

ONTOLOGÍA DÉBIL, SECULARIZACIÓN Y HERMENÉUTICA EN G. VATTIMO.

ALGUNAS CLAVES INTERPRETATIVAS
DEL RETORNO DE LA RELIGIÓN EN LA TARDA
MODERNIDAD

José Miguel Núñez Moreno

Profesor del C.E.T. de Sevilla

ABSTRACT: These reflections are only an 'interpretation' that seeks to approach the revival of the interest in religion in the cultural climate in which we live. It is a question of 'recovering' the relationship with the sacred in this age characterised by post-metaphysical thought, searching for new access roads for religious experience.

Secularisation, end of metaphysics, weak ontology, hermeneutics of the present... the circularity of the discourse seeks, in an approach to G. Vattimo's thought, to create the conditions which, from philosophy, can justify the existence of religious experience in our culture and the discovery of the trace of that one who is said to be returning.

KEYWORDS: weak ontology, secularisation, hermeneutics, return of religion.

El intrépido navegante se adentra por entre un mar de sargazos hacia no se sabe muy bien dónde, en la esperanza de encontrar alguna señal, algún vestigio que indique un rumbo o al menos una estela que confiera algo más de sentido a la travesía.

Y no es que una especie de sentimiento trágico invada por momentos al timonel. No hay temor apocalíptico y ni siquiera asoma la nostalgia de lo que fue. El pulso firme aguarda, sí, la feliz intuición

del vuelo de la gaviota que preconiza la firmeza de la tierra, pero sin ausencias que estimulen el despliegue de las velas porque ni siquiera es cierto que haya viento. Mar adentro.

En la travesía de esta tarda modernidad dicen que vuelve Dios en el mar de la increencia como el náufrago a tierra extraña. Tierra extraña y tierra de nadie. La cultura posmoderna ha acabado con los fundamentos que sostuvieron desde siempre la tradición filosófica occidental impugnando la idea misma de fundamento y profetizando el final de la historia. La metafísica, para muchos, ha sido desenmascarada y agoniza varada en la playa de la cultura tardomoderna mientras que un debilitado pensamiento se bate exhausto para no caer prisionero de otra metafísica, igualmente enmascarada, sorprendida cuando se disponía a arrebatar la verdad a los errores con los que él mismo quiso acabar.¹

Las consecuencias no se hacen esperar; la razón ha claudicado de su pretensión de encontrar un nuevo puerto seguro para el barco del pensamiento, al abrigo de las tempestades modernas, y navega en mar abierto sin tener muy cierto el rumbo, si es que lo hay, cuando la brújula de la racionalidad –tan experimentada en la modernidad– ha perdido su norte.

El discurso que pretendemos desarrollar en las páginas que siguen quiere justificar el renacer del interés religioso en el clima cultural en el que nos movemos. Se trata de un intento por “recuperar” la relación con lo sagrado en esta época caracterizada por el pensamiento posmetafísico y la secularización como el rasgo más constitutivo de la auténtica experiencia religiosa.

Dicen que retorna Dios. Nos habían asegurado que había muerto y nos habíamos acostumbrado a su ausencia. Tanto silencio durante tanto tiempo nos hizo pensar que quedó definitivamente atrás el

¹ Para Vattimo, como es sabido, Nietzsche es uno de los precursores de la posmodernidad. El final de la metafísica en la filosofía contemporánea encuentra también una lúcida justificación en el pensamiento nietzscheano en cuya filosofía “existe una especie de *summa* de los desenmascaramientos de la disciplina metafísica propuestos en el último siglo o poco más, desde la crítica de la ideología de Marx al descubrimiento freudiano del inconsciente, pasando por el positivismo y el surgimiento de las ciencias humanas. Pero hay también en el pensamiento de Nietzsche, como nota más característica y específica, un radical desenmascaramiento del desenmascaramiento”: G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización*, en G. VATTIMO (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* (Barcelona³ 1998) 63.

tiempo del Omnipotente –*ipsum esse subsistens*- que acaso nunca fue sino en la búsqueda desesperada de un fundamento y que en aras de la objetividad del ser se olvidó de vivir.

Nuevos profetas para los nuevos tiempos, ¡vuelve Dios! De las cenizas de la metafísica vuelve a resurgir el *ave fenix* de la religión ¿no será sólo un fugaz espejismo? Quizás los brujos de la tribu se han puesto nerviosos ante lo que se avecina y han vuelto a aventar la parva de lo sagrado lanzando al aire el polvo y la paja de la inseguridad y el miedo. Quizás, en esta tarda modernidad marcada por el fin de la historia, muchos quieran detener el paso y volver la vista atrás desde la nostalgia de las promesas salvadoras de otros tiempos porque nos hemos quedado sin tierra donde pisar.

No hay camino por aquí y no se dan cuenta. Nada es igual que ayer. Puede que retorne Dios, pero su aparición en el centro de la aldea no puede ser el espectacular resultado de una vuelta de las entrañas de la tierra auspiciado por el mágico danzar de atávicos embaucadores que a fuerza de mirar atrás han perdido de vista el presente. Acaso nunca estuvo muerto y sólo secuestrado, demasiado oculto por el ropaje de una metafísica que olvidó el ser en favor del ente o quizás olvidado porque soplaron a favor los vientos del logos hinchando las velas de la violencia ontológica alejando definitivamente la tierra de promisión.

¿Qué suerte de retorno es éste? ¿Se trata de recordar el origen olvidado? Lo cierto es que en el final de la modernidad, “su crisis ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”.²

Y en esas estamos, porque aunque la razón se quedó sin razones y al diablo rojo le dio por beber coca-cola, no corren buenos tiempos para la lírica. El hombre le ha arrancado su secreto a los dioses y la nave de la secularización “ha desligado a la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados”.³

Es cierto que en el racionalismo moderno, la religión no ocupaba más que un lugar provisional. Y cuando la razón avanzó, altanera,

² G. VATTIMO, *Creer que se cree* (Barcelona 1996) 22.

³ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 41.

hacia la búsqueda de otra verdad prometida por las nuevas profecías que –como oráculos divinos- proclamaron las ciencias experimentales y el progreso, la razón se convirtió en un error que había que combatir. Pero el mito acabó desmoronándose y nos hemos habituado a que “el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto; o, en otras palabras, que la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito”.⁴

1. EL PENSAMIENTO DÉBIL

Dicen que la posmodernidad está hecha de desencanto. Quizás éste sea un estereotipo más de los que hoy se venden en el mercado de la reflexión cultural del momento. No están mal los estereotipos, sobre todo cuando éstos pueden esconder sensibilidades sociales más o menos difusas en un momento cultural determinado, pero no queremos perdernos en la maraña de caracteres que muchos observadores detectan con más o menos acierto en los análisis del fenómeno de la tarda modernidad. No es difícil encontrar, sin embargo, un denominador común: se trata, precisamente, del desencanto frente a la modernidad aunque la humanidad no se haya desembarazado definitivamente de ella pese a los ingenuos paladines de la ruptura absoluta.⁵

La posmodernidad ha dicho adiós -eso sí- a las pretensiones de la razón ilustrada, que no ha provocado más que desengaños, vislumbro tiempos de pluralismo y creatividad. Las grandes narraciones de la humanidad, las grandes visiones filosóficas, políticas y religiosas que han dado sentido a la historia de los hombres no son más que relatos fascinantes contados en torno al fuego en una noche estrellada que el amanecer acaba por disipar haciendo de ellos puro sueño.⁶

⁴ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 23.

⁵ Cf G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona 1986) 79-80.

⁶ Para Lyotard, los grandes relatos “universalizantes” suponen la legitimación del terror, la eliminación de las diferencias y las imposiciones legitimadoras: “La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre”: J. F. LYOTARD, *La postmodernidad (explicada a los niños)* (Barcelona 1987) 26.

Lo cierto es que si el hombre, liberado del sueño de la razón, no encuentra sentido en el otear el horizonte bajo el cielo de la historia universal, es mejor que acabemos de una vez. Admitámoslo, es el fin de la historia.

1. 1. ¿El final de la historia?

Un gran cataclismo acabó con ella disolviéndola en una pluralidad de pequeñas historias, una catarata de acontecimientos que chocan en la piedra del presente salpicando mil existencias cotidianas sin que el pasado ni el futuro tengan nada que decir.

