

24. El Cristianismo no religioso de Gianni Vattimo. Debilitamiento del ser, secularización y *kénosis* divina

Francisco Fernández Labastida
Pontificia Universidad de la Santa Cruz

El filósofo italiano Gianni Vattimo, conocido actor en la escena cultural europea de finales de siglo XX, nos presenta un ejemplo paradigmático de la comprensión nihilista de la divinidad y del papel que ésta juega en su concepción postmoderna de la experiencia religiosa, y más concretamente, del cristianismo. Para poder focalizar nuestra atención en este argumento, que es el objeto central de estas páginas, primero presentaremos brevemente al autor y su contexto teórico, el pensamiento débil.

1. GIANNI VATTIMO Y EL PENSAMIENTO DÉBIL

Gianteresio ("Gianni") Vattimo nació en Turín (Italia) el 4 de enero de 1936. Se doctoró en filosofía en la Universidad de esa ciudad en 1959, bajo la guía de Luigi Pareyson (1918-1991), pionero a finales de los años treinta del siglo pasado de la difusión del existencialismo de Jaspers en Italia, en donde será uno de los principales teóricos de la estética y de la hermenéutica durante la segunda mitad del siglo XX¹. En 1961 Vattimo publica como ensayo su tesis doctoral, dedica-

¹ Para una presentación sintética de este pensador se puede consultar: Francesco Russo, «Luigi Pareyson», en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, ed. Fran-

da al concepto del hacer en Aristóteles². A inicios de los años sesenta se traslada a Alemania, a Heidelberg, en cuya universidad realizó estudios post-doctorales bajo la guía de Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. Allí profundiza en el pensamiento de Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche, de los que se convierte en conocido intérprete y divulgador³. Como podremos constatar más adelante, estos dos filósofos tendrán un profundo influjo en la conformación de su pensamiento. Siguiendo los pasos de su maestro Pareyson, al volver a Italia enseña en la Universidad de Turín desde 1964 a 2008, cuando se jubila. En esa universidad ocupa sucesivamente las cátedras de estética (1969-1982) y de filosofía teórica (1982-2008). El interés por la hermenéutica también lo llevó a estudiar a Friedrich Schleiermacher⁴, y a propiciar la difusión en Italia del pensamiento de Hans-Georg Gadamer, gracias a su traducción de *Verdad y Método*, que fue publicada con un largo estudio preliminar suyo. En sus publicaciones de los años setenta y ochenta, Gianni Vattimo presentó su “pensamiento débil”⁵, convirtiéndose en uno de los protagonistas de la agenda cultural postmoderna en

cisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado, 2010, <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/pareyson/Pareyson.html>.

² *Il Concetto di fare in Aristotele* (Torino: Giappichelli, 1961).

³ Véase al respecto *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Torino: Edizioni di «Filosofia», 1963); *Ipotesi su Nietzsche* (Torino: Giappichelli, 1967); *Introduzione a Heidegger* (Roma; Bari: Laterza, 1971); *Introduzione a Nietzsche* (Roma; Bari: Laterza, 1985).

⁴ A finales de los años sesenta publica *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (Milano: Mursia, 1968).

⁵ *Il pensiero debole* es el título de un volumen publicado en 1983 que recoge una colección de ensayos breves, editado por Pier Aldo Rovatti y Gianni Vattimo: *El pensamiento débil* (Madrid: Cátedra, 1988). Otras obras significativas de este periodo son: *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione* (Milano: Bompiani, 1974); *La fine della modernità* (Milano: A. Garzanti, 1985); *Le avventure della differenza* (Milano: Garzanti, 1980); *La società trasparente* (Milano: A. Garzanti, 1989). También existen traducciones al español de estas obras: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (Barcelona: Península, 2003); *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1985); *La aventura de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Barcelona: Península, 1980); *La sociedad transparente* (Barcelona-México: Paidós, 1990).

Italia. Durante su larga carrera académica fue director de la *Rivista di estetica* y de *Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*. En los años noventa y en el primer decenio del nuevo siglo el pensamiento de este filósofo turinés se difundió por Europa y América. Invitado por varias universidades de Estados Unidos, España y Latinoamérica, ejerció en ellas su docencia como *Visiting Scholar*.

Gianni Vattimo no ha sido un intelectual encerrado en una torre de cristal. En los años cincuenta desplegó su activismo político en las filas de las juventudes de la Acción Católica. El decenio sucesivo fue testigo de su alejamiento del Cristianismo, en parte causado por la adopción de un estilo de vida homosexual. A partir de los años setenta expresa sus convicciones libertarias militando en el Partido Radical y liderando movimientos a favor de los derechos de los homosexuales. Después de la caída del muro de Berlín se acercó a posiciones de extrema izquierda, profesando sin embargo una concepción heterodoxa del marxismo. Ha sido diputado europeo en varias ocasiones. Además de sus innumerables publicaciones académicas, ha colaborado como editorialista en periódicos italianos y extranjeros, y en 1986 ideó un programa televisivo de divulgación filosófica, *La clessidra* (La clepsidra), que se transmitió con éxito en el tercer canal de la televisión estatal italiana (RAI 3).

1.1. Razón “fuerte” y violencia

En la raíz del pensamiento débil se encuentra el convencimiento de que toda forma de pensamiento que pretenda estar fundamentada directa o indirectamente sobre una verdad última y definitiva es pensamiento “fuerte”, que se manifiesta siempre como una forma —velada o manifiesta— de violencia. Esto sería así porque, cuando se afirma la existencia de un principio último de sentido —Dios, Espíritu Absoluto, etc.— al que todo y todos tienen que hacer referencia, se anula en la práctica la legitimidad y valor de lo diferente, de lo particular o alternativo. Siguiendo las líneas trazadas por la crítica de la razón que Nietzsche lleva a cabo, Vattimo está convencido de que toda visión “fuerte” o “rígida” del ser tiende a crear un orden ontológico y una jerarquía axiológica que endurecen el pensamiento convirtiendo la interpretación de la realidad en un sistema monolítico. Dicho en

pocas palabras, a toda visión “fuerte” de lo real se corresponde una concepción “fuerte” del ser. En el fondo, y en esto Vattimo comparte la intuición nietzscheana, el pensamiento “fuerte” no sería sino una manifestación de la humana voluntad de poder. El pensamiento “fuerte” —lo mismo da que sea éste de raíz metafísica o religiosa— es violento porque pretender tener una respuesta única y definitiva reduce a unidad de modo forzado la variedad poliédrica de la realidad (las infinitas diferencias que la componen), negando con su dominio despótico la igual legitimidad de los diversos modos de comprenderla e interpretarla⁶. La expresión paradigmática del pensamiento “fuerte” es la metafísica occidental. Sin embargo, esta condena no significa para Vattimo la supresión del pensamiento en general, sino sólo la neutralización de la pretensión del pensamiento metafísico de poseer ese supuesto fundamento único:

No es porque lo universal conduzca necesariamente a la violación de los derechos del individuo por lo que debe superarse la metafísica; de hecho, los metafísicos tienen aquí un as bajo la manga al decir que los mismos derechos del individuo a menudo se han reclamado precisamente en nombre de razones metafísicas, por ejemplo, en las doctrinas de la ley natural. Es en cambio, en cuanto pensamiento de la presencia perentoria del ser —como fundamento último frente al cual sólo se puede callar y, quizás, sentir admiración— que la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, si se da en la evidencia incontrovertible que no deja espacio a más preguntas, es como una autoridad que silencia y se impone sin “dar explicaciones”.⁷

Vattimo explica la historia del pensamiento de la tradición europea como la búsqueda emprendida por la razón de un conocimiento verdadero, estable y definitivo, fundado sobre un principio único, cuyo resultado fallido es una galería abigarrada de visiones del mundo, de sistemas filosófico-teológicos que se oponen y luchan entre sí sin un claro vencedor. Los esfuerzos del pensamiento metafísico por demos-

⁶ Cfr. Miguel Ángel Quintana Paz, «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», *Azafea: revista de filosofía*, n.º 5 (2003): 245-46.

⁷ Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (Roma ; Bari: Laterza, 1994), 40.

trar la existencia de una verdad universal e inmutable se han demostrado inútiles y vanos a sus ojos. El ideal de la certeza absoluta, o sea de un conocimiento del mundo basado enteramente en la razón, se revela un mito más.

Ahora bien, aunque pueda sonar paradójico, el pensamiento “fuerte” sería un signo de la debilidad antropológica de una humanidad inmadura. Y, de nuevo en sintonía con Nietzsche, Vattimo ve en el pensamiento metafísico una expresión de la necesidad humana de encontrar seguridad en un fundamento estable y definitivo para las propias elecciones y creencias, en medio del caos y del desorden de lo real, que son fuentes de disgregación de la sociedad y de corrupción de la moralidad⁸. Pero la humanidad se autoengaña inútilmente en esta búsqueda.

1.2. *La muerte del Dios moral, sin superación del nihilismo*

En la parábola trazada por el recorrido del pensamiento en la modernidad, Vattimo ve la evolución histórica de la razón, desde sus inicios en la antigüedad clásica, como el proceso de su progresiva debilitación. La lenta toma de conciencia de la “muerte de Dios”, que Nietzsche anuncia, lleva consigo la gradual desaparición del ser como fundamento último de la verdad. Dicho con otras palabras, la “historia del ser” es la historia de su debilitamiento, es el progresivo aflorar de su intrínseca contingencia y temporalidad. Apoyándose en su personal interpretación del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, Vattimo considera la historia de la cultura y del pensamiento occidental como una paulatina debilitación de la comprensión del ser y de la razón. No se trata simplemente de un primigenio olvido del ser (Heidegger), sino del progresivo debilitarse de la concepción fuerte del ser, del mismo modo como la fuerza de los rayos del sol se debilita al dirigirse éste a su ocaso (Nietzsche):

⁸ Cfr. Vattimo, 10.

El mayor acontecimiento reciente, que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano ha perdido toda credibilidad, ya comienza a lanzar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos, a aquellos pocos cuyos ojos —cuyo recelo en los ojos es lo suficientemente fuerte y delicado para este espectáculo— les parece que se ha puesto algún sol, que se ha vuelto duda alguna vieja y profunda confianza: a ellos nuestro viejo mundo tiene que parecerles diariamente más vespertino, más desconfiado, más ajeno, “más viejo”⁹.

Para nuestro autor en la presente temperie cultural postmoderna se vive bajo esta débil luz del ser. Por esta razón, es necesario encuadrar bien su peculiar nihilismo dentro del marco nietzscheano de la muerte de Dios. En el conocido aforismo 125 de *La Gaya ciencia* (*Der tolle Mensch* — el loco), Nietzsche nos pone delante de los ojos las profundas implicaciones del hecho que sus contemporáneos no creyesen más en la existencia de Dios. Para Nietzsche Dios nunca había existido. Lo que ha muerto en la cultura occidental es la idea de Dios. Pero ¿de qué divinidad se trata? La famosa frase de Nietzsche se aplica a lo que Vattimo llama, siguiendo a Nietzsche, el “Dios moral”, es decir, el Dios que establece lo que es bueno o malo, y al cual el hombre se encuentra sujeto. Se trata del Dios que trasciende lo creado y lo fundamenta, dándole el ser, dotándolo de un *logos*, es decir, de un fin o *por qué*. En resumidas cuentas, el Dios de la metafísica, el Dios de los filósofos¹⁰. Ahora bien, hay que decir que la comprensión de la tradición cristiana de la naturaleza del Dios que se nos ha revelado en la historia bíblica de la salvación, coincide con las características de fundamento y origen último de la realidad del “Dios de los filósofos”. Por eso Nietzsche justamente identifica al “Dios moral” con la idea cristiana del Dios creador. Ése es el Dios que ha muerto en la civilización occidental.

En consecuencia, si la creencia en ese Dios desaparece, desaparece al mismo tiempo el fundamento de los valores que han configurado desde sus inicios la cultura europea. Si no existe Dios, no hay una

⁹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaya ciencia*), V, 243 (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-343>). Ésta y las demás referencias apuntan al texto disponible en la versión digital de la edición crítica de las obras de Nietzsche: <http://www.nietzschesource.org/>.

¹⁰ Cfr. Gianni Vattimo, *After Christianity* (New York: Columbia University Press, 2002), 11-24.

fuerza de valores objetivos y universales. O sea, si éstos carecen de fundamento, han perdido su sentido, se han “desvalorizado”. En uno de sus apuntes personales, Nietzsche pone en evidencia este hecho: «Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta a “¿por qué?” ¿Qué significa nihilismo? — que los valores más altos se devalúan»¹¹. Inmediatamente después de enunciar esta concisa y precisa definición, Nietzsche reflexiona en ese mismo apunte sobre la intrínseca ambigüedad del nihilismo. En efecto, éste se puede presentar como *activo* (destructor), cuando el espíritu crece y siente necesidad de superar unas creencias que constriñen su fuerza vital, o en cambio como *pasivo* (cansado, agotado), cuando el espíritu pierde la fuerza vital y la síntesis de valores y fines que sostienen una cultura fuerte se disuelve, haciéndose la guerra entre ellos. Es decir, se pierde la fe en los valores y la focalización en los fines, pero se continúa organizando la vida personal y social con algunos de ellos, sin tener fuerza para superarlos en bloque. Ésta es la penosa situación de los últimos hombres, nihilistas pasivos, objeto del desprecio de Nietzsche en boca del profeta Zarathustra¹².

