in questa tarda modernità, poggiati sui presupposti che ci hanno guidato fin qui e con le sfumature necessarie che stiamo realizzando in *piena traversata*, crediamo sia

⁶⁸² "(...) Il nichilismo post-moderno è la forma aggiornata del cristianesimo. E dunque il pensiero debole è l'unica filosofia cristiana sul mercato. Però il mercato se ne infischia": *Non essere Dio*, 182.

un'esperienza della trascendenza immanente, di ascolto dell'essere che avviene e che si rivela come amore proveniente e originario, che secolarizza la propria religione in virtù della *caritas* e propone un'etica della *non violenza*, per tempi nei quali non esiste *una sola* verità nel mondo multiculturale e multi-etnico nel quale viviamo. Questa esperienza religiosa sembra essere, per molti aspetti, molto vicina alla proposta liberatrice del cristianesimo. Sebbene questo manterrà, come veniamo argomentando, la necessaria distanza critica con delle identificazioni troppo *leggere* con la teologia cattolica.

2.1. Cristianesimo *secolarizzato*

La riflessione di Vattimo sulla religione secolarizzata nel momento culturale filosofico nel quale ci troviamo, caratterizzato dalla morte di Dio e dal declino dell'Occidente, dalla distorsione della metafisica e dall'insorgere di una nuova ontologia dell'attualità, ci ha *dato di cosa parlare* in questi tempi del nuovo secolo. Consideriamo positivo suscitare l'interesse per il religioso nelle conversazioni quotidiane nel centro del villaggio e rendere possibile volgere lo sguardo sulla questione di Dio, quando la modernità aveva spiazzato la domanda sulla trascendenza. Ci sembra, l'abbiamo ormai detto, molto suggestiva la convergenza che l'autore trova tra l'esperienza di ritorno della religione e il cristianesimo proveniente. Specialmente provocatrice troviamo l'identificazione dell'indebolimento dell'essere con la rivelazione cristiana di Dio nella *kenosis* (senza lasciare di valutare, tuttavia, la positiva lettura della *kenosis* in termini d'indebolimento). Anche queste questioni ci danno di che parlare e ci permettono di continuare la conversazione.

Secolarizzare⁶⁸³ la religione significa, per Vattimo, come abbiamo visto, ridurre l'esperienza religiosa spogliandola degli aspetti violenti, che

⁶⁸³ Per l'autore, il termine "secolarizzazione" – come abbiamo argomentato nei capitoli precedenti – è un termine chiave del suo discorso nel ritorno della religione, "con él, como se sabe, se indica el proceso de 'deriva' que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados": *Creer que se cree*, 41.

una considerazione metafisica e concettuale della verità divina impone alla creatura nel nome del sacro. Si tratta in definitiva – per l'autore –, della dissoluzione del sacro in quanto violento⁶⁸⁴. Orbene, il ri-incontro con il Dio cristiano non si produce, a giudizio di Vattimo, solo per la fine del Dio metafisico che spiana la strada dai pregiudizi sulla religione naturale, ma l'ontologia della debolezza – intesa come l'intima tendenza dell'essere ad affermare la propria verità mediante l'indebolimento – deve permettere di interpretare *positivamente* la *kenosis* di Dio nell'incarnazione come segno che il Dio postmetafisico ha la stessa vocazione all'indebolimento della quale parla la filosofia heideggeriana.

“E se non è vero, è ben trovato”, dicono gli italiani. Ammettendo l'ingegnosità della riflessione e come suggerimento la proposta per il ri-incontro con la religione cristiana, ci sembra – ad ogni modo –, che l'identificazione del processo d'indebolimento dell'essere con l'incarnazione cristiana nella *kenosis* sia una piroetta intellettuale, un'ipotesi eccessiva, ammissibile solo dal punto di vista dell'*interpretazione* di un *segno* che non ha maggiore pretesa che suggerire, proporre, suggerire qualcosa di cui parlare.

Il riconoscimento di questa vicinanza [nell'idea] permette, è vero, di “trascrivere” il messaggio cristiano. Ma dopo la “scoperta” decisiva della quale parla Vattimo (un grande evento), che gli permette di ristabilire una continuità con la sua origine religiosa (anche se precisa subito che non si tratta soltanto di una soddisfazione psicologica, ma di confermare la validità del discorso heideggeriano sulla metafisica e la sua fine), è necessario fermarsi per rimarcare la distanza dalla teologia cattolica, che vede con stupore come nell'interpretazione della *kenosis* possono darsi delle letture accomodate e una vera *appropriazione indebita*.

Come avevamo detto sopra la rivelazione cristiana è un dato, un *factum*, un *positum*, senza il quale il significato dell'incarnazione, lo stesso evento di Gesù il Cristo, non sarebbe facilmente interpretabile e neanche

⁶⁸⁴ Cfr. *Creer que se cree*, 36-38.

sarebbe soggetto a qualunque ermeneutica che non avesse tenuto sufficientemente conto di esso.

Resta chiaro che il principio assunto della *kénosis* non bisogna intenderlo come un alleggerimento della responsabilità verso il mondo. L'idea del *Dio kénotico* supera l'idea di Dio come fondamento logico-matematico o come Idea suprema organizzatrice della storia e del mondo.

La secolarizzazione come chiave ermeneutica per interpretare l'incarnazione accentua il *diverso* del Dio cristiano che, assumendo l'umanità, si fa debole e mostra la sua impotenza nell'accettazione liberatrice e salvifica della storia. Un apprezzamento di questo tipo, sebbene non appaia del tutto assente in Vattimo, non è, tuttavia, sufficientemente esplicitato. Soprattutto perché non è risolta, nel discorso vattimiano, l'immagine di Dio che, sebbene da questa lettura *kénotica* sia più vicina alla sensibilità dell'uomo contemporaneo, non dà una ragione (neanche debole) del *sensu* della storia di Gesù di Nazareth, chiamato il Cristo, e la sua propria esperienza di Dio. Lo scandalo dell'avvenimento pasquale – espressione massima della *kénosis* –, conseguenza della vita di colui che è *passato facendo il bene*, punta più in là, ad Altro che sostiene nudo e solo il Crocifisso e al quale Vattimo ha difficoltà ad affidarsi e al quale solo tende come *iniziativa iniziata* nella quale *sperare di credere*.

Intendere la *kénosis* nei termini in cui il Dio, non violento e non assoluto dell'epoca post metafisica, ha vocazione all'indebolimento è una parabola che il cristianesimo può assumere come interpretazione plausibile, ma insufficiente. A nostro giudizio, sarebbe necessario, o almeno desiderabile, leggere la *kénosis* di Dio sullo sfondo dell'esperienza cristiana per poter rilevare implicazioni che configurano un'esperienza religiosa più vicina alla rivelazione cristiana e che, in Vattimo, non si intravedono, riducendo il senso del *factum* originario della rivelazione. Di quale implicazione si tratta?

Abbiamo affermato che nell'esperienza religiosa che proponiamo, vicina al cristianesimo, *Deus caritas est*. Dire di Dio che è amore è – non c'è dubbio – molto. Ma è anche disporsi ad ascoltare la Parola che, nella

kénosis, si è fatta uomo, debolezza, vulnerabilità, croce, morte. Ed anche senso, accoglienza, servizio, liberazione, salvezza. Ignorare questa realtà è svuotare di senso la rivelazione cristiana. La *storia* di Gesù, Dio incarnato, è uno scandalo: è capovolgere l'onnipotenza di Dio che si fa amore disarmato. Anche se vogliamo presentare un cristianesimo "amichevole", non possiamo nascondere che il cristianesimo è la religione della croce, della contraddizione e dell'abbandono nella condanna e nella morte, della negazione di Dio e della negazione dell'uomo. La *kénosis* porta con sé tutta questa realtà che non è altro che portare l'*abbassamento*, lo svuotamento di Dio fino all'estremo, dove l'amore sembra nascosto ma, in realtà, è l'unico che può dare senso al *non senso*: "le sofferenze si superano con sofferenze e le ferite si curano con ferite. Perché il dolore nel dolore è la mancanza di amore; la ferita sulla ferita, l'abbandono è l'impotenza nella sofferenza, è l'incredulità. Per questo si superano le sofferenze dell'abbandono mediante la sofferenza dell'amore, che non si allontana dall'infermo e dal reietto, ma che lo accetta e lo prende su di sé per guarirlo"⁶⁸⁵.

Forse Vattimo si riferisce, da questa prospettiva, ad un cristianesimo tragico con il quale non si sente particolarmente identificato o affettivamente vincolato (anche se non ha problemi nel riconoscere che l'esperienza della morte di esseri amati sta alla base del suo anelito religioso). Ma la *kénosis* cristiana comporta anche questa lettura della *storia* di Gesù che non solo "*svuotò se stesso*" (*kénosis*) (Fil 2, 7) ma che anche "*umiliò se stesso obbedendo fino alla morte e una morte di croce*" (Fil 2, 8). E l'interpretazione cristiana del *crocefisso-risorto* è la liberazione del mondo frantumato dalle ingiustizie che finiscono con le speranze del giusto.

