



Gianni Vattimo

Después de la cristiandad

Por un cristianismo no religioso

PAIDÓS Básica

Gianni Vattimo

Después de la cristiandad

Por un cristianismo no religioso

PAIDÓS Básica

Título original: *After Christianity*, de Gianni Vattimo
Publicado en inglés, en 2002, por Columbia University Press, Nueva York.
Traducción de Carmen Revilla a partir de la edición italiana publicada
en 2002 por Garzanti, Milán, con el título *Dopo la cristianità*.

1.^a edición, noviembre de 2003
1.^a edición en esta presentación, noviembre de 2021

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© Columbia University Press, 2002. Todos los derechos reservados.

© de la traducción, Carmen Revilla, 2003

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2021

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3848-9

Fotocomposición: Realización Planeta

Depósito legal: B. 16.374-2021

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

Impreso en España – *Printed in Spain*

SUMARIO

Introducción. Creer que se cree	9
---	---

PRIMERA PARTE LECCIONES NEOYORQUINAS

1. El Dios que ha muerto	21
2. Las enseñanzas de Joaquín da Fiore.	39
3. Dios, el ornamento	57

SEGUNDA PARTE

4. Historia de la salvación, historia de la interpretación	79
5. Occidente o la cristiandad	93
6. Muerte o transfiguración de la religión.	111
7. Cristianismo y conflictos culturales en Europa.	123
8. El mensaje cristiano y la disolución de la metafísica	135
9. Violencia, metafísica, cristianismo	149
10. <i>Hos mé.</i> Heidegger y el cristianismo	161
Nota bibliográfica	179
Índice onomástico	181

EL DIOS QUE HA MUERTO

En uno de los largos fragmentos de los años ochenta sobre el nihilismo (que confluyeron en un primer momento en la *Voluntad de poder*), Nietzsche se pregunta si el nihilismo es compatible con alguna forma de fe en lo divino y presenta como hipótesis la posibilidad de una religiosidad panteísta, ya que «en el fondo es solo el Dios moral el que está superado».¹ Son conocidas, por lo demás, otras páginas de su obra madura en las que habla de la creación de nuevos dioses y en las que, como se recordará también, anunciando la muerte de Dios, prevé que su sombra continuará proyectándose sobre nuestro mundo todavía durante mucho tiempo; como para el mensaje del emperador en la narración de Kafka, hace falta tiempo para que el anuncio llegue a las más remotas provincias del imperio, o a los rincones más secretos de nuestras conciencias. Prescindiendo de cualquier otra consideración sobre el carácter íntimamente religioso de Nietzsche (sobre el que hay una amplia literatura, empezando por el estudio de Karl Jaspers),² partiendo únicamente de estos textos se puede obtener la impresión legítima de que, para

1. Véase *Frammenti postumi (1885-87)* en *Opere complete*, vol. VIII, tomo I, S. Giametta, G. Colli y M. Montinari (comps.), Milán, Adelphi, 1975, pág. 202.

2. Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Turín, Mursia, 1996 (trad. cast.: *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963).

Nietzsche, el anuncio de la muerte de Dios no cierra definitivamente el discurso con la religión.

No pretendo, sin embargo, desarrollar un análisis del significado de este posible retorno de la religión en Nietzsche, que es un problema (en absoluto resuelto, por otra parte) de la *Nietzsche-Forschung*. Quiero, por el contrario, partir de aquí para plantear, más en general, si, y hasta qué punto, lo que Nietzsche llama «la muerte de Dios» (o la superación del Dios moral), que en el pensamiento contemporáneo se puede definir más bien como el final de la metafísica, implica verdaderamente el final de toda posible experiencia religiosa.

El primer paso que hay que dar, aunque sea muy rápidamente, es el de justificar la traducción de la muerte de Dios nietzscheana por el final de la metafísica que, como se sabe, es principalmente una idea de Martin Heidegger. Tampoco pretendo ocuparme de Heidegger aquí temáticamente, ofreciendo una reconstrucción histórica de su pensamiento. Creo que tanto el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios como el anuncio heideggeriano (ya que se trata justamente, también en este caso, de un anuncio, no de una teoría o de una tesis) del final de la metafísica se pueden tratar como modos generales de caracterizar la experiencia de la modernidad tardía. En este sentido (sobre la base de los análisis historiográficos que, de ambos autores, he realizado en otros momentos) los entenderé aquí.