Como fría consecuencia lógica de este hecho, Nietzsche afirma que los criterios, guías e ideales que regulan la vida social tienen que ser nuevamente inventados, esta vez sin embargo sobre su “verdadero” fundamento último: la voluntad de poder y de afirmación de la vida. Hay que liberarse de los valores creados por las religiones y de la inercia del nihilismo pasivo¹³. Y aquí entra en juego un segundo axioma nietzscheano: el advenimiento del superhombre que anuncia Zarathustra, el profeta del porvenir¹⁴. «La doctrina del superhombre de Nietzsche

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1887, 9 [35] ([http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[35\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[35])).

¹² Cfr. Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, I, Vorrede, 5 (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I-Vorrede-5>).

¹³ «El brahmanismo, el budismo, el cristianismo — todos pueden ser llamados nihilistas, porque todos ellos han glorificado el concepto opuesto a la vida, es decir la nada, como fin, como bien máximo, como “Dios”» [Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1888, 9 [35] ([http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14\[25\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,14[25])).

¹⁴ Muerte de Dios y advenimiento del superhombre están íntimamente unidos en el pensamiento nietzscheano. En el prefacio de *Also Sprach Zarathustra* (*Así habló*

che transvalora la doctrina del hombre-Dios, el superhombre hasta ese momento. Lo que pretende el quinto evangelio del Zarathustra es redimir del que, hasta ahora, fue el Redentor. En el lugar de la imitación de Cristo aparece el intento de asimilar al hombre al carácter conjunto de la vida. El hombre debe superarse a sí mismo para no acabar en la nada del nihilismo surgido de la muerte de Dios, o descender hasta el "último" y más despreciable de los hombres. Debe vencer a Dios y a la nada»¹⁵. Como señala acertadamente Herbert Frey, el espectáculo del ocaso del Dios cristiano tal y como nos lo presenta quien se considera el nihilista perfecto, manifiesta la paradoja de su antinihilismo, porque justamente «en la separación del Dios monoteísta del mundo, Nietzsche ve el verdadero acto nihilista a través del cual se despoja al cosmos de su divinidad y se gesta la ficción de un Dios que creó el mundo sólo a causa del hombre. De este modo, el nihilismo de Nietzsche es más bien un antinihilismo que busca reinstaurar con el mundo una relación como la existente antes de la revolución judeo-cristiana, y en la que el ser humano era una parte constitutiva natural del cosmos»¹⁶.

Zarathustra), justo después de enunciar el hecho de la muerte de Dios, pasa al anuncio a la multitud de la necesidad de ir más allá del hombre, superándolo por medio del advenimiento del superhombre (Übermensch) [Cfr. Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, I, Vorrede, 2-3 (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I-Vorrede-2>)].

¹⁵ Herbert Frey, «¿Qué Dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista», *Revista Mexicana de Sociología* 71, n.º 4 (2009): 726-27.

¹⁶ Frey, 728. «¿Y saben ustedes lo que es para mí "el mundo"? ¿Debo mostrarse en mi espejo? Este mundo: un coloso de energía, sin principio ni fin; una medida fija, bronceada, que no aumenta ni disminuye, que no se consume sino únicamente se transforma, que, como todo, es de un tamaño inmutable; un presupuesto sin gastos ni pérdidas, pero también sin crecimiento, sin ingresos, rodeado de la "nada" como de su propio límite [...] Éste, mi mundo dionisiaco del auto-crearse-eternamente, del auto-destruirse-eternamente; este mundo secreto de los dobles placeres voluptuosos; éste, mi más allá del bien y del mal, sin objetivo, si es que en la dicha del círculo no hay un objetivo, si es que un anillo no se tiene buena voluntad a sí mismo —¿quieren ustedes un nombre para este mundo? [...] Este mundo es la voluntad de poder, ¡y nada aparte de ello! Y también ustedes mismos son esta voluntad de poder, y nada aparte de ello» [Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1885, 38 [12] ([http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38\[12\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[12])). Traducción tomada de Frey, 732.].

En el fondo, la "destrucción" nietzscheana tiene como objetivo la vuelta al paganismo naturalista primigenio.

Aún estando de acuerdo con Nietzsche respecto a la muerte del Dios moral, Vattimo identifica a este Dios moral con el dios de las religiones naturales, o al máximo con el Dios del judaísmo, pero no con el Dios de Jesucristo. Tampoco sigue la vía nietzscheana del superhombre como superación del nihilismo. Más bien considera que el nihilismo no puede ser superado, pues dicha superación implicaría la afirmación de un nuevo pensamiento fuerte. No tendría sentido por tanto la superación nietzscheana de los valores cristianos por medio de un retorno al paganismo. No son éstas discrepancias de poca monta entre Nietzsche y su intérprete. Como veremos más adelante, esta diferencia es de capital importancia para entender la postura del filósofo turinés respecto al cristianismo.

1.3. Distorsión-aceptación (*Verwindung*) del nihilismo y de la metafísica

Vattimo ve una fundamental coincidencia entre la nietzscheana "muerte de Dios" —el advenimiento del nihilismo— y el final de la metafísica que presagia Heidegger.

En el pensamiento de Heidegger, el evento del "final de la metafísica" tiene básicamente el mismo significado que la muerte de Dios: el Dios moral, en opinión de Nietzsche, es *überwunden*, superado o dejado de lado. De hecho, lo que Heidegger llama metafísica es la creencia en un orden objetivo del mundo, que debe ser reconocido para que el pensamiento pueda conformar al él sus descripciones de la realidad y sus elecciones morales. Esta creencia en el orden objetivo del mundo se evapora cuando se revela insostenible¹⁷.

La historia de la metafísica es para Heidegger la historia del "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*)¹⁸. Ésta es una de las tesis de fondo que acompaña todo el arco del pensamiento heideggeriano, y que presenta

¹⁷ Vattimo, *After Christianity*, 13.

¹⁸ Cfr. p. ej. Martin Heidegger, «Seinsvergessenheit», *Heidegger Studies* 20 (2004): 9-14.

ya una primera configuración explícita en *Ser y tiempo*. Para el filósofo de la Selva Negra, el ser (*Sein, Seyn*) queda oscurecido en las elucubraciones de la metafísica por la presencia del ente (*Seiend*), de lo que está “a la mano” (*Vorhanden*) y puede ser objeto de nuestros proyectos: se ha perdido de vista el ser, confundiéndolo con el ente. A este respecto Vattimo anota que «la insuficiencia del aparato conceptual metafísico, que es sustancialmente el mismo desde Parménides hasta Hegel y Nietzsche, consiste en el hecho de concebir el ser como *Vorhandenheit*, como simple presencia. Es esta concepción del ser lo que hace imposible pensar adecuadamente el fenómeno de la vida y de la historia»¹⁹. Y así, la filosofía occidental no ha sido capaz de percibir la diferencia ontológica (*Ontologische Differenz*), es decir, la distinción entre el ser y el ente. La metafísica llega a su culminación en la técnica moderna, con su dominio sobre la naturaleza para los fines prácticos del hombre. La sociedad tecno-científica contemporánea es el destino al que lleva la historia de la metafísica²⁰. Pero Vattimo la interpreta como parte de la historia del debilitamiento del ser:

La metafísica (en el sentido que Heidegger le da a este término, como el pensamiento del ser entendido como objetividad y fundamento) no termina porque se descubre una verdad mejor, que refutaría la actual. Este sería simplemente otro tipo de fundamentalismo que se considera más verdadero que el que lo precedió. La metafísica y las metanarrativas terminan porque ya no son necesarias ni creíbles, como el Dios moral que, en Nietzsche, muere porque los propios fieles reconocen que es una mentira superflua. La misma disolución de la metafísica ha traído tanto la modernidad como la modernidad tardía: la tecnología facilita la existencia, reduciendo así nuestra ansiedad sobre cuestiones relativas a lo último. La ciencia experimental, en la que se basa el progreso tecnológico, genera un pensamiento moderado, más atento a la proximidad que a los primeros principios. Cada vez más, los resultados de la ciencia son irreducibles a la unidad de un fundamento, lo que hace que la metafísica sea inverosímil. Las estructuras de la sociedad se han vuelto más flexi-

¹⁹ Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, 15. Traducción española (ligeramente retocada) tomada de *Introducción a Heidegger* (Barcelona: Gedisa, 1987), 21-22.

²⁰ Cfr. Andrea Cortés Boussac, «Olvido del ser: sentido-sinsentido del hombre en dimensiones de la técnica», *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas* 8, n.º 14 (30 de junio de 2008): 153-62, <https://doi.org/10.22518/16578953.759>; Vicente Lozano, «Heidegger y la cuestión del ser», *Espiritu* 53 (2004): 197-212.

bles, reemplazando la comunidad natural por una sociedad más heterogénea y dividida, donde el individuo singular es menos identificable. El poder político evoluciona hacia formas democráticas, tomando una fisonomía menos directa y centralizada. Desde Freud, la subjetividad individual aparece como un conjunto compuesto en el que toda explicación última es provisional y, por tanto, excluye la posibilidad de ser interpretada en relación con un fundamento estable. Estos procesos, que comprenden el contenido de la modernidad y que son la verdadera base para la disolución de la metafísica, pueden describirse como procesos de debilitamiento²¹.

Vattimo afirma en efecto que de la metafísica occidental no puede haber simplemente “superación” (*Überwindung*) sino una “aceptación-distorsión” (*Verwindung*), para poder preparar un nuevo modo de concebir el ser. Se trata del ser concebido por Heidegger no como “fundamento” (*Grund*) o como objetividad, sino como “evento” (*Ereignis*): un ser que no está a nuestra disposición, sino que tenemos que acoger y abrirnos a él²². Hay que decir, sin embargo, que al momento de interpretar este aspecto del pensamiento heideggeriano Vattimo se separa notablemente del *mainstream* de la exégesis académica. Parafraseando la división que hizo David Friedrich Strauss entre hegelianos de derechas —que siguen la letra del maestro— y de izquierdas —que van más allá de lo que Hegel ha escrito, siguiendo su “espíritu”—, Vattimo designa su apropiación de Heidegger como “interpretación de izquierdas”²³. Siguiendo esta peculiar interpretación de Heidegger no sería posible superar el nihilismo sin recaer en posiciones fundamentalistas o dogmáticas, retornando al pensamiento “fuerte”²⁴. Vattimo propone en cambio el saber aprender a “estar” sin angustias en el “ser débil”. El pensamiento débil es nihilismo pasivo: hay que acostumbrarse a vivir con la ausencia de un sentido último de la existencia, vivir sin neurosis en una situación sin certezas ni garantías absolutas.

²¹ Vattimo, *After Christianity*, 89-90.

²² Cfr. René Girard y Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, ed. Pierpaolo Antonello (Massa: Transeuropa, 2006), 66-67; Juan Antonio Mateos Pérez, «Gianni Vattimo: el nihilismo como horizonte, religión y secularización», *El Mirador* 8 (2007): 38.

²³ Cfr. Girard y Vattimo, *Verità o fede debole?*, 68-70.

²⁴ Cfr. Mateos Pérez, «Gianni Vattimo», 34.

1.4. Una verdad flexible y maleable: caritativa

En un marco de referencia nihilista no existe ninguna fuente normativa de sentido. No es posible apelarse a una realidad fáctica independiente del conocimiento como referencia vinculante. Si la razón no es capaz de fundar verdades objetivas, universales y definitivas es porque no existe un ser inmutable y trascendente al cual poder apelar como fundamento último. El continuo cambiar de la realidad no puede imponer nada como inmutable, salvo el hecho que todo cambia, todo fluye: Πάντα ῥεῖ (Heráclito). La razón no puede poner condiciones, decretar límites, sino que se debe adecuar suavemente al incesante cambiar de la realidad, aceptando la pluralidad de sentidos y de puntos de vista. La razón debe ser por tanto “elástica”, sin estructuras o reglas fijas, sino adecuada a la naturaleza múltiple, desestructurada y cambiante de la realidad. Más aún, no existe realidad independientemente del conocimiento temporal y contingente que de ella tenemos.

Dentro de este cuadro ontológico Vattimo asume como axioma primario de su concepción hermenéutica de la razón: «Contra el positivismo, que se detiene ante el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría: no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones»²⁵. En *Después de la Cristiandad*, Vattimo explica claramente el sentido de la apropiación que hace de este axioma:

Dado que somos conscientes —después de Nietzsche y Heidegger— de que toda relación con el mundo está “mediada” (los epistemólogos dirían *theory laden*, “cargada de teoría”) por esquemas culturales, es decir, por paradigmas históricos que son el verdadero *a priori* de todo conocimiento, ya no podemos engañarnos —o peor aún, dejarnos engañar— pensando que lo que decimos y lo que se nos dice es una descripción objetiva de una realidad que se da ahí fuera. La idea de un destino de debilitamiento inscrita de alguna manera en la historia del ser pretende interpretar esta situación específica: una realidad entendida no como la presencia estable de cosas claramente definidas en sí mismas que la mente puede reflejar objetivamente sino como el juego de la interpretación es, desde muchos puntos de vista, una realidad disminuida²⁶.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1886, 7 [60], ([http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[60\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[60])).

²⁶ Vattimo, *After Christianity*, 49-50.

No es posible hablar de jerarquías u órdenes del ser o de la verdad. Por el contrario, en el esquema que Vattimo propone, las distintas “verdades” son relativas entre sí, sin un punto de referencia que permita jerarquizarlas de modo vinculante para todos y para siempre. Todos los puntos de vista, todas las expresiones de la vida humana y tradiciones culturales gozan del mismo *status*²⁷. El debilitamiento de la razón —reflejo del debilitamiento del ser— comporta la debilitación de todas las estructuras filosóficas, religiosas, éticas y sociales que estaban fundamentadas sobre la concepción de una razón “fuerte”. No existe para Vattimo un sentido unitario del ser del mundo y del hombre que pueda englobar las infinitas diferencias, porque hombre y mundo se expresan en el conjunto de las potencialmente infinitas diferencias, irreducibles entre sí, todas al mismo nivel.