Non c'è *logica vittimiana*. È vero, come abbiamo alluso sopra, che c'è stata una lettura erronea, anche nella tradizione teologica, della morte di Gesù e la soddisfazione del peccato. La spiegazione della soddisfazione vicaria sembra far parte del bagaglio intellettuale cristiano, anche se consacrata soltanto come proposta teologica (Anselmo di Canterbury). Buona parte della teologia cattolica attuale rifiuta la teoria dell'espiazione

⁶⁸⁵ J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975, 71-72.

perché “restringe il significato della pasqua al trionfo personale e alla remunerazione privata di Cristo sui suoi nemici”⁶⁸⁶ e si installa su un’immagine di Dio che non fa giustizia al fatto specificamente cristiano che ogni iniziativa salvifica viene da Dio e che ogni salvezza reale può solo derivare dalla libertà e dall’amore.

Meglio, proponiamo, insieme a buona parte della teologia cattolica attuale, un’interpretazione della *morte del giusto*, della *kénosis* fino all’estremo della nudità più assoluta, un po’ più vicina e fedele alla rivelazione cristiana e più in sintonia con i presupposti filosofici che ci hanno portato fin qui.

2.2. Etica per dei tempi senza una *sola* verità.

Per il filosofo, filosofia e vita sono in incrocio inevitabile, una fusione tra forma e contenuto che fa sì che il pensiero e le convinzioni si intreccino con le opzioni vitali dell’esistenza.⁶⁸⁷ L’essere che è evento, non ha una struttura forte. È meglio un’orma, un’impronta che sparisce, una traccia da decifrare, una presenza debole, umile, nostalgica. La vita del filosofo- l’esistenza umana – si esprime con gli stessi tratti e deriva da un’etica ironizzata, metafisicamente distorta, umilmente secolarizzata.

L’etica – lo sappiamo bene – in quanto riflessione filosofica sul fenomeno morale, ha bisogno di un paradigma di razionalità dove impostarsi e dal quale prendere respiro. I presupposti, che ci hanno condotto nella nostra riflessione, ci hanno portato attraverso dei sentieri fino al paradigma dell’ontologia dell’attualità nel quale la razionalità è indebolita ed è, allo stesso tempo, la condizione di possibilità del suo incontro ermeneutico con la religione. Da questa razionalità, quale etica si può impostare, a partire dalle chiavi di un cristianesimo ri-incontrato in tempi

⁶⁸⁶ P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c., 247.

⁶⁸⁷ La filosofia, da sempre, per me deve essere utile, è strettamente intrecciata alla vita”: *Non essere Dio*, 126.

post- metafisici e che – allo stesso tempo- si comprende *al di là dell'interpretazione come caritas*?⁶⁸⁸

Sarà anche la nostra un'etica per dei *naufraghi*⁶⁸⁹, perché nuotiamo nello stesso mare di incertezze dove non c'è attorno a noi *una sola verità*⁶⁹⁰, ma la molteplicità di interpretazioni ⁶⁹¹che fanno sì che la nostra esistenza cerchi dove aggrapparsi nella corrente, dove possa narrare quanto avviene e raggiungere l'unico orto possibile, quello dell'incontro con gli altri, del dialogo, dell'amore.

Non prescinde l'etica di questi tempi post metafisici dall'intelligenza e dalla ragione. Sebbene la ragione *indebolita* si lasci condurre da altra intelligenza più emozionale che, scaricata e alleviata dalla violenza degli ultimi e inalterabili fondamenti, cerca sentieri più amabili per i quali camminare. Non c'è una *sola verità* e questa scoperta ci ha lasciati liberi⁶⁹² di seguire, interpretando la vita più attenti all'evento che alla norma, più disponibili alla *caritas* che alla suprema e metafisica ragione.

⁶⁸⁸ In una intervista recente, afferma Vattimo “Mi chiedevate: ma senza religione può esistere un'etica? Ripeto: l'etica è la vera religione, ciò che mi tiene al mondo, ciò da cui dipende la mia esistenza. È il determinare o anche il credere che devo cercare di amare il mio prossimo e capire che se ci provo solo da me probabilmente non avrò successo e che per farlo ho bisogno di qualcun altro. Sono altresì convinto che l'etica come la conosciamo in Occidente sia una secolarizzazione della predicazione cristiana”: F. SARTIRANI – E. ALBORGHETTI, “Ci salverà il relativismo...”, *o. c.*, 2.

⁶⁸⁹ Cfr. J. A. MARINA, *Ética para naufragos*, Anagrama, Barcelona 1995, 9-11.

⁶⁹⁰ Cfr. A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, 47-65.

⁶⁹¹ Ci risulta interessante la concezione di Dario Antiseri, discepolo di Popper, che a partire da presupposti cristiani è l'accettazione di un nichilismo debole sostiene la legittima necessità del relativismo etico come garanzia di libertà evangelica dentro a una cultura non totalitaria che, tuttavia, non fa tutti i sistemi uguali: “Inevitabile, quindi, il relativismo in ética, o se si ha paura di questa espressione, il pluralismo in ética. Il pluralismo non rende i sistemi etici uno uguale all'altro - ogni sistema etico è diverso dall'altro -. Abbracciarne uno invece di un altro dipende dalla nostra intelligenza e accettazione delle conseguenze e dal nostro coraggio ovvero dalla nostra stupidità i vigliaccheria. ‘Ama il prossimo tuo come te stesso’ non è la stessa cosa dell'occhio per occhio, dente per dente”: D. ANTISERI, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisologia o patologia dell'Europa?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, 19-20.

⁶⁹² In una delle ultime pubblicazioni autobiografiche, Vattimo scrive, non senza un punto di amarezza e di stanchezza: “Alla fine, senza che mai me lo sia detto così esplicitamente e con tanta forza, su tutto io ho cercato la libertà. Per me. Per gli altri. Più ancora dell'amore forse, più della fama e del successo certamente, più del potere di sicuro, io ho cercato la libertà. Consapevole che si può essere molto soli senza essere liberi, ma è difficile essere veramente liberi senza essere un po' soli. Forse è questo che non mi viene perdonato. Forse è per questo che la mia ultima avventura politica si è consumata nel segno di Gioacchino da Fiore, nel sud dal quale provengo”: *Non essere Dio*, 195.

Così, dovremmo lasciarci condurre – alleggeriti dal bagaglio delle ultime verità – nel compito di narrare l'esistenza con *dignità felice*, lasciandoci guidare dal desiderio di essere liberi e di cercare la libertà di quelli che amiamo. Senza paure, senza lasciarci mediatizzare, senza ricatti possibili, senza fare del male a nessuno. C'è un anelito che ci spinge a sopravvivere al naufragio, a rimanere nell'ascolto un'eco – iniziativa iniziata – che ci riscatta (e ci consola) e ci spinge (come dono che viene da altro) sempre a continuare a nuotare, anche se con la bracciata indebolita ma fiduciosi che sull'altra riva può esserci qualche cosa di protettivo⁶⁹³.

Fatte queste considerazioni, la domanda diventa inevitabile. L'etica che Vattimo propone si allontana dai fondamenti ultimi, ha una base radicalmente storica e si sottomette all'unico limite dell'amore. È coniugabile un'etica così impostata con la proposta cristiana? Il cristianesimo ri-incontrato può assumere il nuovo paradigma? Vari problemi emergono da questa impostazione.

In primo luogo, crediamo non sia possibile un'etica senza soggetto. Quindi, un nuovo soggetto può e deve sorgere in un nuovo paradigma, quello dell'ontologia dell'attualità, senza che questo viva rassegnato, pentito e resistendo a una proposta morale sostenuta da inamovibile e assolute verità. Il soggetto tardo moderno, indebolito nella sua capacità critica è, tuttavia, recuperato per la causa in tanto in quanto colpito dai fattori di “fabulazione” (l'informazione e il consumo)⁶⁹⁴ della nostra cultura

⁶⁹³ Ricordiamo il concetto di salvezza che usa Vattimo nel quale l'esperienza della “grazia” (dono che viene da altro) ha un ruolo fondamentale: “La salvación que busco a través de la *kénosis* no es, pues, una salvación que dependa solo de mí, que olvide la necesidad de la gracia que viene de otro. Pero también es gracia el carácter del movimiento armonioso que excluye la violencia, el esfuerzo, el rechinar de los dientes del perro que lleva mucho tiempo atado, según una imagen de Nietzsche”: *Creer que se cree*, 125-126.

⁶⁹⁴ Per Vattimo, l'informazione generalizzata e il consumo di massa sembrano promettere nell'attualità un progressivo indebolimento del senso della realtà: “Información generalizada y consumo de masas parecen abrir una perspectiva emancipadora precisamente en este sentido; o, como quiera que se evalúa el proceso, parecen prometer el progresivo debilitamiento del sentido de realidad (...) Hoy, la generalización de la comunicación también ha promovido no sólo un conflicto entre mundos culturales diversos (...) sino también como surgimiento de culturas ‘locales’, de subculturas, de etnias y ‘dialectos’, en el interior de la cultura occidental (...) El otro potente factor de fabulación del mundo es la dilatación del consumo. En el universo del consumo generalizado se viene abajo aquel importante ‘principio de realidad’ que era el valor del uso, y que establecía un vínculo entre los productos de la técnica y un sistema ideal de ‘necesidades’ pensadas como

occidentale che distorce, ironizza, supera il “principio di realtà che ha caratterizzato il mondo moderno e in virtù del quale il soggetto della scienza e della tecnica si è dimenticato d’essere. Il soggetto a partire dall’ontologia dell’attualità, indebolito dalla debolezza del senso della realtà appare *liberato* da un senso di responsabilità, sostenuto da strutture forti del mondo moderno, dal mondo dell’oggettivazione specializzata, dalla scienza e dalla tecnica.

