



NÚMERO 23 OCTUBRE 2016

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

---

**LOS DIOSES HAN CAMBIADO (DE MODO QUE TODO LO DEMÁS YA PODRÍA CAMBIAR). ACOTACIONES EN TORNO A LA CONTRIBUCIÓN DE LA HERMENÉUTICA DE GIANNI VATTIMO A LA CONDICIÓN RELIGIOSA POSTMODERNA\***

**Gods have Changed, so that the Rest of Things Could already Change. Remarks on the Contribution of Gianni Vattimo's Hermeneutics to the post-modern Religious Condition.**

**MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ\*\***

RESUMEN

¿Cuál debe ser la actitud de un pensamiento genuinamente postmoderno ante el fenómeno religioso? ¿Debe contribuir a desterrarlo de nuestras sociedades (en alianza con cierto racionalismo ilustrado que siempre miró con suspicacia cuanto no cabía dentro de sus estrechos criterios) o, por el contrario, debe colaborar en su emergente renacimiento (y aliarse, por tanto, con los diversos tradicionalismos que lo reivindicaban)? La filosofía de Gianni Vattimo constituye una respuesta a esta disyuntiva (típicamente moderna) desde una perspectiva que pretende distorsionar (*verwinden*) tal dicotomía. La idea clave para ello es el concepto de *secularización* que a la vez que reconoce nuestra dependencia, como occidentales, de un cierto discurso religioso, lo debilita con el fin de eliminar de él su violencia (pues, de modo circular, reconoce que dentro de él ya existía *in nuce* el proyecto de esta eliminación, el proyecto de la *kénosis*). El presente artículo analiza someramente estas ideas y traza algunas de sus conexiones (no siempre explicitadas por el propio Vattimo) con el pensamiento

teológico más reciente, para después reseñar algunas de las consecuencias que han tenido en los debates filosóficos hispanos.

*Palabras clave:* Vattimo, hermenéutica, postmodernidad, secularización.

#### ABSTRACT

Which kind of attitude a genuinely post-modern thought have towards religion? Should it help to abolish religion in our societies —following the path opened by some rationalists of the 18th century, whose narrow criteria were not able to have a handle on this phenomenon?—. Or should it, on the opposite, make any contribution to today's renaissance of religion —aligning itself with the different traditionalisms that propitiate this new emergence?—. The philosophical outlook of Gianni Vattimo offers an answer to this (typically modern) dilemma, by way of distorting (*verwinden*) it. The key for this movement is the concept of *secularization*: this concept recognizes our dependence (as Westerners) from a certain religious discourse and, at the same time, softens the potential violence of it (in fact, this softening was already implied by this discourse, especially through the concept of *kénosis*). The following paper briefly analyzes these ideas, and points to some of their connections (not always explicit in Vattimo himself) with recent theological thought. Finally, we trace some of the consequences of these notions in Hispanic philosophical debates.

*Key words:* Vattimo, hermeneutics, post-modernity, secularization.

«Dios no ha muerto, sino que se encuentra sano y salvo, y ahora está trabajando en un proyecto mucho menos ambicioso».

(*Grafito hallado en el mingitorio de un pub inglés hacia mediados de los años 90*).

1. Al afanarnos por comprender la condición en que se nos presenta la religión dentro de nuestras sociedades de principios de siglo xxi<sup>1</sup>, cualquier observador atento es capaz de agrupar en dos tendencias (aparentemente contradictorias) los

---

<sup>1</sup> Es decir, al perseguir lo que —colocándonos ya tras la estela vattimiana— podríamos denominar, desde un punto de vista más filosófico, como una «ontología del presente» (VATTIMO, G., *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, IX; «Ontología de la actualidad», *Letra Internacional*, 26 [1992], pp. 34- 50); o bien, desde un punto de vista más religioso, como una lectura de los «signos de los tiempos» (VATTIMO, G., *Dopo la cristianità*, Milán, Garzanti, 2002, p. 34). Y el que desde el principio ya se nos vengán entreverando términos filosóficos con términos religiosos no es baladí —como se comprobará más adelante— precisamente para quien desee fidelidad hacia un espíritu de análisis vattimiano de esta cuestión.

fenómenos, sin duda plurales, que se nos presentan. Por un lado, es innegable que se producen entre nosotros diversos ejemplos de lo que cabría etiquetar como un *revival* de la vigencia de lo religioso: no sólo el pensar en las grandes religiones del Libro (Islamismo, Judaísmo y Cristianismo) resulta indispensable para orientarse en el entorno de la política internacional reciente (de Yugoslavia a Israel, de las Torres Gemelas a Irak); sino que igualmente, en el interior de cada país, emergen nuevas experiencias de religiosidad más o menos «heterodoxa», a la vez que se importan herencias espirituales de raigambre «orientalista» (*pace* E. Said) o se reciben poblaciones con adscripciones religiosas hasta hace poco tenidas por netamente extranjeras (inmigraciones islámicas, subsaharianas...) que generan nuevos retos a nuestra comprensión como sociedades. También el fundamentalismo de uno u otro signo confesional<sup>2</sup> reclama cada día una mayor atención entre nosotros, mientras que al mismo tiempo los medios de comunicación se hacen eco tanto de frecuentes eventos de masas protagonizados por figuras religiosas tal que el papa romano, como de debates (acerca de la genética o la ecología) que, por afectar a muchas de las

---

(No está de más justificar desde esta nota inicial el hecho de que las citas bibliográficas que haremos a lo largo de este escrito aludirán a las traducciones españolas de las obras correspondientes, siempre y exclusivamente en el caso de que se cumplan dos condiciones: la primera, que tal traducción exista; la segunda, que tal traducción merezca existir. Esta segunda condición no se satisface en el caso de la traducción de la primera obra ya mencionada (*Oltre l'interpretazione*, vertida al castellano como *Más allá de la interpretación*, trad. de P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995), y de ahí que se la haya citado según su edición original. Justifiquemos brevemente, con algunos botones de muestra, este último aserto: el traductor al español de dicho libro desconoce lo suficiente el italiano como para, en la página 103, verter la forma verbal «*capita*» por «comprende»; en la página 77, nota 8, un «*é colui per il quale*» que claramente debería traducirse por «es aquel para quien» se transforma inopinadamente en un «es aquel por quien»; en la página 97, la expresión «porque sólo se puede» debería haberse entendido como «para que sólo se pueda»; el juego del italiano con los dos sentidos del lexema «*prossimo*»—entendible como «prójimo» y como «próximo»— resulta oscurecido en la versión castellana...).

<sup>2</sup> Aunque en los medios de comunicación occidentales el sustantivo «fundamentalismo» parezca destinado a suscitar casi automáticamente la formación de un sintagma nominal con el adjetivo «islámico», lo cierto es que en principio la palabra «fundamentalista» no se hubo de diseñar en absoluto para designar a fieles de doctrina alguna de Mahoma: sino que exclusivamente venía a etiquetar a ciertos cristianos (concretamente, a los grupos radicales estadounidenses que, a principios del siglo xx, emprendieron una campaña de hostigamiento contra cualquier género de secularización modernista mediante la revalorización de los *fundamentals* de la fe cristiana, como pudiera ser una comprensión literalista de la Biblia o de la moral tradicional). Y, de hecho, la propuesta sociopolítica que se traduce (a menudo, no sin la connivencia de sus sostenedores) como «fundamentalismo islámico», el *velayat ifaqih* jomeiniano, acaso sería más lealmente traducido como «republicanismo islámico» o «gobierno de la jurisprudencia»— HOOKER, R., «The Islamic Republic», *Shi'a*, World Civilizations, Washington State University (1996),

<http://www.wsu.edu/~dee/SHIA/SHIA.HTM>.

típicamente llamadas «cuestiones últimas», se prestan de nuevo a la participación en ellos de las voces «expertas» de la religión, siempre tan vinculadas a tales materias. En suma, cabe detectar numerosos avatares hodiernos que harían plausible la tesis de que «en nuestras condiciones de existencia [...] la religión se experimenta como un retorno»<sup>3</sup>.

Sin embargo, y junto a estos factores de recuperación, no es difícil percibir fenómenos que van exactamente en la dirección opuesta: aferrándose aún a alguno de los proyectos de razón moderna (desde el cientificismo positivista e ilustrado al historicismo hegeliano-marxista), perviven discursos que consideran la religión a modo de residuo irracionalista, supersticioso<sup>4</sup>, de formas superadas (o, al menos, que se

---

<sup>3</sup> VATTIMO, G., «La huella de la huella», en: DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, Buenos Aires, Eds. de la Flor, 1997, pp. 107-130, aquí 109- Casi todas las demás intervenciones reunidas en ese volumen (pertenecientes a J. Derrida, H.-G. Gadamer, E. Trías, V. Vitiello, A. G. Gargani y M. Ferraris) coinciden en consideraciones parejas. La cita de Vattimo aducida prosigue así: «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 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 ». Sobre la referencia a la *Verwindung*, que Heidegger utiliza en contadas ocasiones (alguna otra referencia dispersa hay en sus *Conferencias y artículos*, en *Sendas perdidas* y en la segunda parte de *Identidad y Diferencia*), ésta ha sido recuperada por GADAMER, H.-G., «Hegel y Heidegger», en: *La dialéctica de Hegel*, trad. de M. Garrido, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 125-146 y, sobre todo, por el propio VATTIMO, G. («Dialéctica y diferencia» y «La verdad de la hermenéutica», en: *Las aventuras de la diferencia*, trad. de J. C. Gentile, Barcelona, Península, 1986; «El nihilismo y lo postmoderno en filosofía», en: *El fin de la modernidad*, trad. de A. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986), que la explica como algo «análogo a la *Überwindung*, la superación o el sobrepasar, pero que se distingue de ello porque no posee nada de la *Aufhebung*, ni del "dejar atrás" aquello que no tiene ya nada que decirnos» (*ibid.*) La necesidad de recurrir a semejante término a la hora de ilustrar el modo en que la postmodernidad se distancia con respecto a la metafísica moderna se halla justificada por cuanto «no tenemos delante una objetividad que, una vez descubierta en lo que es de verdad, nos pueda dar un criterio para mutar nuestro pensamiento; la idea de que la metafísica se pueda dejar de lado como un error o un hábito abandonado no se sostiene [sería ella misma una idea metafísica]. Lo que podemos operar [...] es sólo una *Verwindung*: término que, manteniendo aún un nexo literal con *Überwinden*, el superar, significa, sin embargo, en el uso: recuperarse de una enfermedad portando en sí las marcas, resignarse a algo» (*Oltre...*, o. c, 148, n. 14). Es decir, *Verwindung* contiene exactamente en sí el sentido del prefijo «post— [...] en términos filosóficos» (*ibid.*) que Quintín Racionero («No después, sino *distinto-*, *Revista de Filosofía*, XII/21 [1999], pp. 113-155) se esfuerza en aclarar contra cuantos todavía yerran en su comprensión desde posiciones superficialmente hostiles a la postmodernidad hermenéutica. Y, con todo, no es imprescindible que tal difidencia ante la postmodernidad se traduzca en tamaño malentendido, como demuestra el caso de alguien como SPAEMANN, R., «Ende der Modernität?», en: KOSLOWSKI, R et al. (eds.), *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim, VHC, 1986, pp. 19-40.