Se acabó el devenir de la historia como proceso unitario. Abran paso a la post-histoire, porque un nuevo Copérnico –el hombre posmoderno– ha descubierto que ya no hay ningún sol en torno al cual hacer girar la tierra de la historia, sencillamente no hay centro organizador de los acontecimientos ni cuerpo que lo resista.⁷

Se acabó el “gran relato” legitimador de la historia universal empeñado en convencernos de lo real del sueño moderno. Los centros de la historia se han multiplicado⁸ y frente a los universalismos excluyentes una pluralidad de nuevos contextos hacen la competencia a la idea de una humanidad única que huele, decididamente, a mausoleo.

No se trata tan sólo de un rechazo de épocas pasadas, sino – sobre todo – de la aceptación de la existencia de un fragmentario universo

⁷ “Hoy, que sería posible técnicamente escribir una historia universal, representar todo lo que ocurre, precisamente hoy la misma idea de una historia universal resulta impensable; no sólo porque es impensable cualquier mapa que se identifique totalmente con el territorio, sino sobre todo, tanto más imposible se torna hacerlo desde un punto de vista unitario, hegemónico. Un punto de vista como ése es el que hacía posible, en el pasado, la idea de una historia. Pero hoy, la generalización de la comunicación también ha promovido y hecho explícitos los conflictos de interpretación, no sólo como conflicto entre mundos culturales diversos (...), sino también interior de la cultura occidental (...). Es así como se multiplican los agentes de interpretación, los puntos de vista, las historias; y se hace evidente que no hay una sola interpretación verdadera, por tanto una sola realidad, sino interpretaciones diferentes; por cierto no equivalentes, pero tampoco discernibles tomando como base el criterio de la correspondencia con las cosas como son”: G. VATTIMO, *El consumidor consumido*, en J. CASADO-P. AGUDIEZ (comps.), *El sujeto europeo* (Madrid 1990) 40-41.

⁸ Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona 1986) 16-17.

de lógicas en el que se ha renunciado a las pretensiones de explicar la realidad desde un único modelo y de señalar un horizonte hacia el que converge la historia.

Hay, pues, que decir adiós al proyecto salvador que profetizaba la emancipación humana porque sólo así nos daremos cuenta de lo ilusorio de tamaña pretensión moderna. Y es que, “desvelado el fondo mítico de los ideales de progreso y humanidad, también le ocurre otro tanto al correlato de esos dos polos con los cuales se vertebra la noción de Historia Universal: la libertad, la libertad con mayúsculas. El fin de la Modernidad coincide con el fin del sentido emancipador de la historia: el metarrelato, o como dice Vattimo, la metahistoria de la Libertad ha concluido”.⁹

Y no es que se hayan conjurado los astros en estos tiempos de mileranismo ancestral. No hay tragedia apocalíptica. Una nueva *escatología* parece surgir de los huesos inanimados de la historia universal en el valle de la tarda modernidad. Es el final del cuento, y este epílogo no es más que “el relato del final del relato de la Historia Universal”.¹⁰ Se trata de una solemne declaración, pero es en este final, donde es posible encontrar un cierto sentido al “sin sentido” de la historia. Este es “el derrotero emprendido por Vattimo, lo que le procura enlazando con la *destrucción* de la Metafísica en Nietzsche y Heidegger un recorrido de largo alcance filosófico”.¹¹

Así, el final de la metafísica supone, para Vattimo, sacrificar en el altar de la tarda modernidad al ídolo de la Historia, aunque para ello no sea necesario erigir otro altar ni hacer llegar el suave olor del sacrificio al nuevo dios que legitime la “superación” que hace surgir

⁹ J. A. MARÍN CASANOVA, *El crepúsculo de la historia en el horizonte de la (post) modernidad*, en *Er, Revista de Filosofía* 21 (1986) 26.

¹⁰ J. A. MARÍN CASANOVA, *El crepúsculo de la historia...*, o. c., 29.

¹¹ J. A. MARÍN CASANOVA, *El crepúsculo de la historia...*, o. c., 28. Vattimo toma una postura diferente a Lyotard, para quien esta afirmación del italiano es rechazable. Ambos coinciden en que el sentido de la historia ya no tiene sentido, pero Vattimo, en contra de Lyotard, afirma que sí es posible hablar de un sentido “débil”: el sentido de su sin sentido: “Sin embargo, se puede intentar también seguir el camino indicado por Nietzsche: tratar de pensar que si la historia debe todavía tener un sentido, éste hay que buscarlo en la *pérdida de sentido*. La única filosofía de la historia que aún podemos profesar tras el fin de la filosofía (mito del progreso, de la revolución etcétera) es la que toma como propio el fin de la filosofía de la historia”: G. VATTIMO, *El sentido emancipador de la historia*, en *El País* (6-XII-86) 13; para el comentario a la polémica entre los dos pensadores, cf J. A. MARÍN CASANOVA, *El crepúsculo de la historia...*, o. c., 27-28.

una nueva época sencillamente porque no existe.¹²

Claro que no nos quedamos sin raíces ni volvemos definitivamente la página. En la cultura posmoderna hay espacio para el “retomar contaminante del pasado”. La rememoración nos vincula con lo que aconteció,¹³ aunque tal vínculo no tenga nada que ver con el historicismo de inspiración metafísica. Se trata de un modo de relacionarse con la historia “fuera de toda lógica de la derivación lineal, y en una actitud que es, sobre todo, de estilización, de búsqueda de los *exempla*, en el sentido retórico del término”.¹⁴

Pero no se trata sólo de que la razón es más consciente de sus límites y ha abandonado las pretensiones de construir grandes sistemas totalizantes, absolutos y definitivos sino del surgir de “una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica”.¹⁵ Se trata del llamado *pensamiento débil*, cuyos confines no están muy delimitados pero que quiere pensar el ser en términos no metafísicos. Un ser que tiene “vocación” nihilista y que el superhombre quiere liberar de las afirmaciones universales propias de la metafísica sin caer en la trampa tendida por el “nosotros ideal de la razón humana”.¹⁶

¹² “Pensar lo posmoderno como fin de la historia, como el final del fin, no significa, entonces, darse cuenta de que la cuestión hubiera ya dejado de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. El vínculo de lo posmoderno con lo moderno, en este sentido, es aquel descrito por Löwith: el de Nietzsche con la visión hebraico-cristiana del tiempo. La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la posmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación. Es decir, que no se trata simplemente de lo que viene después y se distingue, en positivo, de la modernidad, mediante otro principio; pues, de todos modos, si hay otro principio, éste no es heterogéneo a la legitimación historicista, como no es tampoco una mera variación suya, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica y de confrontación respecto al principio precedente”: G. VATTIMO, *Ética de la interpretación* (Barcelona 1991) 20-21.

¹³ Como nos recuerda Vattimo, Habermas caracteriza la posmodernidad como neoconservadurismo y reaccionarismo, de ahí que su concepto de rememoración pueda encajar en la concepción de aquel. Nada tiene que ver esta postura con la defendida por D. Bell para quien el neoconservadurismo es una reacción contra la invasión del modernismo y la posmodernidad cultural y que postula la defensa de la modernidad y la racionalidad funcional, justificando el capitalismo y utilizando la más rancia moral cristiana, cf D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Madrid 1977).

¹⁴ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación...*, o. c., 27.

¹⁵ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 32.

¹⁶ Cf G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización...*, o. c., 63-66.

Y es que hay un punto de llegada. Habló el profeta y proclamó a los cuatro vientos la mentira del mundo, desenmascarando el *ideal* que ha falseado la realidad y engañado a la humanidad.¹⁷ Así es como el mundo verdadero se ha convertido en una fábula y la metafísica ha enmudecido por una suerte de maldición que acabó con la falacia de los fundamentos absolutos. ¿Hay salida por aquí?

1. 2. El nihilismo de derivación heideggeriana y el debilitamiento del ser

El ser tiene “vocación nihilista”. Este es el rasgo definitorio que se nos da en el final de la metafísica. Ésta, olvidadiza, en el pensamiento de occidente se dejó al ser en la cuneta cuando anduvo preocupada por el ente y arrastró siempre el error de concebir el ser como simple presencia porque éste no es más que el carácter común de todos los entes.¹⁸ Así, la metafísica de occidente, al formular el problema del ser no hace otra cosa en realidad que formular el problema del ser del ente, esto es, de su esencia.

Pero la esencia de la metafísica no se podrá conocer sino planteando los problemas planteados por la metafísica misma y tratando de darles una respuesta. Esta tarea pondrá al descubierto, además, una cuestión que está a la base de la misma concepción de la metafísica, esto es, el nexo ser-temporalidad. De esta manera, la metafísica se revelará como la comprensión histórica del ser que la tradición filosófica occidental se ha esforzado en alcanzar.