È precisamente l’indebolimento del “principio di realtà” del mondo moderno quello che può favorire l’emancipazione, l’autenticità dell’esistenza umana e la liberazione dai vincoli e dalle resistenze che la realtà ha posto all’uomo e a i suoi progetti. Questa concezione, favorita dal superamento della metafisica e dal sorgere di un’ontologia dell’attualità nel transito del mondo moderno verso un nuovo paradigma, permette di concepire un’etica al di là della stabilità e della forza dei principi fondamentali della morale che ha caratterizzato il mondo del progresso, della scienza e della tecnica. In questo paradigma, che oggi si percepisce distorto, il soggetto autonomo aveva preso in mano il proprio destino e aveva fatto di questo principio prometeico la sua verità.

Siamo d’accordo, a partire da questa prospettiva, che, per l’uomo europeo della tarda modernità, la capacità di critica può esercitarsi attraverso il cammino dell’evocazione dell’essere, nello sforzo di cogliere il significato dell’essere nella sua radicale storicità, distorcendo il senso del dovere di fronte alla realtà alleggerita e proponendo un modo di vivere che presti più attenzione alla prossimità e stabilisca una relazione più amichevole con l’esistenza.

A partire da questo quadro di riferimento, crediamo che la realtà umana, alleggerita dalla sua zavorra moderna, non si regge unicamente su leggi autonome, neanche su principi precedenti incorporati come fondamenti stabili, oggettivi e *veri* (nel senso più forte del termine). Le realizzazioni umane dipendono, ne siamo certi, dalle decisioni libere e

naturales. Tal principio se ha disuelto hoy casi completamente”: *El consumidor consumido*, 40-41.

responsabili dei soggetti implicati in esse. La persona, in questo declino dell'Occidente, *dimagrita* nel nome della distorsione metafisica è esistenza, evento, divenire, incontro. Nella sua radicale storicità, appartenente a questo nostro mondo di provenienza, può trovare nel Vangelo indicazioni per condurre la propria vita nel narrare della sua effimera esistenza. Ma parlare di etica secolarizzata, in relazione alla tradizione cristiana, siamo certi che non è adeguato, avendo presente inoltre il “corsetto” normativo ed eteronomo che è stato imposto a partire da una determinata teologia morale *naturale ed essenzialista* e poco evangelica.

Tuttavia, forse, sarà possibile un'impostazione etica più vicina alla situazione culturale se non vengono ignorati alcuni risultati raggiunti dalla riflessione che, attorno all'etica personale, ha elaborato la teologia cristiana contemporanea. L'alternativa a un'etica fondamentalista e metafisica non deve essere per forza solo un'etica soggettiva e relativista o un'etica del limite.⁶⁹⁵ Nel nostro dialogo con la tesi di Vattimo potremmo aggiungere qualche ipotesi interpretativa che tenga presente la sua argomentazione e che, crediamo, possa completarla.

Bisognerebbe precisare, andando oltre Vattimo, per accogliere la riflessione della teologia morale cristiana che – nell'attualità - parla di un'etica personale. Questa, nel suo discernimento, contempla circostanze e situazioni, alla luce dell'unica e definitiva *norma* cristiana - la persona di Gesù (il Dio indebolito nella *kenosis* di Vattimo) -, che ci ha chiamati amici e non servi. Così la libertà e la responsabilità come elementi decisivi dell'agire etico e la convinzione che la norma deve essere mediatrice del valore (il cui obiettivo è la maturazione umana e religiosa del soggetto nel seno della comunità), sono alcune delle conquiste dell'etica cristiana contemporanea.

⁶⁹⁵ Alessandro dal Lago descrive così l'etica del limite commentando l'opera di Simone Weil: “Débil es, por tanto, como en la enigmática reflexión del segundo Heidegger, la índole del hombre que se reconoce de alguna manera vinculado a la necesidad. Este acepta, como ocurría también en el pensamiento de Simone Weil, venirse abajo con el mundo, aunque limitando, dentro de los límites humanamente posibles, su contribución a la injusticia. La limitación, la debilidad en cuanto ética, puede ser la forma que reviste hoy la responsabilidad”: *El pensamiento débil*, 168.

Sarà giusta questa concezione per quello che Vattimo ha chiamato “ragioni meno assolute e più storicamente definite” per l’etica? La risposta positiva a questa domanda ci avvicinerrebbe di più all’impostazione di un cristianesimo che pensa l’etica a partire dall’opzione per la persona di Gesù, Dio *kenotizzato* fatto storia nella storia degli uomini. Saremmo davanti alla proposta di un’etica allontanata dall’imposizione e dalla violenza della metafisica “forte” che fa della norma il principio supremo al riparo dei fondamenti assoluti. Un’etica così considerata provoca, con la sua eteronomia, una dissoluzione del soggetto.

Al di là della norma, l’etica cristiana fa riferimento – sempre storico (come la dinamica dell’incarnazione del Verbo nella tradizione cristiana) - alla persona di Gesù, Dio *kenotizzato* e indebolito nella storia. In un’etica così delineata, l’autonomia è assunta come una categoria antropologica centrale intesa come la struttura della realtà umana resa capace di essere e agire come soggetto⁶⁹⁶. Tale autonomia, che potremmo aggettivare come *teònomia* nel fare riferimento al Dio *kenotizzato*, potremmo capirla adeguatamente solo a partire dai presupposti di un’etica liberata da strutture violente e liberatrice dello spirito umano⁶⁹⁷.

Con queste chiavi, crediamo di poter proseguire, *dialogando* con Vattimo in una continua ermeneutica degli apporti evangelici ad un’etica per naufraghi in questa traversata della tarda modernità. Ci pare che l’etica, nel suo deambulare attraverso l’era dell’interpretazione, potrebbe trovare un nuovo *focolare teologico* nella rinnovata morale “fondamentale” della tradizione cristiana. Ma racconteremo questa storia davanti a un altro fuoco.

⁶⁹⁶ Si tratta di un “riscatto del soggetto umano” in una proposta etica per la quale l’autonomia è un supposto ineludibile, anche se in certe occasioni è può arrivare a essere un concetto-limite che postula una situazione utopica, quasi metafisica cfr. M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica, Verbo Divino, Estella 1991, 47-48.*

⁶⁹⁷ Un’etica così impostata risponderebbe ad una ermeneutica: “se reconoce como procedencia y destino, como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a encontrar en la ‘negatividad’, en el ‘disolverse’ como destino del ser – que no se da como presencia del *arché* sino sólo como procedencia -, un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria sin necesidad ni de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura”: *Ética de la interpretación*, 224.

⁶⁹⁷ *Verità o fede debole*, 9.

Tuttavia, nonostante tante altre risonanze condivise per pensare un'etica nel nuovo paradigma, pensiamo che la riflessione di Vattimo non riesca ad impostare sufficientemente la paradossale forza dell'etica indebolita nel riferirsi all'etica evangelica in termini secolarizzatori. La prassi di Gesù ha una forza trasformatrice che è, precisamente, la forza della debolezza, la forza liberatrice dell'amore. Parlare di processi emancipatori e di prassi politica nella società post industriale e post metafisica nella quale ci troviamo non entra in contraddizione con un discorso liberatore, che a partire dalla riduzione della violenza come filo conduttore della proposta etica, renda possibile il recupero della dignità a tutti quelli che l'hanno persa e renda più possibile la giustizia per tutti. L'etica religiosa che Vattimo ritrova ha tutte queste risonanze, anche se sembra che il filosofo abbia dei dubbi a navigare in queste acque e preferisca rimanere nelle acque calme di una prassi teorica critica e secolarizzatrice. Al fine prassi impegnativa.

2.3. Religione anti-religiosa?

Senza dubbio un interrogativo paradossale. Come paradossale è affermare che “il cristianesimo è, finalmente, la religione che apre la strada a una esistenza non strettamente religiosa”⁶⁹⁸.

È l'affermazione di Vattimo che condensa il suo pensiero sulla sua esperienza religiosa come stiamo commentando ampiamente in queste pagine. Ma in questo capitolo conclusivo del nostro lavoro si rende necessario, per non rimanere abbandonati nella nebulosa del paradossale, cercare, almeno, di svelare il senso di tale apparente contraddizione così come le sue successive interpretazioni in dialogo con il proprio cristianesimo.

In quale senso afferma Vattimo la possibilità di una religione non strettamente religiosa? Ha senso parlare di un cristianesimo non religioso? L'incontro con la religione è una scoperta, a partire dal deambulare filosofico della tarda modernità, dalla storia propria del cristianesimo che si

⁶⁹⁸ *Verità o fede debole*, 9.

svela allo sguardo di filosofo come la “storia della dissoluzione degli elementi di violenza naturale, di sacro naturale che c’è nella chiesa”⁶⁹⁹. Da questo punto di vista per Vattimo è possibile parlare di cristianesimo “non religioso” nel senso del suo liberarsi dai lacci (nel senso di vincoli), dalle imposizioni e dall’autorità che sono letti come elementi soggiacenti ad una visione *forte e potente* del cristianesimo giustificato dalla conoscenza metafisica dei fondamenti ultimi.

