

## HERMENÉUTICA Y EXPERIENCIA RELIGIOSA DESPUÉS DE LA ONTOTEOLÓGÍA\*

### *Hermeneutics and Religious Experience after Ontotheology*

Gianni VATTIMO  
*Universidad de Turín*

BIBLID [(0213-3563) 5, 2003, 19-27]

#### RESUMEN

Ante el surgimiento de un renovado interés por la religión, este artículo discute las implicaciones filosóficas de la clausura del fenómeno de la secularización. Según el autor, el origen de este interés depende en cierto sentido de la nueva legitimidad que el final de la metafísica concede al discurso metafórico. El cierre de la secularización se analiza buscando complementar el nihilismo de Nietzsche con la ontología de Heidegger. La principal hipótesis explorada dice que si el pluralismo filosófico se toma en serio, su condición de interpretación entonces se topa de nuevo con la tradición religiosa-judeocristiana. Mientras que el nihilismo nietzscheano supone que —desterrados los grandes sistemas ateos racionalistas— ya no quedan motivos filosóficos fuertes para ser ateos, la ontología heideggeriana obliga a leer la historia del Ser como una historia de debilitamiento en *actu* del mensaje religioso de Occidente.

*Palabras clave:* secularización, nihilismo, ontología, Nietzsche, Heidegger, discurso metafórico, metafísica, Ser, Occidente.

\* Versión preliminar de la conferencia pronunciada en castellano en noviembre de 2002 en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), y que se publica ahora aquí como primicia mundial. La traducción corrió a cargo de Miguel Ángel Quintana Paz, gracias a la ayuda de una beca postdoctoral del *Eusko-Jauriaritza*-Gobierno Vasco.

## ABSTRACT

Starting from the emergence of a renewed interest in religion, this article discusses the philosophical implications of the withdrawal of the secularization phenomenon. According to the author, the origin of this interest in some way depends on the new legitimacy that the end of metaphysics gives to metaphorical discourse. The closure of the secularisation phenomenon is analysed articulating Nietzsche's nihilism with Heidegger's ontology. The key hypothesis explored claims that if philosophical pluralism is seriously taken into account, it faces again the Judeo-Christian religious tradition. Meanwhile Nietzsche's nihilism supposes that there are not strong philosophical motives left in order to be atheistic, Heidegger's ontology compels us to read the history become a secularisation in *actu* of the West religious message.

*Key words:* secularisation, nihilism, ontology, Nietzsche, Heidegger, metaphorical discourse, metaphysics, Being, West.

Parece que el siglo veinte se ha clausurado con el final del fenómeno que se había venido llamando «secularización». Sólo con el fin de trazar un paralelo superficial: mientras que, por su parte, el siglo diecinueve pareció concluir con el triunfo de la ciencia y de la tecnología (pensemos en el espíritu de la *Belle Époque*, el cual, aunque luego haya sido mitificado en gran medida, portaba ya consigo los signos de un *spleen* que luego iba a florecer en la *Kulturkritik* de las primeras décadas del siglo veinte), a su vez, este otro siglo parece que ha cerrado el milenio con un interés renovado por la religión. Sin duda, las religiones (y pienso primordialmente en las grandes religiones abrahámicas, y entre ellas especialmente en la Cristiandad y en el Islam) no es que estén renaciendo hoy en día. Su nueva visibilidad, en nuestro presente, tiene que ver, al menos en Europa, con el peso de los factores religiosos en la caída de los regímenes comunistas, así como con la naturaleza dramática de diversos problemas ecológicos surgidos a partir de la aplicación de las ciencias de la vida (problemas que podemos definir someramente como aquellos que van desde la contaminación medioambiental a la manipulación genética). En otras palabras: mientras que las religiones (de acuerdo con la idea ilustrada y positivista) se contemplaron durante décadas como formas de experiencia residual, destinadas a disminuir a medida que se iban imponiendo formas de vida «modernas» (como la racionalización técnica y científica de la vida social, la democracia política, etcétera), pareciera ahora más bien que tales religiones se nos presentan como posibles guías para el futuro. La autoridad con la cual el Papa de Roma y otros representantes de las religiones mundiales hablan en la escena internacional no puede explicarse meramente por la nueva capacidad con que cuentan de dirigirse a amplias masas de población a través de los medios de comunicación de masas. El «final de la modernidad» (o, en todo caso, su crisis) ha provocado la disolución de las principales teorías filosóficas que pretendían haber acabado con la religión: el cientificismo positivista y el historicismo hegeliano (luego, marxista).

Hoy no hay razones filosóficas de peso para ser ateo o para, en cualquier caso, abandonar la religión.