Pero ardua es la tarea para el pensador que quiere adentrarse en la espesura del fundamento o necesita recorrer las veredas de la verdad y de la nada. ¿Dónde está el fundamento del ser? Para la metafísica tradicional el conocimiento del ente es conocer en su fundamento, pero este principio no valdría si no estuviese el *Dasein*

¹⁷ “A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El mundo verdadero y el mundo aparente – dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad... Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos – hasta llegar a adorar los valores inversos de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado derecho al futuro”: F. NIETZSCHE, *Ecce homo* (Madrid 1982) 16.

¹⁸ Así, la metafísica no es más que la comprensión del ser que tiene la existencia inauténtica. De esta forma, para Heidegger la metafísica es el *olvido del ser*, *Seinsvergessenheit*, cf G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger* (Barcelona² 1993) 62.

que primero y antes que el ente, comprende el ser. En el laberíntico lenguaje heideggeriano, el horizonte del ser precede y trasciende a los entes, es decir, el verdadero fundamento es el *Dasein* como proyecto lanzado que abre el mundo.

La pregunta se hace inevitable en plena travesía: ¿Hemos llegado, por fin, al fundamento último del ser, al acto puro, presencia total? ¿Dios en la tradición metafísica? Vacuo espejismo. El *Dasein* es fundamento en tanto no es otra cosa que proyecto y no simple presencia más allá de la cual no se puede ir y que está al origen de todo. Fundamento en cuanto ausencia de fundamento, en cuanto trascendencia.¹⁹ El fundar positivamente el *Dasein* que abre el mundo como conjunto articulado en la forma de *justificación racional* tiene pues a su vez su raíz en una *falta de fundamento*, en una negatividad que sin embargo se manifiesta tan sólo sobre la base de la idea metafísica de fundamento, pero que en verdad abre y hace posible todo acto de fundación en el interior del ente”.²⁰

Llegados a este punto, la cuestión que ha inquietado desde siempre a la metafísica - el problema del ser del ente – deberá plantear también la cuestión de la nada porque, en realidad, sólo planteando la cuestión de la nada se puede plantear la cuestión del ser del ente. Hay que enmendarle la plana, pues, a la verdad metafísica *ex nihilo nihil fit* porque emerge con fuerza de la espesura un nuevo principio creador: de la nada procede todo ente en cuanto ente.²¹

Pero quedan algunos pasos que dar. Y es que el ser en el mundo que es el *Dasein* no se resuelve simplemente en una relación entre el *Dasein* y el ente. Nos puede ayudar a comprender el adentrarnos ahora en la vereda de la verdad. Para ver algo es necesaria la luz. La verdad es adecuación de la proposición a la cosa pero ¿Es posible la conformación con la cosa? ¿No sería necesaria la luz, esto es, el acceso al ente, un ámbito desde el cual el *Dasein* pueda relacionarse con él? Pues bien, esa apertura es el estar abierto a la cosa como tal

¹⁹ *Dasein* entendido como *Ab-grund*.

²⁰ G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger...*, o. c., 66.

²¹ “La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: *que lleva al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal*. Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar* al ente y *entrar* en él. Por cuanto que la existencia hace por esencia relación al ente, al ente que no es ella y al que es ella misma, procede ya siempre, como tal existencia, de la patente nada”: M. HEIDEGGER, *¿Qué es la metafísica?* (Buenos Aires 1967) 96-97.

y tomarla como norma a la que ajustarnos. En tal decisión entra en juego la libertad del hombre que es, justamente, la esencia de la verdad; libertad de la que, por otra parte, no dispone el hombre sino que ésta dispone de él.

El desarrollo del argumento nos lleva a un planteamiento decisivo. Si la verdad es la libertad entendida como abrirse al ente en lo que es, tal libertad puede ser utilizada también como enmascaramiento del ser que, amordazado y deformado, es disfrazado a mayor gloria de la metafísica. Tal posibilidad no depende sólo de la capacidad del hombre (cómo no depende la libertad) sino que se da como posibilidad en la esencia misma de la verdad ¡Qué paradoja! “¿Cómo puede la no verdad pertenecer a la esencia misma de la verdad? Si concebimos la verdad como apertura originaria y revelación, la no verdad se concebirá por consiguiente como oscuridad y ocultamiento”.²²

La no verdad, ha sido condenada a “entenderse” con la verdad por el supremo juez del conocimiento. Pero no sólo por el hecho de que conocemos parcialmente, sino porque sólo en el ocultamiento del ente se da la posibilidad de que los entes puedan aparecer en su misma verdad. El planteamiento radical de tal vinculación de la no verdad con la esencia de la verdad nos conduce hasta la condición caída de la existencia inauténtica, momento necesario de la iluminación misma que nos pone al descubierto que tal condición y el error se fundamentan en el concepto mismo de verdad.

Recorrido este sinuoso tramo de nuestro camino, aparece con más claridad el concepto de la metafísica como historia del ser. Una historia que toca a su fin puesto que si la esencia de la metafísica es el olvido del ser, el reconocimiento de tal olvido nos coloca en la situación de recordar lo que había olvidado. Se trata, pues, de una nueva travesía: hay que ir más allá de los parámetros de la metafísica para recuperar el ser como evento. Así, en la singladura del pensamiento, la metafísica llega a su fin cuando el viento del nihilismo hace descubrir al filósofo un nuevo horizonte, el ocaso del ser, olvidado y petrificado.²³ Es la ontología del declinar, una nueva estela que señala un comienzo nuevo

²² G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger...*, o. c., 73.

²³ En efecto, “como la metafísica es algo que atañe no sólo al pensamiento, sino también al ser mismo, el no quedar ya nada del ser ha de tomarse en el sentido más literal: el ser no sólo es olvidado sino que él mismo se oculta o desaparece; el Occidente es la tierra de la metafísica como tierra del ocaso, del crepúsculo del ser”: G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger...*, o. c., 81.

marcado por el debilitamiento del ser más allá de cualquier fundamento del que no queda sino un abismo insondable.

Hay que decir adiós a la noción de verdad y no hay “fundamento” para sostener el fundamento de la realidad. No nos engañemos. El pensador no es un trapecista dispuesto al triple salto que lo lance más allá del columpio de la historia. No hay superación crítica de la modernidad. Solo se trata de asumir la condición de nómadas que atraviesan los valles sinuosos de la modernidad asumiendo la necesidad del error desde el vagabundeo vital del incierto existir.²⁴

El pensamiento débil ha liberado al ser de las férreas cadenas de la estabilidad y de la esencia y, una vez desamordazado, acontece como evento en un darse en lo efímero de la vida poniendo al descubierto el significado de la experiencia más allá de cualquier sustancialidad de la metafísica tradicional. “El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las plenitudes soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo”.²⁵

1. 3. Más allá de la violencia de la metafísica

Pero andamos descubriendo otros “continentes” que explorar y después de tanto mar podemos pisar tierra firme. Los vientos nihilistas nos han conducido a través de la historia del ser hasta la misma “verdad del ser” que emerge tras la reducción del imponerse de los entes y cuya implicación alcanza el terreno de la ética. En efecto, al haber escuchado a Nietzsche, el desenmascaramiento de la metafísica nos ha llevado a intentar pensar el ser fuera de ella no precisamente en nombre de un fundamento más auténtico. La desconfianza que generan las motivaciones teoréticas para justificar la superación de la metafísica ha hecho que las razones de conocimiento carezcan de fuerza y se encuentren en el camino razones éticas que están a la base del complot enunciado para tamaña empresa.²⁶ Tales razones guiarán al navegante hasta vislumbrar las

²⁴ Cf G. VATTIMO, *El fin de la modernidad...*, o. c., 147-150.

²⁵ G. VATTIMO, *Más allá del sujeto* (Barcelona 1989) 22.

²⁶ El mismo Heidegger, en la necesidad que descubre de superar la metafísica no encuentra motivaciones teoréticas; “Las alusiones de Heidegger en discursos y conferencias de los años cincuenta y siguientes, a la bomba atómica y a la desertización del mundo no son sólo ocasionales, dictadas por el buen deseo de unir

consecuencias de la concepción metafísica del ser entendida como ontología del debilitamiento ¿Un nuevo círculo?