Una credenza così impostata è legittima ma è molto distante dal poter identificarsi col cristianesimo anche se sembra assomigliarvi. Una tale riduzione può essere salutata positivamente in quanto che il lavoro di ritorcere i meccanismi violenti e oppressori del cristianesimo (molto duri, in determinate interpretazioni storiche) o di *alleviare* il pesante carico dogmatico (che in tante occasioni ha potuto costringere) sono una necessità che la stessa esperienza evangelica richiede. Ma consideriamo che ci siano degli elementi che devono essere, se pur lievemente, puntualizzati per una interpretazione con meno pregiudizi e più libera della propria esperienza cristiano-ecclesiale.

Diciamo subito che oggi, nella realtà sociale, culturale e religiosa nella quale ci troviamo in Occidente, l’appartenenza ecclesiale, intesa come una garanzia istituzionale che assicura l’identità cristiana e conseguentemente la coscienza di essere cristiano, non è un’esigenza di molti credenti. Ma questi, forse, sarebbero denominati anche “credenti a metà”, non è riferimento obbligato né un’esigenza personale il *corpus* dogmatico ecclesiale e, certamente, *credono* che cristiano non sia necessariamente colui che ritiene vere le affermazioni fondamentali del cristianesimo⁷⁰⁰. Pertanto, l’annuncio di un cristianesimo *senza religione* nel senso considerato sarà una *buona notizia* per quanti optano per assumere con simpatia i valori evangelici, ma si sentono cordialmente allontanati dalla tradizione ecclesiale e dalle sue istituzioni.

⁶⁹⁹ *Verità o fede debole*, 8.

⁷⁰⁰ Al respecto, cfr. P. BÜHLER, “L’identità cristiana: tra l’oggettività e la soggettività”, *Concilium* 24 (1988) 36-50; también, cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile...*, o. c., 175-177.

In buona misura questa situazione viene provocata dallo stesso cristianesimo nel suo divenire storico, almeno nella logica della “cristianità”. Intendiamo che in questa identificazione del cristianesimo con la cultura, interpretata da un’unica cosmovisione metafisica e dottrinale, nello sposarsi delle istituzioni con il potere hanno prodotto un’autentica “ideologizzazione” religiosa del messaggio. Nell’assegnare un luogo specifico e prioritario per la gerarchia ecclesiale e lasciando intendere che la fede è cosa di “specialisti”, si è corso il rischio di ridurre la novità del Vangelo ai “colti”⁷⁰¹, è successo quello che alcuni hanno chiamati “desecclesializzazione” della popolazione⁷⁰². Malgrado queste considerazioni, *credere all’interno* della Chiesa continua ad essere un’esigenza dello stesso cristianesimo che richiede la necessità di una comunità credente con la quale condividere la propria esperienza della fede: quello che si crede, quello che si celebra e quello che si vive. Lo stesso Vattimo è di questa opinione⁷⁰³, anche se manifesta con ossessiva chiarezza (e con una *violenza* impropria del discorso) la sua distanza dalla gerarchia ecclesiale e dall’impostazione di una rigida dogmatica dalla cui accettazione o meno dipende l’appartenenza ecclesiale. Naturalmente qui troviamo i problemi dei contenuti della fede, l’integrità del messaggio e la *disciplina* religiosa che Vattimo rifiuta come dei residui di una religione naturale e violenta che non ha assunto le conseguenze di un’autentica teologia *kénotica*. Da questo punto di vista dobbiamo ricordare che la teologia cristiana ha un’unica “norma” che è il proprio Gesù, chiamato il Cristo, e che il suo divenire storico non è altro che uno sforzo interpretativo dell’avvenimento a partire dalle chiavi ermeneutiche di ogni tempo.

L’*intossicazione* che, in qualche momento della storia, ha sofferto la teologia assolutizzando un unico orizzonte culturale – e di conseguenza un’unica interpretazione della verità – è qualcosa con cui bisogna fare i conti nello sforzo attuale di una rinnovata teologia più ermeneutica e che

⁷⁰¹ Cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, o. c., 174.

⁷⁰² Cfr. F. X. KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002, 92-109.

⁷⁰³ “Pienso que no podemos tener una religión privada sin iglesia, ni siquiera si hubiera filósofos predicando y discutiendo”, *El futuro de la religión*, 106.

richiama una maggiore vicinanza all'avvenimento come ci è stato trasmesso nella Scrittura.

Noi siamo sostenitori di una comunità ecclesiale – autenticamente ermeneuta - comunità di credenti in Gesù il Cristo che, in un costante ascolto dell' *evento salvatore* del Verbo incarnato, sappia interpretare i segni dei tempi (la Chiesa è, lei stessa, un segno radicalmente storico) al servizio della causa degli uomini e in nome del Dio amore⁷⁰⁴ (*caritas*).

Vattimo pensa che non è sufficiente pensare di leggere la Scrittura leggendo i segni dei tempi perché identifica questa visione con un determinato cristianesimo tragico, di segno conservatore e retto da una norma escatologica *irriducibile* ai segni⁷⁰⁵. Non vediamo perché, in primo luogo identificare la teologia dei segni dei tempi con il cristianesimo tragico che, secondo la sua descrizione, afferma la religione come via di uscita necessaria da una realtà “non trattabile”. Al contrario, la teologia dei segni che proponiamo assume l'impegno storico – a partire dallo stesso schema teologico dell'incarnazione *kénotica* del Verbo – di attualizzare la salvezza già qui e adesso, e non solo come ricerca di meriti in vista dell'al di là.

È certo che la visione cristiana ha un importante contenuto escatologico ma è ingiustificato, a nostro parere, darle il carattere di norma (nel senso assoluto ed essenzialista del termine), irriducibile fino al punto di ridurre la storicità a un semplice passaggio (o tramite) tra due mondi per raggiungere l'unico vero. Una escatologia così impostata (anche se predominante così in un certo immaginario cristiano), neanche è cristiano. L'escatologia cristiana, sebbene nel suo pensare teologico debba continuare a essere interpretata, è segnata dall'amore (*caritas*) e giustifica anche, dal nostro punto di vista, la preferenza per una concezione più amichevole⁷⁰⁶ e meno profilattica del Dio rivelato in Gesù Cristo.

⁷⁰⁴ Siamo d'accordo con Girard su questo punto quando afferma “concordo con Vattimo quando dice che il Cristianesimo è una rivelazione dell'amore, ma non escludo che sia anche una rivelazione di verità. Perché nel Cristianesimo verità e amore coincidono, sono la stessa cosa”: *Verità o fede debole?*, 27.

⁷⁰⁵ Cfr. *Creer que se cree*, 126-127.

⁷⁰⁶ Cfr. *Creer que se cree*, 127.

Da questo punto di vista, crediamo compatibile la vicinanza al cristianesimo – anche la proposta di Vattimo – con uno sguardo più *amabile* sulla comunità ecclesiale che dovrà, tuttavia, seguire, costruendo ponti con la cultura in un dialogo che cerca di non imporsi come unico riferimento e unica verità in tempi plurali di multiculturalità, interreligiosità e “meticciato”.

Ci attendiamo una riduzione possibile dell'imposizione dogmatica la cui verità formulata esige di non essere *immutabile* e cerca d'essere re-interpretata (come lo stesso Gesù Cristo è diversamente interpretato nel Nuovo Testamento⁷⁰⁷) per manifestare più chiaramente il significato sempre attuale della parola. Aneliamo anche a un *ritorcimento* evangelico dell'autorità come potere, che può essere concepita soltanto, nel nome di Gesù, come *diakonia*.

È preferibile – così crediamo – seguire camminando verso un senso più *spirituale*⁷⁰⁸ della Scrittura⁷⁰⁹ nel senso che questo tempo (e per i cristiani di ogni tempo) “appartiene allo Spirito Santo, del quale dice

⁷⁰⁷ Cfr. K. RAHNER, *Escritos de Teología V*, Cristiandad, Madrid 1964, 33-53. Non dimentichiamo che la teologia è anche ermeneutica, vale a dire un nuovo atto di interpretazione dell'avvenimento Gesù sulla base della correlazione tra le esperienze cristiane attestate dalla tradizione e l'esperienza umana e storica di oggi cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, Cerf, Paris 1967, 121-137; anche come esempio di applicazione di ermeneutica alla cristologia E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

⁷⁰⁸ Nello studio che H. de Lubac fa delle correnti spirituali di Gioacchino de Fiore segnala due gruppi fondamentalmente. Il primo lo costituiscono gli esegetiche interpretano le scritture storicamente e il loro metodo simbolico consiste nello scrutare il testo sacro per leggere in esso la storia della Chiesa fino alla sua consumazione; l'altro gruppo lo costituiscono i teologi spirituali e altri pensatori che incentravono il loro *ethos* nell'età dello spirito che avrà il suo compimento prossimamente sulla terra. A questo secondo gruppo si sono ispirati ogni tipo di millenarismo, dialettiche progressive e persino il marxismo, cfr. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual di Gioacchino de Fiore*, Encuentro, Madrid 1989, 14-16. E questa visione di Gioacchino de Fiore ha suo antecedente nell'eresia montanista che stilla un forte subordinazionismo. Lo Spirito Santo ha la preminenza su Gesù Cristo tenendo in scacco il cristocentrismo della storia della salvezza.

