

Kenosis y secularización en Vattimo

José Ignacio López Soria

“Kenosis y secularización en Vattimo”. En: Muñoz Gutiérrez, Carlos; Daniel M. Leiro y Víctor S. Rivera. *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009. p. 337-353.

Kenosis y secularización son dos conceptos que Gianni Vattimo retoma de la tradición occidental (judeo-cristiana) para escapar de la violencia de la *ratio*, que la metafísica y sus posteriores expresiones, incluida la tecnociencia contemporánea, han dejado instalada en el mundo.

Comenzaré refiriéndome al significado atribuido a estos conceptos. Presentaré luego algunos rasgos de la reflexión vattimiana que convocan a esos conceptos (y los anticipan) como un camino para iniciar y proseguir una “aventura” intelectual que se aleja del pensar entendido como fundamentación.

No es mi intención, por cierto, dar aquí cuenta exhaustiva del rico pensamiento del filósofo italiano al respecto. Me limitaré a traer el tema a la presencia, a “presentarlo”, *vattimiano modo*, para seguir dialogando con él. Como parte de ese diálogo terminaré esta “presentación” tratando de responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo se las arregla Vattimo para que la violencia que conllevan el concepto bíblico de *kenosis* y el moderno concepto de secularización no se constituya en un obstáculo insalvable en el camino del filósofo italiano para escapar de la violencia de la metafísica?

Mis reflexiones se basan en una lectura atenta de buena parte de la producción de Vattimo. Dejaré aquí constancia, sin embargo, solo de aquellos libros a los que me refiero textualmente.

Significado de los conceptos

En la tradición cristiana, el concepto de *kenosis* viene de la carta de Pablo a los filipenses. En el capítulo 2, versículos 6-8, Pablo afirma que Cristo, sin dejar de ser Dios, se vació de sus tributos divinos para hacerse hombre. Los términos griegos y latinos a este respecto son particularmente expresivos. En el griego, *eauton ekenosen morfen dulu labon* significa exactamente que Cristo se vació de sí mismo para tomar la forma de siervo, lo que se expresa en latín como *semet ipsum exinanivit formam servi accipiens*. Este tomar la forma de esclavo o de siervo se expresa luego como un humillamiento (*etapeinosen eauton*, en griego; y *humiliavit semet ipsum*, en latín), haciéndose obediente hasta la muerte. Gracias a este humillamiento –prosigue Pablo-, Dios Padre exalta a Cristo, le da un nombre que está por encima de todo nombre y ante el que deben arrodillarse todos los seres. Es decir, la *kenosis*, el vaciamiento, se transforma en *plerosis*, llenamiento o plenitud; el humillamiento en exaltación.

Lo que el texto paulino dice, sin expresarlo explícitamente, es que, en el caso de Jesucristo, hay como una copertenencia entre vaciamiento y llenamiento, entre humillamiento y exaltación. Pero, como puede fácilmente advertirse, el texto mismo está construido sobre la base de la relación (violenta) amo/esclavo, señor/siervo, que es precisamente de lo que Vattimo quiere escapar. En el texto bíblico, el punto de partida es la *plerosis*, la plenitud del amo o señor que, voluntariamente, se rebaja a la condición de siervo, y precisamente este voluntario rebajarse, *kenosis*, le reconduce a la plenitud por la vía de la obediencia, es decir del “ser bueno hasta morir”, como diría el novelista húngaro Zsigmond Moricz (Moritz, 1977).

El concepto secularización procede igualmente de la tradición cristiana. Secularizar significa hacer secular lo que era eclesiástico, autorizar a un religioso o religiosa para que

pueda vivir fuera del claustro, y reducir a un sacerdote católico al estado laical con dispensa de sus votos por la autoridad competente. La palabra secularización procede de “secular” y ésta de “*saeculum*”, que en latín significa no sólo siglo sino mundo, vida mundana y espíritu del mundo. De secular procede igualmente “seglar”, el que vive en el siglo, en el mundo, a diferencia del “regular” que vive enclaustrado en un convento y sujeto a una regla.

Recogiendo conceptos de la tradición cristiana, de la que precisamente trataba de apartarse, el proyecto moderno entiende por secularización el proceso de desacralización (de las imágenes metafísico-religiosas del mundo, los valores, las normas e ideas regulativas, la legitimación del saber y del poder, etc.), que corre paralelo al de racionalización tanto de las esferas de la cultura como de los subsistemas sociales y de la vida cotidiana. Secularizar, en el lenguaje moderno, equivale, pues, a profanizar, a volver profano lo sagrado racionalizándolo.

Que para expresar lo diverso al enclaustramiento conventual y al predominio de lo sagrado se recurra al concepto de secularización no es ciertamente fortuito. Max Weber, en su conocida obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se ocupa precisamente de mostrar cómo la racionalización, atravesada todavía de la religiosidad de protestantismo ascético fue mutando en un ordenamiento racional de la vida secular (secularización) que está en la base del espíritu del capitalismo y, por tanto, de la violencia que éste implica.

Nos ocuparemos de pensar este tema al final de este escrito, luego de dar cuenta de las reflexiones vattimianas que anticipan su adhesión a conceptos como *kenosis* y secularización.