<sup>4</sup> . Resultan sustanciosas las reflexiones discurridas por E. TRÍAS («Pensar la religión», en: DERRIDA, J. y VATTIMO, G. [eds.], o. c, pp. 131-152, aquí 133-134) en torno al término latino *superstitio* (que posiblemente traduce tendenciosamente al griego *éxtasis*; y que, en todo

deberían superar) de la cultura. Y ciertamente, muchas de las críticas que estos programas han sostenido contra la religiosidad tradicional parecen hoy en día insoslayables para un pensamiento que pretenda afrontar con sensatez los retos contemporáneos. Es evidente, por ejemplo, que resulta improbable —y poco estimulante— que lo que D. Bonhoeffer<sup>5</sup> llamó un Dios «tapagujeros» de las dudas científicas del ser humano vuelva a ejercer de sustituto de la ciencia natural (a pesar de algunos deseos casi dadaístas en este sentido que a veces se atisban en un autor tan poco pío, por lo demás, como P. K. Feyerabend)<sup>6</sup>; tampoco es muy sensato negar la experiencia de que la religión haya sido frecuentemente empleada como instrumento de opresión (que «la pretensión de hablar en nombre de Dios [sea] un componente de la violencia histórica»)<sup>7</sup>, y que, por ello, cobre toda legitimidad la emancipación efectuada por varias corrientes filosófico-políticas<sup>8</sup> frente al «poder de los pulpitos». Por lo demás, lo cierto es que parecen definitivamente idos, ya desde la más remota modernidad, los tiempos en que una misma fe podía ejercer de gozne común para toda la Europa occidental; por no hablar de lo fantasmagórica que puede parecer la idea misionera de que esa pacífica univocidad ortodoxa vaya a reunir en su seno algún día a todos los seres humanos de la Tierra. En todos estos factores, y en muchos otros que no sería difícil apuntar (desde el abandono de las formas teocráticas de gobierno hasta la autonomía de la estética con respecto a los motivos piadosos), las formas tradicionales de que se había venido revistiendo la religión no pueden sino contemplarse como una suerte de pérdida más o menos definitiva que ni se quiere ni se podría subsanar.

Contamos pues, en primera instancia, con dos tendencias antinómicas que atañen a lo religioso; y cada una de ellas posee tanto impulsos como taras que no es posible dejar de percibir. La recuperación tradicionalista de la religión se aprovecha del cansancio provocado por las opciones y fracasos (ya no menos tradicionales) de la modernidad, pero parece poco realista si se limita a ansiar una reinstauración (con algún que otro retoque cosmético) del pasado perdido; por su parte, la modernidad ha logrado en su combate contra la fe religiosa apartar a ésta de muchos de los escenarios de lo cotidiano, pero parece ya poco creíble ella misma en su candidatura

---

caso, se diseñó para, xenófobamente, teñir de un matiz peyorativo todas las formas de culto que a la metrópoli de Roma le eran ajenos).

<sup>5</sup> *Resistencia y sumisión*, trad. de J. J. Alemany, Salamanca, Sigüeme, 1983.

<sup>6</sup> «En torno al mejoramiento de las ciencias y de las artes y la identidad entre ellas», en: HANSON, N. R. *et al*, *Filosofía de la ciencia y religión*, trad. de J. L. y J. J. Coy, Salamanca, Sigüeme, 1976, pp. 97-128

<sup>7</sup> VATTIMO, G., «La ragione contro il sacro», en: *Filosofía al presente*, Milán, Garzanti, 1990, pp. 68- 79, aquí 72-73.

<sup>8</sup> Véase en este sentido, el reconocimiento de alguien tan poco proclive a suscribir los postulados del cientificismo o el historicismo moderno como RORTY, R., «Marx e Gesù: Profezie fallite, necessarie speranze», *Micromega*, 4 (1998), pp. 125-133.

(nunca meramente «accidental»)<sup>9</sup>a ejercer de nueva fe (en el progreso, en la ciencia, en los expertos, en la política, en la clase obrera...) que aglutine bajo su manto protector a toda la humanidad<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Véase HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994, p. 53.

<sup>10</sup> Como aún sucede a menudo en otros tantos ámbitos (la realidad supera al tópico), también aquí podría renovarse el manoseado eslogan de que *Spain is different*, o, incluso mejor, *Spain is exaggerated*. Pues la contradicción entre estas dos tendencias ciertamente se acentúa vertiginosamente si centramos nuestra mirada sobre algunas señales del ruedo ibérico. No en vano, de un lado, sólo aquí el tradicionalismo religioso llega a alcanzar su «estado supremo»: ya que no sólo pervive, sino que incluso se puede llegar a reivindicar multitudinariamente tras el único ropaje que el logos social común le permite aún adoptar con un mínimo de plausibilidad pública, el de lo *Kitsch* (pensemos no sólo en tanta iconografía, sino también en tantos discursos «religiosos» paradigmáticamente plasmables en la figura de un director de cine manchego recitando en *Spanglish* una letanía de santos ante el anglófono público de un espectáculo hollywoodiense; este caso no es tan aislado como a primera vista pudiera parecer: ¿acaso el otro director de cine español «oscarizado» vivo no hace gala de ciertos vicios igualmente *kitschig* en filmes suyos como *Canción de cuna* o *La herida luminosa*? ¿Acaso hay muchos países donde, como acaece aquí, la televisión pública transmita durante un debate «intelectual» sobre la existencia de Dios a un escritor que recita parsimoniosamente la oración del padrenuestro completa?). Con todo, en el lado opuesto de la oposición, desde la tendencia moderna, ilustrada y antirreligiosa, tampoco faltan jugosos ejemplos: sólo desde España un Gobierno envía como embajador ante el Estado del Vaticano, no hace tantos años, a un reconocido polemista del más beligerante (y escasamente representativo) ateísmo (¡ole!); sólo en España, por parte del mismo Gobierno citado, se llegó a negar todo tipo de subvención a la mayor ONG del país por el malhadado azar de su adscripción católica, mientras que se repartían decenas de millones a pequeños chiringuitos caritativos dedicados a fines tan solidarios como la mejora genética de la lenteja (y es que todo el mundo sabe lo ilustrado y progresista que es un buen plato de lentejas con chorizo); sólo en España, por seguir con la referencia filmográfica ya mentada antes, basta con entrar en una sala de cine de la subvencionada producción nacional para saber que, quizá sólo con la excepción de los dos directores ya aludidos, todo miembro de la Iglesia católica que aparezca sobre la pantalla será fácilmente reconocible como el malo maloso de la trama, amén de adolecer de algún otro de los vicios que aún no cuentan con la gracia de resultarles simpáticos al tolerante moderno (tal vez el cura será pederasta, muy probablemente será machista, casi seguro que está o estuvo a favor de aquel señor llamado Franco...). Sirvan estos apuntes, pues, como esbozo de lo bien argumentable que sería a *fortiori* incluir a España en la descripción de la tensión entre las dos tendencias contrapuestas a que nos referimos en el cuerpo del texto: lo cual, más adelante (en § 5), justificará lo especialmente oportuno que resulta el pensamiento de Vattimo en nuestros lares hispanos, como él mismo ya en alguna ocasión insinuara (VATTIMO, G., «Prefacio a la edición española», en: *La sociedad transparente*, trad. de T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 67-71).

(La referencia al *Kitsch* como vehículo del arte que, aspirando a recabar una unanimidad estética clásica, y debido a que ésta hoy ya sólo puede ser pretérita, fracasa estrepitosamente en tal designio, procede de GADAMER, H.-G., «El fin del arte», en: *La herencia de Europa*, trad. de P. Giralt, Barcelona, Península, 1990, pp. 65-83, y también aparece en VATTIMO, G., *Oltre...*, o. c., pp. 108-109; la gala de Hollywood mencionada es la de entrega de premios de la

2. Una consideración superficial del antagonismo entre las dos tendencias recapituladas podría acaso conducirnos a reputar que de lo que se trata ahí es de la vieja pugna entre corazón y cerebro, entre ignorancia y ciencia, entre los añejos prejuicios de siempre y la salvadora racionalidad del futuro; todo ello reeditado para nuestros días bajo el signo de la polémica entre postmodernidad y modernidad. Y, en suma, *nihil novum sub sle* (como decía aquel pionero ilustrado que logró infiltrársenos en el canon bíblico, el viejo Qohelet).

Lo cierto, con todo, es que (precisamente lastrado por su misoneísmo) asaz juicio pecaría de apresuramiento. La postmodernidad no puede identificarse simplemente con una reivindicación de lo irracional, de las identidades cerradas y fuertes de siempre, del sentimiento y la retórica facilones, de la ausencia de crítica; todo ello aderezado con dejes relativistas o escépticos<sup>11</sup>. Mientras que, por su parte, la modernidad ya no puede presentarse sin más como adalid de la razón: pues lo que se trata es, precisamente, de que su modelo de razón ha dejado de resultar *razonable*<sup>12</sup>. Quienes así etiquetan la raíz de nuestras cuitas (por un lado la Razón, por otro la Sinrazón)<sup>13</sup> no pueden ocultar su ceguera ante la diferencia específica que supone el

---

Academia Estadounidense de Cine del año 2000, y el director español en ella participante es P. Almodóvar Caballero; el director de las otras dos cintas citadas es J. L. Garcí; el programa de televisión pública —concretamente, «La 2»— en el que se emitió el recitado del padrenuestro en 1991 fue *El perro verde*, de J. Quintero, y el protagonista de la anécdota narrada fue F. Sánchez-Dragó, que en ese momento debatía con G. Puente Ojea; este mismo Puente Ojea es el embajador al que se alude después; «la mayor ONG del país» es una descripción definida de la organización también conocida como *Caritas Diocesana*, mientras que la impagable Ministra de Asuntos Sociales responsable de la curiosa distribución de percepciones económicas respondía al nombre de M. Fernández).

<sup>11</sup> Véase OÑATE, T., «Al final de la modernidad», *Fin de siglo*, 2 (1992), pp. 7-14; VATITMO, G., «Ricostruzione della razionalità», en: *Oltre...*, o. c, pp. 121-137; QUINTANA, M. Á., «Una tercera vía», *Laguna*, n. extr. (1999), pp. 193-204; VERGÉS, J. y QUINTANA, M. Á., «Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual», *Estudios filosóficos*, 51/147 (2002), pp. 195-221, especialmente pp. 216-217

<sup>12</sup> Para el juego entre el par de conceptos racional/razonable siguen pareciéndome enjundiosas las reflexiones de PERELMAN, C., «The Rational and the Reasonable» y «Discussion», en: GERAETS, T. F. (ed.), *Rationality to-day/La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, pp. 213- 219 y 219-224.

<sup>13</sup> 13. Es ya tradicional mentar en este sentido a HABERMAS, J., «La Modernidad inconclusa», trad. De F. Pérez et ai, en Picó, J. (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 87-102. A pesar de su esfuerzo por trazar pequeñas distinciones entre todos los «conservadores» que osan oponerse al triunfal avance de la Razón del Progreso (cuyo modelo más apurado encarnaría él mismo), hoy no puede dejar de resultar algo sonrojante que Habermas incluyese en el mismo pelotón a pensares y haceres tan divergentes como el de G. Bataille y R. Reagan, el de M. Foucault y A. MacIntyre, el de M. Thatcher y O. Marquard. La sensación que a principios del siglo xxi produce este escrito es que todas las tendencias que

auge contemporáneo del pensamiento postmoderno: no es que se hayan producido nuevas levas que hayan reforzado uno de los dos bandos de la secular batalla entre la Ilustración y la Tradición; lo que está ocurriendo es que esa guerra ancestral empieza a parecer tan obsoleta, y no menos ficticia, que la que en su día habría enfrentado a Mánteseos y Capuletos.