Lo que significa el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios es de todos conocido. La creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *bellum omnium contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de una visión «científica» del mundo que abre el camino a la técnica

cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia. Justamente por eso el hombre «civil» de hoy no necesita ya la creencia en Dios, y esta creencia se reconoce como una mentira inútil y obsoleta precisamente por parte de aquellos a los que, en nombre suyo, se les ha mandado siempre no mentir. Por eso han sido los fieles los que han matado a Dios, según Nietzsche; pero mucho más que en este sentido literal, la afirmación se debe leer en relación con el hecho de que ha sido el aligeramiento general de la condición humana —determinado por la racionalización de la existencia ligada originariamente a la creencia en Dios— lo que ha hecho inútil y obsoleta la «hipótesis extrema» de un ser supremo, fundamento y fin último del devenir del mundo.

Es importante subrayar el carácter de anuncio de esta «doctrina» nietzscheana: Nietzsche no está proponiendo una metafísica atea, que implicaría la pretensión de describir adecuadamente la realidad como algo de lo que Dios está excluido. Esta pretensión, como la fe en la verdad de la que habla una página de la *Gaya ciencia*, seguiría siendo una forma de fe en el Dios moral, esto es, en un orden objetivo del mundo que él funda y garantiza. Solo teniendo presente esto se puede reconocer la analogía, aunque mejor todavía la estrecha continuidad, entre la muerte de Dios nietzscheana y el final de la metafísica del que habla Heidegger. Tampoco se trata aquí del descubrimiento de una verdad filosófica más verdadera que las filosofías metafísicas del pasado. El final de la metafísica es también, como la muerte de Dios, un acontecimiento, que el pensamiento no tiene que registrar «objetivamente», pero al que está llamado a responder; un acontecimiento que cambia la vida de quien recibe su anuncio —es más, que consiste totalmente, se puede decir, en este cambio—. El acontecimiento «final de la metafísica» tiene,

en el pensamiento de Heidegger, el mismo sentido que la muerte de Dios: también aquí es el Dios moral el que es *überwunden*, superado, apartado. Lo que Heidegger llama «metafísica», de hecho, es precisamente la creencia en un orden objetivo del mundo que el pensamiento debería reconocer para adecuarse a ello tanto en sus descripciones de la realidad como en sus elecciones morales. Esta creencia se agota cuando se desvela como insostenible. Y esto sucede, podemos decir muy sumaria y provocativamente, con el existencialismo del siglo xx. El existencialismo del siglo xx, representado en su forma más radical y consecuente por *Ser y tiempo*, la obra de Heidegger de 1927, es el pensamiento que «corresponde» al cumplimiento de la metafísica, realizado en el mundo de la racionalización acelerada de la sociedad que la ciencia moderna, que ha desarrollado hasta el fondo las premisas contenidas en la metafísica griega, posibilita. Mientras existió la creencia en un orden ideal del mundo, en un reino de esencias más allá de la realidad empírica, que permitía el conocimiento y también la crítica de los límites de esta realidad, la metafísica pudo durar. Pero a través de una serie de cuestiones relativas al desarrollo de las ciencias modernas, en las que la verdad que pertenecía a las ideas platónicas se ha convertido progresivamente y de manera exclusiva en la objetividad de las proposiciones de la física, la metafísica se desmiente a sí misma, se desvela como una creencia que ya no es aceptable (y, por eso, tampoco eficaz), porque el orden ideal al que siempre se ha referido se ha convertido, al menos a nivel conceptual, en el orden real del mundo racionalizado de la moderna sociedad tecnológica. Este orden imposibilita, en realidad, la existencia como existencia, esto es, como proyectualidad, apertura, imprevisibilidad y libertad; y la hace teóricamente impensable, porque

si el ser verdadero es la objetividad de los objetos certificada por las ciencias y codificada en las leyes de la física, la existencia del hombre no puede ser pensada como ser. En el esfuerzo heideggeriano por sobrepasar la metafísica (que él, como se recordará, define como «olvido del ser» a favor del ente) se refleja tanto la imposibilidad teórica de pensar la existencia humana con los conceptos heredados de la tradición como la rebelión práctica, ético-política, contra el mundo de lo que, más tarde, Adorno llamará «organización total».