⁷⁰⁹ D'altra parte, questa interpretazione spirituale della Scrittura appartiene al proprio carattere ermeneutico del Libro a immagine e somiglianza della propria dinamica: “Como la Palabra se hace carne por la sombra del Espíritu sobre María (Lc 1, 35), que consagra al ‘santo’, así el hecho se hace palabra bajo el Espíritu, quedando así consagrado. La historia de salvación (hechos) se transforma en palabra (creación literaria) por la acción del Espíritu (inspiración): los hechos quedan consagrados bajo especie de palabra. La consagración ardiente de los labios de Isaías, el poner las palabras en boca de Jeremías, el rollo escrito que devora y asimila Ezequiel, el fuego incontenible en los huesos de Jeremías, la mano que sujeta, el viento que arrebatada son imágenes de la acción del Espíritu ordenada a la palabra”: L. A. SCHÖKEL – J. M. BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1997, 24.

l’Apostolo ‘dove c’è lo Spirito del Signorie, lì c’è la libertà’⁷¹⁰. Ma questa lettura “spirituale”, preferibile certamente a quella alla lettera, a nostro parere, non deve predominare sul proprio avvenimento cristologico. La centralità dell’incarnazione, la Parola *kénotizzata* è la chiave della storia della salvezza, a partire dalla quale continuare ad avvicinarci al Libro per seguire ascoltando una parola amichevole e non di condanna in questa *era dell’interpretazione*. In questa ricerca della verità (amore) che ci fa liberi lo Spirito illumina il sentiero.

Se queste semplici sfumature possono servire per continuare a dialogare, allora, non è necessario distorcere – paradossalmente – l’espressione “cristianesimo senza religione” perché il proprio cristianesimo è, nella sua origine, una religione anti-religiosa. (e soltanto in questo senso e con le sfumature che abbiamo appena esplicitato, crediamo possa essere utilizzata questa espressione) che libera la persona da tutto il “religioso” che le si impone e la lega facendo di lei un cagnolino dipendente dalla divinità. La proposta cristiana è, in questo senso “anti-religiosa” perché Dio rivelato nel Verbo incarnato ormai non ci chiama più servi ma amici.

3. L’IMMAGINARIO CREDENTE NELL’ONTOLOGIA DELL’ATTUALITÀ

In questo avvicinamento all’esperienza religiosa a partire dai presupposti dall’ontologia dell’attualità, quale immaginario credente emerge per un avvicinamento che permetta un dialogo franco con il cristianesimo? Vattimo si rende conto dall’insufficienza del suo avvicinamento e si auto qualifica come *credente a metà*, che spera di credere. Forse non possiamo andare più lontano nel profilare un nuovo volto credente senza tergiversare le chiavi che ci hanno permesso il ri-incontro con la religione in questi tempi di transito. Ma crediamo che il nuovo paradigma dia *più gioco* (o più possibilità di continuare a dialogare) se continuiamo ad interpretare

⁷¹⁰ *Después de la cristiandad*, 43.

(*ironizzando*) i nostri presupposti ermeneutici nella ricerca di un incontro *spregiudicato* con la propria riflessione teologica che è, anche in se stessa, *radicalmente* ermeneutica.

3.1. Il credente nella religione dell'attualità

L'esperienza religiosa si profila come un'esperienza relazionale e radicalmente storica. È giusto qui, dove crediamo che la religione della tarda modernità possa giocare la sua migliore carta per un incontro amichevole con la sensibilità culturale che percepiamo attorno a noi.

Vattimo ha espresso il suo sentimento religioso come il “recupero di un'esperienza ormai fatta in qualche modo”⁷¹¹ e che si presenta come la conseguenza di un processo storico. È la radicale storicità dell'esperienza religiosa che provoca il suo ritorno e l'incontro con uno sguardo che cerca e anela con nostalgia la presenza elusiva dalla quale si sente proveniente.

Questi due parametri, l'esperienza e la storicità, si convertono, a nostro giudizio, nelle chiavi per profilare un nuovo immaginario credente prossimo al proprio cristianesimo e vicino alle impostazioni della nostra riflessione. Infatti, superata la visione scienziata e assoluta della storia come unica verità, è possibile impostare un'altra relazione con la storia che possiamo denominare storico-esistenziale. Siamo consapevoli del nostro passato, dal quale proveniamo, e che, in buona misura, ci ha modellati. Da questa prospettiva, l'impostazione di Vattimo potremmo dire che è storico-esistenziale. Il ritorno della religione al proprio orizzonte vitale ha un doppio senso: il momento esistenziale nel quale la propria persona vive è il divenire storico di avvenimenti segnati dal pensiero e dalla cultura d'Occidente.

Quando l'accaduto riesce ad avere una certa importanza per il proprio orizzonte vitale nel quale la persona vive, l'esistenza raggiunge pure una dimensione storica partecipando anche del passato, di quello che è stata,

⁷¹¹ *Creer que se cree*, 10.

affinché questo si converta, in parte viva, dell'oggi nel suo costante divenire. Per l'esperienza religiosa che propone il cristianesimo, questa riflessione è vitale. Gesù di Nazareth è un personaggio della storia, per il credente, “guardare con interesse ciò che gli arriva di Gesù lo apre alla possibilità di una fede in Gesù e, attraverso questa fede, la possibilità di credere nel mistero di Dio in una maniera nuova”⁷¹². Ciò che può arrivare alla persona su Gesù è fondamentale per la fede. Ciò che proviene di lui attraverso il Libro, ha il carattere di testimonianza esperienziale e di predicazione e, attento alla narrazione dei testimoni, il proprio Gesù si converte in *testimone* di una nuova maniera di vivere e parlare di Dio. La sua parola e la sua storia sono *rivelatrici* di un avvenimento che viene narrato in prima persona e la cui credibilità si gioca nell'adesione che provoca nell'uomo o nella donna contemporanei il proprio testimone (Gesù) e la sua causa.

Dunque, come abbiamo detto, parlando di esperienza credente non parliamo solo di storicità, ma di esperienza esistenziale. Gli enunciati religiosi su Cristo non possono rimanere soltanto nell'ambito dell'ermeneutica, ma devono *interessare vitalmente* l'interlocutore. Se non fosse così la cristologia e i suoi enunciati dogmatici tenterebbero di essere *veri*, ma mancherebbero di senso esistenziale. Una volta in più si cadrebbe nell'errore dell'imposizione di un unico orizzonte interpretativo che, nel farsi assoluto, perderebbe di vista il carattere radicalmente storico dell'essere e precipiterebbe nell'abisso della “cristallizzazione” ideologica perdendo l'opportunità di essere significativo per l'uditore della parola.

Al contrario il credente di oggi cerca una correlazione tra la sua esistenza e il significato della stessa. L'ascolto di una parola storica *predicata* in prima persona da un testimone col quale posso sentirmi *in relazione* e che illumina la mia esistenza quotidiana conferendole qualcosa in più di senso in mezzo alla traversata. È un piccolo racconto che, attorno fuoco, in una notte d'inverno, dà calore al mio vivere, illumina la mia interiorità e alimenta la mia speranza in mezzo al naufragio.

⁷¹² B. WELTE, *¿Qué es creer? Ideas para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1984, 88-89.

I credenti (o “credenti a metà”) in questa esperienza relazionale e storico esistenziale possono scoprire un mistero ultimo e sperimentare chi è lui⁷¹³. È questa, nella vita del credente una relazione mistica che si esprime attraverso i simboli che mostrano l’avvicinamento tra Dio e l’uomo e che influiscono sull’orizzonte esistenziale delle persone. Per questo, il modo di “dire” nel nostro immaginario di credenti non provoca un sistema concettuale ma una specie di “cosmo mistico”⁷¹⁴ che ha a che vedere di più con l’incontro e la risposta vitale del credere che con la logica deduttiva. La relazione del credente che cerca di credere in Gesù non si muove in una relazione storica o formale ma si muove nell’ambito misterioso della tenerezza e l’amore, in uno spazio esistenziale dove contenuto e vita si unificano.

Il ri-incontro di Vattimo con il cristianesimo ha una chiave interpretativa nel concetto di *kénosis*. Ha ragione Vattimo nel centrare lo sguardo in questo cristianesimo proveniente dalla figura del Verbo incarnato. Ma non possiamo leggere la *kénosis* come la strumentalizzazione di una categoria neotestamentaria nell’interpretazione del processo di secolarizzazione dell’Occidente. È assolutamente necessario, se vogliamo trovare il cristianesimo e non dissolverlo nei nostri pregiudizio, fare riferimento alla persona di Gesù il Cristo. In una adeguata interpretazione della fede cristiana, sarà necessario coniugare la dimensione storica della sua figura e il suo significato per l’uomo e la donna contemporanei. È questa una delle discrepanze con Vattimo che abbiamo manifestato in vari

⁷¹³ Questa è l’esperienza che fa da fondamento all’esperienza cristologica di E. Schillebeeckx nella quale la scoperta della fede in Gesù si realizza attraverso *l’itinerarium mentis* dei discepoli del maestro di Nazareth in un incontro vitale che trasforma il proprio orizzonte esistenziale dandogli un senso nuovo cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente...*, o. c. Per Torres Queiruga, uno dei suoi interpreti, lo sforzo di Schillebeeckx è “intento de repetir el camino real que hizo la fe hasta llegar a su formulación dogmática; de repetirlo hoy en nuestra circunstancia concreta, de modo que la fe se haga significativa para nosotros (...) no es nostalgia historicista, sino el intento de hacer posible la realización de la fe”: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología...*, o. c., 73.