Pues en realidad, y por debajo de sus aireadas desavenencias, lo cierto es que ambas facciones comparten *mucho más* de lo que quieren hacernos creer. Y es, precisamente, mérito del pensamiento postmoderno haber hecho notar esto en lo que atañe al conflicto entre ilustrados modernos y tradicionalistas premodernos. Lo que unos y otros poseen en común puede denominarse, con Heidegger, un olvido de la diferencia ontológica; junto a Nietzsche, lo podemos identificar como la creencia en uno u otro Dios; de la mano de Lyotard podríamos referirnos a que ambos comulgan de este o aquel metarrelato; gracias a Foucault, Horkheimer o Adorno podríamos recapacitar acerca de las opresiones que tanto uno como otro ansian ejercer. La historia de la filosofía más reciente<sup>14</sup> puede narrarse como el diagnóstico de otros síntomas de esta común dolencia heredada genéticamente por hermanos tan aparentemente discordantes como esos dos.

3. Tornémonos al asunto que nos ocupa, el de la religión<sup>15</sup>. Como postmoderno, Vattimo asume el reto de registrar aquello que comparten *malgré eux* las tendencias

---

Habermas reunía entonces a la hora de lanzar contra ellas sus denuestos únicamente coincidían entre sí en un aspecto: no ser habermasianas; con lo que este profesor alemán acaba por revelársenos como un peculiar fiel del adagio evangélico *qui non est mecum contra me est et qui non congregat mecum spargit* (Mt 12, 30).

<sup>14</sup> Y no únicamente la de cariz «continental»: desde la herencia analítica anglosajona también se siguen columbrando —después de la ya clásica intervención de R. Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández, Madrid, Cátedra, 1989)— nuevas raíces del mal común que aquejaría a los dos extremos de presuntas dicotomías «irreconciliables» en la filosofía de los últimos siglos; véase en este sentido, verbigracia, la reciente aportación de MCDOWELL, J., *Mente y mundo*, trad. de M. Á. Quintana, Salamanca, Sigúeme, 2003 (McDowell retrotrae a un modelo unívoco de «naturaleza desencantada» la fuente de muchos desacuerdos aparentemente irremontables del pensar moderno).

<sup>15</sup> Es posible marcar los hitos fundamentales de la reflexión vattimiana sobre la religión sobre los siguientes textos: «El espíritu como futuro de la razón», *Anales de la Cátedra F. Suárez*, 29 (1989), pp. 97-107; «La ragione contro il sacro», o. c.; «Religione», en: *Oltre...*, o. c., pp. 53-71; «Historia de la salvación, historia de la interpretación», trad. de P. Fernández, en: ÁLVAREZ, L. (ed.), *Filosofía, política, religión*, Oviedo, Nobel, 1996, pp. 65-79 (reeditado posteriormente en *Dopo...*, o. c., pp. 63-73); *Creer que se cree*, trad. de C. Revilla, Barcelona, Paidós, 1996; «La huella de la huella», o. c.; «Cristianesimo e secolarizzazione» (coloquio conj. Derrida, M. Ferraris y V. Vitiello), *Il Pensiero*, 37 (1998), pp. 21-42; JALÓN, M. y COLINA, R. O. C.; VATTIMO, G., «Awertivo una profonda unitá fra religione e política», en: D. SANLORENZO (ed.), *Noi cominciamo cosí*, Turín. The C, 1999, pp. 117-119; VATTIMO, G. *etal*, *Interrogazioni sul cristianesimo*, Roma, Ed. Lavoro, 1999; VATTIMO, G. «Ontología y nihilismo», en: OÑATE, T., *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid, Alderabán, 2000, pp. 201-238; *Experiencia estética y nihilismo*, trad. de M. Á. Quintana, conferencia pronunciada en el



(heredadas de la modernidad/premodernidad y presuntamente contrapuestas)<sup>16</sup> a que nos hemos referido en § 1, y ello con el fin de proponer frente a ese asiento común de entrambas una nueva empresa, una «aventura diferente». Esta nueva aventura, sin embargo, no podrá ufanarse de ser una aventura nueva<sup>17</sup>: en primer lugar, porque la obsesión por significar un «avance» histórico pertenece a uno de los dos términos que se quiere abandonar, el del progresismo ilustrado; y en segundo lugar, porque no se trata de «descubrir» una verdad objetiva «novedosa» que les estuviese oculta previamente a cada tendencia por separado y que nosotros, afortunados, sí seamos capaces de captar<sup>18</sup>; más bien de lo que se trata es de comprender el hilo conductor que da sentido a ambas en su procedencia histórica y en su coexistencia presente, con

---

Círculo de Bellas Artes de Madrid en mayo de 2001; «Perché ritorna il bisogno di Dio? E quale Dio?», *Attualità dell'antico*, 5 (2001), pp. 274- 278; *Dopo la cristianità*, o. c. Tampoco está de más echar una ojeada a diversos de los artículos contenidos en VATTIMO, G. *Le mezze verita*, Turín, La Stampa, 1988 (especialmente bello y significativo es el que otorga su nombre a todo el volumen, y que se remonta nada menos que a 1984).

<sup>16</sup> Dado que nos hemos venido refiriendo antes en alguna nota a pie de página al arte cinematográfico como fenómeno cultural en el que se reflejarían ciertos ejemplos de las tensiones desde las que parte nuestra reflexión, no está mal lanzar ya alguna sombra de sospecha sobre la susodicha contraposición presunta partiendo asimismo de él. La ocasión para ello nos la brindan las recurrentes «polémicas» mediáticas que en los últimos años nos ofrecen ciertos filmes más o menos «irreverentes» para con el Cristianismo y la Iglesia, preferentemente la católica. En medio del aparente enfrentamiento airado que se suscita entre, por un lado, la sacra ira de los defensores ultramontanos de la ortodoxia y, por otro, la no menos sagrada «libertad de expresión» de los paladines ilustrados que «denuncian» los religiosos desmanes, ¿no se extiende cada vez más la sensación de que en realidad ambos contendientes salen inmensamente beneficiados de la simple refriega como tal? ¿No se parece demasiado el ruido que provocan unos y otros mientras se rasgan sus vestiduras? ¿No logran los primeros una publicidad desmesurada para sus concepciones integristas, a la vez que (aunque por lo general ellos disfruten de una posición acomodada en la sociedad capitalista; los que son pobres no están para polémicas) se les abre la posibilidad de gozar del regusto de sentirse «perseguidos» y «calumniados» por causa de «Dios» —regusto tan cristiano él (Mt 5, 10-12; Jn 15, 20; Act 7, 52)—? ¿Y no consiguen los segundos una promoción inmejorable y gratuita para su largometraje? De modo que ya ahí se apunta la sospecha de que presuntos «enemigos irreconciliables» en realidad salgan ganando ambos de sus pendencias: con lo que éstas dejarían de ser tales para convertirse en lucrativos negocios en común. (La principal tarea del pensamiento postmoderno, análogamente, no es sino la de detectar en otras dicotomías tradicionales —en su caso, en la filosofía— la complicidad que en el fondo conchaba a los figurados opuestos durante sus postizos enfrentamientos).

<sup>17</sup> En el mismo sentido en que mi «nuevo coche» puede no ser un «coche nuevo», sino de segunda mano (el par de significantes franceses *nouveau/neuf* marca mucho mejor la oposición que quiero ahora resaltar).

<sup>18</sup> Y no se trata de hacer tal cosa pues esa ilusión de haber atrapado el fundamento perentorio de lo real es precisamente, como se verá, la tacha que comparten las dos tendencias que insatisfechos nos dejan.

el fin de proponer una interpretación sobre el proyecto de futuro en el que es más razonable que nos comprometamos a partir de ahí<sup>19</sup>.

Ahora bien, el eje que Vattimo cree captar de consuno en la herencia religiosa premoderna y en la Ilustración moderna es su ineludible fe en un *fundamento* metafísico estable e independiente con respecto a la acción humana: fundamento que se instituiría como la última garantía ontológica, epistémica y moral de todo pensamiento humano (es decir, aquello que Heidegger rotularía como una «constitución ontoteológica»)<sup>20</sup>. Esa fundación (metafísica) ostenta las diversas figuras de que se reviste lo sacro en las religiones; mientras que para la modernidad adoptaría los variados disfraces que la pasarela histórica de la filosofía ha venido presentando: principios, condiciones aprióricas de posibilidad, axiomas, esencias últimas, fines teleológicos absolutos... Tanto en un caso como en el otro, la trascendencia de ese *arjé* (que, olvidando la diferencia ontológica<sup>21</sup>, se estatuye como el Ser) no es un asunto que meramente incumba a la corrección de los afanes teóricos de Occidente: es decir, no se trata simplemente de criticar ese *Grund* por el hecho de que, al ponernos a operar con él, no nos hayamos adecuado a lo que la esencia de la realidad nos

---

<sup>19</sup> Como es patente, se juega aquí con una idea de proyecto que se hace eco de la de Heidegger en *Ser y tiempo* (véase el capítulo primero del propio VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, trad. de A. Báez, Barcelona, Gedisa, 1986). Ser capaces de introducir como proyecto nuestras interpretaciones en el curso de la historia, sin «saltos» discontinuos («di-lógicos») con respecto a la herencia que ella nos dona, es además el modelo que Vattimo sugiere para la racionalidad en general (*Oltre...*, o. c., pp. 131-135), tras la pista de Gadamer (*ibid.*, pp. 48-49), aunque corrigiendo el afán de éste por una integración armoniosa en la totalidad —que no sería sino una nueva versión del fundamento (*ibid.*, p. 49 y pp. 105-110; véase también el capítulo sobre «La hermenéutica y el modelo de la comunidad», en: *Ética de la interpretación*, trad. de T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991)—; para efectuar esa corrección Vattimo se aprovecha de la noción heideggeriana de *Erörterung* (véase § 2 del capítulo 5 de VATTIMO, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, Filosofia, 1963), desde la que reivindica «una red de referencias nunca concluida, una red constituida por las múltiples voces de la *Überlieferung* [...] (no necesariamente provenientes del pasado) que resuenan en la lengua en que fias] proposiciones son formuladas. Estas voces [...] hablan como una irreductible multiplicidad, desmintiendo toda tentativa de reconducirlas hacia una unidad» (*Oltre...*, o. c., p. 113). El postmodernismo, pues (al menos el de Vattimo), no es un coherentismo. (Cabe observar en MCDOWELL, o. c., y en BRANDON, R., *Making it Explicit*, Cambridge, Cambridge U. R., 1994, parejo repudio del coherentismo desde una postura igualmente crítica con los planteamientos modernos; por otro lado, la «irreductible multiplicidad» de que habla Vattimo acaso pueda ilustrarse también con la figura de la «deriva infinitesimal del sentido» de que habla ÁLVAREZ, L., «Proyecto estético para ampliar el empirismo», en: ÁLVAREZ, L. [ed.], *Hermenéutica y acción*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 23-32, aquí 31-32.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Serbal, 1991 (véase especialmente su prólogo, de 1949 —el volumen original es de 1929—).

requería<sup>22</sup> (y por ello hayamos creado con él teorías «erróneas» o «inadecuadas»). Pues lo que a Vattimo más le preocupa<sup>23</sup> es que esas instancias trascendentes resultan tiránicas: anulan toda posibilidad de los humanos para escoger libremente el sentido de sus vidas; son instancias que, al instaurarse como *ultima ratio*, impiden que se las critique o, al menos, que se les pidan explicaciones ulteriores; ese autoritarismo de la metafísica acaba por transmitirse fatalmente a sus portavoces, que aspiran a ejercer luego un poder violento (más o menos sutil) sobre el resto de los seres humanos<sup>24</sup>. Poco importa que los arcontes así investidos porten cogullas religiosas o profanas, hablen de Dios o de la Materia, se crean sacerdotes o *maitres à penser*. su báculo siempre tratará de ser lo bastante contundente como para bastonearnos, hacia el fundamento, en la «buena dirección».