La autodisolución de la metafísica, sin embargo, no se deja describir solo en estos términos. No es solo la visión del ser como objetividad lo que resulta inaceptable por motivos teóricos y práctico-políticos. Después de *Ser y tiempo*, en los años de lo que él mismo llamó la *Kehre*, el giro de su pensamiento, Heidegger insistió cada vez más en los resultados nihilistas de la ciencia-técnica moderna. Más aún que la organización total de la sociedad, lo que desmiente la metafísica y la inhabilita como creencia en un orden objetivo, estable, fundado, del ser, es la imparable eclosión de imágenes del mundo. La especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de culturas (que el mito eurocéntrico del progreso ya no unifica jerárquicamente), la fragmentación de los ámbitos de existencia y el pluralismo babélico de la sociedad de la modernidad tardía han hecho realmente impensable un orden unitario del mundo; han caído en descrédito todos los metarrelatos —según la afortunada expresión de Lyotard— que pretendían reflejar la estructura objetiva del ser. En todo esto consiste el final de la metafísica, que, por lo tanto, no es solo el descubrimiento, por parte de un filósofo o de una escuela, de que el ser no es la objetividad a la que cree reducirlo la ciencia; se trata de un conjunto de acontecimientos

que cambian nuestra existencia y a los que la filosofía posmetafísica se esfuerza en dar una interpretación (que significa, ante todo, un conocimiento partícipe, implicado, no neutral, porque no se coloca en un ideal punto externo al proceso), y no, ciertamente, una descripción objetiva.

Es, en definitiva, el mundo babélico de la modernidad tardía el que «verifica», por decirlo así, confiriéndoles validez, el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios y el heideggeriano, idéntico en su significado, del final de la metafísica. En muchos sentidos que no conseguimos reunir fácilmente en una totalidad sistemática, pero que, creo, son muy claros, este es el mundo en que el «Dios moral», esto es, el fundamento metafísico, ha muerto y está sepultado; pero se trata, precisamente, del que Pascal llamaba «el Dios de los filósofos». De hecho, parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión.

En el plano teórico, esto me parece evidente. Ante todo, con la metafísica como (posibilidad de una) filosofía sistemática, que proporciona una interpretación coherente, unitaria y rigurosamente fundada de las estructuras estables del ser, ha declinado toda posibilidad de negar filosóficamente la existencia de Dios. Este era ya, por otra parte, uno de los fines que se proponía Kant en su crítica de la razón; era importante para él mostrar que la razón no puede hablar objetivamente del mundo nouménico ni de Dios, para reivindicar, sobre todo, la posibilidad de la experiencia religiosa, que él fundaba solo en el ámbito de la razón práctica, contra toda pretensión de negarla a partir de motivaciones metafísicas. Pues bien, hoy parece que uno de los principales efectos filosóficos de la muerte del Dios metafísico y del descrédito general, o casi, en el que ha caído todo fundacionalismo filosófico, es

el de liberar el campo para una renovada posibilidad de la experiencia religiosa. Esta posibilidad retorna en la filosofía, especialmente a través de la liberación de la metáfora. Un poco como si, al final, hubiese tenido razón Nietzsche al preconizar la creación de muchos nuevos dioses: en la Babel del pluralismo de la modernidad tardía y del final de los metarrelatos, se multiplican los relatos sin centro y sin jerarquía. Ninguna metanarración directriz, ningún metalenguaje normativo está en condiciones de legitimarlos o deslegitimarlos. Se invierte esa jerarquía social entre los lenguajes de la que había hablado también Nietzsche en el largo fragmento juvenil *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En aquellas páginas, Nietzsche afirmaba el carácter esencialmente metafórico del lenguaje: cada uno asocia libremente a un objeto una imagen mental y un sonido; solo al establecerse la sociedad y una casta de dominadores nace también la obligación de «mentir según una regla establecida», esto es, de usar como única lengua «apropiada» las metáforas de los dominadores; los demás lenguajes quedan degradados a meros lenguajes metafóricos, al campo de lo poético. Ahora bien, el pluralismo sin centro de la época posmetafísica anula toda posibilidad teórica de distinguir entre lenguaje metafórico y lenguaje propio; la distinción, cuando aún se mantiene, se desvela como un mero efecto de la desigual distribución del poder social. Es este el sentido de la investigación de Michel Foucault, por ejemplo. Naturalmente, la liberación de la metáfora de la subordinación al sentido propio ha tenido lugar solo a nivel conceptual; en la práctica, en la sociedad pluralista, estamos lejos todavía de haber realizado verdaderamente la perfecta igualdad entre las formas de vida (culturas diferentes, grupos, minorías, etc., de diversos tipos) de las que los diferentes sistemas de metáforas son expresión. Pero al menos en