En este contexto ontológico, hablar de verdad como correspondencia del contenido mental al ser de cosas independientes de la mente —la medieval *adequatio intellectus ad rem*— no tiene ningún sentido: la verdad de una afirmación es por el contrario el fruto del acuerdo o consenso al que se llega a través del diálogo entre los miembros de una comunidad. Jugando con las palabras, a Vattimo le gusta expresar este hecho afirmando que «no decimos que estamos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino más bien decimos que hemos encontrado la verdad cuando hemos llegado a un acuerdo»²⁸. Sin embargo, para nuestro autor la verdad como consenso²⁹ no implicaría la aceptación de un relativismo absoluto, sino el ejercicio hermenéutico de la razón que busca el acuerdo entre los interlocutores del diálogo, basado en la verosimilitud de los argumentos y de su capacidad de persuasión:

²⁷ Una interesante reflexión sobre su concepción de la verdad se puede encontrar en Rafael Jiménez Cataño, «Ambigüedades del rechazo de la verdad», *Open Insight* 5, n.º 7 (2014): 227-37.

²⁸ Gianni Vattimo, *A Farewell to Truth* (New York: Columbia University Press, 2009), 77; Cf. Girard y Vattimo, *Verità o fede debole?*, 32. *A farewell to Truth (Addio alla verità)* es el fruto de unas conferencias en la Universidad de Columbia (Nueva York) y fue publicado simultáneamente en inglés e italiano.

²⁹ Quien esté interesado en profundizar sobre las implicaciones y límites de este modo de concebir la verdad puede consultar Wolfgang Künnle, *Conceptions of Truth* (Oxford: Clarendon Press, 2003), 375-453.

No pido que se acepte cualquier afirmación, por vaga y contradictoria que parezca. Intento proponer argumentos que, aunque no pretenden ser descripciones definitivas de las cosas tal y como son, me parecen interpretaciones razonables de nuestra condición, aquí y ahora. El rigor del discurso postmetafísico es sólo de este tipo: busca una persuasión que no pretende ser válida desde un punto de vista “universal” —es decir, desde ningún punto de vista—, sino que sabe que tiene un origen dentro de un proceso y que se dirige a alguien que está también dentro del mismo proceso, y que, por tanto, nunca tiene una visión neutral, sino que sólo aventura una interpretación. Una visión neutral, en este caso, no solo no es posible; sino que literalmente no tendría sentido: sería como pretender sacarse los ojos para poder ver las cosas objetivamente³⁰.

Si bien Vattimo no niega que desde el punto de vista del pensamiento “fuerte” en su caso podamos hablar de relativismo, sin embargo, considera que el relativismo que se celaría detrás de su concepción consensualista de la verdad no es una postura equivocada, pues no se trataría de una doctrina epistemológica, sino de una teoría social, pues por razones de *caridad* (o solidaridad) en la sociedad hay que admitir múltiples posiciones. Para poder llegar a un acuerdo por medio del diálogo se tiene que establecer una disposición benévola y abierta entre los participantes. O sea, hay que vivir el principio hermenéutico de caridad³¹. Más aún «es posible hablar todavía de verdad, sólo porque en el acuerdo hemos realizado la *caritas*. La *caritas* en el terreno de las opiniones, en el terreno de las elecciones de los valores, se convierte en verdad cuando es una realidad compartida»³². Por estas razones, las instituciones religiosas, cuando están animadas por “dogmas” o verdades, carecen para Vattimo de legitimidad para actuar en la plaza pública, porque son una manifestación de un pensamiento “fuerte” e intolerante que no está dispuesto a dialogar y ceder en sus posiciones para llegar a una visión compartida de la realidad.

³⁰ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 2.ª ed. (Milano: Garzanti, 1996), 39-40.

³¹ Sobre el principio de caridad en la interpretación lingüística al que Vattimo hace referencia explícita (Cfr. *Oltre l'interpretazione*, 52; Vattimo, *After Christianity*, 50.), mencionando allí la elaboración que de este principio hace Davidson, se puede consultar Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 125-70.

³² Girard y Vattimo, *Verità o fede debole?*, 32.

2. LA SECULARIZACIÓN COMO DESTINO DEL CRISTIANISMO

Como hemos explicitado en las páginas precedentes, Vattimo considera que la historia de Occidente es la historia del largo proceso de debilitación de las estructuras que desde su inicio han vertebrado la cultura y la sociedad europea. Se ha tratado de un lento ocaso de la concepción “fuerte” del ser y de la razón, que Vattimo identifica con la historia de la secularización de la civilización europea cristiana³³.

Al acercarse el final del milenio Vattimo dejó de considerarse ateo y desde entonces profesa un cristianismo no-religioso. En algunas de sus obras de este periodo Vattimo expone con detalle su relación personal con el Cristianismo, la peculiar concepción que ha desarrollado del mismo y su relación con la historia y la cultura de Occidente, todo injertado de manera bastante coherente dentro del cuadro de su pensamiento débil. Los títulos más relevantes a este respecto son *Oltre l'interpretazione* (1994), *Credere di credere* (1996), *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002), *Il futuro della religione* (en diálogo con Rorty, 2005), *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (en diálogo con René Girard, 2006) y *Addio alla verità* (2009)³⁴.

2.1. Desactivación de la violencia mimética

Desde inicios de los años noventa, en parte gracias a intuiciones sugeridas por su lectura del filósofo y sociólogo francés René Girard, Vattimo encuentra el modo del integrar el Cristianismo como fuerza configurante de la secularización de la cultura y la sociedad occidentales

³³ No nos es posible en estas páginas afrontar el complejo proceso de secularización de la cultura cristiana europea. Charles Taylor ofrece una interesante reconstrucción del mismo en su conocido ensayo *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014).

³⁴ *Más allá de la interpretación*, trad. Ramón Rodríguez (Barcelona: Paidós, 1995); *Creer que se cree* (Barcelona: Paidós, 1996); *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, trad. Carmen Revilla (Barcelona: Paidós, 2010); *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona: Paidós, 2006); *¿Verdad o fe débil?*, trad. Rosa Rius Gatell (Barcelona: Paidós, 2011); *Adiós a la verdad*, trad. Teresa D'Meza (Barcelona: Gedisa, 2010).

dentro de su metanarrativa de la debilitación del ser. En ella Vattimo disuelve la paradoja del proceso de secularización de la cultura cristiana, que se convierte en el destino inexorable del mismo Cristianismo.