No obstante, la interpretación vattimiana sobre nuestro presente, de quedarse en este punto, se ahogaría en los tremedales de un pesimismo inconsolable (no del todo infrecuente, por lo demás, en las meditaciones filosóficas que han entretenido el pasado siglo xx). Pues si (dado nuestro contexto occidental) tanto la religión como la razón que nos venía a librar de ella son indefectiblemente opresivas (por haberse

---

<sup>22</sup> Y no se trata de tal cosa porque el credo que abogase a favor de esa «realidad» como principio último ante el cual adecuar nuestro intelecto (bajo una u otra efigie de la *adaequatio*) tendría un aire irresistiblemente metafísico también él: de modo que si rechazásemos todos los principios últimos con el argumento de que «en el fondo, la realidad no es así, no tiene principios últimos» (un discurso que no es imposible captar en ocasiones en P. K. Feyerabend, verbigracia), entonces no habríamos hecho sino establecer esa «realidad» como un nuevo *Grund* (véase VATTIMO, G., «La tentación del realismo», en: ÁLVAREZ, L. [ed.], o. c, pp. 9-20): y para semejante viaje no hacían falta parejas alforjas (véase cómo el mismo Feyerabend terminó percatándose de este mismo extremo hacia el final de su vida y obra, en el capítulo conclusivo de *Matando el tiempo. Una autobiografía*, trad. de F. Chueca, Madrid, Debate, 1995).

<sup>23</sup> Y en ello se advierte que la huella de L. Pareyson no es irrelevante para nuestro autor: véase en una nota posterior, también para corroborar la importancia que tiene este recurso a la praxis en los procedimientos argumentativos de Vattimo.

<sup>24</sup> Un pensador como E. DUPRÉEL (*Esquisse d'une philosophie des valeurs*, París, Alean, 1939, p. 27) ha descrito muy gráficamente (y utilizando para ello una imagen que resulta especialmente oportuna con respecto a los intereses religiosos con que nos manejamos aquí) el modo en que se produce esta peculiar metamorfosis por la cual un agente, que en principio es sólo un obediente subdito (epistémico, moral) de una autoridad o *arjé* metafísico, se torna al mismo tiempo en un autoritario agente coactivo hacia sus congéneres: el evento se asemeja a lo que ocurriría cuando un sacerdote tiene el privilegio de poder rezar de modo exclusivo a un dios que encarna para él la realidad suprema; después de arrodillarse sumiso ante tal divinidad, el clérigo así ungido con autoridad suprahumana puede darse la vuelta hacia el pueblo congregado tras él, y lanzarles autoritario las admoniciones que haya captado en exclusiva de la autoridad metafísica. De modo afín se efectúa el paso desde la genuflexión ante la instancia metafísica hasta la pretensión posterior de que todos se pongan de hinojos ante uno; quien empezó reconociendo una autoridad metafísica superior ante él, pasa a considerarse superior y a resultar autoritario entre los humanos; quien averiguó el *arjé* deviene un *árjon*.

instaurado como ontoteología), y si no podemos aventurar una alternativa radical a ambas que salte más allá de nuestra historia (ya que dicho salto se sostendría en el apeo de un sujeto suprahistórico, igualmente metafísico él), entonces se diría que no nos queda sino aceptar con resignación (tal vez con cinismo) el hecho de que hemos estado y estaremos siempre sometidos al poder irrestricto de fuerzas metafísicas a las que sólo podremos oponer el acoso de otras fuerzas igualmente metafísicas (y despóticas, pues): incluso aunque no creamos ya del todo en ellas. Cualquier esperanza de emancipación se ocluiría y sólo nos quedaría procurar que, en el juego de fuerzas disciplinantes con que habríamos de quedarnos<sup>25</sup>, nuestra posición coincidiese lo más frecuentemente posible con la del opresor amo en lugar de hacerlo con la del oprimido siervo (aun cuando eso mismo tampoco resultaría, a la postre, particularmente importante: ¿no es en ocasiones precisamente el amo quien queda más íntimamente sujeto al principio metafísico del que se le había titulado portavoz?)<sup>26</sup>.

El modo condicional de los verbos del párrafo anterior anuncia ya que Vattimo no nos abandonará en ese recodo de su camino a través del pensar. Pues, si bien ante lo sacro de la religión pequeño auxilio nos llegará desde esa otra sacralización que es la Ilustración metafísica (hasta el punto de que puede considerarse a una y otra bajo un mismo epígrafe: el de la ontoteología, precisamente), lo cierto es que cabe atisbar tanto en la historia de la religión como en la historia de la metafísica europeas un progresivo debilitamiento de sus respectivas premisas: hasta el punto de que puede interpretarse que una y otra casan con una misma clave hermenéutica, la que propone la historia de Occidente como *kénosis*<sup>27</sup> del ser (divino). Es decir: por una parte (como es característico del «pensamiento débil») Vattimo propone, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, que la historia de la metafísica se interprete como una creciente nihilización del ser (una creciente disminución de la potencia con que las instancias metafísicas —realidad, Dios, conciencia, sustancias...— se nos imponen); y, por otra

---

<sup>25</sup> Como es ya patente por el vocabulario que estamos empleando, este escenario responde paradigmáticamente al que bosquejarían ciertos pasajes de M. Foucault (véase el párrafo final de VATTIMO, G., «¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?», en: *Ética...*, o. c.).

<sup>26</sup> Esta sospecha (que trata de aliviar el histerismo con que cierta izquierda, a fuer de insistir en las dominaciones intersubjetivas, olvida la opresión intrasubjetiva, pues no hay que descuidar el hecho de que todos somos en la modernidad sujetos, en los dos sentidos de la palabra) la expresa VATTIMO en «Soggetto addio», en: *Filosofía al presente*, o. c., pp. 108-121; véase, asimismo BOBBIO, N.; BOSETTI, G. y VATTIMO, G., *Lasinistra nell'era del karaoke*, Milán, Donzelli, 1994, pp. 55-56.

<sup>27</sup> Para el texto paulino del que procede este término, véase una nota posterior: en él se relata que esa *kénosis* consiste en el rebajamiento y humillación a que se somete Dios al hacerse hombre y renunciar a su inmenso poder y dignidad trascendental. (El griego *kénosis*, o *ekenosen*, corresponde en la cita extractada al latino *exinanivit*). Para un rico recorrido por las interpretaciones y la bibliografía que ha generado este término, me parece útil MARTIN, R. P., *Carmen Christi: Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.

parte, indica que la historia del Cristianismo puede contemplarse como un paulatino debilitamiento de la trascendencia inaccesible del Dios de las religiones —disminución que comenzaría con la encarnación de ese Dios como hombre (en la segunda persona de la Trinidad) y que proseguiría en el darse de ese Dios a los hombres, pentecostalmen- te, en su Espíritu (tercera persona de la Trinidad)<sup>28</sup>—. La similitud entre uno y otro debilitamiento no puede ser casua<sup>29</sup>, de modo que Vattimo insinúa

---

<sup>28</sup> Asimismo, la caridad hacia el prójimo como mandamiento máximo —pues, aunque en un principio el evangelio hable de dos mandamientos, uno de amor hacia Dios y el otro de amor hacia los humanos (Mt 22, 36-40), lo cierto es que luego se nos acaba revelando que el amor hacia el prójimo es el que sirve de indicador del otro amor (Mt 25, 40) —contribuye, en el Cristianismo, a rebajar la trascendencia metafísica del Dios sagrado de las religiones hacia un inmanentismo que ya no es, por lo mismo, metafísico. (Esta nota funge de acotación de la referencia en el cuerpo del texto al Espíritu Santo por cuanto tradicionalmente se ha asociado a éste, en la teología, el papel de Espíritu de caridad: véase Rom 5, 5 y OTT, L., *Manual de teología dogmática*, trad. de C. Ruiz, Barcelona, Herder, 1969, pp. 124-125 y 396). Para ciertos problemas de este debilitamiento cuando ocasiona que la relación para con Dios devenga en una mera relación para con los otros seres humanos, véase el párrafo final de una nota posterior

<sup>29</sup> Especialmente si tenemos en cuenta el vigor con que la Cristiandad ha afectado los eventos de Occidente (hasta el punto de que se haya vuelto casi sinónimo el hablar de la historia de la una o el otro); o si reparamos en que la noción de interpretación (que se encuentra tras la nihilización del ser en Occidente, pues ésta consiste en que «ya no haya hechos, sino sólo interpretaciones»; NIETZSCHE, F., «Nachgelassene Fragmente 1885-1889. 1. Teil: 1885-1887», en: *Samtliche Werke*, vol. 12 [ed. de G. Colli y M. Montinari], Múnich-Berlín-Nueva York, DTV-W. de Gruyter, 1980, n. 7 [60]) encaja con la relevancia que a esa actividad hermenéutica se le ha venido dando en la cultura que creía en el canon religioso de una Escritura Sagrada; o, por último, si calibramos el significado del hecho de que muchos de los episodios característicos de Europa (como el capitalismo, o la revolución científica, o el consumismo) se pueden observar como desarrollos (o distorsiones) que presuponen la existencia de un sustrato cristiano: así, las tesis sobre el capitalismo de M. WEBER (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz, Barcelona, Península, 1999); o las sugerencias en torno a la ciencia de R. K. MERTON (*Ciencia, tecnología y sociedad de la Inglaterra del siglo xvii*, trad. de N. Míquez, Madrid, Alianza, 1984); o los postulados acerca del consumismo de C. CAMPBELL (*The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987). En referencia a este último aspecto, no deja de llamar la atención que Vattimo, quien a menudo acude al primero o al tercero de los autores recién mentados para consolidar la plausibilidad de sus opiniones, omita toda referencia al segundo (Merton), a pesar de lo beneficiosas que le resultarían. Por lo general, y en lo que incumbe a la ciencia, nuestro filósofo se conforma con una referencia genérica al valor que tiene el monoteísmo a la hora de suscitar una imagen unitaria del universo (toda ella regida por las mismas leyes), lo cual favorecería el viraje galileano (VATTIMO, G., *Dopo...*, o. c., p. 85); sin embargo, cabe argüir, en primer lugar, que ello no explica por qué una civilización como la islámica, igualmente monoteísta y en cierto momento mucho más pujante que Occidente, no alcanzó ese mismo giro científico (es aconsejable la lectura de NEEDHAM, J., *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, trad. de M. T. de la Torre, Madrid, Alianza, 1977, si se ansia dar una respuesta a este interrogante); y, en segundo lugar, tampoco da cuenta del hecho de que esa imagen mental unitaria del universo no se quedase en una mera formación intelectual, sino que llegaría a generar cierta actividad socioeconómica hacia la que se

que los dos son parte de un mismo proceso: la historia de la secularización (idéntica, pues, al destino del cristianismo y al destino de la metafísica occidental). La secularización no es, entonces, una liberación de los peores componentes de la religión, ni tampoco representa un olvido de sus mejores ingredientes<sup>30</sup>. En realidad ha de estimarse más bien (en los dos sentidos de la estima) como una distorsión<sup>31</sup> que el cristianismo (Occidente) ha venido efectuando sobre las pretensiones metafísicas (sacras) de la religión; distorsión que resulta igualmente aplicable a las pretensiones metafísicas de cualquier otro programa moderno<sup>32</sup>. Pues de lo que se trata (y ha tratado) tanto en un caso como en otro es de ir atenuando la violencia de los fundamentos<sup>33</sup>.