No es lo que parece. No se trata de un enésimo retorno a la metafísica cuando el suelo comienza a resquebrajarse a nuestro alrededor. La hipótesis nietzscheana de que la metafísica no es más que una forma de la voluntad de poder le deja a ésta al aire sus vergüenzas cuando, desnuda del ropaje moderno, se descubre como manifestación de violencia. Nos enfrentamos, más bien, a una arriesgada interpretación de la historia del ser entendida como reducción de las estructuras fuertes que impulsa al intrépido navegante hacia una ética de la no violencia.²⁷

No hay vuelta atrás. En realidad no hay retorno posible a las esencias en aras de una moral dictada en las leyes naturales desde siempre. El peligro queda conjurado cuando se considera al ser como algo que “constitutivamente se sustrae, y cuyo sustraerse se revela también en el hecho de que el pensamiento no puede ya considerarse como reflejo de estructuras objetivas, sino sólo como arriesgada interpretación de herencias, interpretaciones, procedencias”.²⁸ Se trata de una “ética de la debilidad”²⁹ alejada de las orillas seguras en

su voz a las de quienes se preocupan por el futuro de la especie humana en la época de las grandes tecnologías de la destrucción. Contienen lo esencial de su pensamiento, en la medida en que todo el esfuerzo que Heidegger realiza, a partir de *Ser y tiempo*, para rememorar al ser superando la metafísica, está impulsado por la experiencia de la violencia”: G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización...* o. c., 67.

²⁷ Cf G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 45-47.

²⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c. 47-48.

²⁹ La ética tal como la concibe la modernidad ha llegado a su fin, cf G. VATTIMO, *El sentido emancipador de la historia...*, o. c., 13; aunque el consenso social según los proyectos unificantes que han dado sentido a la historia hayan quedado definitivamente atrás, es posible hablar de una cierta organización del consenso que tiene mucho que ver con la estética entendida como el aprecio de lo bello, cf G. VATTIMO, *El fin de la modernidad...*, o. c. 52-53; tal apreciación viene también matizada cuando se plantea el problema de la praxis social y política, esto es: ¿es imposible pensar en un compromiso con la sociedad? ¿Es imposible posibilitar una transformación del mundo en que vivimos? Parece como si el pensamiento que se esfuerza por pensar el ser en términos de “debilidad” le faltase un proyecto propio, puesto que su tarea es pensar el pasado con un propósito edificante y en última instancia “estético”. Subyace aquí la postura de muchos que piensan como obvia la función del pensamiento en la construcción de la sociedad (funcionalidad histórica y política), “obviedad” que no parece ser tan evidente para Vattimo. No obstante, el replanteamiento metafísico que pretende llevar adelante el pensamiento débil puede dar origen a una nueva relación entre filosofía y sociedad, si bien, de esta nueva relación sabemos muy poco. No se renuncia a la capacidad de proyectar el

las que permanecía varada la nave de la metafísica tradicional y que se aventura mar adentro sin conformarse, sin embargo, con ser arrastrada por las corrientes de la estética.³⁰

Pero el problema es ahora otro: ¿cómo interpretar entonces esta ética de la no violencia y su vinculación con el debilitamiento del ser? Intentar responder a esta pregunta hace emerger de nuevo el planteamiento con el que comenzábamos estas reflexiones.³¹ Y es que al pensador instalado en la fisura entre existencia y significado el retorno del problema de la fe pone al descubierto la derrota de la razón aunque ésta no suponga, en absoluto, la aceptación de una imagen de la trascendencia como potencia amenazadora y negativa que a fuerza de alteridad anula todo lo humano. Tal idea de Dios emerge de una concepción de lo sagrado muy vinculada a la violencia atávica de la religión natural.

Lo sagrado natural es violento porque la divinidad que sostiene tal “religión” reúne en sí todos los atributos de omnipotencia, absoluto, eternidad, inmutabilidad y trascendencia respecto al ser del hombre que se piensa a sí mismo dependiente de un Dios así perfilado. El Dios violento es, pues, el Dios de la metafísica y el certificado de su muerte estaba anunciado en la llegada a puerto de la metafísica nihilista. ¡Dios ha muerto! No se trata, claro, de un enunciado en tonos poéti-

futuro, y aunque no hay respuesta concreta, el “recuerdo” del pasado puede llegar a justificar un compromiso, Cf G. VATTIMO –P. A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil* (Madrid 1988) 30-42.

³⁰ Algunas de las corrientes actuales como la de Derrida y su concepto de “de-construcción” son acusadas de hacer del pensamiento un especie de arqueología más propia de un anticuario que de un filósofo. Pero para Vattimo, la “de-construcción” iniciada por Derrida “no es una forma pura y simple de degustación estética, como a veces parece (aunque lo sea, efectivamente, en algunas de sus manifestaciones)”: G. VATTIMO–P. A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil...*, o. c., 41.

³¹ Aquí Vattimo se confiesa deudor de la obra de René Girard, *De las cosas escondidas desde la fundación del mundo* y – del mismo autor – *La violencia de lo sagrado* cuya lectura le lleva a considerar que también en la tradición cristiana, concibiendo a Jesús como víctima perfecta que satisface plenamente la necesidad de la justa venganza de Dios por el pecado de Adán, pervive los caracteres naturales de lo sagrado. Tal lectura de la Escritura es errónea si se considera que la encarnación del Hijo de Dios desvela un nuevo orden de cosas y elimina definitivamente el nexo entre la violencia y lo sagrado. Hay un proceso incumplido iniciado en la revelación bíblica y todavía no consumado en la tradición cristiana que pone de relieve el proceso educativo de Dios con la humanidad dirigido hacia una superación definitiva de la concepción sacrificial de la religión natural, cf G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 34-36.

cos que pretende expresar en imágenes una tesis metafísica. Es, justamente, un anuncio de un proceso en el que el hombre moderno se haya involucrado y en el que descubre que Dios ya no es necesario porque se ha revelado como una mentira superflua. En efecto, Dios (metafísica), que fue necesario para que la humanidad “organizara” su vida social de forma segura a golpe de trabajo esforzado y de moral controladora, en el mundo de la ciencia y de la técnica donde la “seguridad” está (al menos parcialmente) apuntalada frente a las asechanzas de la naturaleza, parece una hipótesis excesiva.³²

2. LA SECULARIZACIÓN

Basta dar algunos pasos más. Desde occidente, el retorno de la “herencia cristiana” que acompaña al pensamiento débil y el final de la metafísica parece estar vinculado al precepto cristiano de la caridad y el rechazo de la violencia aún cuando perviven en el corazón del cristianismo fuertes residuos de religión natural.

Retorna la religión y es posible que haya que darle la razón al nihilismo nietzscheano-heideggeriano³³ cuando la “realidad” del ser es entendida como un muro contra el que choca el pensamiento y cuya historia en la metafísica de occidente no es más que la historia de su debilitamiento. La proclama “¡Dios ha muerto!” no es más que la profecía que anuncia la encarnación del Hijo de Dios como una ontología del debilitamiento. Tal paradoja sólo es posible pensarla en términos de secularización

³² Tal reflexión, apoyada en el esquema de razonamiento de Nietzsche, se enmarca dentro de la delimitación de los perfiles de la hermenéutica filosófica que Vattimo privilegia y que se sitúa entre los polos de Heidegger-Gadamer afirmando la vocación nihilista de ésta. El argumento nietzscheano de la muerte de Dios sirve de ejemplo para expresar la preferencia hacia una concepción de la verdad hermenéutica frente a la verdad metafísica. En esta opción, las razones se apoyan en el concepto de historicidad de la que se arriesga una interpretación y se da una respuesta. No existen hechos, sólo interpretaciones. La máxima nietzscheana inspira la concepción hermenéutica de Vattimo, cf G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación* (Barcelona 1995) 43-44.

³³ “En resumen, vuelvo a pensar seriamente el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual; pero muy probablemente me he construido esta filosofía prefiriendo a estos autores, precisamente porque partía de aquella herencia cristiana que ahora creo encontrar de nuevo pero que, en realidad, no he abandonado nunca verdaderamente”: G. VATTIMO, *Crear que se cree...*, o. c., 30.

2. 1. Metafísica, violencia y secularización

Y Dios no vio Auschwitz. Su atrocidad no permite seguir afirmando que lo inmutable es verdad y lo móvil tiene apariencia caduca.³⁴ La metafísica se olvidó de lo caduco y construyó la civilización de la organización total desplegando en toda su amplitud una violencia intolerable. La nueva “cultura” moderna ha legitimado la mutilación de lo vital y ha estallado la revolución de la conciencia ofendida que reacciona desenmascarando las pretensiones de la metafísica.³⁵ Es una exigencia ética en nombre de la cual hay que rehuir de toda lógica de la violencia, de todo intento –por solapado que fuere– de reducir el ser al otro³⁶ para no olvidar que el ser no es sino que sucede. Es el descrédito de la metafísica que ha permanecido, en su altanería, indiferente hacia la vida del individuo.