La violencia de la metafísica

Vattimo considera que la metafísica piensa el ser como una estructura estable que “... *rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas a la conducta ...*” (Vattimo: 1992a, p. 64). Constituye, pues, la metafísica un horizonte de afirmaciones universales a las que se llega a través de procedimientos rigurosos. La universalidad de las afirmaciones de la metafísica lleva a la indiferencia frente a lo contingente y caduco, porque se considera que la esencia está en lo inmutable. La metafísica es, pues, el reino de las esencias y del fundamento, el reino de los primeros principios. Estos primeros principios constituyen el fundamento del pensamiento filosófico, las creencias religiosas, las verdades científicas y los cánones éticos. Frente a ellos todo lo que existe se reduce a contingencia, apariencia y caducidad. La metafísica es violenta no sólo porque reduce todo a una universalidad, sino porque identifica esa universalidad con un ente (el fundamento, el primer principio).

Desde la perspectiva metafísica, pensar consiste en referir lo que hay a su fundamento, desocultar la necesidad que subyace a la contingencia, la esencia que está debajo de la apariencia, la permanencia que la caducidad oculta. Como por otra parte, el ser se manifiesta en el ente (metafísica de la presencia), la verdad se define como correspondencia de la proposición con la cosa.

Esta manera de entender el pensamiento lleva a una racionalización que en los inicios de la modernidad se entendió como posibilidad emancipadora, pero que se fue luego revelando como una racionalidad instrumentalizadora que dio origen, ya en la modernidad tardía, a la organización técnico-científica del mundo, prevista tempranamente por Weber y convertida por Heidegger en eje fundamental de su pensamiento. Adorno, por su parte, sostiene que esta racionalización acentúa aún más la indiferencia hacia la vida individual y hacia lo considerado caduco y contingente. En perspectiva heideggeriana, a la que Vattimo se adhiere, la violencia estaba *in nuce* incluso en la razón emancipadora en la medida en que ésta, siguiendo la tradición metafísica de la que quería desprenderse, busca también un fundamento (la conciencia) provisorio de sentido de lo que hay. Es entonces la racionalidad moderna toda, y no sólo su versión instrumentalizadora, la que es puesta en cuestión por no haber sabido despedirse de la idea de fundamento.

El motivo de la indiferencia y, por tanto, de la violencia ejercida contra el ente está en pensar que éste adquiere sentido sólo remitiéndolo a un fundamento (Vattimo, 1992, p. 74). Pero el fundamento al que se remite es fruto del ejercicio racional (o fiducial) de un sujeto (particular) que cree encontrar, fuera de sí mismo, un fundamento o razón suficiente de todo lo que hay. Cuando lo que se hace es ontología el fundamento puede ser la “causa prima” o el “motor immobilis; cuando se hace teodicea a ese fundamento se le llama Ser Supremo, con mayúsculas, del que depende todo lo creado. Esta manera de fundamentar, que conduce a entender al otro desde la alteridad que le presta el fundamento pensado por mí, es olvido del ser porque lo reduce todo al poder del sujeto.

Un ejemplo ayudará a comprender lo que estamos diciendo. Cuando el origen de mi respeto al otro (su identidad, su igualdad, la reciprocidad de derechos, etc.) es la consideración de que, como yo mismo, es hijo de Dios, estoy pensando al otro no en sí mismo, sino por la referencia algo que yo le atribuyo. Es decir, no estoy considerando al otro como un *alter ego*, sino como algo que adquiere dignidad y sentido por la condición (ser hijo de Dios) que yo le atribuyo. Se dirá que esa condición no la adquiere porque yo se la atribuya sino porque ambos somos realmente hijos Dios. Precisamente la mayor violencia está en esto último, en considerar que existe un fundamento –Ser Supremo, en este caso- al que todo lo que existe está referido.

Puede decirse también –y, entonces, el asunto se complica- que no soy yo el autor de la consideración de que tanto el otro como yo somos hijos de Dios, sino que esta es una creencia cultural precognoscitiva que nos viene dada por el lenguaje que hablamos y por el que somos hablados. Es el lenguaje mismo -que nos viene dado por la pertenencia a una determinada comunidad histórica- el que habla de nosotros como hijos de Dios. También en este caso existe la idea de referencia a un fundamento, sólo que aquí ese fundamento nos viene de una tradición que entendemos imperativamente y no electivamente. La violencia es entonces más sutil, menos visible, por ser esencialmente simbólica, pero no por ello deja de ser violencia.

El esfuerzo teórico mayor de Vattimo, siguiendo la huella de Nietzsche, está puesto no tanto en desenmascarar los enmascaramientos –por ejemplo, quitar de Dios la máscara de Señor de la violencia, propia del Antiguo Testamento, para recuperar su verdadero rostro de Padre bondadoso, propio del Nuevo Testamento-, sino de desenmascar los enmascaramientos renunciando a toda fundamentación y valiéndose para ello de conceptos clave como secularización y *kenosis*.