Para la hermenéutica nihilista es razonable emprender, pues, el bastimento de una sociedad secularizada<sup>34</sup>, dentro de la cual se vaya reduciendo la violencia de todo lo

---

consideraría prudente desviar una cantidad ingente de recursos (esto es lo que sí explana estupendamente la susodicha obra de R. Merton).

<sup>30</sup> Es obvio aquí el enfrentamiento que esta proposición supone, en su primer miembro, con respecto a la tendencia de autores como H. BLUMENBERG (*Die Legitimität der Neuzeit* [edición revisada], Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996); y, en su segundo miembro, con respecto a pensadores cristianos como A. DEL NOCE (*Il problema dell'ateismo*, Bolonia, Il Mulino, 1964). Pues tanto unos como otros consideran la secularización como un suceso radicalmente dispar con respecto al cristianismo (y negativo para éste —lo cual los primeros avistarán con alborozo y los segundos con consternación—). Para ojear la confluencia, en cambio, que Vattimo manifiesta aquí respecto a pensamientos más colindantes con una evaluación positiva del mismo fenómeno secularizador, véase más adelante § 4.

<sup>31</sup> Recuérdese lo dicho sobre la *Verwindung* en la nota más arriba.

<sup>32</sup> De ahí la importancia dada a *La secularización de la filosofía* en el libro homónimo editado por G. VATTIMO (trad. de Cattropi y M. N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1992). Véase asimismo VATTIMO, G., «La ragione...», o. c, p. 75: «El planteamiento, muy elemental, del problema desde el que habíamos partido [...] es también el que hemos heredado de la historia: por un lado se encuentra la fe religiosa, por el otro la reflexión filosófica (abandonar las supersticiones, alcanzar la mayoría de edad filosófica, etcétera). Esta contraposición resulta muy simplificadora y artificiosa: ya que, como hemos visto, el cristianismo mismo es un elemento de secularización [y], a la vez, la misma razón metafísica de la tradición occidental tiene muchas más relaciones con lo sacro de cuanto quisiera reconocer. Quiero decir que el modo en que la tradición metafísica ha tratado el ser, y el modo en que tal tradición metafísica ha concebido el principio primero del ser, no son lo suficientemente antisacrales [...]. El cuadro con el que nos encontramos es, pues, menos obvio de lo que ciertas filosofías ilustradas nos proponen: tenemos de una parte el cristianismo que, lejos de oponerse a la crítica contra lo sacro, por el contrario contribuye a su disolución; y de otra parte tenemos un vasto filón de la razón occidental (de la metafísica clásica a la hegeliana) que, en vez de alejarse de lo sacro, en el fondo mantiene algunos de sus elementos de inmediatez, indiscutibilidad y definitividad».

<sup>33</sup> Y, dada la «primacía de la praxis», esta comunidad de objetivos resulta cardinal a la hora de despreciar cualquier otra divergencia meramente teórica.

<sup>34</sup> Obsérvese cómo este párrafo puede leerse en el fondo a modo de secularización de la soteriología propia de las religiones metafísicas en general: pues en él se avanza el

que una vez fue sacro, de todo lo que se nos impuso desde el «más allá» metafísico sin permitir que nuestros trabajos y días humanos lo llegasen siquiera a cuestionar. Como resultado de ese debilitamiento acaecerá en las instancias metafísicas (Dios, el ser, la realidad, el mundo) una especie de «espiritualización» de su esencia: «Se retoma aquí asimismo el sueño idealista (no sólo el de Hegel, sino también el de Marx): el mundo se transforma de verdad en la casa del hombre (donde el hombre se puede sentir "junto a sí mismo", *bei sich*) sólo si se transforma, en múltiples sentidos, en espíritu; espíritu también como pneuma, soplo, mínimo hálito que remueve apenas el aire que nos circunda»<sup>35</sup>. La edad de ese mundo espiritualizado es aquella en la cual se retoma igualmente la estetización<sup>36</sup> de aire schopenhauerianizante<sup>37</sup> y la *Gelassenheit*<sup>38</sup> que desde muy temprano resultaron cardinales en los planteamientos político-sociales de nuestro autor<sup>39</sup>. Lo real, en definitiva, ausente cada vez más la perentoriedad propia de la metafísica, se esponja en una suerte de virtualidad<sup>40</sup>; las relaciones humanas, amortiguados sus bruscos atropellamientos, se funden en cierta caridad mutua<sup>41</sup>; la historia humana, parafraseando a Nietzsche<sup>42</sup>, deviene en fábula (con algo de *favola buffa*, ¿por qué no?) y sus protagonistas únicos, los seres humanos, ya carecen de

---

compromiso con un proyecto político-social que hace inmanente la salvación que lo sacro nos prometía en un más allá.

<sup>35</sup> VATTIMO, G., *Dopo...*, o. c, p. 57. Véase con el «mundo de voces más atenuadas, de voces más que de gritos» de que ya se hablaba en VATTIMO, G.; OÑATE, T. y OLMO, S. B., «Entrevista a Gianni Vattimo», *Suplementos Anthropos*, 10 (1988), pp. 147-155, aquí 155.

<sup>36</sup> Véase verbigracia, VATTIMO, G., «De la utopía a la heterotopía», en: *La sociedad...*, o. c.

<sup>37</sup> Véase verbigracia, VATTIMO, G., «Introduzione», en: SCHOPENHAUER, A., *77 Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. de N. Palanga y A. Vigliani, Milán, Mondadori, 1989, pp. XI-XXXIV.

<sup>38</sup> Véase verbigracia, VATTIMO, G., «Heidegger: l'abbandono e la memoria», en: *Le mezze...*, o. c, pp. 84-88.

<sup>39</sup> SCHONHERR-MANN, H.-M., *Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996, pp. 160-163.

<sup>40</sup> Sobre la erosión del principio de realidad, cf. VATTIMO, G., *La sociedad...*, o. c, p. 82.

<sup>41</sup> Sobre la recuperación nihilista de la caridad, cf. VATTIMO, G., *Oltre...*, o. c, p. 52.

<sup>42</sup> NIETZSCHE, R, «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error», en: *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez-Pascual, Madrid, Alianza, 1998, § 75. Nótese que en este relato nietzscheano, «fábula» no equivale a «apariencia» (por oposición a la verdadera realidad); pues precisamente en el punto 6 de la «historia de ese error» se asevera taxativamente que «al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!» (*ibid.*). No podía ocurrir de otro modo: la dicotomía misma entre «mundo verdadero» y «apariencia, fábula» es parte de la posición que se abandona (según el mismo procedimiento postmoderno de disolución de las antítesis del que informamos en el § 2 de este artículo).

fundados motivos para adular su argumento hasta trocarlo en desmesurada tragedia<sup>43</sup>.

4. Aunque el asunto merecería por sí solo una investigación independiente, no nos resistimos a sugerir algunas de las conexiones que se podrían trazar entre la filosofía vattimiana acerca de la religión y otros rumbos del pensamiento teológico que no le son del todo exóticos. Cierto es que Vattimo resulta frecuentemente parco a la hora de hacer explícita su vinculación con algunas de las empresas teológicas de los últimos siglos que poseen un parecido de familia inequívoco con su propuesta; ello tal vez sea así en aras de evitar los malentendidos que se producirían al asimilarlo sin más a alguna de las corrientes que han venido agitando este tipo de pensamiento. Mas uno de los pocos autores que logra escaparse de tal laconismo vattimiano es R. Girard<sup>44</sup>: el mismo Vattimo ha reconocido en diversas ocasiones<sup>45</sup> la influencia decisiva que este autor le supuso en su crecimiento intelectual<sup>46</sup>. De él aprendió el italiano la idea de que los sacrificios de la religión natural no son sino un modo de desviar la violencia de una comunidad sobre el «chivo expiatorio», víctima a la cual se hace culpable de todos los pecados que, si no se encauzaran hasta él, amenazarían con fragmentar el vínculo social; ahora bien, en el cristianismo, por cuanto ese «chivo expiatorio», que es Jesús, se revela como alguien inocente (es más: se revela como el más inocente de los humanos), el procedimiento victimario queda deslegitimado, el sacrificio (y lo sacro) pierde su sentido y toda violencia religiosa colapsa; de ahí a la percepción vattimiana de la historia del cristianismo como una progresiva nihilización de la poderosa violencia del Dios-fundamento no media más que un paso<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Queremos insinuar aquí el alejamiento de Vattimo con respecto al «pensamiento trágico», uno de los rasgos en que más nítida se vuelve la evolución a que somete la hermenéutica heredada de Pareyson (véase VATTIMO, G., «Luigi Pareyson. l'uomo che amò il rischio», *La Repubblica*, 10-8-97, p. 29; «Secularización contra pensamiento trágico», en: *Creer...*, o. c.). Véase BAAMONDE, A., «Pensamiento débil/pensamiento trágico», en: ÁLVAREZ, L. (ed.), *Filosofía...*, o. c., pp. 227-240; MÉNDEZ, J. A., «Superación y remisión», *ibid.*, pp. 241-249.

<sup>44</sup> Con obras suyas como *El misterio de nuestro mundo*, trad. de A. Ortiz, Salamanca, Sigüeme, 1982; *La violencia y lo sagrado*, trad. de Jordá, Barcelona, Anagrama, 1983.

<sup>45</sup> *Creer...*, o. c., cap. 4; *Oltre...*, o. c., 63; *Dopo...*, o. c., pp. 42 y 122.

<sup>46</sup> De donde cabe colegir que tampoco pensamientos como el de E. Troeltsch, y su afirmación de que el cristianismo no es propiamente una religión, le quedan totalmente lejanos; cf. REYMOND, B., «Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabsolutisé», *Laval théologique et philosophique*, 43 (1987), pp. 3-18.

<sup>47</sup> Sería posible trazar también fértiles conexiones entre G. Vattimo y E. L. Gans, uno de los más conspicuos discípulos de Girard (en obras como *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1980); algo de lo que me he ocupado con cierto detenimiento en el apartado 3.3.2. de QUINTANA, M. Á., *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*, tesis doctoral presentada en la Universidad de Salamanca, 2002.



Paso que, sin duda, se puede dar mucho más fácilmente si se contempla con buenos ojos (tal como es característico de Vattimo)<sup>48</sup> esa progresiva nihilización de la historia de Occidente que Heidegger envuelve en sus obras de ciertos tintes no tan amigables. A la simpatía de esa mirada del italiano tenían que resultarle afines, pues, las ideas igualmente comprensivas hacia la secularización que su maestro K. Lówith<sup>49</sup> defendiera; la secularización, en efecto, logra aunar así el vector históricosocial que no podía faltarle a un pensamiento genuinamente hermenéutico) con la (más filosófica) disminución de la potencia de la ontoteología que Nietzsche (el otro gran referente de Vattimo) anunciase una y otra vez.