Habrà que hacernos a la idea de que quizás sea necesario seguir alentando la apuesta por una cultura más allá de la violencia metafísica. En ese “más allá” encontramos hoy un horizonte ético

³⁴ Para Adorno hay estrechos vínculos entre metafísica y modernidad; en ella, la racionalización se reviste de organización técnico-científica, desplegando su esencia violenta cuya evidencia es el desplegarse de la intolerable violencia de Auschwitz, cf TH. W. ADORNO, *Dialéctica negativa* (Madrid 1975).

³⁵ Aunque hay elementos de la crítica a la metafísica postnietzscheana y heideggeriana que se encuentran delineados en el pensamiento de Adorno, Vattimo critica abiertamente su concepción de dialéctica negativa porque pretende superar la metafísica sin abandonar el concepto de ser como presencia desplegada que la ha determinado en su desarrollo propio de la izquierda hegeliana; en el fondo no hay una crítica radical al mecanismo que ha desencadenado en la historia la violencia de la metafísica cf G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización...*, o. c., 72-74.

³⁶ También Vattimo entra en confrontación con Lévinas, para quien el otro, pensado desde la escatología profética en la tradición hebrea, es el infinito-Señor que no posee los rasgos violentos del ser metafísico. Pero he aquí la aporía de su pensamiento: Lévinas, queriendo huir de la metafísica (él la llama ontología), adopta otro sentido que no deja de ser problemático, esto es, la metafísica como teología. Es aquí donde, a pesar de lo paradójico del asunto se abre la posibilidad de una fecunda reflexión en torno a la secularización y su aportación para la superación de la metafísica. Resulta mucho más fecundo para el autor la cuestión de las relaciones entre las tradiciones griega y bíblica que ciertamente no puede resolver el problema de la secularización como un simple regreso al origen, a un momento precedente, una especie de salto hacia atrás que disuelve la violencia ontológica con la rememoración, cf G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización...*, o. c., 75-86. E. Lévinas entiende la filosofía abierta a la experiencia religiosa como irrumpir del Otro, pero tal irrupción termina disolviendo la contingencia misma del ser, perdiendo su significado específico. Tal es la crítica repetida de G. Vattimo a las posiciones de Lévinas a quien no interesan “los signos de los tiempos”.

e incluso religioso que quiere dejar atrás definitivamente el “argumento ontológico” que caracteriza el pensamiento sobre las esencias. No en vano está en marcha un movimiento – imparable – de disolución secularizadora en el que el ser se libera de la violencia a la que ha sido sometido por la contaminación del “Señor de la Biblia” con la metafísica occidental.³⁷ El “Señor de la Biblia” es la “presencia” a la que se llega a través del texto (cabe aquí hacer recurso al término “revelación”, central en las tradiciones judeo-cristianas) y es, además, “un efecto del texto, la continuidad que nos habla en las interpretaciones, traducciones, transmisiones que constituyen la historia de la civilización hebreo-greco-cristiana. Tematizar esta relación entre el texto y su autor –precisamente esto, y sólo esto-, es en definitiva la superación de la metafísica”.³⁸

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

El retorno de lo religioso, eje central de nuestra reflexión, queda así engarzado en el problemático fin de la metafísica que ha impulsado el pensamiento filosófico en los dos últimos siglos. Lo insostenible de los argumentos del racionalismo cientifista y del historicismo en sus planteamientos más recalcitrantes, la consideración del nihilismo como punto de llegada de la modernidad y la toma de conciencia del final de la metafísica son las claves de interpretación

³⁷ Es interesante notar que en 1987 Vattimo escribía: “Es probable que sólo de un desarrollo explícito de la rememoración heideggeriana de la metafísica, incluso bajo el aspecto teo-lógico, pueda provenir una más auténtica comprensión de la eventualidad del ser...”: G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización...*, o. c., 86.

³⁸ G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización...*, o. c., 85.

adecuadas para comprender el retorno de la religión en la tarda modernidad.

2. 2. Secularización y retorno de lo religioso

Dinamitado el viejo edificio de la crítica filosófica a la religión por peligro de derrumbe, es evocada de nuevo la “hipótesis excesiva” de Dios que emerge liberado de la mordaza metafísica.

Pero el riesgo sigue amenazando como la espada de Damocles sobre nuestras cabezas cuando percibimos que la conciencia común en esta tarde modernidad piensa el retorno de lo religioso como momento reactivo contra el virus de la ciencia-técnica moderna que provoca un proceso degenerativo en la humanidad. Y es que “reaccionar frente a los problemas y el caos del mundo moderno con un retorno a Dios como fundamento metafísico significa, en términos nietzscheanos, rechazar el desafío de la superhumanidad”.³⁹ No hay salida por aquí que no nos conduzca a los fundamentalismos religiosos que azotan la babel tardomoderna y sus preocupaciones milenaristas. No, no hay vuelta atrás. Si es que es auténtica la necesidad religiosa de la conciencia común, una reflexión crítica sobre ella nos pone en guardia frente a los que preconizan que tal necesidad se resuelve pura y simplemente con una vuelta a la religión metafísica que huye de la sociedad secularizada hacia otras tierras prometidas cuyas fronteras quedan bien delimitadas por las trincheras de la “religión” siempre teñida del bárbaro sacrificio vidual.

Dicho de otro modo, el final de la metafísica no puede resolverse únicamente en la búsqueda nostálgica de los fundamentos perdidos sino que debe atender a la llamada del ser que se da sólo en su evento de tal manera que la conciencia del hombre religioso no puede concebir la relación con el mundo (de la ciencia-técnica tardomoderna) simplemente en términos de fuga y rechazo. Así, el verdadero sentido de la secularización en relación al retorno de lo religioso no está en “saltar” a Dios al margen de la historia sino en descubrir que tal retorno y su vinculación a la historicidad no es algo accidental sino esencial.

³⁹ G. VATTIMO, *La huella de la huella*, en J. DERRIDA-G. VATTIMO (eds.), *La religión* (Madrid 1996) 114.

En efecto, en el replanteamiento filosófico de la religión hay una componente de positividad que vale la pena considerar con atención y que se refiere, en primer lugar, al retorno de la religión en las condiciones concretas del hombre en la cultura tardo moderna y, además, al hecho mismo de que el retorno de la religión esté vinculado estrechamente al sentido de facticidad y contingencia del hombre y su dependencia de un *factum* originario. Así, “rendir justicia al significado de la experiencia del retorno significará, ante todo, mantenerse en el horizonte de este doble sentido de la positividad: creaturidad como concreta y determinadísima historicidad; pero también a la inversa, historicidad como proveniencia de un origen que, en cuanto no metafísicamente estructural, esencial, posee también todos los rasgos de la contingencia y de la libertad”.⁴⁰ No es tan sencillo. Precisamente la historia de la metafísica ha puesto de relieve la unilateralidad del planteamiento religioso que resuelve la “positividad” únicamente en la creaturidad y se olvida de la historicidad existencial que viene reducida a “límite” más allá del cual se salta hasta Dios.⁴¹

No podemos obviar la creaturalidad de la existencia como una componente positiva que dispone al hombre frente a la experiencia religiosa. La finitud, entendida como inadecuación de nuestras respuestas a las “preguntas” que vienen de los otros, puede configurarse como la necesidad de un “Otro” que no logramos representar-nos sino como trascendente.

Toda esta visión que vincula el retorno de lo religioso al nihilismo nietzscheano-heideggeriano está condicionada y justificada por la herencia cristiana de la que es deudor G. Vattimo. En efecto, “la filosofía que responde a la invitación de superar la metafísica proviene de la tradición judeo-cristiana, y el contenido de su superación de la metafísica no es sino la maduración de la conciencia de esta proveniencia”.⁴²

⁴⁰ G. VATTIMO, *La huella de la huella...*, o. c., 117.

⁴¹ Vattimo pone de relieve cómo este riesgo está presente en el pensamiento de Lévinas a quien ya hemos hecho referencia con anterioridad. Al mismo tiempo, el filósofo italiano nos pone en guardia ante el peligro de reducir también la positividad a la mera historicidad intramundana que reduce lo divino al reduccionismo histórico, cf G. VATTIMO, *La huella de la huella...*, o. c., 117-118.

⁴² G. VATTIMO, *La huella de la huella...*, o. c., 123.

2. 3. Herencia cristiana, ontología débil y secularización.