el discurso teórico de la filosofía, de la crítica, en muchos géneros de escritura, es bastante evidente la caída de todo principio jerárquico, de toda instancia de control. Y no solo esto, hay explícitas teorías del final de los metarrelatos, como la de Lyotard; y teorías de las redescrpciones, como la de Richard Rorty, para el que, incluso, lo esencial para la cultura humana es que las redescrpciones se multipliquen indefinidamente, a fin de que «la conversación continúe». Un síntoma de esta liberación de la metáfora, particularmente visible en la literatura filosófica italiana reciente, pero, en general, en buena parte de la filosofía «continental», es también la utilización decidida y no explícitamente justificada de terminologías mitológico-religiosas, que inicialmente (siguiendo las huellas de Heidegger, por otra parte) se ha introducido a partir del diálogo entre filosofía y poesía, y después ha llegado a ser un hecho autónomo. Sucede cada vez con más frecuencia que los filósofos hablen, por ejemplo, de ángeles, de redención, o se refieran a las mitologías clásicas y preclásicas, fuera del contexto de un comentario a textos poéticos, teológicos o mitológicos, y sin una explícita justificación del recurso a estos términos.

Parece que se haya perdido toda distinción entre escritura filosófica y escritura poética o creativa. Mucho más radicalmente: el final de la metafísica y la muerte del Dios moral han liquidado las bases filosóficas del ateísmo. Hoy los filósofos parecen ser, mayoritariamente, irreligiosos o antirreligiosos solo por inercia, no por fuertes razones teóricas. Estas últimas, en la modernidad, se han identificado con metafísicas positivistas o historicistas. A Dios se le negaba bien porque no es verificable por medio del experimento científico, bien porque se le reconoce como una fase irremediablemente superada del proceso de ilustración de la razón. Ahora

bien, estos metarrelatos, especialmente, han quedado fuera de juego con el final de la metafísica.

A la liberación de la metáfora y a la caída de las razones filosóficas para el ateísmo corresponde —aunque sin ninguna vinculación de dependencia causal, obviamente— el renacimiento de la religiosidad en la sociedad industrial avanzada. Naturalmente, para este renacimiento hay muchas explicaciones, que, en último término, están relacionadas con las mismas circunstancias históricas en las que se origina el final de la metafísica: por ejemplo, la caída del colonialismo, que ha liberado las culturas que son «otras» imposibilitando de hecho, en primer lugar, el historicismo eurocéntrico. El final del colonialismo occidental ha significado también el desarrollo de una sociedad multiétnica en gran parte de los países industrializados, y este pluralismo puede considerarse, seguramente, aunque sea menos pacífico que el pluralismo «textual» de la filosofía y de la crítica, un fenómeno de liberación de la metáfora. Las otras culturas que han tomado la palabra en las sociedades occidentales han traído consigo también sus teologías y sus creencias religiosas. Tal vez como reacción —imitativa o defensiva— a este pluralismo, en las sociedades occidentales se han desarrollado formas de retorno a la tradición religiosa local; probablemente también, y sobre todo, porque la caída de todo lenguaje «propio» y de toda jerarquía entre las visiones del mundo ha provocado reacciones de rechazo, suscitando la necesidad de retroceder a algunas formas de pertenencia, simultáneamente aseguradoras y temibles, como toda paternidad. A todo esto hay que unir, por un lado, la popularidad que un personaje como el papa romano ha adquirido al contribuir poderosamente a la caída de las dictaduras comunistas y, por otro, la gravedad de los problemas planteados por el desarrollo de las ciencias de la vida,

que parecen irresolubles con los meros instrumentos de la razón moderna y que, por lo tanto, impulsan a la búsqueda de verdades más profundas y «esenciales».