Este camino teórico de Vattimo trasciende los muros del mundo de los conceptos para adentrarse en la vida cotidiana. Porque lo que el filósofo italiano se propone –precisamente él, que sabe, como pocos, de intolerancia- es crear un contexto teórico en el que el otro sea reconocido como un verdadero *alter ego*, como alguien a quien no defino previamente porque sé que es irreductible a mí y a mi capacidad de disposición. Yo no defino al otro, no lo encasillo, sino que me encuentro y dialogo con él para saber quién es, cómo se entiende a sí mismo y cómo yo mismo soy hablado por él.

Este último aspecto, el de ser uno hablado por el otro, es tal vez el de mayor trascendencia histórico-filosófica porque es aquel en el que se ha manifestado en la historia de la humanidad de manera más violenta, aunque haya sido veladamente, la referencia a un fundamento. La dominación simbólica que Occidente ha practicado y sigue practicando con otros pueblos ha consistido, esencialmente, en hablar de ellos desde las vigencias (filosóficas, jurídicas, religiosas, éticas, etc.) de la cultura occidental, entendidas como verdades (metafísicas) de validez universal. Desde esas vigencias, Occidente define al otro (identidad, derechos, obligaciones ...), obligándole, además, a que asuma como identidad aquella que le atribuimos por referencia a nuestros propios valores.

Lo que, en otras causas, nos plantea hoy la necesidad de desenmascarar la violencia de la metafísica e incluso de desenmascarar los enmascaramientos es el hecho de que los otros

han decidido tomar la palabra, y lo hacen no solo para hablar de sí mismos sino para hablar de nosotros como participantes, sin privilegios auto-atribuidos, en el diálogo de unos con otros. Tengo para mí -precisamente porque venimos de una tradición (metafísica) que, como apunta Vattimo, entiende el ser como una estructura estable que rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas a la conducta- que lo más difícil para nosotros no es dejar que el otro hable y se defina a sí mismo. A esta actitud nuestra le dábamos el nombre de tolerancia y hoy, avanzando un poco más, se habla, especialmente en los ámbitos religiosos, de ecumenismo. Lo más difícil de aceptar para nosotros es, sin embargo, el sabernos hablados por el otro, porque el otro habla de nosotros como de una comunidad histórica particular que tiene una palabra que decir en el diálogo intercultural (filosófico, ético, político, religioso, etc.), pero cuya palabra no es *la* palabra que rige el devenir de la humanidad ni da sentido al conocimiento y normas a la conducta. A nosotros, los occidentales, nos es difícil aceptar la validez ya solo particular y no universal de nuestra propia palabra (es decir desenmascarar la violencia de la metafísica y de sus diversas expresiones), pero esa aceptación es la condición de posibilidad para encontrarnos respetuosa, enriquecedora y gozosamente con el otro. No debe entenderse, sin embargo, la “condición de posibilidad” como un nuevo fundamento, sino como una experiencia histórica compartida que facilita el mencionado encuentro.

Más allá de la violencia de la metafísica

La violencia implícita en la metafísica y en sus expresiones religiosas, éticas, científico-técnicas y socio-organizativas comenzó a ser desenmascarada en el siglo XIX y comienzos del XX con la crítica de la ideología (Marx), el descubrimiento del inconsciente (Freud), la previsión de que la racionalización conduciría a una “jaula de hierro” (Weber), la revelación de los laberintos del poder (Kafka), la puesta en evidencia de los vericuetos de la personalidad (Dostoievski, Musil), la orientación hermenéutica en los “ciencias del espíritu” (Dilthey), la afirmación del carácter esencialmente problemático del hombre moderno (Lukács), la búsqueda incesante de nuevas formas de refiguración artística (vanguardias), el afincamiento del neopositivismo como perspectiva científica, etc.

Pero, según Vattimo, fue Nietzsche quien, con sus reflexiones sobre la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre, desarrolló la crítica más radical a la metafísica y sus expresiones en el proyecto moderno, emprendiendo la ardua tarea de desenmascarar los desenmascaramientos porque también éstos se proponían encontrar un fondo sólido desde el que fundamentar sus afirmaciones y oponer sus verdades a las de la metafísica tradicional. La desconfianza nietzscheana con respecto a la metafísica no obedece a razones de conocimiento (sustituir una verdad por otra verdad mejor fundada) sino a una experiencia compartida. El anuncio de la muerte de Dios y del crepúsculo de los ídolos no es una afirmación demostrable para el “nosotros” ideal de la razón humana, sino el relato de una experiencia que es válida para un “nosotros” constituido por quienes comparten esa experiencia. Se trata, pues, de un “nosotros” que *“no se da idealmente en el reino de una razón universal y eterna, sino que se constituye históricamente como la posibilidad de generalización de experiencias ...”* (Vattimo: 1992a, p. 65) en una determinada comunidad histórica.