El racionalismo ateo adoptó dos formas durante la modernidad, que a menudo se han mezclado la una con la otra: por un lado, la creencia de que las ciencias experimentales de la naturaleza son lo único que puede aspirar a alcanzar la verdad; y, por otro lado, la fe en el progreso de la historia hacia una condición de emancipación completa. Estas dos clases de racionalismo se han combinado a menudo: por ejemplo, en la concepción positivista del progreso. Ambas perspectivas guardaban para la religión un papel meramente provisional; ya que consideraban ésta como un simple error destinado a desmantelarse gracias a la racionalidad científica, o como un momento a superar gracias al desenvolvimiento de la razón hacia formas de autoconciencia más completas y más verdaderas. Hoy en día, tanto la creencia en la verdad objetiva de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia una transparencia más completa, parecen haberse superado.

En nuestros tiempos, todos nosotros estamos acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya generado un desencanto radical hacia la idea misma de desencanto. Por decirlo de otro modo: la desmitificación se ha vuelto finalmente contra sí misma, reconociendo, por lo tanto, que el ideal de una eliminación del mito era un mito también. Con todo, no está del todo claro si ello significa que, al haber eliminado todos los mitos, nos desprenderemos entonces igualmente del mito de la desmitificación también, moviéndonos luego hacia nuevos ámbitos de racionalidad. Es así como Richard Rorty parece concebir este proceso (si bien en términos diferentes) cuando define nuestra época como una edad postfilosófica, análoga a la edad postreligiosa que siguió al triunfo de la Ilustración en el siglo XVIII. Cabría objetarle a Rorty que esta opinión suya permanece aún presa de una sutil fe historicista en la linealidad y la irreversibilidad del progreso: hemos superado la religión en el pasado, y ahora superamos la filosofía, de acuerdo con un curso de desarrollo lineal. Sin embargo, de no ser porque estamos colocados *de facto* ante una renovación visible de la religión como fenómeno social y cultural, esta objeción «lógica» carecería de todo valor. Mi propósito no es el de abrazar de nuevo una fe historicista en la racionalidad de lo real, al aducir el argumento de que, puesto que las religiones «vencen», ello significa que las religiones tienen que ser verdaderas. Más bien, de lo que se trata es de ser capaces de escuchar los «signos de los tiempos», por usar una expresión de los evangelios: una vez que el renovado interés social y político por la religión se asocia con la crisis de las ideologías racionalistas que durante la modernidad constituyeron la base del ateísmo, tales signos adquieren un significado extraordinario. Este conjunto de fenómenos no se limita ni a las guerras étnico-religiosas que se expanden un poco por todas las regiones del globo (y que no pueden explicarse exclusivamente en términos económicos), ni al extraordinario incremento de autoridad que han conseguido recientemente los grandes líderes religiosos con respecto a la autoridad de los líderes políticos. Nuestra imagen incluye igualmente la nueva permeabilidad que manifiesta

la filosofía contemporánea ante el mito, así como ante la sustancia de las tradiciones religiosas.

Hoy en día, los filósofos (continentales) hablan cada vez más frecuentemente (y sin proporcionar justificaciones explícitas al respecto) acerca de ángeles, redención, y otras variadas figuras mitológicas. Ésta es una práctica que el psicoanálisis, al menos en lo concerniente a la mitología clásica, fomentó claramente. El psicoanálisis junguiano, en particular, alude explícitamente a un nuevo politeísmo; pero, incluso en la teoría freudiana clásica, la relación con las figuras mitológicas no puede concebirse meramente como un recurso a metáforas que habrían de reducirse a la postre a su «significado propio». Otras fuentes de la recuperación filosófica de la terminología mítica y religiosa se hallan en pensadores como Rosenzweig y Benjamin, si bien en su caso (al menos en lo que atañe al primero) esta recuperación se justificaba explícitamente por motivos teoréticos. Por el contrario, en la cultura actual tales conceptos, figuras y metáforas se emplean con asiduidad tras haberlos dado por supuesto, justificando implícitamente su uso por el hecho de que la relación entre filosofía y poesía no se concibe ya en términos antagónicos —o por el hecho de que se ha destruido la frontera entre lo metafórico y su significado propio, como consecuencia primordial del final de la metafísica anunciado por Heidegger—. En último término, la introducción de términos místicos y religiosos en la filosofía, sin una elaboración teorética explícita, parece justificada (aunque sea implícitamente) por la nueva relación que la filosofía (especialmente, después de Heidegger) aspira a establecer con la poesía y, de modo más general, con la experiencia estética.