Tampoco existe mayor dificultad en divisar la pujanza que la figura de Joaquín de Fiore (o lo que el cardenal De Lubac<sup>50</sup> llamó su «posteridad espiritual»: Novalis, Schelling...) adquieren para los desarrollos religiosos de la hermenéutica de Vattimo<sup>51</sup>, lo cual acaso reafirma la relevancia de este calabrés medieval para nuestros afanes presentes<sup>52</sup>. La «edad del espíritu» —durante la cual Joaquín estimaba<sup>53</sup> que la relación con la religión no sería ya la de «esclavos» (resuenan en esa cita los ecos de un Nietzsche *ante litteram*), ni siquiera la de «hijos» (ahora son los de un Freud ante *litteram* los que reverberan), sino la de «amigos»— es un digno epítome de la apuesta vattimiana por una comunidad de creyentes, estetizada, en la cual el espíritu caritativo del cristianismo se haya liberado de la letra de su metafísica<sup>54</sup>; esto es, se haya secularizado.

---

<sup>48</sup> Éste constituye uno de los ejes cardinales de su lectura de Heidegger y, por consiguiente, de su propia propuesta filosófica; puede obtenerse una buena recapitulación de las razones que le conducen a ello en «La vocazione nichilistica dell'ermeneutica», en: *Oltre...*, o. c, pp. 3-19, aquí especialmente 17-19.

<sup>49</sup> *El sentido de la historia*, trad. de J. Fernández, Madrid, Aguilar, 1956.

<sup>50</sup> LUBAC, H. de, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, París-Namur, Lethielleux-Culture et vérité, 1979.

<sup>51</sup> Sus referencias son una y otra vez empleadas por el propio Vattimo a lo largo de sus exposiciones (especialmente proficuo en este sentido es el capítulo «Gli insegnamenti di Gioacchino», en: *Dopo...*, o. c, 29-43; sobre Novalis, véase, «L'Occidente o la cristianità», *ibid.*, pp. 75-88; sobre uno y otro, así como Schelling o Schleiermacher, véase *ibid.*, pp. 36-40, y *Oltre...*, o. c, pp. 61-63).

<sup>52</sup> Cf. BORGHESI, M., «Joaquín y sus hijos», en: *Postmodernidad y cristianismo*, trad. de M. Oriol, Barcelona, Encuentro, 1997, pp. 166-175). Teresa OÑATE (*El retorno...*, o. c, pp. 322-333) aventura además, a través de la idea joaquinista de «espíritu», un filón de empalme con la espiritualidad ortodoxa oriental que resulta de lo más atrayente.

<sup>53</sup> Los términos entrecomillados en este párrafo proceden del propio Joaquín de Fiore, concretamente de su *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venecia, 1519 (reeditada como facsímil en Frankfurt/ M., Minerva Verlag, 1964), f. 12 b-c.

<sup>54</sup> Jugamos aquí con las palabras de Pablo en 2Cor 3, 6: «Qui et idóneos nos fecit ministros novi testamenti non litterae sed Spiritus; littera enim occidit Spiritus autem vivificat».

Pero si bien Girard, Lówith y el joaquinismo se perfilan claramente en el horizonte de las inquietudes intelectuales de Vattimo<sup>55</sup>, mucho más controvertida resulta, empero, su relación con «teólogos de la secularización» como F. Gogarten<sup>56</sup>, D. Bonhoeffer<sup>57</sup> y la llamada «teología de la muerte de Dios»<sup>58</sup>. Con todos estos intelectuales, sin duda, Vattimo comparte una evaluación nítidamente positiva de lo que la secularización significa<sup>59</sup>; pero las diferencias tampoco son triviales. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con Gogarten (de quien no hay que olvidar su final adscripción a los *Deutschen Christen*), cabe Vattimo se palpa la idea de que la secularización nunca es una justificación de los poderes terrenos que han llegado a fácticamente triunfar sino, por el contrario, el punto de partida para que dichos poderes se hagan más débiles, más *kenóticos*. De hecho, seguramente no se puede tildar de trivial la circunstancia de que, mientras Gogarten escogiera como lema paulino de sus modelo de secularización el posesivo y ufano «Todo es vuestro» (1Cor 3, 21) —eslogan que parece conceder a los humanos el poder para hacer y deshacer en la Tierra todo cuanto quieran (incluso tropelías como la de asociarse a los *Deutschen*

---

<sup>55</sup> Por supuesto, habría que incluir en esta lista a L. Pareyson, el principal maestro de nuestro filósofo; empero, precisamente la inmensa relevancia que este autor cobró para Vattimo vuelve extremadamente complicado el extractar en unas líneas la herencia concreta que de él recibiría (ni siquiera serviría de mucho ceñirnos para ello a la cuestión religiosa). Pueden apuntarse telegráficamente, con todo, algunas vías de empalme entre los dos, y que estribarían en: (a) La revalorización del mito cristiano como aquel mito que, ecuménicamente, nos capacita para aceptar otros mitos —que también podrían verse como «encarnaciones» de lo divino gracias a él— (véase VATTIMO, G., *Oltre...*, o. c, pp. 68-70; PAREYSON, L., «Filosofía ed esperienza religiosa», en: *Anuario filosófico*, 1995, Milán, Mursia, 1986). (b) La consiguiente anulación del relativismo historicista —no todos los mitos valen por igual, pues al menos uno, el cristiano-occidental, cuenta con la ventaja de poder dar cuenta de los demás de ese modo (véase VATTIMO, G., «Hermenéutica y secularización», en: *Ética...*, o. c; PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, Génoa, Il Melangolo, 1985). (c) La ascunción del cristianismo (o la historia de Occidente) como experiencia de la libertad individual que, por consiguiente, anula las pretensiones de la razón de fijar definitivamente esa libertad en proposiciones inmutables: lo cual nos exime de deificar una nueva metafísica (racional) que sustituya al Dios metafísico (véase *ibid.* y VATTIMO, G., «Abramo ritrovato», en: *Le mezze...*, o. c, pp. 143-147).

<sup>56</sup> *¿Qué es el cristianismo?*, trad. de F. de la Fuente, Barcelona, Herder, 1977.

<sup>57</sup> *O.c.*

<sup>58</sup> Sea en lo que W. Hamilton llamó su versión «dura» (defendida por él mismo, P. Van Burén y T. Altizer, principalmente) o en su versión «blanda» (G. Vahanian, L. Dewart, H. Cox o J. A. T. Robinson). Para orientarme en los entresijos de este movimiento me han sido imprescindibles HAMILTON, W., *La nueva esencia del cristianismo*, trad. de L. Martín, Salamanca, Síueme, 1969; BENT, C. N., *El movimiento de la muerte de Dios*, trad. de A. Diego, Santander, Sal Terrae, 1969; V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra, 1968; ROBINSON, J. A. T., *Sincero para con Dios*, trad. de E. G. Forsyth y E. Jiménez, Barcelona, Ariel, 1966; y el número monográfico 89, del año 1968, de la revista *Lumière et vie*.

<sup>59</sup> Y ello hace que, ya en 1989, un manual de teología le incluyese al final del capítulo que consagraba a estos otros autores —véase VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, vol. III, trad. de J. Llopis, Barcelona, Herder, 1992, p. 768—.

*Christen*)—, las predilecciones de Vattimo, bien al contrario, se hayan concitado preferentemente en torno a esos otros versículos en los que Pablo, en lugar de referirse a posesiones y poderes, habla de generosos despojos y drásticas humillaciones, de debilitamiento, de kénosis en suma (Flp 2, 5-8)<sup>60</sup>. La secularización vattimiana, pues, no es una simple «humanización» de lo divino, ni una reducción del poder de Dios a los poderes fácticos de la historia: sino que, para que no se convierta en la simple creación de nuevos ídolos ontoteológicos, habrá de acarrear una debilitación de toda pretensión de poder<sup>61</sup>, de fundamento, de violencia «que acalla y se impone sin "dar explicaciones"»<sup>62</sup>.

Por su parte, con respecto a Bonhoeffer y a los teólogos «duros»<sup>63</sup> de la muerte de Dios, Vattimo les ha podido recriminar el que esa idea que acatan de una divinidad

---

<sup>60</sup> «Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu: qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus; et habitu inventus ut homo humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis».

<sup>61</sup> No deja de ser curioso que las metas de la secularización de Vattimo coincidan aquí con las de la peculiar «teocracia» que en su momento defendió el anarquista español A. GARCÍA CALVO («Democracia », en: *Actualidades*, Madrid, Lucina, 1982): es decir, dar el gobierno a Dios (pero no a ningún representante suyo: todo representativismo político no es sino engaño para el anarquista) como un método para evitar que se lo atribuya ninguna potencia terrena que, evidentemente, no es Dios (y, por consiguiente, dejar la Tierra an-árquica, sin ningún poder, en el sentido de Schürmann).

<sup>62</sup> VATTIMO, G., *Oltre...*, o. c, p. 40. Esta idea de la violencia como acallamiento que se impone perentoriamente, y que no siente la necesidad de argumentar más allá de sí, resulta cardinal en la filosofía de Vattimo: pues, en primer lugar, le permite ofrecer un concepto de «violencia» que no se comprometa con la metafísica (con la cual, en cambio, sí que comulgarían todos aquellos que, de un modo u otro, juzgan que la «violencia sería aquello que impide la realización de la vocación esencial de la cosa», remontándose, de un modo u otro, «a la doctrina de los lugares naturales tan querida por Aristóteles»; VATTIMO, G. «Fare giustizia del diritto», en: DERRIDA, J. y VATTIMO, G. [eds.], *Diritto, giustizia e interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 275-291, aquí 287, n. 9); pero además, en segundo lugar, esta noción le permite al pensador turinés ofrecer un motivo para considerar «violento» al fundamento: no es que todos los fundamentos acaben propugnando la opresión directamente y sin más —a diferencia de lo que parecen creerse Levinas o Adorno (VATTIMO, G., «Metafísica, violencia, secolarizzazione», en: VATTIMO, Gianni (ed.), *Filosofía '86*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 71-94)—; sino que, al interrumpir en el lenguaje el curso de las justificaciones y las remisiones a otras razones, ese fundamento (que, con todo, puede presentar una cara bien amigable: como la de los «derechos del individuo», o la del «Dios bondadoso») resultaría violento en el preciso sentido de que *acalla a* los demás, destierra el diálogo, se impone sólo porque sí. Si bien, ciertamente, parece plausible además la idea de que este silenciamiento acabará propiciando después ulteriores violencias y opresiones (lo que incrementa los motivos para oponerse a él), la verdad es que basta ya este rasgo tan imperioso como para juzgar que resulta una imposición desdeñable —sin que sea preciso entrar a discutir pormenorizadamente sus implicaciones fácticas y sus ejemplos históricos, o si ha sido aplicado «correcta» o «incorrectamente», etcétera—.

<sup>63</sup> Recordemos brevemente que la diferencia entre los teólogos duros y blandos de la muerte de Dios residía en que estos últimos sólo suscribían la tesis de una ausencia total de

totalmente trascendente con respecto al mundo y que, según ellos, la secularización (paradójicamente) revelaría, es una idea demasiado similar al *óntos ón* definitivo y estable de la metafísica, siempre tan ajeno y tan inasequible a los insustanciales negocios y afanes humanos<sup>64</sup>. Y el diagnóstico no mejora en lo que atañe a los teólogos «blandos» de esa misma muerte de Dios: su «purísima apofática [que] condena la efímera contingencia mundana con la misma repugnancia y violenta devaluación con que todas las posiciones metafísicas han coincidido siempre en despreciar lo sensible por *inesencial*<sup>65</sup> mal casa con la idea vattimiana de que lo divino, al secularizarse en los negocios y lenguajes humanos, pueda ser sin complejos manejado por éstos en la inmanencia, diciendo adiós a todo «hebraísmo dualista»<sup>66</sup>..