A partir de las reflexiones de Nietzsche, lo que Heidegger propone para salir de la metafísica no consiste en buscar una noción más adecuada del ser, porque la filosofía hermenéutica no confía en la verdad entendida como adecuación de la proposición con un determinado fundamento. Se trata más bien de “rememorar” al ser, estando motivados por la experiencia de la violencia. Esta rememoración nos hace capaces de encontrarnos realmente con el otro, como alter ego, es decir como irreductible a nosotros y a nuestra capacidad de disposición. Pero la rememoración no lleva para proponer una metafísica y una ética de la no violencia debidamente fundadas, sino que nos pone en el camino *“... de la aceptación-*

distorsión, que se sale de la metafísica sólo por medio de una prosecución secularizadora de ésta.” (Vattimo: 1992a, p. 68).

La secularización que Vattimo, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, propone como camino para salir de la metafísica y su implícita violencia no consiste en oponer a la violencia de los absolutos una violencia de lo contingente (como hacen los materialismos), es decir sustituir la metafísica de lo universal y permanente por una metafísica de lo particular y caduco. Lo que ahora nos lleva a la reflexión sobre la metafísica es la violencia que supone la organización total de la sociedad, violencia que ha sido preparada y posibilitada por el esencialismo metafísico y la consiguiente indiferencia frente a lo considerado contingente y caduco.

Ya Lévinas, partiendo del principio alteridad, intentó escapar a la violencia de la metafísica por el camino de la escatología profética de la tradición hebrea. Esta manera de abordar el problema, precisamente por quedar sujeta a esa tradición, sigue entendiendo al otro no desde la igualdad y reciprocidad de los derechos sino desde la dimensión trascendente en la que se halla. Lévinas entiende la escatología como un hallarse permanentemente sometido a un juicio desde fuera de nuestro propio estar en la historia. En cuanto sometidos a ese juicio, que nos pone en relación con el más allá de la historia, los hombres podemos valer como “otros” y presentarnos como rostros abiertos al infinito. Pero Lévinas piensa la majestad del infinito sin los rasgos violentos propios del ser metafísico.

Vattimo considera que Lévinas no consigue sino pasar de la metafísica entendida como ontología a la metafísica entendida como teología, pero ya este intento indica un camino hacia la secularización en la medida en la que pone en cuestión el concepto mismo de totalidad que, como se sabe, ha sido fundamental en la filosofía occidental.

Ontología del declinar y pensamiento débil

Vattimo considera que los intérpretes y seguidores de Heidegger, si se exceptúa a Gadamer, no han desarrollado ni siquiera los primeros elementos de la ontología del declinar. La razón de esta ausencia está, piensa Vattimo, en que se sigue leyendo la meditación heideggeriana sobre el ser en términos de fundación. Pero lo que reclama Heidegger es precisamente la necesidad de olvidar el ser como fundamento para poder acercarse al pensamiento rememorador (Vattimo: 1992b, p. 50). Las condiciones puras de posibilidad –de la experiencia, del saber–, en sentido kantiano, están también ellas inseparablemente conectadas con condiciones históricas concretas. Si se parte de esta consideración, el ser que es pensado desde esas condiciones concretas no puede presentarse como fundamento, principio o razón suficiente. Se trata de un ser que no es ya capaz de fundar y, por tanto, comparado con el ser de la metafísica, es un ser débil, despotenciado.

En este supuesto, la verdad no consiste ya en la referencia a un fundamento sino en interpretaciones que la persona elabora a partir de sus propias condiciones de existencia, de algunas de las cuales puede no tener conciencia plena por tratarse de condiciones preconceptuales o enraizadas en su emotividad. La fundamentación que de aquí se deriva no puede ser sino hermenéutica, es decir no queda nunca establecida como un punto final al que se llega para detenerse en él, ni como una nueva verdad que corrija los “errores” anteriores.

En la advertencia preliminar de la antología *El pensamiento débil* (Vattimo, Rovatti, 1995a, p. 11-17), los editores dejan indicado desde el comienzo que el pensamiento débil supone no admitir una fundamentación única, última y normativa. Este pensamiento se distingue de otros en, al menos, cuatro aspectos: a) Se toma en serio el descubrimiento de que existe un nexo entre el pensamiento que apela al fundamento (la metafísica) y las relaciones de dominio que se dan dentro y fuera del sujeto; b) No deriva de ese descubrimiento una filosofía de la emancipación que consista en desenmascarar dichos nexos para proponer un

nuevo pensamiento (emancipador) debidamente fundado, sino que aprovecha el debilitamiento de la ontología para mirar de manera más cercana y amistosa al mundo de las apariencias, los discursos y las formas simbólicas, interpretándolos como ámbitos de una posible experiencia del ser; c) No glorifica los simulacros sino que los entiende como insertos en un movimiento que apunta a un pensamiento (a un razonar) capaz de articularse a media luz; d) No se entiende a sí mismo como un camino alternativo para encontrar de nuevo el ser originario y verdadero que la metafísica ha olvidado al transformarse en ciencia y tecnología, sino que se piensa como una vía para hallar al ser entendido como huella y recuerdo, un ser debilitado y, por eso mismo, digno de atención.