⁷¹⁴ Cfr. P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c., 307-308. Per l’espressione “cosmo mistico e il suo senso, cfr. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo. Su esencia, significado y conexión en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1964, 16.

momenti lungo questa riflessione, cioè, la sua poca attenzione all'avvenimento storico in sé. Crediamo che la *storia* di Gesù deve acquistare un ruolo centrale nell'immaginario del credente (cristiano) nella tarda modernità. Ma non come un grande metaracconto assoluto (la lettera uccide), ma come un racconto di storia e di fede che illumina l'esistenza dei nostri contemporanei in modo che possano interpretare la propria vita al calore di un evento (come al fuoco in una notte d'inverno) che continua a irradiare la sua luce per la vita e la speranza delle persone.

Nella lettura "debole" che Vattimo fa della rivelazione cristiana un possibile salto alla trascendenza, in questa esperienza relazionale che abbiamo descritto, ha, tutt'al più, un senso consolatorio. Ormai è già molto accogliere la consolazione. Ma probabilmente c'è più apertura. Non possiamo dimenticare che la necessità della grazia si concepisce solo come dono che viene dall'altro.⁷¹⁵ E, in questo tempo dello "spirito consolatore", soffia una brezza soave che sembra portare l'eco di una presenza, quella di Dio, che ormai ha risuonato nel cuore della storia come *kénosiss* e il cui volto è puro amore (*caritas*) solidale con la causa degli uomini come ci ha mostrato lo stesso Gesù di Nazareth. Tornare al Libro, sarà ricordare il suo divenire evento (quello di Gesù di Nazareth) a partire dall'ermeneutica dell'esistenza quotidiana vissuta nella sua radicale storicità e nella sua dipendente creaturità⁷¹⁶.

3.2 Teologia *narrativa*

Il mito dell'eliminazione del mito ha *demitologizzato* la pretesa della ragione moderna di trovare un punto fermo a partire dal quale spiegare il mondo e l'esistenza delle persone. Questo ci ha permesso, come abbiamo argomentato, di recuperare il valore della narrazione come un pensare caldo nel quale ripararsi dall'intemperie della ragione scientifica così adirata in questi tempi di svalutazione e falsità.

⁷¹⁵ Cfr. *Creer que se cree*, 125.

⁷¹⁶ Cfr. *La huella de la huella*, 117.

La teologia – come “scienza della fede” – non è sfuggita alla tentazione seduttrice di una ragione strumentale e poderosa per arrivare a Dio in epoche di modernità. Di fatto, “l’universalizzazione tematica, la scientificità dei metodi esegetici, l’uso dello strumentale tecnico proprio etc., hanno dotato la teologia di uno statuto di credibilità scientifica ma, collateralmente hanno prodotto la separazione della spiegazione evocativo-esistenziale del messaggio rispetto alle aspettative del destinatario”⁷¹⁷. Per questo, buona parte della teologia attuale, senza ascoltare i canti di sirena di un pensiero illustrato che ritorna una volta e un’altra ancora, ha deciso di affrontare le sfide del nuovo paradigma emergente tentando di lasciare indietro definitivamente il mondo moderno con i suoi paradossi e le sue realizzazioni anche nell’ambito del pensiero teologico⁷¹⁸.

La scommessa per la narrazione nell’ambito teologico⁷¹⁹ può correggere gli abusi di una teologia essenzialista, astratta e con forte accentuazione sistematica, debitrice degli impegni che il potente statuto della ragione moderna esige nei confronti del pensare teologico.

⁷¹⁷ P. M. SARMIENTO CABALLERO, *Cristología existencial...*, o. c., 310

⁷¹⁸ Per H. Küng, “Esto constituye un reto para toda teología, pero especialmente para la que todavía no ha integrado los logros de la modernidad y ahora ha de asumir las exigencias de un nuevo paradigma posmoderno. Con todo, no se pueden pasar por alto los logros críticos de la modernidad: ¡con su crítica de la razón y a la ilustración, muchos representantes del paradigma medieval, contrarreformador y antimoderno se dan de buena gana la mano (aunque poco honradamente) con ciertos representantes del paradigma posmoderno! No, ya no se puede ignorar la ‘Ilustración’ y, menos todavía, hacerla a la inversa. Hay que completarla por encima de sus propias posibilidades y límites, con una ilustración ilustrada que, en vez de ignorar, reprimir o incluso suprimir la religión, la integre críticamente de un modo nuevo. Si los datos no mienten, nos encontramos en un proceso de *redescubrimiento de la religión en el Primero, Segundo y Tercer Mundo*. La religión parece ser más resistente de los que se han imaginado muchos analistas culturales de los más diversos talentos, en su crítica religiosa”: H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 161. Anche, cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *El fin del cristianismo...*, o. c. Nell’ambito della teologia morale, è significativa l’apertura e lo sforzo ermenuti di B. Häring, che a questo proposito scrive: “La conoscenza e l’amore dell’uomo sono perciò un’istanza centrale della teologia morale e di quanti condividono la sollecitudine di Gesù per la salvezza dell’umanità. Ciò è una questione della pietà, del senso della famiglia dei discepoli e delle discepole di Gesù (...) esso esige anche che noi cerchiamo di assimilare infaticabilmente i risultati migliori delle scienze umane, al fine di conoscere sia l’intimo dell’uomo, sia la sua situazione sociale e storica concreta (...) Limitarsi a ripetere e a ribadire formule astratte provenienti da un tempo e da una cultura diversi o modelli di pensiero a noi estranei significa tradire il nostro compito storico-salvifico”: B. HÄRING, *Perché non fare diversamente?*, Queriniana, Brescia 1993, 12-13.

⁷¹⁹ Più di 30 anni fa la teologia narrativa irrompeva nel dibattito teologico contemporaneo per una storia della teologia narrativa, cfr. B. SALVARANI, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, EMI, Bologna 2004.

Valutando, senza dubbio, le conquiste della teologia dogmatica⁷²⁰ crediamo necessario – tuttavia – mettere in rilievo nell’attualità una *ragione teologica indebolita*, meno formale e più concorde con l’esperienza contemporanea per fare più significativa una fede che *ha a che vedere* con l’esistenza, alle volte così frantumata degli uomini e donne del nostro tempo.

Per alcuni si tratta di fare teologia a partire da un “paradigma di umanità”⁷²¹, “sotto l’albero”⁷²² con la “pedagogia dello sguardo”⁷²³, dalla “piazza pubblica”⁷²⁴ o dal “cuore del popolo”⁷²⁵ in una impostazione più amichevole del pensare teologico. Questo, senza rinunciare al metodo⁷²⁶, né alla ricerca rigorosa, potrà assumere una certa demitizzazione (nel senso in cui abbiamo utilizzata questa espressione in questo studio) dogmatica⁷²⁷ e

⁷²⁰ La teología è un processo in costante progresso nel quale l’ermeneutica acquista un ruolo fondamentale per non rimanere staticamente in orizzonti culturali atemporali: “La teología viene a ser un *proceso* cognoscitivo, en el que existe un avance. Así se advierte con toda claridad en su lenguaje, que no es otro que el de los respectivos coetáneos. Las categorías mentales y las formas lingüísticas de un cristiano no se distinguen para nada de las de un pagano. Pero ambas cambian. Por ello, en la teología no se pueden dar ni proposiciones ni fórmulas de validez universal, en el sentido de que ya no serían capaces de mayor profundización ni, por tanto, superables sino que simplemente serían transmitibles”: W. BEINERT, *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona 1981, 140.

⁷²¹ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, historia de un viviente...*, o. c.

⁷²² Cfr. J. M. ELA, *Le sociologue et théologien africaine en boubou*, L’harmattan, Paris 1999.

⁷²³ Cfr. J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003.

⁷²⁴ Cfr. B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Milano 1987.

⁷²⁵ cfr. G. GUTIERREZ, *Beber de su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca.

⁷²⁶ H. Küng presenta una riformulazione del metodo teologico in tempi di post modernità che non perda di vista, tuttavia, quattro dimensioni essenziali del lavoro teologico in dialogo con il nuovo paradigma: la dimensione biblica, accentuando al testimoniianza del Vangelo e l’importanza del metodo storico-critico; la dimensione storica, nella quale le dimensioni del passato, presente e futuro non sono lineari ma configurano un intreccio temporale; la dimensione ecumenica che sia sensibile alla pluralità di orizzonti e alla diversità di religioni; la dimensione politica che si impegna sul pensare teologico in un’autentica etica sociale cfr. H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad...*, o. c., 146-148.