Es, pues, una y la misma filosofía la que preconiza el fin de la metafísica y descubre hoy la positividad en el retorno de la experiencia religiosa. La clave que ha guiado nuestro discurso en estos últimos compases ha sido el concepto de secularización por el que se entiende la progresiva desvinculación de la civilización moderna de sus orígenes sagrados y que subraya el sentido religioso de todo el proceso. La secularización es la mejor expresión del debilitamiento del ser que marca el final de la metafísica y la ontología que de ella se deriva está marcada decididamente por el sentido de lo religioso. Así, todos los rasgos fundamentales que perfilan los trazos de la civilización occidental moderna parecen estar marcados por la herencia de los orígenes hebraicos-cristianos de la misma: “que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces, profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización positiva como rasgo característico de la modernidad”.⁴³

Este es el gran descubrimiento: el nexo de unión entre la tradición cristiana y la historia del nihilismo y la percepción de la secularización, característica de la historia de occidente, como un proceso interno al mismo cristianismo en el que poder recuperar lo genuino del mensaje de Jesús desde una concepción de la modernidad entendida como debilitamiento del ser. El concepto de kénosis propio de la teología cristiana expresa perfectamente el engarce de ambas tradiciones si comprendemos la secularización como una llamada a la realización más plena de su verdad que quiere alejar la imagen de una divinidad natural y violenta para hacer emerger el Dios del abajamiento y reconocer más sinceramente una respuesta de fe purificada en los creyentes.⁴⁴ En efecto, la encarnación de Cristo

⁴³ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 44. El autor afirma con claridad su influencia cristiana en la preferencia de la lectura débil de Heidegger frente a otras perspectivas filosóficas. La vinculación del proceso secularizador al final de la metafísica y la ontología débil le llevan a firmar que ésta no es más que “una transcripción del mensaje cristiano”.

⁴⁴ Vattimo aclara diligentemente que su retorno a la tradición cristiana de la que proviene no significa, en modo alguno, una vuelta a la Iglesia católica. El autor se detiene, además, a reflexionar sobre el significado purificador que tiene el proceso secularizador para la fe de los creyentes, remitiéndose a las tradiciones teológicas del siglo XX y polemizando con la teología dialéctica surgida en el ámbito protestante

realiza y lleva adelante el proceso pedagógico a través del cual Dios propone al hombre superar lo violento de lo sagrado y de la misma realidad social. De nuevo el círculo: la complicada relación entre ontología débil, tradición cristiana y ética de la no violencia en el que no hay lugar para el retorno a la metafísica y sí para la búsqueda de persuasiones que no pretenden validez universal sino tan solo aventurar una interpretación.

Esta acepción del término secularización que estamos utilizando conlleva necesariamente una reconsideración del mismo concepto de modernidad que tiene el cristianismo. La interpretación negativa del proceso moderno que ha hecho siempre la tradición cristiana la ha llevado a considerar la sociedad científico-técnica como una amenaza que arriesga los valores tradicionales que han sostenido siempre la imagen del mundo religioso. Incapaz de reconocer los valores que subyacían en tal proceso, la Iglesia se negó a dejar atrás un mundo que, por otra parte, fenecía y en el que la fe se quedaba sin “estructura de plausibilidad”⁴⁵. La tendencia eclesial a interpretar el sentido de la revelación como excesivamente vinculada a estructuras históricas (la inmutabilidad del dogma es una expresión de cuanto decimos) hizo el resto. El resultado fue la vinculación de la doctrina a un determinado mundo histórico considerando aquella como la única expresión adecuada de la verdad evangélica.

Ser consecuente con la “lectura positiva” de la secularización deberá llevar al hombre religioso a una mayor disponibilidad ante los “signos de los tiempos” que le permita releer el dato religioso desde la propia historicidad. Tal consideración de la historicidad como valor perteneciente a la modernidad encuentra en el camino, desde las implicaciones nihilistas que descubrimos en el retorno de los religiosos, a la hermenéutica como consecuencia de la secularización y como “agente” determinante de la nueva visión de la exégesis bíblica, a la base de la tradición cristiana de occidente⁴⁶. Y es que hermenéutica e

para la que la crisis secularizadora se resuelve afirmando la absoluta trascendencia de Dios lo cual no deja de ser para el filósofo italiano la recuperación de una imagen naturalista, absoluta y amenazadora de la divinidad. Vattimo se mueve en dirección opuesta a los teólogos dialécticos, puesto que la secularización no pretende alejar el concepto de Dios de su relación con el tiempo, cf G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 50-52.

⁴⁵ Cf P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1971) 74-82.

⁴⁶ Cf G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 85.

historicidad se postulan mutuamente puesto que la experiencia de la verdad no se produce como un reflejo del objeto por parte del sujeto sino como articulado en una tradición o en una cultura a la que el hombre pertenece y desde la que aquella se reformula.

Eticidad e historicidad coinciden, puesto que “la hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad”.⁴⁷

Si la hermenéutica es la filosofía de la modernidad, desde la experiencia religiosa, la interpretación se convierte en la clave adecuada desde la que comprender el retorno entendido éste como una realidad más allá de prejuicios metafísicos que la consideren inaceptable en nombre de la absoluta “metafísica y violenta trascendencia de Dios”.⁴⁸

3. LA HERMENÉUTICA

La hermenéutica tiene conciencia de haber asumido el final de la metafísica,⁴⁹ pues su pertenencia a la modernidad y su vinculación a la visión nihilista de la realidad ponen de relieve su “verdad”: no hay hechos, sólo interpretaciones. Tal afirmación es la consecuencia de la disolución de toda instancia objetiva en la anunciada muerte de la metafísica y, consecuentemente, la “versión Vattimo” de la hermenéutica expresará la “interna relación entre ausencia de objetividad y esencia interpretativa de la experiencia”.⁵⁰

3. 1. Más allá de la interpretación

Hemos puesto de relieve repetidas veces la relación existente entre la modernidad y el proceso secularizador de la tradición religiosa de

⁴⁷ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación...*, o. c., 215.

⁴⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 69.

⁴⁹ “La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del final de la metafísica, y sólo de ésta. La hermenéutica no es la descripción adecuada de las condiciones humanas, que se abren camino, finalmente llegados a un cierto punto de la historia, y por el mérito de un pensador o por la conjunción de una serie de circunstancias afortunadas. Es, al contrario, el pensamiento filosófico de la Europa secularizada”: G. VATTIMO, *Ética de la interpretación...*, o. c., 215-216.

⁵⁰ Así se expresa Ramón Rodríguez en la introducción a la edición española de *Más allá de la interpretación*: G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 16.

occidente. A la luz de tal vinculación es necesario considerar el concepto de hermenéutica moderna.

Por eso, la afirmación de que la hermenéutica es la filosofía de la modernidad, si quiere ser consecuente con la tesis nihilista según la cual no hay hechos y sólo interpretaciones, deberá abandonar su identificación como una serie de reglas para la interpretación de un determinado grupo de textos especiales para los cuales se trata tan sólo de una técnica instrumental y, por ende, subordinada.

¿Qué es lo que caracteriza, pues, a la hermenéutica filosófica del tiempo presente? Precisamente su vocación nihilista. Más allá de la consideración de la necesidad de asumir los retos que provienen de la nueva situación epocal, habría que subrayar que no se trata sólo de la “función” que la hermenéutica debe asumir en el pensamiento contemporáneo sino que la nueva perspectiva afecta a su “esencia” misma y la convierte en el núcleo de la “ontología de la actualidad” cuya clave de lectura es la asunción sin ambages del nihilismo.⁵¹ Sólo desde aquí se otea el horizonte y se puede prevenir contra la tentación de vuelta atrás hacia nuevas formas de metafísica cuyo final acontece en el declinar de la idea misma de fundamento expresado en la sentencia nietzscheana “no hay hechos, sólo interpretaciones”.

¿A qué se le llama, pues, hermenéutica? ¿En qué consiste su vocación nihilista? Habría que comenzar por admitir que es necesario delimitar los contornos de la hermenéutica filosófica frente a otras interpretaciones más “urbanas” que hacen de ella una *koiné*⁵² popular con perfiles muy difusos y termina, en definitiva, por ser algo inocuo.

⁵¹ Vattimo advierte en el prólogo de *Más allá de la interpretación* del peligro de interpretación ambigua que tiene la expresión “ontología débil” utilizada en sus anteriores obras, expresando su preferencia por esta otra: *ontología de la actualidad*. El autor pretende “disipar varios equívocos que se han ido acumulando en el significado de esta propuesta teórica, sobre todo por el hecho de tomarse en un sentido excesivamente restrictivo y literal la noción de debilidad” G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 35.

⁵² La tesis de que la hermenéutica es la *koiné* de la filosofía en la cultura occidental aparece en los años ochenta y es entendida como el desarrollo de un idioma común dentro de la filosofía y de la cultura. La hermenéutica sustituye a la *koiné* estructuralista y emprende y desarrolla la herencia de la crítica existencialista al racionalismo metafísico hegeliano, así como al cientifismo positivista. Recupera, a su vez, los contenidos históricos que el estructuralismo había olvidado y reivindica la pertenencia del sujeto al juego de la comprensión y al evento de la verdad, cf G. VATTIMO, *Ética de la interpretación...*, o. c., 55- 71.