Queda por efectuar una conexión del pensar de Vattimo con otros eventos de la reciente historia de la teología de cuya herencia se nutre proficuamente. Así, verbigracia, el concepto de «historia de la salvación»<sup>67</sup>, núcleo de su enlace entre cristianismo e historia (del debilitamiento, de la secularización), no es, en modo alguno, una idea que la religión occidental haya aceptado de suyo; hubo que esperar hasta el siglo xix y a las aportaciones de J. C. K. von Hofmann para que tal noción (y sus implicaciones: la salvación no remite a un núcleo «perenne» de verdades ya fijadas con independencia de la historia humana, sino que es en ésta donde va mostrándose la acción salvífica de la divinidad) triunfases<sup>68</sup>. Igualmente, la atención a los «signos de los tiempos» desde una perspectiva no necesariamente apocalíptica (que es a la que más bien se prestaría el pasaje en que la Biblia los mienta)<sup>69</sup>, no puede negar su vinculación con episodios como el de la encíclica *Pacem in terris*, del papa Juan XXIII, que avanzó explícitamente este tipo de estima hacia las señales seculares<sup>70</sup>.

---

Dios con respecto al mundo (la mentada «muerte» de lo divino) por motivos pastorales y apologéticos: pero no como una afirmación en sí misma válida, a diferencia de lo que parecía ocurrir con sus compañeros del ala «dura».

<sup>64</sup> VATTIMO, G., *Dopo...*, o. c, pp. 40-42; *Creer...*, o. c, pp. 82-87.

<sup>65</sup> 65. OÑATE, T., *El retorno...*, o. c, p. 186.

<sup>66</sup> 66. *Ibid.* Debe entenderse aquí que es pertinente achacarle tal «dualismo» en lo que concierne a su dicotomía entre trascendencia divina e inmanencia humana; en otros respectos (por ejemplo, en la antropología, que generalmente reconoce al menos tres —y no dos— factores en lo humano: *basar*, *nefesh* y *ruab*) el judaísmo no puede considerarse exactamente reo de tal despropósito. Cf. VATTIMO, G., *Dopo...*, p. 41.

<sup>67</sup> VATTIMO, G., «Historia de la salvación...», o. c.

<sup>68</sup> En el campo católico, la línea inaugurada por J. C. K. von Hofmann hubo de esperar hasta el Concilio Vaticano II para generalizarse, con la ayuda de precursores como M. D. Chenu e Y. Congar. Por lo que respecta a las confesiones protestantes, la labor de O. Cullmann resultaría decisiva en este sentido.

<sup>69</sup> Véase Mt 16, 3: «Faciem ergo caeli diiudicare nostis signa autem temporum non potestis».

<sup>70</sup> Asimismo queda por diseñar el mapa de las relaciones que, con respecto a la religiosidad, se pueden dibujar entre Vattimo y otros pensadores contemporáneos:

5. Si echamos ahora una ojeada hacia la postmodernidad española<sup>71</sup>, podremos ser testigos de algunas derivas que el aire de estas consideraciones vattimianas experimenta dentro de nuestros domésticos debates.

En primer lugar, cabe contemplar el rol primordial que la noción de *espíritu* viene jugando en el programa filosófico de Eugenio Trías<sup>72</sup> como un cauce de reflexión que se hermana con el del pensamiento débil en azares que el mismo Vattimo reconoce en

---

especialmente, con los afectos a la koiné hermenéutica. He empezado a ocuparme de este asunto, en lo que atañe a ciertos filósofos de la religión anglosajones, en QUINTANA, M. Á., «La filosofía pragmática del lenguaje y el absoluto», *Naturaleza y gracia*, 49/2 y 49/3, pp. 265-295 y 367-402. Y el apartado subsiguiente, § 5, puede considerarse un inicio de este trabajo en lo que respecta a la filosofía española. Por lo que atañe a la relación con Derrida, Levinas y otros pensadores más o menos apofáticos, sirva de pista de por dónde irían las cosas lo enunciado a propósito de la corriente blanda de la «teología de la muerte de Dios» (de hecho, muchas de las citas allí empleadas para denostar el apofatismo de estos teólogos proceden de textos donde sus verdaderos destinatarios son filósofos como los citados).

Por último, me parece especialmente prometedor el careo entre la secularización vattimiana y el concepto de religión que, tras W. James y J. Dewey, nos propone R. RORTY (*El pragmatismo, una versión*, trad. de J. Vergés, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 21-77). De hecho, no es difícil apercebirse de que, en el caso del pragmatista norteamericano, algo parecido a esa secularización es lo que se expresa bajo el ropaje del «politeísmo» y el «utilitarismo [...] que es una reformulación de la principal doctrina cristiana [el "ágape" igualitarista]» (*ibid.*, p. 73). Ahora bien: que el cristianismo, en el fondo, es (o al menos, tiende hacia) un utilitarismo (en el que cuanto se haga a favor de la mayor felicidad de los humanos, los prójimos, importa más que el culto o el deber para con Dios o para con cualquier otro principio exógeno) es algo que, como M. FERRARIS nos recuerda («El sentido del ser como huella óptica determinada», en: DERRIDA, J. y VATTIMO, G. [eds.], *La religión*, o. c., pp. 237-291, aquí 239), algunos intelectuales sospechaban ya desde sus orígenes («*Christus es Chrestus*, útil, decía Suetonio»); y, además, es algo que en el fondo no se viene a diferenciar demasiado de la reducción kantiana (e ilustrada) de la religión a moralidad (*ibid.*, pp. 246-249); con lo cual, ¿realmente las versiones «postmodernas» de Vattimo o Rorty se diferencian demasiado de la idea moderna y racionalista de religión? ¿No se postula así «una religión destinada a consumarse enteramente en la razón» (sea ésta secularizada, utilitarista o ilustrada; pero siempre «humana, demasiado humana»)? Consumación que adolecería «sin embargo, de la característica debilidad bien registrada por Nietzsche: ¿qué hacemos con un Dios humano, en el momento en el que nos volvemos a Dios precisamente porque estamos disgustados con los hombres?» (*ibid.*, p. 244). He ahí un reto para el pensamiento religioso postmoderno (desde su mismo anhelo de distorsión de la modernidad) que, de momento, sólo podemos mencionar aquí.

<sup>71</sup> Ojeada a la que aún le queda mucho para constituirse como tal con un mínimo de rigor; con todo, hay que recordar en este sentido, por su exhaustividad y prontitud (y a pesar de que no escatime los juicios apresurados y ciertas injusticias argumentativas), la aportación que en su momento hizo DÍAZ, C., *Nihilismo y Estética*, Madrid, Cincel, 1987.

<sup>72</sup> Véase TRÍAS, E., *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994; y, asimismo, su «Pensar la religión», o. c.

alguna ocasión<sup>73</sup>. Tampoco parece ser extranjera a las mismas inquietudes que ocupan al italiano el «pacto civilizatorio entre cristianismo y paganismo, o, más ampliamente, entre religión y secularidad» que nos propone la hermenéutica «anarcohumanista»<sup>74</sup>, simbólica y coimplicacionista de Andrés Ortiz-Osés<sup>75</sup>; aventura intelectual que hunde sus raíces en figuras tan diversas como la de C. Jung o lo más granado de nuestra herencia cultural hispánica. Y no menos habría que apuntar hacia ese atinado compendio del poder de inspiración que la hermenéutica nihilista es capaz de ejercer en asuntos divinos y humanos, tal como se nos ofrece en el delicioso panfleto *Por un ateísmo como Dios manda* del asturiano Luis Álvarez<sup>76</sup>.

Pero la aportación (y, como diría Ortiz-Osés, la «deportación») sobre la que me quiero centrar someramente aquí es la que nos dispensó hace un par de años Teresa Oñate en su fulminante *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*<sup>77</sup>, cuyo subtítulo («Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo») y su epílogo (del propio Vattimo)<sup>78</sup> revelan cristalinamente su carácter de «conversación filosófica»<sup>79</sup> con este pensador<sup>80</sup>. Son tan ricas<sup>81</sup> las resonancias de sus plurales «registros, saltos, concentraciones y paisajes discursivos, [...] noticias, comentarios, escenas filosóficas, piezas retóricas o poemáticas»<sup>82</sup> que uno podría sentirse atenazado por el temor de asemejarse a Procasto en el momento de ponerse a recortarlas aquí<sup>83</sup>. No obstante, cierto reto entre los que ese libro arroja hacia

---

<sup>73</sup> VATTIMO, G., *Dopo...*, o. c, p. 33.

<sup>74</sup> El término es de L. Garagalza; si no nos engañamos acerca de sus intenciones, el sentido de la raíz «anarco-» remite ahí a su etimología de *an-arjai*, es decir, ausencia de fundamentos; con lo que enlaza plenamente con el sentido que le da a la misma palabra uno de los autores más caros a VATTIMO («Ontología... », o. c, p. 222), R. SCHÜRMAN en su obra *Le principe d'anarchie*, París, Editions du Seuil, 1982.

<sup>75</sup> Tomo los entrecomillados de esta frase de un texto inédito (y generosamente concedido) de Ortiz-Osés titulado «Hermenéutica, sentido y simbolismo»; cuya publicación, empero, no parece lejana.

<sup>76</sup> En *Falsas esperanzas*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 55-60; su publicación originaria se puede hallar en *Leviatán*, 64 (1997), pp. 121-125.

<sup>77</sup> O.c.

<sup>78</sup> VATTIMO, G., «Ontología y nihilismo», o. c.

<sup>79</sup> OÑATE, T., *El retorno...*, o. c, p. 7.

<sup>80</sup> Sobre todo en lo que la autora denomina su «espacio exotérico»; véase *ibid.*, pp. 7-8.

<sup>81</sup> Sobre todo en lo que la autora denomina su «espacio esotérico»; véase *ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Que Teseo, pues, se apiade de nosotros al acometer, con todo, tal empeño; acojámonos a la protección de Hermes, dios del diálogo y la interpretación, como intercesor que nos justifique tal desafuero: ya que este se lleva a cabo sólo por mor de terciar en esa «conversación filosófica» recién aludida.

Vattimo (y, en general, hacia gran parte de los pensamientos de la secularización que hemos venido reseñado) cobra una premura particularmente vibrante; y acaso cabría formularlo así: ¿No es la recuperación de una racionalidad abierta a la religión (y a una religión como la que Vattimo nos ofrece: postmetafísica, «espiritual», tolerante, comunitaria) un peculiar «retorno» de Occidente a ese «futuro anterior»<sup>84</sup> que significa la Grecia antigua? ¿No son todos los factores que Vattimo aprecia del cristianismo una herencia que éste a su vez recibió del entorno helenizado donde enraizó desde sus inicios? ¿No son, sin embargo, algunos de los defectos «lógicos» del pensamiento vattimiano una injustificada pervivencia en él de ciertos residuos específicamente cristianos (no helenos) que con la ayuda, entre otros, de los mismísimos Nietzsche y Heidegger ya deberíamos haber empezado a desmontar?