⁷²⁷ La commissione teologica internazionale ha impostato chiaramente la questione della *reinterpretazione dei dogmi* e la necessità di dialogare con la cultura nell’attuale ermeneutica dogmatica: “La fe y la inteligencia de la fe son también actos plena y completamente humanos, que toman a su servicio todas las fuerzas del hombre, su entendimiento y su voluntad y afectividad (cf. *Mc* 12, 30 y par.). La fe tiene que dar, ante todos los hombres, respuesta a la cuestión acerca de la razón de la esperanza (*I Pe* 3, 15). Por eso, son de gran importancia para la interpretación actual de los dogmas también el trabajo de la teología, el estudio histórico de las fuentes, como también el diálogo con las ciencias humanas y las de la cultura, la hermenéutica y lingüística, y la filosofía. Ellas pueden estimular y preparar el testimonio de la Iglesia y pueden traducirlo ante el foro de la

una autentica ri-significazione cristologica⁷²⁸ per una migliore comprensione dell'evento salvifico in modo che "l'insegnamento di Gesù si mostri capace di attrarre e di parlare"⁷²⁹ ai nostri contemporanei.

Da questo punto di vista, nell'immaginario del credente che nasce dalla religione dell'attualità, consideriamo essenziale da una rinnovata cristologia⁷³⁰ poter narrare i fatti di Gesù affinché la sua forza simbolica⁷³¹ raggiunga l'uditore che cerca di interpretare in maniera significativa la sua esistenza. Non basta certamente un'ermeneutica che salvi la distanza tra Gesù e noi e ci dia la possibilità di "sapere" su Gesù. Si tratta, soprattutto, di affinità e connaturalità con tutta la sua persona e il suo mistero. È forse questa "pratica con spirito" (con risonanze che lo stesso Vattimo assume dalla sensibilità dell'"età dello spirito" di Gioacchino de Fiore) quella che meglio esprime il radicalmente storico del Gesù storico⁷³².

Crediamo che la persona del Cristo stia nel centro teologico dell'esperienza della fede. Ma la cristologia in questo nuovo paradigma sarà un *racconto debole* e al di là delle affermazioni semantiche che pretendono di giustificare il sistema. Si tratta, dunque, di un discorso teologico alternativo (non escludente né esclusivo) capace di superare la razionalità

razón. En ello han de estar ciertamente sobre el fundamento y bajo la norma de la predicación, de la doctrina y de la vida de la Iglesia": COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC, Madrid 1998, 448.

⁷²⁸ Crediamo di stare davanti a un momento di autentica necessità epocale che richiede di rifare la comprensione cristologica; tale cambiamento ormai lo aveva intravisto Pannenberg con la sua "cristologia dal basso" dalla quale hanno bevuto molti teologi attuali cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.

⁷²⁹ *Creer que se cree*, 71.

⁷³⁰ Davanti al nuovo carattere della conoscenza e davanti al paradigma emergente "hoy la cristología se encuentra con todos sus conceptos fundamentales en una especie de estado magmático, fluidificados en su significado por la ruptura de la rigidez escolástica y en busca de nuevas formas que los hagan accesibles a la sensibilidad actual. Por eso la *hermenéutica* ha pasado tan enérgicamente a primer plano, arrojando nueva luz sobre todos los rincones de la cristología y replanteando de raíz todas sus cuestiones": A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología...*, o. c., 273.

⁷³¹ L'ermeneutica contemporanea ha messo in rilievo "la necesidad de prestar atención a la *Wirkungsgeschichte* (Gadamer) o 'efectividad histórica' que se traduce en la revalorización del influjo efectivo de los mitos, símbolos e ideas del pasado en la historia y en la vida social de las épocas posteriores": J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998, 57.

⁷³² In questo senso si esprime il teologo latino americano J. Sobrino per il quale si conosce Gesù *davvero*, quando lo si segue, cfr. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 76-83.

“forte” che l’ha configurato come un patrimonio di dottrine e di precetti. E questo per percorrere altri sentieri per i quali l’esperienza cristiana viva della logica evangelica che preferisce l’amore al giudizio, l’umiltà al potere, la debolezza alla violenza.

3.3. Il ritorno debole dell’esperienza di Dio

La teologia della *kénosis*, nel nuovo paradigma preconizzato in queste pagine, ci aiuta a purificare l’immagine di Dio non semplicemente per farla più *autentica* – sarebbe una nuova forma di potere e una pretesa ingiustificabile – ma per farla più accessibile all’incontro con l’uomo che cerca in questo tempo un’impronta un po’ più percettibile nello scorrere della vita quotidiana.

Il Dio che si è rivelato *nella debolezza* è presenza elusiva, deserta⁷³³, misteriosa nell’esistenza degli uomini. Non rinunciamo, in questo immaginario credente, a conoscere Dio perché è stato lui stesso che ha voluto essere *parola e incontro*. Rinunciamo a danneggiare il mistero, a racchiuderlo nel concetto, a definirlo univocamente o a perderci nell’equivoco. Preferiamo l’esodo, la finitezza, il mistero a partire da una fede che indaga la sua responsabilità.

Parlare di Dio è possibile solo a partire da un’analogia⁷³⁴ umile che sa che il suo dire è soltanto un balbettare. Per questo la metafora è canale

⁷³³ Cfr. J. SICILIA, *La presencia desierta*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 2004. Per J. Sicilia, poeta latinoamericano, la presenza deserta è: “la presencia de Dios que sólo aparece como tal donde no parece estar, es la presencia que se trata de captar o de decir a través de un poema (...) Trato de mirar en un sitio en donde ya no hay medicación, en donde ya no se puede mirar la presencia de Dios como en otras épocas, en donde la religión está muy fracturada, en donde las relaciones humanas no permiten reconocerla. Pero a la vez todo eso no hace sino confirmar los vestigios de esa presencia”: PRENSAFONDO.COM, “La presencia desierta: una luz en el misterio”, <http://www.fce.com.mx/prensaimprimir.asp?art=4871>.

⁷³⁴ In questi ultimi anni è iniziato un movimento filosofico in America latina attorno all’idea dell’ermeneutica analogica come un tentativo di risposta alla tensione che vive l’ermeneutica di tendenza univoca (propria del positivismo) e l’ermeneutica di tendenza equivoca di linea relativista. Il suo principale autore è M. Beuchot, che davanti al dictum di Nietzsche “non ci sono fatti, solo interpretazioni” propone un’alternativa: in realtà ciò che c’è sono fatti interpretati: ni hechos puros, sin interpretaciones, como querían los positivistas, ni interpretaciones puras, sin hechos, como querían los románticos”: M. BEUCHOT, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Eón, México

privilegiato per l'espressione dell'esperienza religiosa, per parlare di Dio nel linguaggio della ricerca, dell'incontro, del dialogo. Non è questo interpretare?

In tempi di vuoto di senso, la ricerca si fa incalzante. E dopo la stanchezza di tanta razionalità moderna, ci sono dei sentieri più umili che ci svelano, nel chiarore del bosco, una luce tenue ma rivelatrice. La poesia è una luce umile, discreta, al confronto dell'accecante sole della ragione; ma luce evocatrice sufficiente, suggestiva. Infine, nella mistica cristiana, il poeta è un mistagogo, colui che ci conduce per cammini inattesi verso l'ombra del mistero.

La poesia è eminentemente analogica. La mistica, nella sua espressione poetica, è vera teologia apofatica che dice Dio sapendo che è molto di più quello che non si sa, perché il mistero sfugge ai nostri controlli. Veli e sveli di un'esperienza che si manifesta come anelito, nostalgia, senso, promessa.

Nella ricerca, risuona la *parola* evocatrice di una esperienza proveniente che ha bisogno di essere ascoltata e accolta. Una *parola* che è dialogo, relazione, incontro. Una *parola appena udibile* che può essere *creduta* perché, accolta nella precarietà, ci svela l'amore e apre spazi di libertà attraverso i quali vivere un'esistenza solidale che prenda sul serio l'esistenza degli altri⁷³⁵. Una parola che è *iniziativa iniziata*, dono , grazia, evento. Mistero velato e rivelato a un tempo la cui impronta perdura nella radicale storicità dell'essere.

2006, 20. Para la hermenéutica analógica, también cfr. M. BEUCHOT, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, UIC, México 1996.

⁷³⁵ Siamo d'accordo che "el redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación de lo real (...) Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia. Éste es el aspecto cómico de la redención; nos permite reír y jugar con una plenitud nueva. Esto no implica, en absoluto, rehuir de los imperativos morales del momento, sino más bien una atención especialmente cuidadosa hacia todos los gestos humanos con los que tropezamos o cuya realización pueda sernos exigida en el drama cotidiano de nuestra existencia, literalmente, un 'cuidado infinito' en los asuntos del hombre, porque es justamente en medio de ellos que, como se nos dice en el Nuevo Testamento, 'algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles' (Hb 13, 2)": P. L. BERGER, *Rumor de ángeles...*, o. c., 169-170.

Il ritornare di Dio nella debolezza è un pensiero umile, che non rinuncia però ad addentrarsi nel mistero. Prendiamo le distanze da una interpretazione vattimiana che si ponga in una radicale equivocità diluendo il senso della presenza. Optiamo, anzi, per una analogia che, nella sua balbettante ricerca, segnali, apra strade, indichi la presenza.