Así las cosas, la hermenéutica de Vattimo se define como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer⁵³ como los polos de una tensión en la que se revelan sus dos aspectos más constitutivos: la ontología y la lingüística. En efecto, la “urbanización” de Heidegger en la obra de Gadamer a la que se refiere Habermas, puede ser tomada en serio si en la interpretación del lenguaje éste se aborda sin olvidar el aspecto ontológico del discurso. Desde esta premisa, la concepción de la hermenéutica coincidente con cualquier experiencia humana posible del mundo se convierte en el horizonte desde el que concebir la verdad de forma diferente, esto es, “no hay verdad sino como acto interpretativo”.⁵⁴

Esta tesis, común en el encuadre hermenéutico del siglo veinte, no es suficiente si no queremos reducir la hermenéutica a una genérica filosofía de la historia con marcados acentos metafísicos, puesto que su pretensión no sería otra cosa que la de constituirse en una descripción verdadera de la estructura interpretativa de la existencia humana. Es necesario, por el contrario, prestar atención a la historicidad de la hermenéutica en cuanto ella misma es también “verdad histórica”. Así, la ausencia de objetividad, lleva al conocimiento a la renuncia frente a la idea de evidencia también en el terreno de la interpretación. No hay estructura objetiva del existir, sólo hermenéutica de la verdad en el juego de las interpretaciones.

El círculo se cierra. La hermenéutica se perfila como “teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad”⁵⁵ y su vocación nihilista aparece con mayor nitidez cuando descubrimos la vinculación de su verdad con la “lógica nietzscheana” según la cual no hay experiencia de verdad sin la muerte de Dios, es decir, “de la disolución de la verdad como evidencia perentoria y objetiva; hasta el momento, los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo...”.⁵⁶

⁵³ Aunque el autor admite estos pensadores no son los únicos clásicos de la hermenéutica del siglo XX. Junto a ellos coloca a Ricoeur y Pareyson. En sentido genérico también Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida y Lévinas. “Lo que liga a todos estos autores no es una tesis común, sino más bien aquello que Wittgenstein (otro pensador hermenéutico, en el sentido vago al que estoy aludiendo) llamaba una semejanza de familia; o, más suavemente aún, un aire de familia, una atmósfera común”: G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 37.

⁵⁴ G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 41.

⁵⁵ G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 45.

⁵⁶ G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 52.

Este es el sentido “nihilista” de la hermenéutica: si la verdad es interpretación (que sólo puede darse en el horizonte de una apertura previa, heredada y no trascendental) la filosofía hermenéutica no puede ser más que – ella misma – una interpretación sin pretensiones de persuasión cuya propia validez sólo se sostiene sobre la convicción de ser un momento epocal propio del final de la modernidad.

3. 2. Hermenéutica y religión

Dilige, et quod vis fac. El desarrollo de las implicaciones nihilistas de la hermenéutica hacen que ésta encuentre en el camino el límite de la caridad. ¿Qué extraños vínculos conducen por el sendero hermenéutico hasta el horizonte de la *caritas*? Se diría que el descubrimiento del nexo entre la ontología débil y la idea de la secularización como sentido positivo de la revelación cristiana (puesta de relieve en estas páginas) nos ponen tras la pista adecuada para el reconocimiento de la pertenencia de la hermenéutica a la tradición religiosa de occidente.

En efecto, en la modernidad caracterizada por el debilitamiento del ser, hija del cristianismo occidental de cuya historia forma parte intrínseca el proceso secularizador, el nihilismo inspirador que acompaña la superación de las estructuras fuertes del ser es comprendido como un largo proceso indefinido que no puede concluir, sin embargo en la “nada” en cuanto que ésta sería también una presencia objetiva desplegada como tal. El nihilismo solo puede ser una historia que en su vinculación con la hermenéutica del texto religioso encuentra el concepto de *kenosis* “dirigida y, por tanto, también limitada y provista de sentido, por el amor de Dios”.⁵⁷

Así, es el “amor” el criterio desde el que entender el proceso secularizador que va paralelo a la historia de la salvación y que se muestra como sentido último de la revelación, aunque precisamente por eso carece de verdadera ultimidad. Puesto que no tiene la perentoriedad del principio metafísico y supera la violencia implícita en la pretensión del primer principio de ofuscar cualquier nueva pregunta.

Puede resultar sorprendente el hecho de que sea la *caritas Dei* precisamente el límite que la hermenéutica encuentra desde su vocación nihilista. Lo cierto es que la pluralidad de la verdad, que emerge de la crítica al concepto de verdad como adecuación y del

⁵⁷ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c. 75.

principio nihilista que afirma que no hay hechos y sólo interpretaciones, nos coloca ante el problema de la relación de la hermenéutica con la tradición religiosa. ¿En qué sentido? Vayamos por partes.

Ya argumentamos con anterioridad la vinculación del final de la metafísica con el despliegue de la tradición cristiana y el proceso secularizador cuya conciencia proveniente hay remontarla a la contaminación del “Señor de la Biblia” con la metafísica occidental. Pues bien, “la hermenéutica filosófica moderna nace en Europa no sólo porque aquí hay una religión del libro que concentra la atención en el fenómeno de la interpretación; sino porque esta religión tiene como base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como *kénosis*, como disminución y, traduciremos nosotros, debilitamiento”.⁵⁸

La contradicción que supone el pluralismo ontológico aristotélico (aunque pretendamos desprendernos de la idea de sustancia) para la hermenéutica que surge de la superación de la metafísica parece resolverse únicamente si colocamos la pluralidad del ser (o lo que es lo mismo el carácter interpretativo de la verdad) en el marco de la historia del ser entendida como debilitamiento de sus estructuras fuertes.

De nuevo la circularidad del discurso: ontología débil que emerge como superación de la metafísica en el pensamiento moderno, secularización como historia positiva de la tradición religiosa de occidente y la hermenéutica que sólo podrá ser entendida como ontología nihilista si recupera el sustancial nexo (de proveniencia) que la une a la tradición judeo-cristiana constitutiva de occidente. A la base de la concepción de la hermenéutica como filosofía moderna encontramos la religión del libro y su idea de encarnación concebida como *kénosis*, esto es, debilitamiento de Dios.

⁵⁸ G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 91-92. La liberación de la idea de verdad del ropaje objetivo que hace posible el reconocimiento de la pluralidad de la misma, conduce a Vattimo precisamente a la consideración de dos arquetipos de la tradición filosófica y religiosa de occidente: el pluralismo ontológico aristotélico y el concepto historicista de Pablo en la tradición cristiana: “*To on l’ghetai pollachôs*” (el ser se dice de muchas maneras) y “*multifariam multisque modis olim loquens Deus patribus in prophetis*” (Hb 1, 1-2). Vattimo reflexiona sobre ambas expresiones haciendo hincapié en la idea de sustancia aristotélica y la concepción histórico-salvífica del autor de la Carta a los Hebreos, esto es, la de un acontecimiento clave desde el que poder interpretar toda la economía salvífica, cf G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación...*, o. c., 90-91.

3. 3. La recuperación del “relato cristiano”

Si bien es cierto que el hombre posmoderno vive en la encrucijada del saber que emerge de las ruinas de la metafísica y que “hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmesurable”,⁵⁹ será difícil sin embargo –frente a la incredulidad hacia los grandes relatos que han dado sentido a la historia– prescindir totalmente de una “meta-historia que sirva para dar razón de lo que ocurre”.⁶⁰ Claro que en la idea misma de que las grandes filosofías de la historia han quedado definitivamente atrás hay ya, implícitamente, una filosofía de la historia que levanta acta de este final y que insta a comportarse en consecuencia. Se trata del hilo rojo de la cultura actual que conduce al descubrimiento de la multiplicidad de horizontes de sentido y que constituye, paradójicamente, su superioridad.

El gran metarrelato de la revelación cristiana en el horizonte cultural en el que nos encontramos aparece denegado porque permanece profundamente vinculado a la metafísica objetivista. Es cierto que, vinculado a la idea griega de sustancia, en el pensamiento cristiano permanece constante una “esencia fundante e inmutable” desde la que pensar a Dios como el desplegarse objetivo de la verdad que, desde su extrema objetividad, hace superflua la hermenéutica.