Como resulta patente en el simple enunciado de los interrogantes, lo cierto es que la discusión se establece primordialmente a la hora de justificar (histórica y teóricamente) las iniciativas prácticas; pues, en lo que concierne a éstas, la simpatía intelectual es manifiesta (lo cual debe de resultar especialmente reconfortante en el caso de un pensador como Vattimo, que en repetidas ocasiones ha preferido utilizar un proyecto de la praxis para justificar una tesis teórica en vez de operar a la inversa)<sup>85</sup>. Ahora bien, desde un punto de vista teórico, las distancias podrían llegar a resultar abismales: se diría que acaso nos estaríamos enfrentando a una recidiva (con todos los matices que se quiera) de los debates que en su día enzarzaron a Orígenes contra Celso, a Atenágoras contra Marco Aurelio, a Taciano contra todos los griegos sin más<sup>86</sup>. En concreto, Teresa Oñate se ve comprometida a justificar cada una de las tesis que hemos reproducido como preguntas retóricas en el párrafo anterior:

---

<sup>84</sup> Sobre la expresión «futuro anterior» (que pretende, al igual que el eterno retorno al que aludiremos hacia el final de estas consideraciones, romper con la concepción moderna y metafísica de una Historia como progreso lineal), véase ROSEN, S., «El futuro anterior», en: VATTIMO, G. (ed.), *La secularización..., o. c.*, pp. 113-133.

<sup>85</sup> Como ejemplo, véase VATTIMO, G., «El retorno y la filosofía», en: *Creer..., o. c.*; allí, además, se ofrecen las razones de este comportamiento: Vattimo cree que operar a la inversa (de la teoría a la praxis) equivaldría a una recaída en la metafísica, como si se tratase de oponer a la (metafísica) teoría del ser como objeto otra teoría más adecuada y verdadera... que, al fin y al cabo, se preferiría por ser aún más objetiva (metafísica). Véase asimismo VATTIMO, G., «Presentazione», en: SCHULZ, W., *Le nuove forme della filosofia contemporanea*, Cásale Monferrato, Marietti, 1986, pp. V-XIV, aquí VIII-IX. Me he ocupado detenidamente de aminorar la plausibilidad de este argumento vattimiano en *Normatividad..., o. c.* Ahora bien, lo importante en este momento es anotar que, ya sea con esta u otra justificación, esa «primacía» de la praxis es un fenómeno bien frecuente en el panorama postmoderno: desde E. LEVINAS (*Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoffs Boekhandel, 1961) a L. Wittgenstein (BLOOR, D., *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Londres, Routledge, 1997, p. 144), pasando por DERRIDA («Forcé of Law. The "Mystical" Foundation of Authority», trad. de M. Quaintance, *Cardozo Law Review*, 11/5-6 [1990], pp. 919-1045).

<sup>86</sup> Por supuesto, sin excluir del debate a figuras asimilables a la de San Justino; esto es, bien amigables hacia una y otra de las masas culturales que aquí entran en liza.

1) Debe, en primer lugar, mostrar que existió en Grecia una racionalidad que apostaba por el pluralismo tanto como se desligaba de los fundament(alism)os; que hospedaba en su seno lo divino y lo hacía en estrecha vinculación con la experiencia que hoy llamaríamos inmanente o secular; que rechazaba el relativismo pero cobijaba un hondo afecto por el diálogo abierto como camino de la investigación. Todas estas proposiciones van recaudando plausibilidad en la medida en que Oñate ha ido publicando los resultados de sus investigaciones al respecto<sup>87</sup>.

2) En segundo lugar, le es preciso exhibir una prueba convincente de la parentela griega de conceptos como el de «espíritu» (o la caridad que funda la comunidad, o la desmitologización), cuyo rol, según Vattimo, sería cardinal en la historia del cristianismo (y la secularización) que ha terminado por instalarnos en nuestra morada actual. Sólo en ese caso podría hablarse de un regreso de lo griego (o de lo griego en lo cristiano-occidental) para nuestros avatares hodiernos, una vez ya admitida *ex hypothesi* la tesis vattimiana de que estos avatares se caracterizan por la pujanza de aquellos conceptos<sup>88</sup>. Cabe estimar que ésta es una apasionante tarea que aún queda por elaborar.

3) Por último, le hace falta aducir una crítica efectiva de los baches que entorpecen la ruta por la que Vattimo nos trata de alejar de los derroteros metafísicos; así como demostrar que su itinerario alternativo nos mantiene a salvo de tales inconveniencias (e incluso, si es posible, sería bueno explicar el vínculo entre estas incomodidades y el residuo no griego de la vía vattimiana, para sí dejar claro por qué juegan el engorroso papel que juegan). A ello se dedica ya una suculenta

---

<sup>87</sup> Es particularmente Aristóteles (incluida en él su reproposición del pensar presocrático) el intelecto que mejor sabe coaligar, a juicio de esta autora, los diversos requerimientos de los que acabamos de elaborar un breve prontuario. Véase OÑATE, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo xxi*, Madrid, Dykinson, 2001; «Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico», en: ÁLVAREZ, Á. (ed.), *En torno a Aristóteles*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 67-115; «El criticismo aristotélico en el siglo xx: hacia un cambio de paradigma», *Logos*, 1 (1998), pp. 251-269; «El problema del ser en Aristóteles», *Revista de filosofía*, 5 (1982), pp. 250-281; «El Aristóteles de J. Hintikka. Al borde del determinismo modal», *Aporta*, 4/15-16 (1982), pp. 117-126.

<sup>88</sup> Ciertamente es que, en pura lógica, cabría también la hipótesis de que lo griego hubiese tornado sin haber tenido que atravesar previamente toda la historia de nuestra civilización (y conceptos como los recién aludidos): como si hubiese vadeado una suerte de pasadizo secreto entre dos milenios, por así decir. Tal hipótesis nos eximiría de tener que mostrar que en el cristianismo pervivieron, más o menos encapsuladas, las oportunidades (griegas) que ahora se reabren tras la pérdida de reciedumbre de la ontoteología. Pero tal hipótesis resulta en sí misma tan disparatada desde un punto de vista histórico (y, especialmente, histórico-efectual —*wirkungsgeschichtlich*—) que no merece siquiera la consideración de un pensamiento incisivamente conformado, entre otros, por la hermenéutica de H.-G. GADAMER (véase *Verdad y método I*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 370-377 y 415-458).



porción del libro al que ahora nos referimo<sup>89</sup>. Atañe el principal reproche de Oñate contra Vattimo al «infinitismo»<sup>90</sup> de este autor: dado que la nihilización (secularización, debilitamiento, *kénosis*) progresiva del ser no puede concluirse con una nada al final triunfante y plenamente existente<sup>91</sup>, pareciera entonces que el italiano asume que tal proceso *kenótico* ha de resultar proseguido indefinidamente<sup>92</sup>, sin que quepa columbrarle jamás final alguno; en consecuencia, tal proceso infinito siempre inconcluso adoptaría el valor de un fundamento total e invariable<sup>93</sup>: algo que parece escasamente compatible con la distorsión vattimiana de los fundamentos. Frente a ese *vicolo cieco* del pensamiento débil, Oñate ofrece una alternativa nítida: «¿Qué impide al Vattimo postilustrado asumir la finitud (fin, final) de la Historia de la salvación-emancipación bíblica como el fin-final de una época finita del ser, ya completamente realizada la utopía, en la era de la técnica y el nihilismo *cumplido*?<sup>94</sup>; o, más concretamente: ¿«Y si hubiera otras épocas posibles y otros pasados posibles capaces de futuridad»<sup>95</sup>, que pudiesen cancelar ya la época del debilitamiento? (Digámoslo ahora con vocablos procedentes del título de este artículo: ¿Y si hubiera otros dioses? —y no sólo el cada vez más kenótico Dios de la cristiandad...—). Naturalmente, la filósofa está pensando aquí en ese «futuro anterior» que pueden significar los griegos para nosotros en una época que ya se ha despedido definitivamente de lo ontoteológico. Con lo cual, a la par que se salva del vestigio «infinitista» que sobrevive en Vattimo, cerraría el círculo de la argumentación en que se nos pedía (tesis 1) un motivo para ver en

---

<sup>89</sup> Especialmente concentrada se halla esta labor en OÑATE, T., «El infinito ilimitado de la historia del nihilismo», en: *El retorno...*, o. c, pp. 119-145.

<sup>90</sup> Si se participa de la tesis de O. Splenger de que entre los griegos, apolíneamente, el crédito de lo finito aventajaba a su opinión acerca de lo infinito, entonces esta hostilidad de Oñate contra el “infinitismo” de Vattimo resultaría bastante coherente con su marco hermenéutico general; no ocurriría lo mismo si, con F. Nietzsche o J. Buckardt, acordásemos que los helenos no tenían por qué sentirse especialmente antagonistas de la (dionisiaca) noción de infinito.

<sup>91</sup> Pues son palmarios tanto la *contradictio in terminis* que ello supondría, como la recaída en una metafísica del ser fundamental e inmutable que tal cosa significaría —si bien, paradójicamente, se trate en este caso de una esencia metafísica estable... que es nada, que no es ser—.

<sup>92</sup> Véase VATTIMO, G., «La huella...», o. c, p. 128.

<sup>93</sup> Véase OÑATE, T., *El retorno...*, o. c, especialmente pp. 120 y 127-128; el resultado de esta elevación de la historia a fundamento (en virtud de su carácter infinito) equivale a lo que Vattimo etiqueta en alguna ocasión como “historicismo metafísico”.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>95</sup> *Ibid.*

Grecia el verdadero venero de una racionalidad y una religiosidad secularizadas. El círculo de la argumentación... ¿tal vez, también, el círculo del eterno retorno?<sup>96</sup>

\* Publicado originalmente en Ediciones Universidad de Salamanca, *Azafea*, Revista de filosofía, 5, 2003, pp. 237-259.

\*\* Dr. en Filosofía. Profesor Titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Europea Miguel de Cervantes (Valladolid, España) y miembro del Instituto Complutense EMUI (Euro-Mediterranean University Institute) de la Universidad Complutense de Madrid. Ha ejercido como Lonergan Post Doctoral Fellow en el Boston College, y como investigador en las universidades de Turín (dos años, bajo la dirección de Gianni Vattimo), Viena, State University of New York, Libre de Bruselas, LUISS (Roma), Malta y Salamanca. Entre sus obras se encuentran un libro de filosofía (Normatividad, interpretación y praxis, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2014), otro de narrativa (Más que la vida misma, Junta de Castilla y León, 1994) y la edición y traducción de la obra de Ludwig Wittgenstein *Últimas conversaciones* (Sígueme, 2004). Ha editado el libro *Europa, Siglo XXI: Secularización y Estados Laicos* (Ministerio de Justicia, 2006) y el número 217 de la revista *Anthropos* titulado *Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad* (2007); y ha coeditado los libros *Acerca de la educación en España* (Fundación Progreso y Democracia, 2010), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica* (Dykinson, 2005) y el número 20 de la revista *Éndoxa* titulado *Hans-Georg Gadamer: el lógos de la era hermenéutica* (2005).

---

<sup>96</sup> La elaboración de este trabajo ha contado con la ayuda de una beca postdoctoral concedida por el Eusko Jaurlaritz-Gobierno Vasco. Quizá no esté de más recordar a algunos que su título es un guiño al excepcional escrito de SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *Mientras los dioses no cambien, nada habrá cambiado*, Barcelona, Destino, 2002 (en la edición original, de 1986, aparece una pequeña divergencia estilística en el verbo auxiliar del título, que esta última versión perfecciona); no es sólo el título de este artículo mío el que aspira a parafrasear tal obra. El grafito que funge de divisa inicial lo aproveché ya a modo de *motto* de mi discurso durante la conferencia que pronuncié en el *Seminariu d'Estética y Semiótica* (SEYS) de la Universidad de Oviedo, en abril de 1999, bajo el título de «Comentarios y objeciones a "Por un ateísmo como Dios manda"»; debo agradecer a Lluís Álvarez la oportunidad que me ofreció de hacerlo. La ayuda de Teresa Oñate y Gianni Vattimo ha resultado trascendental para este postrer desarrollo de tal glosa: gracias.