Pero esta opción manifiesta por el pensamiento débil -siguen advirtiendo los editores- no debe entenderse como una abdicación de las responsabilidades críticas de la filosofía, ni como una apología del orden imperante. De lo que se trata es, primero, de tomar conciencia del sentido de la aventura que ha llevado al pensamiento fuerte de la metafísica tradicional a volverse pensamiento débil, y, segundo, de explorar caminos (en plural) que permitan ir más allá del pensamiento fuerte de la metafísica. Para esto último es necesario que la racionalidad se debilite en su mismo núcleo, que ceda terreno “... *sin temor a retroceder hacia la supuesta zona de sombras, sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes.*” (Vattimo, Rovatti: 1995a, p. 16). Es decir, el pensamiento débil no renuncia a pensar; lo que quiere es hacerlo removiendo los obstáculos que ha puesto la metafísica del fundamento, arriesgándose a transitar por caminos alternativos que, se sabe, están sembrados de inseguridades. Y es precisamente el ámbito de esa inseguridad el más propio para escuchar de manera comprensiva (piadosa) los mensajes que nos vienen del pasado, hablar sin exclusiones del presente, y pensar un futuro en el que nuestros acuerdos se establezcan en contextos libres de violencia.

El pensamiento débil, en lugar de partir del planteamiento metafísico de los primeros principios del ser o del historicismo metafísico y providencialista de Hegel, parte de experiencias cotidianas que son siempre históricas y están culturalmente mediadas. “*No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o ‘epojé’ que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales.*” (Vattimo: 1995b, p. 19). Si no existen condiciones trascendentales, sino experiencias históricas y culturalmente mediadas, y si, por otra parte, el ser ya no es sino que acontece, el pensamiento no puede ser sino interpretativo. Ese pensamiento interpretativo no pretende corregir los “errores” de la metafísica oponiéndoles verdades mejor fundadas. Lo que sí hace es mirar con piedad el pensamiento pasado, entendiéndolo como momento del proceso de transmisión en el que el ser se va dando, y, por tanto, concibiéndolo bajo el signo de la caducidad y la mortalidad (Vattimo: 1995b, p. 33).

Vattimo entiende este concebir al ser bajo el signo de la caducidad y la mortalidad, este advertir que el ser ya no es sino que acaece, como el paso hacia una ontología débil que asume la caducidad como característica de toda experiencia del mundo y que, por tanto, se expresa en un pensamiento (débil, interpretativo) que, reiteramos, mira el pensamiento pasado como formas espirituales del proceso de transmisión del ser.

Existe, pues, un nexo entre ontología débil y hermenéutica. “*Si el ser no es, sino que se transmite, el pensamiento de ser no puede ser otra cosa sino un volver a pensar lo que ya ha sido dicho y pensado; ese volver a pensar, que es el auténtico pensamiento ..., no puede actuar con una lógica de la verificación y del rigor demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento, eminentemente estético, de la intuición.*” (Vattimo: 1995b, p. 36). Pero aquí el término intuición no está relacionado con la evidencia del pensamiento metafísico, sino con la verdad asumida ya no como correspondencia (entre la proposición y la cosa) sino como libertad, entendida como apertura a horizontes que otorgan importancia a las realidades

singulares, como destitución de las pretensiones “realistas” del criterio de correspondencia, como facilitación del diálogo entre individuos, grupos o épocas. Esta concepción de la verdad respeta los procedimientos que permiten que lo verdadero se alcance y se consolide en los distintos lenguajes de la razón, pero ese respeto no se impone en nombre de una fundamentación ontológica ni de la posibilidad que de dichos procedimientos estén anclados en una estructura normativa, “... *sino que sólo se establece en virtud de una ‘pietas’ relativa a aquello que hemos recibido como herencia.*” (Vattimo: 1995b, p.37-38), a aquellos monumentos que nos hablan a la vez de caducidad y de transmisión.

Resumiendo su pensamiento con respecto a la noción de la verdad desde la ontología débil, Vattimo hace cuatro consideraciones: a) Lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica; es decir lo verdadero no es fruto de una evidencia, sino de seguir ciertos procedimientos que están de acuerdo con determinadas circunstancias históricas; b) Las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo en el marco de horizontes culturales en los que ninguno de los participantes parte de cero porque todos están vinculados con determinadas fidelidades y pertenencias; esas vinculaciones constituyen la sustancia de la *pietas* con respecto a nuestras propias tradiciones, una *pietas* que está en la base de la verdad “débil” y de los valores y normas éticas (entendidas como bienes compartidos más que como imperativos) de la comunidad en cuestión; c) La verdad no es fruto de una interpretación que consiga descifrar las claves ocultas o desenmascarar los errores anteriores; lo que ocurre es que la verdad se constituye en el proceso mismo de interpretación; d) Cuando se entiende la verdad como “retórica” se advierte que el ser, que está en un proceso de declinación, se torna hora simple transmisión.

Esta opción vattimiana por la ontología y el pensamiento débiles llevan a que la metafísica no pueda ya reivindicar la posición de soberanía que se auto atribuía sobre la política y la praxis social. ¿Significa esto que el pensamiento renuncia a su función crítica con respecto a lo que hay y al orden establecido o que finalmente se ha producido la reconciliación entre la filosofía y el mundo? Es cierto que al pensamiento rememorante le interesa más explorar el pasado y dialogar con él que vérselas con el futuro. Pero ese pensamiento no renuncia en absoluto a proyectar el futuro. Por un lado, le interesa desenmascarar la estructura de dominio (metafísico, político, social ...) y, por otro, explora en el pasado las huellas de lo que no ha llegado a transformarse en realidad, pero preannuncia la posibilidad de un mundo libre de violencia, sin legitimar esa posibilidad en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia.