Estoy seguro de que todos nosotros podríamos seguir añadiendo numerosos elementos a esta enumeración de las motivaciones y de las formas que asume el renacimiento de la religiosidad en nuestro mundo. Pero ya en un cuadro sumario, como el que he esbozado ahora, aparece con toda su arrogancia un hecho paradójico: tanto en sus aspectos teóricos como en algunos aspectos histórico-sociales fundamentales (como la caída del eurocentrismo y la liberación, política también, de las otras culturas), el retorno de la religión parece depender de la disolución de la metafísica, esto es, del descrédito de toda doctrina que pretenda validez absoluta y definitiva como descripción verdadera de las estructuras del ser. Es la liberación de la metáfora lo que hace que los filósofos puedan de nuevo hablar de Dios, de los ángeles, de salvación, etc., y es, especialmente, el pluralismo característico de las sociedades de la modernidad tardía lo que permite que vuelvan a hacerse visibles las religiones. Por otro lado, el renacimiento religioso parece configurarse necesariamente como pretensión de alcanzar una verdad última, objeto de fe y no de demostración racional, ciertamente, pero, en todo caso, con tendencia a excluir justamente ese pluralismo de las visiones del mundo que parece ser su condición de posibilidad.

Una vez constatada esta paradoja, la pregunta que uno se debe plantear es si verdaderamente la muerte del Dios moral-metafísico ha de conducir al renacimiento de los fundamentalismos religiosos, o étnico-religiosos, o religiosocomunitaristas, que vemos pulular alrededor. Es esta una pregunta que, en términos solo ligeramente diferentes, se puede plantear

también en el plano de la filosofía. De hecho, también aquí parece paradójico que el resultado de la superación de la metafísica (teorizada sobre todo por Heidegger, pero, en distintos aspectos, central para una gran parte de la filosofía de nuestro siglo) sea solo la legitimación del relativismo y de su «sombra», esto es, del fundamentalismo y de su versión «democrática», el comunitarismo. Sin embargo, a juzgar por muchos signos, es justamente esto lo que está sucediendo —respecto al relativismo pienso, obviamente, en Rorty; respecto al comunitarismo, en filósofos como MacIntyre, Charles Taylor, etc.—. Pero, para seguir en el terreno de la religión que aquí constituye mi tema, me parece bastante evidente que su retorno, en el lenguaje filosófico y en la experiencia común, se configura como la liberación de la metáfora de la subordinación al sentido «propio», y se vincula al final de la metafísica solo como condición de esta liberación. Tengo presentes, sobre todo en el pensamiento contemporáneo italiano y francés, a filósofos cristianos que se profesan posmetafísicos en la medida en que interpretan el final de la metafísica sobre todo como deslegitimación de cualquier ateísmo filosófico y como liberación del terreno para una apuesta pascaliana y para una opción por la fe. Las tesis de lo que, con algunos otros filósofos italianos posheideggerianos, he llamado el «pensamiento débil» han llegado a ser muy populares entre un sector del pensamiento católico italiano justamente porque se han interpretado, con cierta parcialidad, como pura y simple confesión de la debilidad de la razón. Ciertamente, la caída de los metarrelatos es también un reconocimiento de debilidad en este sentido, como es «débil» el reconocimiento nietzscheano de que solo podemos hablar en términos metafóricos, esto es, no objetivos, descriptivos, que reflejen el estado de las cosas. Pero esta es solo una pe-

queña parte de la historia; aislarla significa reducir el final de la metafísica y la muerte del Dios moral a una legitimación del relativismo y del fundamentalismo, comunitarista o no.

Si admitimos que, con el final de la metafísica, ya no tenemos una base para desvelar la verdad escondida en nuestros mitos o para desenmascarar las ideologías, por haber descubierto que la creencia en la verdad última también es un mito y que la idea del desenmascaramiento de las ideologías es ideología, ¿volveremos simplemente a dar fe a mitos e ideologías? Tengo la impresión de que en muchos aspectos de la cultura contemporánea es esto justamente lo que está ocurriendo, incluso cuando no se reconoce explícitamente. Por ejemplo, cuando la filosofía posmetafísica se limita a reivindicar el pluralismo por el pluralismo, o la legitimidad de las múltiples narraciones sin jerarquía ni centro, en el fondo no hace sino predicar un retorno al mito y a la ideología sin ningún principio crítico que no sea, aun siendo importante, la condición de la tolerancia. Pero tolerancia y pluralismo ¿no serán también mitos e ideologías que no pueden pretender valer como metadiscurso normativo? Para quien reconoce que no puede mirar solo desde fuera, *from nowhere*, la pluralidad babélica de las visiones del mundo, la apelación a la tolerancia no basta; esta es, creo, la fuerza de las objeciones «comunitaristas» al relativismo liberal.