En *El misterio de nuestro mundo (Des choses cachées depuis la fondation du monde)*³⁵, publicado en 1978, cuya lectura marca el inicio de la nueva consideración en la que Vattimo tendrá al Cristianismo, distinguiéndolo netamente de las demás religiones, incluido el judaísmo, el sociólogo francés presenta su teoría acerca de la violencia mimética y el rol que ésta juega en la configuración y preservación de las relaciones sociales a través del mecanismo del “chivo expiatorio”. Ésta es la víctima sacrificial que carga sobre sí la culpa colectiva, descargando sobre ella las tensiones que podrían destruir la cohesión y la paz de una comunidad. Al concentrar la violencia sistémica en un individuo, este mecanismo social inconsciente funciona como válvula de escape de las tensiones acumuladas, dándoles una salida. En obras sucesivas continuará a extender y profundizar el análisis de este fenómeno socio-religioso, que le lleva a confrontarse con las peculiaridades de la Revelación judeocristiana.

Para Girard, a diferencia de lo que sucede en las religiones naturales o tradicionales, la pasión y muerte de Cristo, tal y como es narrada en los Evangelios, desvela el carácter injusto de este mecanismo, porque en este caso la víctima es evidentemente inocente. Girard ve en la progresiva comprensión y asimilación del misterio salvífico del sacrificio del Hijo de Dios, que se genera en la cultura conformada por el Cristianismo, la gradual desactivación de la violencia mimética que protegía a las sociedades antiguas, con las ventajas e inconvenientes que este proceso genera. Este hecho diferencia en modo radical al Cristianismo de las demás religiones, y a la cultura que en él se inspira. A partir de esta intuición fundamental, Girard hace una peculiar lectura de la Biblia judeocristiana en la que pone en evidencia la progresiva superación de la violencia sacral, desde los primeros relatos del Génesis hasta su culminación en la narración evangélica de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo³⁶.

³⁵ René Girard, *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica* (Salamanca: Sígueme, 1982).

³⁶ Para una presentación sintética de este pensador se puede consultar: Carlos Gutiérrez Lozano, «René Girard», en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2016, <https://www.philosophica.info/voces/girard/Girard.html>.

2.2. La kénosis divina

En el segundo capítulo de su *Carta a los filipenses* (2, 5-11), San Pablo canta a la humillación y abajamiento de la segunda Persona de la Trinidad —el Hijo, el Verbo de Dios— que se despoja de su dignidad divina encarnándose y muriendo para nuestra salvación una muerte ignominiosa en la Cruz. Ahora bien, la obediencia de Cristo —Dios-hombre— al designio redentor del Padre será la causa de su sucesiva exaltación y del sometimiento de la entera creación a su dominio y potestad. Inspirándose en la teoría mimética de Girard que acabamos de presentar brevemente³⁷ y haciendo una exégesis racionalista y “desmitificadora” de este pasaje bíblico, Vattimo interpreta la *kénosis* (abajamiento, aniquilación) del Verbo de un modo muy particular³⁸, para poder armonizarla con su concepción de la debilitación del ser y de la *Verwindung* de la metafísica.

El pensador turinés interpreta a la luz de esas líneas el evento de la Encarnación divina como el hacerse hombre del “Dios fuerte” y lejano del Antiguo Testamento, es decir el abajamiento y debilitación en su ser de la idea “fuerte” de Dios hasta identificarla con la humanidad. Distingue netamente la comprensión cristiana del Dios que se encarna y se abaja haciéndose uno de nosotros, de la de aquellos que ven en Dios al creador del cielo y la tierra y de todo lo que ella contiene, o sea la que nos presenta la tradición hebraica bíblica³⁹, ya que en ese caso se

³⁷ René Girard se distanció públicamente de las interpretaciones y de la apropiación que Gianni Vattimo ha hecho de sus investigaciones filosófico-sociológicas sobre el fenómeno religioso. En *¿Verdad o fe débil? se recogen las transcripciones de debates entre estos dos pensadores y dos artículos en donde quedan bastante claras las diferencias* [Cfr. Girard y Vattimo, *Verità o fede debole?*].

³⁸ Concretamente Vattimo se concentra en la primera parte del himno cristológico (*Fil* 2, 5-8) e ignora completamente el resto (*Fil* 2, 9-11), que en la intención del texto paulino forman dos partes íntimamente unidas.

³⁹ «¿Es realmente imposible escuchar las enseñanzas de Jesús si no admitimos que Dios es por demostración la causa de la existencia del mundo físico? Por supuesto, la Biblia llama a Dios Creador y Padre. Pero por eso también lo llama pastor; y también le atribuye muchas actitudes de un Dios “guerrero”, y le hace participe el odio de Israel hacia los enemigos, que a veces manda exterminar» [Vattimo, *Credere di credere*, 55.].

trataría del dios violento de la religiosidad natural, que manda, limita, juzga y condena.

En cambio, según nuestro autor el modo cristiano de comprender a Dios coloca al centro el amor y la caridad. Dicho con otras palabras, la expresión “Dios es amor” (1 Jn 4,8) expresaría la cifra que define al Dios cristiano, y no su unicidad e infinita trascendencia. En Jesucristo, que muere en la Cruz, Dios se pone al mismo nivel que el hombre, se convierte en su amigo: «nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15, 13-15). De esta manera, al concentrarse en el imperativo ético del amor, su interpretación del fenómeno cristiano elimina los demás aspectos dogmáticos. Esto conlleva que la experiencia religiosa cristiana pierde su sentido vertical (relación con una divinidad trascendente), quedando sólo como una práctica horizontal, inmanente: sus ritos y las relaciones que establece entre los hombres ayudan a configurar la comunidad y promueven la solidaridad⁴⁰.

2.3. La edad del Espíritu Santo

Vattimo ve gran sintonía entre la teología escatológica del abad medieval Joaquín de Fiore (1135-1202), basada en una peculiar interpretación del libro del Apocalipsis, y su personal comprensión del Cristianismo y de la historia de la humanidad. La teología de la historia de Joaquín de Fiore divide esta última en tres fases: 1. Edad del Padre, caracterizada por el temor de Dios y una relación de servidumbre respecto al Creador; 2. Edad del Hijo, en la que dominan la fe en Dios y el sentimiento de filiación divina; y 3. Edad del Espíritu Santo, en la cual reinan el amor y amistad con Dios. La edad del Padre se despliega en el tiempo desde la creación del hombre hasta la Encarnación del Hijo, momento en el que da inicio la edad del Hijo. La edad del Espíritu

⁴⁰ Ésta es una de las tesis del libro escrito en diálogo con Richard Rorty *El futuro de la religión*.

Santo en cambio comienza a alborear en tiempos de Joaquín de Fiore, y en ella culmina la revelación de Dios a los hombres, cuando el Amor del Padre y del Hijo —el Espíritu Santo— reinará en la Iglesia y en el mundo. Ahora bien, como ha sido el caso de los demás pensadores que inspiran el pensamiento de Vattimo, su peculiar interpretación de este autor medieval no pretende ser exegética sino funcional a su personal concepción de la historia de la civilización occidental⁴¹.