La apuesta por la secularización

Para concretar su propuesta no propiamente de “superación” sino de aceptación-distorsión de la metafísica por la vía de la secularización de ésta, Vattimo se pregunta “... *si es en general posible que la filosofía, por sí misma, llegue a hacer estallar la idea de totalidad que la ha dominado siempre.*” (Vattimo: 1992a, p. 82).

Se han propuesto para ello dos caminos. El primero consiste en corregir los errores de la filosofía occidental sustituyendo sus teorías por otras. Este camino sigue entendiendo la verdad no como apertura sino como correspondencia y, por tanto, se esfuerza por encontrar otro fundamento de las nuevas verdades que sustituyen a los errores anteriores. Se trata, por tanto, en este caso de una nueva forma de metafísica. El segundo camino, el abierto por Lévinas, consiste en intentar escapar de la metafísica por una intervención externa a ella, concretamente por la recurrencia, como hemos visto, a la tradición escatológica que interpela a los individuos desde fuera de su propia historia. Pero esta propuesta, aunque apunta ya a la secularización, tiene también sus dificultades. La tradición bíblica, en primer lugar, no es ajena al pensamiento metafísico griego. En segundo lugar, Lévinas considera que la

escatología bíblica interpela a cada uno desde más allá toda pertenencia histórica, es decir desde un momento inicial, supuestamente más real, al que es posible remitirse pasando por sobre los equívocos y tergiversaciones introducidos por el logos griego.

Es cierto, sin embargo, que las reflexiones de Lévinas abren un camino -que él mismo no transita- hacia la secularización. La escatología bíblica, a la que él se refiere, es también una filosofía de la historia (creación, pecado, redención, espera del fin del mundo) que inicia la secularización o historización de lo trascendente. Por otro lado, el Señor de la Biblia que Lévinas encuentra no es reductible a la idea de fundamento. Se trata, más bien, de un Otro que es considerado como creador pero principalmente como transmisor de mensaje. Pero esta consideración de Dios como transmisor de mensaje no debe llevarnos a pensar que lleguemos a la “presencia” de Dios a través de un texto, sino que ese Dios es él mismo un texto que nos sigue hablando a través de las interpretaciones, traducciones y transmisiones que constituyen la historia de la civilización hebreo-judeo-cristiana. *“Tematizar esta relación entre el texto y su autor –precisamente esto, y sólo esto- es en definitiva la superación de la metafísica.”* (Vattimo: 1992a, p. 85). Porque al tematizar esa relación descubrimos que *“... el Señor de la Biblia no es otro en cuanto autoridad, principio, fundamentación, sino en cuanto autor de un mensaje que llega a nosotros esencialmente connotado por las peripecias de su transmisión (en consecuencia, también por el hecho de haber sido Grund [fundamento], como razón suficiente, y en última instancia como voluntad de poder en Nietzsche) y que como autor no es solamente origen sino también siempre efecto del texto, [lo cual] significa abrirse a una noción del ser que se despidе de la metafísica porque lo ve ya en su constitutiva conexión con el pasar. No hay un remontarse al arché, al ‘creador’, al autor; y todo ello es lo mismo que tomar nota de que el ser no es, sino que sucede.”* (Vattimo: 1992a, p. 85). Por secularización hay que entender, por tanto, el proceso a través del cual el ser no es más entendido como fundamento inamovible sino como un sucederse de mensajes y palabras transmitidas. En ese darse como suceso está también incluida la historia de la metafísica, pero entendida ésta ya no como un saber de primeros principios, con sus secuelas autoritarias, sino como un evento más que se incorpora al movimiento de esa disolución secularizadora en la que el ser *“... se libera de sus connotaciones violentas; de ‘principio’ que era se vuelve palabra, discurso, interpretación.”* (Vattimo: 1992a, p. 86)

No debe pensarse, sin embargo, que esta historización secularizadora, a través de la consideración del ser como evento, sea un regreso velado al historicismo decimonónico. No lo es en la medida en que pensar sigue siendo entendido como fundamentar, pero ahora ese fundamentar sólo puede tener un sentido hermenéutico, y esta manera de fundamentar *“... comporta como corolario la explícita enunciación de una ontología del declinar.”* (Vattimo: 1992b, p. 58) El correlato de esta ontología del declinar no puede ser sino un pensamiento débil que, apartándose del trascendentalismo de la metafísica, se toma en serio su historicidad y los horizontes limitantes (epocales, lingüísticos y sociales) que ella comporta, pero no entiende esos horizontes como fuente de fundamentación porque también ellos están sujetos a una indefinida oscilación entre el pasado del que proceden y el futuro al que apuntan.