Forse alla fine del nostro percorso ci si rimprovera che ci avviciniamo pericolosamente alla riva della metafisica, provocando una ricaduta, dopo un lungo cammino nel quale sembrava che ci fossimo liberati da essa. Il nostro punto di partenza è chiaro. Con Vattimo abbiamo esorcizzato un pensiero metafisico che la tarda modernità ha ironizzato, distorto, superato solo nel senso di una storia, quella dell'essere. E abbiamo recuperato come evento, che non abbiamo lasciato definitivamente indietro. Nella metafisica moderna, essenzialista, concettuale, fortemente violenta, quella della pura presenza. Ma si potrebbe, a questo punto, aprire davanti a noi una nuova *metafisica indebolita*, che non dimentichi l'essere, con più assenza che presenza, che ha imparato umilmente la lezione del disastro della tirannica ragione strumentale e ha scoperto che non viene, da qui, segnale della terra promessa per la società moderna?

Non si sono trovate le armi di distruzione di massa che giustificassero la violenza estrema davanti alla minaccia del terrorismo mondiale. Allo stesso modo non sono trovate le ragioni forti che giustificavano un intervento violento sulla violenza del terrorismo metafisico. Oggi il mondo è come è. Conseguenza di ciò che è stato. Provenienza. Ma nell'arrivare al declino, ci rendiamo conto che questo lungo esodo verso una terra nuova, oltre il mare aperto dal pensiero debole, ci ha fatti più umili, più liberi, più vulnerabili. Non aneliamo alle cipolle e agli agli di un Egitto che rimane solo nella memoria collettiva della

schiavitù metafisica. Ma neanche abbiamo desideri di rimanere in questo immenso deserto che finisce per diluire – nelle sabbie del non senso, la depressione e l'angoscia – l'essere che così gelosamente ci ha accompagnato (e sostenuto) nella traversata dell'esistenza sotto un sole implacabile.

Non c'è fuga davanti all'ambiguità della spaventosa realtà, né nostalgia dell'oasi della ragione moderna. Solo deserto. E sete. Forse è il tempo di narrare storie che mettano al riparo l'anima e indichino verso dove camminare perché parlano di una presenza, elusiva e leggera, della quale da tempo stiamo percependo la traccia. Presenza di un Mistero che ci illumina nella notte del deserto e ci consola nella dura marcia sotto il sole di mezzogiorno. A partire da questa intuizione e dall'eco che ci ritorna di un messaggio ascoltato tempo fa, abbiamo tentato di ricomporre l'etica, riconoscere l'altro, pensare Dio, narrare l'attraversata e vivere.

Se questo è una nuova *metafisica analogica* in un tempo post metafisico, a essa siamo stati condotti dal deambulare nihilista in questi tempi di declino.

ÍNDICE

Sumario	3
Abreviaturas	5
Introducción.....	9

PRIMERA PARTE

DE LA HERMENÉUTICA EN TIEMPOS DE NIHILISMO.... 16

Capítulo I

El pensamiento débil y la hermenéutica en la historia del ser.... 17

1. El pensar la diferencia	19
1.1. La ontología hermenéutica de la diferencia.....	20
1.2. La cuestión del sujeto	23
1.3. Dialéctica y diferencia	28
2. El pensamiento débil	31
2.1. La tendencia disolvente de la dialéctica contemporánea.....	32
2.2. La diferencia se torna pensamiento débil	35
2.3. Pensamiento débil y verdad.....	37
3. La ética de la interpretación	41
3.1. La secularización de la filosofía	42
3.2. Hermenéutica y secularización.....	45
3.3. Del racionalismo metafísico a un nuevo modelo.....	49
4. Algunos relieves conclusivos	52

Capítulo II

Hacia una ontología de la actualidad..... 56

1. Hermenéutica y emancipación	58
1.1. La filosofía de la historia.....	61
1.2. La historia del ser como progresivo nihilizarse.....	65
1.3. Las exigencias éticas de la ontología nihilista.....	67
2. La proveniencia de la hermenéutica	72
2.1. La proveniencia judeo-cristiana.....	73
2.2. La secularización como destino.....	76
2.3. Hegel secularizado.....	79
3. Creer que se cree	81
3.1. Hermenéutica y religión	82
3.2. La huella de la huella.....	85
3.3. ¿Volver a creer?.....	89
4. Algunos relieves conclusivos	93

SEGUNDA PARTE

DIOS KENÓTICO. El retorno de Dios 95

Capítulo III

La muerte de Dios y el retorno de la religión..... 96

1. La muerte de Dios 101
 - 1.1. ¡Dios ha muerto! 102
 - 1.2. Muerte de Dios y final de la metafísica 105
 - 1.3. La religión secularizada: Dios tras la superación de la metafísica 107
2. El hecho de retornar 111
 - 2.1. La victoria de Dios 111
 - 2.2. El viraje de la filosofía postmetafísica 114
 - 2.3. Más allá de la inspiración fundamentalista 118
3. La liberación de la metáfora 123
 - 3.1. Narrar la religión 124
 - 3.2. El pluralismo sin centro 127
 - 3.3. La liquidación del mito 129
4. Algunos relieves conclusivos 132

Capítulo IV

La religión secularizada. ¿Qué experiencia religiosa? 135

1. Secularización de la religión y reducción de la violencia 136
 - 1.1. Ontología débil y religión de la no-violencia 137
 - 1.2. La herencia cristiana del rechazo de la violencia 140
 - 1.3. Herencia cristiana y proveniencia 143
2. Secularización de la religión y ética 149
 - 2.1. Ontología débil y ética religiosa 150
 - 2.2. Ética religiosa en tiempos de secularización 153
 - 2.3. Hacia una ética liberadora 155
3. Religión secularizada y reducción de lo sagrado 160
 - 3.1. Reducción de lo sagrado 161
 - 3.2. El límite de la caritas 164
 - 3.3. Una religión anti-religiosa 167
4. Algunos relieves conclusivos 169

Capítulo V

La kénosis de Dios. ¿De qué Dios hablamos? 173

1. Salvación e interpretación: Dios revelado 175
 - 1.1. Interpretar la revelación 176
 - 1.2. Encarnación: hecho arquetípico de la hermenéutica ... 179
 - 1.3. De nuevo, el amor 183
2. Encarnación: Dios kenótico 188
 - 2.1. Jesús, kénosis de Dios 189
 - 2.2. Rememorar la propuesta de Jesús 193

2.3. ¿Un cristianismo demasiado optimista?	195
3. Salvación: Dios amigable	200
3.1. ¿Deus inmutabilis?	200
3.2. ¿Salvación?	204
3.3. ¿Por qué la amistad en lugar de la verdad?	206
4. Algunos relieves conclusivos	208

Capítulo VI

“¿Creer o esperar creer? Creer desde la nueva racionalidad en la modernidad tardía..... 211

1. ¿Qué es creer?	212
1.1. La recuperación de una experiencia	213
1.2. Una fe reducida.....	219
1.3. ¿Una fe “trágica” o “liberadora”?.....	222
2. De la no ortodoxia y la ortopraxis	227
2.1. Ética y kénosis	228
2.2. Distorsionar, ironizar, retorcer el mal.....	231
2.3. Che peccato!	235
3. El perdón, el dolor y la plegaria	239
3.1. La necesidad de perdón	239
3.2. La experiencia del dolor	243
3.3. La plegaria	245
4. Algunos relieves conclusivos	246

TERCERA PARTE

LA PALABRA SE HIZO KÉNOSIS..... 250

Capítulo VII

“Luchando con el ángel”. Una metáfora para no-velar el acontecer de la existencia..... 251

1. Humano, demasiado humano	235
1.1. Un nuevo amanecer	254
1.2. En el principio	256
1.3. La escalera hacia el cielo	258
2. La herida del héroe	262
2.1. Luchando hasta el amanecer.....	263
2.2. Entrar en razón.....	265
2.3. La huida	267
3. El sueño de la razón produce monstruos	270
3.1. Ayer fue un sueño.....	271
3.2. La historia de un olvido.....	273
3.3. Caminos de retorno.....	274

Capítulo VIII	
“...Y se abrió el mar”. El ser es revelador	276
1. “Yo soy el que está aquí”: La experiencia religiosa.....	278
2. “Y se abrió el mar”: El ser acontece.....	282
3. “Como un amigo”: Caritas	286

CONCLUSION

PENSAR LA RELIGIÓN DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD	289
---	------------

Capítulo IX

Pensar la religión desde la ontología de la actualidad: hacia un nuevo imaginario creyente	290
1. La pregunta sobre Dios en tiempos post-metafísicos	292
1.1. El Dios de los filósofos.....	294
1.2. Hablar de Dios después de la metafísica	299
1.3. Deus caritas est: la trascendencia a través de la caridad	303
2. El retorno de la religión en el contexto actual.....	308
2.1. Cristianismo secularizado.....	309
2.2. Ética para tiempos sin una sola verdad.....	313
2.3. ¿Religión anti-religiosa?.....	319
3. El imaginario creyente en la ontología de la actualidad.....	325
3.1. El creyente en la religión de la actualidad	325
3.2. Teología narrativa.....	329
3.3. El retorno de la experiencia de Dios.....	332

Bibliografía.....	336
A. Obras de G. Vattimo	336
B. Estudios.....	342
Suplemento en lengua italiana.....	358
Índice	412