Cuando se reflexiona sobre estas dificultades, vinculadas a los resultados del final de la metafísica y de la muerte de Dios, es cuando, me parece, la filosofía encuentra a la religión, y ahora no solo como una posibilidad abierta «negativamente», por el desplazamiento y reconocimiento de la propia debilidad.

La superación de la metafísica, si quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser una mera re-

legitimación del mito, de la ideología, y tampoco del salto pascaliano en la fe.

Reflexionemos sobre lo que significó la superación de la metafísica para el filósofo que más radicalmente la ha teorizado, Martin Heidegger. El esfuerzo de pensar el ser —por las razones a las que he aludido antes—, no ya como estructura objetiva que la mente debería reflejar, adecuándose a ella en sus elecciones prácticas, le condujo a practicar la filosofía como un remontarse rememorante en la historia del ser. La expresión «historia del ser», o también «destino del ser» (jugando con la proximidad entre los términos *Geschichte* y *Geschick*), es central en el último Heidegger. Y lo es porque el único modo no metafísico, no objetivante, de pensar el ser le parece a Heidegger que es el de concebirlo no como estructura objetivamente dada ante los ojos de la mente, sino como acontecimiento, como suceso. Para entendernos podríamos decir que los objetos de nuestra experiencia se dan solo en un horizonte; este horizonte, como una luz que hace aparecer las cosas, no es, a su vez, objetivamente visible. Si podemos hablar de ser, hemos de pensarlo más bien como este horizonte y esta luz, más que como la estructura general de los objetos. Sin embargo, al no ser objeto, el ser no tiene tampoco la estabilidad que la tradición metafísica le ha querido atribuir. El acontecer del ser lo es en el doble sentido del genitivo: el horizonte es apertura que pertenece al ser, pero es también aquello a lo que el ser pertenece; el ser estable, eterno, etc., no se da, el ser es solo lo que cada vez sucede en su acontecer.

Ante el ser como acontecer, la tarea del pensamiento es, según Heidegger, rememorar su historia: *Denken* es, para él, *Andenken*. Y ello no porque, en una perspectiva de reflejo objetivo, sea necesario conocer el ser histórico en su totali-

dad —como, en el fondo, pensaba Hegel—. Se trata más bien de «saltar en el abismo liberador de la tradición» —un salto que es liberador solo porque sacude la pretensión del orden actual del ente de valer como único, como eterno orden objetivo del ser como tal—. El salto no nos da un conocimiento más verdadero y completo de lo que el ser objetivamente es; nos dice solamente que el ser no es nada objetivo y estable, nos lo desvela como acontecimiento en el que estamos siempre implicados, como intérpretes, y, de algún modo, «en camino» (el ser y nosotros). Lo que propuse llamar «pensamiento débil» insiste en este aspecto de la rememoración heideggeriana: el salto en el abismo de la tradición es siempre un debilitamiento del ser, ya que sacude las pretensiones de perentoriedad con las que siempre se han presentado las estructuras ontológicas de la metafísica. En el salto, por otra parte, no se reconoce el ser como acontecimiento en términos abstractos, como si dijésemos que el ser es «siempre» acontecimiento (según una concepción de la historicidad que se limita a pensarla como «eterna» finitud de la existencia, eterna caída en el tiempo, etc.).³ El acontecimiento es el acontecimiento que nos sucede a nosotros hoy, aquí. Así, el debilitamiento del ser que se produce cuando este se desvela, en el salto, como acontecer, es también, inseparablemente, un debilitamiento como sentido e hilo conductor histórico de la tradición dentro de la que saltamos. El remontarse rememorante en la historia del ser es también una filosofía de la historia guiada por la idea del debilitamiento: consumación de las estructuras fuertes en el plano teórico (desde la metafísica metanarrativa a las racionalidades

3. Véase G. Vattimo (ed.), *Filosofía'86*, Laterza, Roma-Bari, 1987 (trad. cast.: *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992).

locales; desde la creencia en la objetividad del conocimiento a la conciencia del carácter hermenéutico de toda verdad) y en el plano de la existencia individual y social (del sujeto centrado en la evidencia de la autoconciencia al sujeto del psicoanálisis; del Estado despótico al Estado constitucional, etc.).