De la plenitud al vaciamiento

En la reflexión sobre la creencia religiosa, Vattimo recoge del filósofo francés René Girard dos ideas que empatan con la ontología y el pensamiento débiles, y facilitan el reencuentro del filósofo italiano con el cristianismo: la revelación no se ha cumplido del todo, y la encarnación es la disolución de lo sagrado en cuanto violento (Vattimo: 1996, p. 37). Pero yendo más allá de Girard, Vattimo considera que lo sagrado natural es violento no sólo porque supone una divinidad sedienta de venganza, sino porque atribuye a la divinidad omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia, caracteres todos ellos pletóricos de

violencia. Esa manera “natural” de entender a la divinidad adelanta la imagen que de Dios trazan la metafísica y la teología. Esta imagen comienza a difuminarse cuando, después del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, la metafísica del fundamento va dando paso a una ontología que piensa el ser como debilitamiento de los caracteres objetivos (violentos) que le atribuyeran, primero, las religiones y filosofías “naturales” y, luego, la metafísica griega, la teología cristiana y la ciencia moderna.

Leída desde la perspectiva de la ontología y el pensamiento débiles, “*La encarnación, es decir el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama ‘kenosis’ de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana.*” (Vattimo: 1996, p. 38-39).

A partir de la toma de conciencia de que el concepto bíblico de kenosis se compadece y converge con el de debilitamiento del ser del pensamiento postmetafísico, Vattimo inicia el retorno al cristianismo de su juventud. Esta “vuelta a casa”, por importante que pueda ser para el filósofo italiano, carecería de importancia histórico-filosófica si ella misma no se hiciera por el camino de la “secularización”, un concepto que, al decir de Vattimo, está profundamente enraizado tanto en la tradición judeo-cristiana como en la moderna filosofía occidental.

Vista la historia del pensamiento occidental desde esta perspectiva, ya la metafísica griega es un primer paso hacia la secularización en la medida en que consigue, por la importancia atribuida al mundo de los conceptos, ir despojando al ser de la filosofía “natural” de sus rasgos más gruesamente objetivos. El proceso iniciado por la metafísica griega llega, no sin pasar por la mediación de las tradiciones judeo-cristianas, a la secularización moderna, entendida desde Weber como una racionalización desacralizante enraizada en las creencias, principios éticos y formas de vida del protestantismo ascético. De la racionalización secularizadora de los inicios de la modernidad a la ontología débil hay un trecho cuyo tránsito fue iniciado por Nietzsche con el estruendoso anuncio de la muerte de Dios, proseguido por Heidegger con su pensar postmetafísico y que se expresa en Vattimo como pensamiento débil. Pero Vattimo no entiende ninguno de estos pasos como corrección de errores anteriores y de propuestas de verdades mejor fundadas, sino más bien como un proceso de debilitamiento de los caracteres violentos atribuidos al ser (ontología débil) y de constitución de un pensar que entiende la verdad como libertad y apertura y ya no como referencia a un fundamento (pensamiento débil).

De manera inseparable de esta “aventura” del pensamiento, se va dando igualmente un despojamiento de los caracteres violentos atribuidos a las divinidades por las religiones “naturales”. Inicia este proceso el Antiguo Testamento al relacionar a la divinidad con un texto sagrado. El Dios del Antiguo Testamento es visto explícitamente como autor de ese texto, pero ya el hecho de que la divinidad se manifieste a través de mensajes textuales que tienen que ser transmitidos a los hombres en sus hablars cotidianos apunta a la idea de que ese Dios es también fruto de ese texto. El Dios de Abraham, aunque exija todavía el sacrificio de Isaac, es ya transmisión, mensaje que necesita ser interpretado, aunque esa interpretación les esté reservada a los expertos.

La *kenosis* del Nuevo Testamento prosigue la “aventura”, iniciada en el Antiguo Testamento, del “debilitamiento” (término que para Vattimo es más significativo que el de “secularización”) de la divinidad (Vattimo: 1996, p. 43). Porque *kenosis*, como dijéramos al comienzo, significa “vaciamiento”, por parte de Dios Hijo, de sus atributos divinos para hacerse hombre. Entra, así, Dios en la historia para que pueda consumarse el proceso (histórico) que va de la creación a la esperanza en la salvación pasando por el del pecado y la redención. Para ello fue necesario que el Dios del Antiguo Testamento, todavía Señor, todavía caracterizado por atributos violentos, se despojase de esos atributos para adoptar la forma de

siervo, un siervo obediente hasta la muerte. Este adoptar la forma de siervo y estar sometido a la obediencia hasta la muerte puede ser leído como el definitivo debilitamiento de lo sagrado. Pero es precisamente este debilitamiento (*kenosis*) el que hace posible el logro de la plenitud (*plerosis*).

Siguiendo el diálogo

Me preguntaba al comienzo cómo se las arregla Vattimo para escapar de la violencia de la metafísica recurriendo a conceptos como *kenosis* y secularización, insertos ambos en la historia del pensamiento metafísico-religioso de Occidente.