Hasta ahora, el significado de las enseñanzas de Joaquín para nuestra discusión parece residir en el “descubrimiento” de que la historicidad es constitutiva de la revelación. Esta historicidad, en mi opinión, corresponde al carácter de “evento” del Ser descubierto por la filosofía postmetafísica. Es inútil recalcar, una vez más, que para la filosofía este “descubrimiento” tiene el mismo carácter que la profecía de la tercera edad de Joaquín. El fin de la metafísica es un evento que se anuncia a sí mismo y exige ser reconocido, promovido y realizado, o al menos explícitamente aclarado como pauta de nuestras elecciones. Los signos de la tercera edad que se acerca, que hoy llamamos el fin de la metafísica, obviamente no son los mismos que observó Joaquín. Sin embargo, el texto de Joaquín todavía puede ser nuestra guía debido al significado general de la era del espíritu, que enfatiza no la letra sino el espíritu de la revelación; no ya el ser siervos sino amigos; no ya el asombro ni la fe, sino la caridad; y quizás también no la acción sino la contemplación⁴².

2.4. La secularización, culminación natural del Cristianismo

Desde esta perspectiva, el final de la metafísica —la continua debilitación del ser como un ocaso que no termina jamás— y el proceso

⁴¹ Los escritos de Joaquín de Fiore han tenido una historia muy controvertida y un influjo para nada despreciable en pensamiento filosófico y teológico hasta nuestros días. A este respecto se puede ver la monumental obra en dos volúmenes de Henri de Lubac: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. De Joaquín a Schelling*, vol. 1, 2 vols., Ensayos 47 (Madrid: Encuentro, 1989); *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. De Saint-Simon a nuestros días*, vol. 2, 2 vols., Ensayos 48 (Madrid: Encuentro, 1989). Sin embargo, no les hace justicia el juzgar la obra y las intenciones de Joaquín de Fiore sólo a la luz del llamado “joaquinismo” filosófico y teológico al que éste ha dado origen [Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Biblioteca de teología 43 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2020), 106; De Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1989, 1:19-68.].

⁴² Vattimo, *After Christianity*, 31.

de secularización (desacralización) de la cultura cristiana europea son sólo dos caras de la misma moneda. Más aún, para Vattimo hablar de secularización es hablar del destino al que el Cristianismo desde su nacimiento estaba llamado. Es decir, el final “natural” de su parábola histórica es un cristianismo desacralizado y no-religioso.

La secularización no tiene el efecto de resaltar cada vez más la trascendencia de Dios, depurar la fe de una relación demasiado estrecha con el tiempo, expectativas de perfección humana, ilusiones sobre un progresivo esclarecimiento de la razón. En cambio, se trata de una forma en que la *kénosis*, que comenzó con la encarnación de Cristo —e incluso antes con la alianza entre Dios y “su” pueblo— continúa realizándose en términos cada vez más claros, continuando la obra de educación del hombre para superar la esencia violenta originaria de lo sagrado y de la vida social misma⁴³.

A los ojos de Vattimo, el cristianismo no-religioso contiene una grande fuerza liberadora de todo tipo de sujeción, concretamente el poder de liberarnos de la verdad que tiene sometidas a las conciencias. La desaparición del Dios creador del horizonte cristiano, que se augura el filósofo turinés, tiene también como efecto el liberarnos del más allá, de la vida eterna, de sus premios y castigos, para vivir la vida terrena en plenitud, pues el Reino de Dios ya está en medio de nosotros (cfr. Lc 17, 21)⁴⁴. Por tanto, la secularización debería ser un fenómeno bienvenido por los cristianos, pues significa la realización más plena de la vocación a la que el Cristianismo estaría llamado⁴⁵.

La secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al laicismo del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de dogmas y preceptos, no debe entenderse como un fracaso o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad que es, recordemos, la *kénosis*, la humillación de Dios, la negación de los rasgos “naturales” de la divinidad⁴⁶.

⁴³ Vattimo, *Credere di credere*, 42.

⁴⁴ Cfr. Vattimo, *A Farewell to Truth*, 60-61, 71-72.

⁴⁵ Cfr. Quintana Paz, «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar)», 247-49.

⁴⁶ Vattimo, *Credere di credere*, 40-41.

3. ¿UN CRISTIANISMO “INTRASCENDENTE”?

De modo coherente con el principio hermenéutico nietzscheano “no hay hechos sino sólo interpretaciones”, Vattimo puede permitirse la apropiación parcial de cualquier autor, intepretándolo a su modo y sin tener en cuenta el conjunto de su obra y de su pensamiento. Girard ha expresado públicamente su desacuerdo respecto a la apropiación de Vattimo de su teoría mimética, porque no lo representa en su integridad. Como ha sido el caso de Nietzsche y Heidegger, la hermenéutica de Vattimo de la Revelación judeocristiana no es una interpretación que pretenda ser coherente respecto al conjunto de la Escritura Sagrada y la comprensión histórica del Cristianismo, sino que se trata de una apropiación parcial y arbitraria de ella⁴⁷.

Vattimo propone el proceso de *secularización* que, como destino de la parábola histórica de la novedad introducida por el Cristianismo, llevará a la disolución de la Iglesia —último residuo de la religiosidad sacra, violenta e sacrificial—, dando lugar a un cristianismo no-religioso, sin dogmas, reducido al precepto ético del amor⁴⁸. La *no-religiosidad* se revela en Vattimo como sinónimo de *intrascendencia*. Y esto en dos posibles sentidos de la palabra. Por una parte, el cristianismo no-religioso es *in-trascendente* porque, eliminada toda referencia a un más allá en donde se colocaría la salvación, habrá cumplido su función liberadora de la violencia, disolviéndose en una doctrina del amor universal como fundamento *inmanente* de la paz y de la felicidad. Por otra, como resultado de la secularización, la idea de Dios se disuelve en el hombre, y la persona de Jesús —Dios y hombre verdadero—, pierde

⁴⁷ Poco después de que fue publicada la traducción castellana de *Credere di credere*, Olegario González de Cardedal escribió una larga recensión a esa obra. En ella, el conocido teólogo español reflexiona con gran equilibrio sobre el cristianismo de Vattimo. Aconsejamos su lectura a quien esté interesado en profundizar sobre el argumento: «El “pensamiento débil” ante el cristianismo: reflexiones sobre “Creer que se cree”, de Gianni Vattimo», *Revista de libros*, n.º 5 (1997): 19-22. Disponible online: <https://www.revistadelibros.com/articulos/gianni-vattimo-y-el-pensamiento-debil-ante-el-cristianismo>.

⁴⁸ Cfr. Girard y Vattimo, *Verità o fede debole?*, 9.

cualquier interés por sí misma: el Cristianismo carece de importancia, se hace *intrascendente*.