Más allá pues de una sensibilidad estrictamente dogmática de la tradición cristiana que nos remite a las esencias eternas es necesario volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados porque, de otra forma, la pura visión metafísica nos conduce a la violenta objetivación de visiones del mundo determinadas históricamente. En efecto, muchos de los conflictos que han caracterizado la vida de la Iglesia en su relación con la modernidad han sido, precisamente, por la defensa a ultranza de la doctrina auténtica e inmutable –única interpretación adecuada- vinculada a un determinado horizonte cultural e histórico que ha sido absolutizado.

Pero si, como hemos argumentado, la secularización (entendida como una transformación de lo sagrado metafísico-natural en términos de debilitamiento) es la esencia de la historia reveladora y en el retorno de lo religioso permanecemos en el horizonte de la positividad

⁵⁹ J. F. LYOTARD, *La condición posmoderna* (Madrid 1984) 10. Para Lyotard, se tiene por “posmoderno” la incredulidad con respecto a los metarrelatos.

⁶⁰ G. VATTIMO, *El fin del sentido emancipador...*, o. c., 13.

de la historicidad (más allá de una concepción de la proveniencia del origen esencial, metafísicamente estructural), se requiere mucho más que una vinculación a esta o aquella realidad histórica y por tanto habrá que reconocer con franqueza la propia historicidad así como una mayor disponibilidad a leer “los signos de los tiempos”.

Recuperar el relato cristiano tendrá sentido, pues, sólo en la medida en que pueda hacerse más amigable el evangelio frente a la razón tardo moderna y sus exigencias en el hoy de la cultura, cuando “la razón cartesiana, y también la hegeliana, han realizado su parábola y ya no tiene sentido contraponer netamente fe y razón”.⁶¹

Así, desde la historicidad que reivindica la reflexión en torno a la experiencia religiosa, es urgente recuperar el mito: “no tanto (...) como modo de conocimiento de verdades que trascienden la razón, sino como lenguaje apropiado para la narración de eventos que (...) no pueden sino ser transmitidos en forma de mitos”.⁶²

No debe resultar paradójico, pues, que siguiendo hasta el final la vía de la secularización que ha tomado en serio el “desfondarse” del ser, aparezca el pensamiento mítico como “el lugar del darse de una historicidad que a un tiempo es radicalmente tal y (justamente por ello) irreductible a la inmanencia de la historicidad intramundana”.⁶³ Es por eso que para el pensador que desde la convicción de que el ser

⁶¹ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 110.

⁶² G. VATTIMO, *La huella de la huella...*, o. c., 118. Vattimo se apoya en la reflexión de la filosofía positiva de Schelling en su atención a la mitología. Por otra parte, también apela a la concepción de Pareyson sobre la experiencia religiosa y su vinculación con el mito (el autor remite a la obra de Pareyson titulada *Filosofia della libertà* (Torino 1994), aunque completa su reflexión poniendo el acento en la superación de la posibilidad que existe de reducir la positividad de la experiencia religiosa a pura cretutidad y –consiguientemente– de reducir el pensamiento mítico a una especie de abstracción ahistórica. Por otra parte, ya Vattimo había reconocido la plausibilidad de la tesis de Pareyson según la cual “la disolución del hegelianismo, que equivale a la crisis del historicismo metafísico, repropone el problema del cristianismo (...) Pero también resulta admisible, si bien en modo y medida diversos, la segunda tesis a ella vinculada, es decir, que entre las alternativas que se abren tras Hegel, la más radical y coherente sea la kierkegaardiana”: G. VATTIMO, *Ética de la interpretación...*, o. c., 81. En su ensayo, Vattimo sigue a Pareyson en su interpretación de Kierkegaard y con la ayuda de contenidos del último Schelling. Así se repropone el cristianismo abriendo una filosofía que Pareyson llama “ontología de la libertad” puesto que piensa el ser no como fundamento sino como *Ab-grund*. Aquí se sitúa el aspecto central del pensamiento de Pareyson: la teoría de la interpretación y la multiplicidad de horizontes históricos como inexhaustibilidad reveladora del ser mismo.

⁶³ G. VATTIMO, *La huella de la huella...*, o. c., 118-119.

es evento se plantea justificar el retorno a la experiencia religiosa desde la ontología del declinar es suficientemente tolerable aceptar –desde la disolución de la razón metafísica- un cierto grado de “mito” en la vida que no necesariamente puede ni debe ser traducido en términos racionales porque también la razón debe ser secularizada hasta el fondo en nombre de la caridad, el límite de la secularización misma.

Este es el caso de la recuperación del relato cristiano en este retorno de lo sagrado para el pensador posmetafísico.

4. ALGUNOS RELIEVES CONCLUSIVOS

Hemos querido en estas páginas, como caminantes en éxodo, seguir la huella de la huella en el pensamiento de uno de los más importantes exponentes de la llamada “ontología del presente”. En la andadura hemos debido dar por bueno que para una renovada reflexión del retorno de la religión en nuestro tiempo es necesario aceptar como constitutivo de ésta el mismo hecho de retornar.

Atentos al vigía del pensamiento, hemos desoído los cantos de sirena incitando a un tal retorno desde inspiraciones “fundamentalistas” que perfilan una nueva religiosidad alentada por los temores apocalípticos en la sociedad tardomoderna. Alertados por la violencia metafísica, nos hemos distanciado de quienes preconizan el retorno desde un abandono de la historia que permita una vuelta a lo esencial y la recuperación de una existencia auténtica. Con la mirada puesta en el ser como evento hemos renunciado a la búsqueda nostálgica del fundamento metafísico y nos hemos dejado interrogar por la reflexión crítica que desde la filosofía heideggeriana y desde el proyecto nietzscheano nos ayude a leer más acertadamente el retorno de la religión en nuestra sociedad.

En definitiva, hemos querido preguntarnos si es posible pensar en Dios más allá de su comprensión como fundamento inmóvil de la historia. Dicho de otro modo, la pretensión que ha guiado estas reflexiones ha sido la de mostrar que “la necesidad religiosa de la conciencia común no se satisface adecuadamente con una pura y simple reanudación de la religiosidad metafísica, esto es, huyendo del confusionismo de la modernización y de la

Babel de la sociedad secularizada en dirección a un renovado fundamentalismo”.⁶⁴

La llamada del ser se da sólo en su evento, y la filosofía –en el mundo de la ciencia-técnica y de la organización total– redescubre la plausibilidad de la religión cuando han quedado disueltas las metanarraciones metafísicas. De esta forma, los estrechos vínculos que configuran el círculo pensamiento posmetafísico–ontología débil–nihilismo–tradición cristiana, nos conducen hasta un descubrimiento importante: es el final de la metafísica el que origina profundamente el retorno de la religión en la filosofía de hoy.

La ontología débil parece ser heredera de la tradición cristiana. Pero, teorizar sobre esta afirmación ¿es “reencontrar” la religión? No es suficiente. Queda la implicación del sujeto en la experiencia religiosa y no es cuestión sencilla. Para que el ser no sea pensado una vez más en términos metafísicos hay que pensarlo como evento –con todas las resonancias descritas más arriba- y puesto que el evento es fruto de una iniciativa de la que el mismo hombre es “destinatario” puede resultar que el ser como evento esté orientado en sentido religioso si concebimos la experiencia religiosa como sentimiento de dependencia (Schleiermacher) o consciencia de que mi libertad es iniciativa iniciada (Pareyson).

Así, al término de nuestra travesía –aunque todavía en alta mar, la lectura filosófica que desde la idea de secularización se pueda dar del cristianismo no debe pretender racionalizar completamente la actitud religiosa aunque, no cabe duda de que esta misma actitud está sujeta a una posible ulterior secularización. Lo cierto es que la lectura débil de la revelación cristiana abre una fecunda vía de pensamiento y de experiencia religiosa al hombre de nuestro tiempo que siente la necesidad del “retorno” más allá de los estrechos límites de la metafísica de las esencias y que busca –inquieto- una comprensión de Dios que no se desvela tan sólo en los límites insalvables y en la negatividad de la realidad sino que se expresa a sí mismo en la misma historia del ser que es evento, debilidad, kénosis, encarnación.

Queda mucho por navegar y somos conscientes de ello. Nos hemos hecho más que interpretar y nuestro esfuerzo es tan sólo eso, una interpretación. “Volver a creer, en el fondo, quiere decir un poco todo

⁶⁴ G. VATTIMO, *La huella de la huella...*, o. c., 113.

José Miguel NÚÑEZ MORENO

esto: quizás también apostar en el sentido de Pascal, esperando vencer pero sin estar en absoluto seguro de ello. Volver a creer o, también esperar creer”.⁶⁵

⁶⁵ G. VATTIMO, *Creer que se cree...*, o. c., 119.