Importa a este respecto tomar nota de que el pensamiento de Vattimo es rememorante y que a este pensamiento le interesa, más que anticipar el futuro, dialogar con su propio pasado a fin de, por un lado, desenmascarar en él los componentes de violencia que impiden el diálogo, y, por otro, explorar las intuiciones contenidas en la tradición (y en los conceptos) que facilitan ese diálogo. Hay que tener en cuenta, además, que el pensamiento de Vattimo no se propone dar con el fundamento ni dejar establecidas las condiciones de posibilidad de la experiencia humana en general, sino sólo, y no es poco, como “ontología de la actualidad”. El pensar la actualidad queda, así, incorporado a una tradición histórico-cultural que le viene de antiguo y de la que trata de despedirse sin olvidarla. No es, pues, cuestión de renegar del pensamiento tradicional para proponer otro supuestamente mejor fundado, sino más bien de asistir (y no precisamente como observador neutral de un objeto ante los ojos) al proceso de debilitamiento tanto del ser como del pensamiento. Este proceso desemboca en la actualidad y la constituye. Tomar conciencia de este hecho, entendiéndolo como evento de la historia del darse del ser, y hacerlo precisamente con conceptos tradicionales como *kenosis* y secularización, es ya una manera de iniciar la despedida, sin olvido, del pensamiento fuerte de la tradición metafísica y religiosa de Occidente.

Aunque Vattimo no saca todo el provecho posible de esta despedida sin olvido, lo cierto es que ella anuncia un encuentro gozoso y enriquecedor -y no sólo respetuoso- de los “diversos horizontes culturales” (Gadamer) que pueblan el mundo.

Cuando los conceptos de *kenosis* y de secularidad se asumen como remitidos unilateralmente a los de *plerosis* y sacralidad, son estos últimos los que proveen de sentido a los primeros y, por tanto, tienen mayor jerarquía que ellos. Entender la *kenosis* solo como el vaciamiento de aquello que era pleno, en este caso, como renuncia de Dios a sus tributos divinos para volverse hombre, equivale a dar primacía jerárquica a la *plerosis*. Y lo mismo puede decirse con respecto a la relación entre secularidad y sacralidad. Si entiendo secularidad como resultado de una operación de desacralización de lo sagrado, estoy dando evidentemente primacía a lo sagrado sobre lo secular.

Si bien es cierto que ya el recurso al vaciamiento y a la secularización contribuye a despojar al ser y al pensamiento de sus caracteres violentos, ese expolio sería histórico-filosóficamente más significativo si Vattimo hubiese llevado su reflexión hasta la consideración de que entre *plerosis* y *kenosis*, como entre sacralidad y secularidad, hay una relación no de vía única sino de co-pertenencia. La plenitud no se entiende sino como correlato del vaciamiento, así como lo sagrado no se puede concebir sino por su relación con lo profano. Lo pleno no se gana como pleno sino vaciándose, así como lo sagrado no se constituye como tal sino quedando ya siempre remitido a lo profano. Para que la *kenosis* y la secularización rindan todo el fruto de que son capaces en beneficio de la “des-violenciación” del ser, el saber y el poder, es preciso que sean entendidos como co-perteneciéndose respectivamente con la *plerosis* y la sacralidad.

Estas anotaciones se mantienen en la línea de la ontología y el pensamiento débiles propuesta por Vattimo, pero la radicalizan en cuanto entienden la debilidad no como

debilitamiento (paso de lo fuerte a lo débil), ni la vaciedad que opera en la encarnación como vaciamiento (paso de lo pleno a lo vacío). A lo que esas reflexiones finales apuntan es a la consideración de que la fortaleza se realiza en la debilidad y viceversa, y la plenitud en la vaciedad y viceversa. No se piense, sin embargo, que estas apreciaciones corrigen los “errores” del pensamiento de Vattimo. Lo único que hacen es radicalizar sus sugerencias para facilitar el diálogo paritario, en contextos libres de violencia, entre los diversos horizontes culturales que enriquecen a la comunidad humana.

Bibliografía

Moricz, Zsigmond (1977).

Sé bueno hasta la muerte. Habana: Ed. Arte y Literatura.

San Pablo (1959).

Novi Testamenti. Biblia graeca et latina. Matriti: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Vattimo, Gianni [1992a].

“Metafísica, violencia, secularización”. En: Vattimo, Gianni (comp.). *La Secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Ed. Gedisa, 1992. Tr. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji.

Vattimo, Gianni [1992b].

Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Barcelona: Ed. Paidós, 2ª ed. 1992. Tr. Juan Carlos Gentile Vitale.

Vattimo, Gianni y Rovatti Pier Aldo (eds.) [1995a].

El pensamiento débil. Madrid: Ed. Cátedra, 3ª. Ed. 1995. Tr. Luis de Santiago.

Vattimo, Gianni [1995b].

“Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. En Vattimo, Gianni y Rovatti Pier Aldo (eds.) [1995a] *El pensamiento débil*. Madrid: Ed. Cátedra, 3ª. Ed. 1995, p. 18-42). Tr. Luis de Santiago.

Vattimo, Gianni [1996].

Creer que se cree. Barcelona: Paidós, 1996. Tr. Carmen Revilla.

Vattimo, Gianni y otros [2000].

Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo? Roma: Ed. Lavoro, Ed. Esperienze, 2000.