Hasta aquí he delineado dos aspectos destacados de la muerte de Dios: ante todo he intentado mostrar cómo el final de la metafísica en cuanto creencia en un orden fundado, estable, necesario, objetivamente cognoscible, del ser está acompañada, en el pensamiento y en la práctica social, por la muerte del Dios moral, del Dios de los filósofos, pero también por un renacimiento de lo sagrado en muchísimas formas. Por otra parte, he insistido en el hecho de que, con el autor que más coherentemente ha afirmado el final y la superación de la metafísica, es decir, con Heidegger, este final significa el paso de una concepción del ser como estructura a una concepción del ser como acontecimiento, caracterizado por una vocación al debilitamiento.

Las conclusiones a las que quiero llegar a partir de estas dos largas premisas son: primero, que el renacimiento de la religión en la época posmetafísica no es solo el resultado de un malentendido, sino que puede resultar teóricamente legítimo si se reconoce el profundo parentesco —por ahora solo puedo llamarlo así— entre la tradición religiosa de Occidente y el pensamiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento; segundo, que el reconocimiento de este parentesco ofrece a la filosofía la base para pensar críticamente las formas que asume hoy el renacimiento de lo sagrado; este renacimiento, en otras palabras, puede y debe

ser criticado filosóficamente cuando traiciona su constitutiva inspiración antimetafísica.

El reconocimiento del «parentesco» no es un paso que se realiza «lógicamente», según algún tipo de necesidad conceptual. Como sucede con frecuencia con los puntos de partida de la reflexión filosófica, es algo impuro, que, sin embargo, puede legitimarse desde un punto de vista racional a partir de los significados, de las vinculaciones, de la capacidad persuasiva general que sepa desplegar en su desarrollo. Si me pregunto, o nos preguntamos, por qué una visión de la historia del ser como destino al debilitamiento nos parece (como yo, al menos, creo) convincente, la respuesta que se me ocurre es: porque somos herederos de una tradición que se ha alimentado de valores «cristianos» como la fraternidad, la caridad, el rechazo de la violencia, todo ello fundado en una doctrina que tiene en su centro, ya en el Antiguo Testamento, la idea de la redención y la idea de la encarnación, o, como la llama san Pablo, de la *kén sis* de Dios. Sé bien que estos valores «humanitarios» de nuestra tradición son justamente los que Nietzsche consideraba expresión y causa del nihilismo y de la decadencia, pero tanto el mismo Nietzsche, quizá, como, sobre todo, Heidegger nos orientan también a la consideración del nihilismo (y el humanitarismo democrático de nuestra tradición) como el camino a través del cual la metafísica llega a su final y el ser se desvela (se da) como acontecimiento. El hecho de que la filosofía posmetafísica se encuentre pensando la historia del ser como historia del debilitamiento no es separable de su pertenencia a esta tradición. Reconocer esta pertenencia no puede, en consecuencia, ser solo la pacífica constatación de un hecho. Como he dicho hace poco, este reconocimiento vuelve a abrir de alguna manera la discusión filosófica sobre el sentido del final

de la metafísica y, por otra parte, ofrece la base para discernir críticamente las formas que hoy asume el renacimiento de lo sagrado. El término en torno al cual estos dos aspectos del discurso se pueden desarrollar es el término «secularización». Reconocido en su «parentesco» con el mensaje bíblico de la historia de la salvación y de la encarnación de Dios, el debilitamiento que la filosofía descubre como rasgo característico de la historia del ser se llama secularización, entendida en el sentido más amplio, que abraza todas las formas de disolución de lo sagrado, características del proceso de civilización moderno. Pero si la secularización es el modo en que se actualiza el debilitamiento del ser, esto es, la *kén sis* de Dios, que es el núcleo de la historia de la salvación, esta ya no deberá ser pensada como un fenómeno de abandono de la religión, sino como actualización, aunque paradójica, de su íntima vocación. Respecto a esta filosofía coherentemente posmetafísica habrá que intentar entender y criticar los diversos fenómenos de retorno de la religión en nuestra cultura, cuyo efecto inevitable, sin embargo, es volver a ponerla en juego a ella misma.