Sin duda estamos delante de una interpretación que respeta el principio hermenéutico establecido por Vattimo que niega la existencia de hechos que condicionen y limiten las interpretaciones. Ahora bien, podemos argumentar que la negación del derecho de existir hace violencia a los hechos, comenzando por el "hecho" de la existencia concreta de un texto —en este caso la Sagrada Escritura— que es éste y no otro, con una historia y circunstancias concretas, que no permiten el arbitrio de cualquier interpretación⁴⁹. Aquí reside el problema. Si aceptamos jugar con sus reglas, no existen argumentos que puedan mostrar que su posición está equivocada. Porque con argumentaciones no se puede convencer a un nihilista. Si el Dios creador y trascendente del Cristianismo no existe, la racionalidad no tiene algún fundamento estable que permita llegar a conclusiones válidas por medio de la diálogo⁵⁰.

¿Pero es éste realmente el caso? ¿No existe por el contrario un Dios que es el Creador y Redentor del hombre? ¿Hablar de verdad es un sinsentido? ¿Vivimos realmente en medio del absurdo, de un fluir inestable e incomprensible? Si queremos dar a estas preguntas una respuesta distinta a la del filósofo turinés, tenemos que rechazar su principio de interpretación, y con ello su ontología nihilista. Al final de unas reflexiones acerca de la evolución de su pensamiento en el cuadro de la filosofía de los últimos ciento cincuenta años, René Girard concluía con sencillez:

En la búsqueda del conocimiento, el último siglo y medio se ha caracterizado por excesos que se han movido en direcciones contrarias. Primero estaban las escuelas de pensamiento positivistas, que adoraban los hechos y se sentían tan fácil y constantemente en contacto con ellos que olvidaban las interpreta-

⁴⁹ Cfr. Umberto Eco, «Weak Thought and the Limits of Interpretation», en *Weaking Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. Santiago Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007), 37-56.

⁵⁰ Cfr. Robert Spaemann, «Lo que el hombre piensa de sí mismo depende de que exista Dios o no. Entrevista a Robert Spaemann», *Nuestro Tiempo* 613-614 (2005): 36-37.

ciones. A este exceso le siguió la reacción contraria, en principio legítima, pero que muy pronto desembocó en excesos peores que los que debía rectificar. Por tanto, intentemos renunciar a todas las pseudo-radicalizaciones, tratando de volver a confiar en la razón sin idolatrarla. A partir de ahora, intentemos creer tanto en los hechos como en las interpretaciones⁵¹.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrea Cortés Boussac, «*Olvido del ser: sentido-sinsentido del hombre en dimensiones de la técnica*», *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas* 8, n.o 14 (30 de junio de 2008): 153-62, <https://doi.org/10.22518/16578953.759>
- Carlos Gutiérrez Lozano, «René Girard», en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2016, <https://www.philosophica.info/voces/girard/Girard.html>.
- Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014).
- Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 125-70.
- Francesco Russo, «Luigi Pareyson», en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, ed. Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado, 2010, <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/pareyson/Pareyson.html>.
- Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, I, Vorrede, 2-3
- Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, I, Vorrede, 5
- Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)*, V, 243
- Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1886, 7 [60]
- Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1887, 9 [35]
- Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1888, 9 [35]
- Gianni Vattimo, *A Farewell to Truth* (New York: Columbia University Press, 2009).
- Gianni Vattimo, *After Christianity* (New York: Columbia University Press, 2002), 11-24.
- Gianni Vattimo, *Credere di credere*, 2.a ed. (Milano: Garzanti, 1996), 39-40.
- Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, trad. Carmen Revilla (Barcelona: Paidós, 2010).
- Gianni Vattimo, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona: Paidós, 2006).
- Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, trad. Ramón Rodríguez (Barcelona: Paidós, 1995);

⁵¹ Girard y Vattimo, *Verità o fede debole?*, 98.

Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (Roma ; Bari: Laterza, 1994), 40.

Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil?*, trad. Rosa Rius Gatell (Barcelona: Paidós, 2011).

Gianni. Vatimmo, *El pensamiento débil* (Madrid: Cátedra, 1988).

Gianni. Vatimmo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Torino: Edizioni di «Filosofia», 1963

Gianni. Vatimmo, *Il Concetto di fare in Aristotele* (Torino: Giappichelli, 1961).

Gianni. Vatimmo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione* (Milano: Bompiani, 1974)

Gianni. Vatimmo, *Introduzione a Heidegger* (Roma; Bari: Laterza, 1971).

Gianni. Vatimmo, *Introduzione a Nietzsche* (Roma; Bari: Laterza, 1985).

Gianni. Vatimmo, *Ipotesi su Nietzsche* (Torino: Giappichelli, 1967).

Gianni. Vatimmo, *La fine della modernità* (Milano: A. Garzanti, 1985);

Gianni. Vatimmo, *La società trasparente* (Milano: A. Garzanti, 1989).

Gianni. Vatimmo, *Le avventure della differenza* (Milano: Garzanti, 1980)

Gianni. Vatimmo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (Milano: Mursia, 1968).

Henri de Lubac, *De Saint-Simon a nuestros días*, vol. 2, 2 vols., Ensayos 48 (Madrid: Encuentro, 1989).

Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. De Joaquín a Scheelling*, vol. 1, 2 vols., Ensayos 47 (Madrid: Encuentro, 1989);

Herbert Frey, «¿Qué Dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista», *Revista Mexicana de Sociología* 71, n.o 4 (2009): 726-27.

Martin Heidegger, «Seinsvergessenheit», *Heidegger Studies* 20 (2004): 9-14.

Miguel Ángel Quintana Paz, «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», *Azafea: revista de filosofía*, n.o 5 (2003): 245-46.

Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1885, 38 [12]

Olegario González de Cardedal, «El "pensamiento débil" ante el cristianismo: reflexiones sobre "Creer que se cree", de Gianni Vattimo», *Revista de libros*, n.o 5 (1997): 19-22.

Rafael Jiménez Cataño, «Ambigüedades del rechazo de la verdad», *Open Insight* 5, n.o 7 (2014): 227-37.

René Girard y Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, ed. Pierpaolo Antonello (Massa: Transeuropa, 2006), 66-67.

Juan Antonio Mateos Pérez, «Gianni Vattimo: el nihilismo como horizonte, religión y secularización», *El Mirador* 8 (2007): 38.

René Girard, *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica* (Salamanca: Sígueme, 1982).

Robert Spaemann, «Lo que el hombre piensa de sí mismo depende de que exista Dios o no. Entrevista a Robert Spaemann», *Nuestro Tiempo* 613-614 (2005): 36-37.

Umberto Eco, «Weak Thought and the Limits of Interpretation», en *Weaking Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. Santiago Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007), 37-56.

Vicente Lozano, «Heidegger y la cuestión del ser», *Espíritu* 53 (2004): 197-212.

Wolfgang Künne, *Conceptions of Truth* (Oxford: Clarendon Press, 2003), 375-453.