En suma, mientras que asistimos en nuestra vida social y política a una renovada autoridad de las religiones mundiales (la cual tiene su base tanto en la relevancia efectiva de la religión para el derrumbe del comunismo, como en la aparición de asuntos que podríamos definir someramente como «apocalípticos» —asuntos ligados a los recursos fundamentales de la vida, como la manipulación genética y demás), por su parte, en la cultura intelectual (esto es, en la reflexión filosófica y crítica, incluyendo la crítica literaria), la nueva y omnipresente aparición de temas y términos míticos y religiosos depende tal vez de la nueva legitimidad que le ha concedido al discurso metafórico el final de la metafísica. Utilizo aquí el vocablo «metáfora» en el sentido al que se refiere Nietzsche en su magnífico alegato juvenil *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn* (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). Recordemos que, en tal texto, Nietzsche concibe en términos metafóricos todo nuestro conocimiento del mundo: encontramos una cosa en el mundo y nos formamos una imagen de ella en nuestra mente —primera metáfora, esto es, transposición—; después inventamos un sonido para apuntar hacia esa imagen —segunda metáfora—; etcétera. Por consiguiente, todo lenguaje es metafórico. Con todo, ¿cómo es que, en un determinado momento, se vino a hacer una distinción entre metáforas y términos «propios»? Ello fue así, arguye Nietzsche, porque un individuo o un grupo impone sus propias metáforas a todos los demás como las únicas legítimas, aceptables y verdaderas. Así, el Estado nación

habla un lenguaje, mientras que los dialectos son «sólo» dialectos. Al establecer proposiciones universales válidas, la razón habla primordialmente el lenguaje de los términos «propios», mientras que los lenguajes privados (lo cual incluye el lenguaje de la poesía, del mito, etcétera) se reducen al estatus de «metáforas puras».

Este argumento de Nietzsche puede rastrearse, hasta cierto punto, en Heidegger también. Podría aseverarse que, de acuerdo con su pensamiento, la distinción entre metáfora y significado propio no es tanto el efecto de una imposición autoritaria de un cierto lenguaje por parte de un grupo, cuanto más bien la imposición de una aspiración a la objetividad que, para Heidegger, se lleva a cabo actualmente por parte del lenguaje de la ciencia experimental. Según Heidegger, la verdad puede pensarse en términos de correspondencia entre la proposición y la cosa, pero sólo una vez que nos hallamos dentro de una apertura previa (*Offenheit, Weltoffenheit*), la cual, por su parte, no está garantizada por ninguna correspondencia verificable (pues ello requeriría otra apertura previa, y, así, *ad infinitum*). La apertura (podríamos llamarla también «paradigma», con el fin de ganar en claridad) dentro de la cual se verifican o refutan las proposiciones científicas no puede reclamar ella misma la autoridad de un «significado propio». Bien al contrario, tal apertura es una metáfora, que deberá reconocerse como tal. Sin embargo, para Heidegger, los diversos lenguajes metafóricos no se han terminado imponiendo como verdaderos y propios a consecuencia de un juego causal de fuerzas, y tampoco pueden cambiarse sus relaciones de un modo arbitrario. En otras palabras, el hecho de que el lenguaje de la objetividad científica y del método experimental rija como la única verdad de la modernidad no es el efecto de un puro juego de fuerzas, que pueda cambiarse mediante una simple decisión humana. El evento del Ser, el *Ereignis*, del cual dependen las diversas aperturas (esto es, el llegar a ser dominantes los diversos sistemas metafóricos) es un juego de *Übereignen* y *Enteignen* («transpropiación» y «desapropiación»), pero queda aún, fundamentalmente, una suerte de «propiedad» o autenticidad (*Eigentlichkeit*), que coincide con la historia del Ser (si bien este genitivo no cuenta sólo con un sentido subjetivo, sino también con un sentido objetivo insoslayable).

Dejaré de lado las numerosas objeciones que se me podrían formular a este respecto. No obstante, es importante subrayar que ya aquí, en la diferencia entre metáforas nietzscheanas y eventos o «aperturas» heideggerianos, emergen las premisas para desarrollar ulteriormente el argumento que trato de sugerir en lo que atañe al asunto de la secularización. La metafísica (o la modernidad, si se quiere) no finaliza porque hayamos encontrado una verdad más verdadera, que la confute y nos ofrezca finalmente el verdadero significado del Ser. Para Heidegger (me limitaré aquí a algunas anotaciones someras), la metafísica se concluye cuando alcanza su pico más alto en el dominio universal de la tecnología y de la voluntad de poder. De hecho, la metafísica es el olvido de la diferencia ontológica, la identificación del Ser verdadero con la objetividad presente, cuantificable, verificable. En la modernidad tardía, tal cosa es análoga a la objetivación del todo por parte de un sujeto que, mediante la tecnociencia, construye activamente el mundo, en lugar de dejarlo

ser. Al final, con todo, incluso el sujeto constructivista se convierte en un material puro y manipulable, según una vertiginosa circularidad propia de la «organización total» a la que se refirió Adorno (y que, para Heidegger, es el *Ge-stell*, el conjunto de *stellen*). La metafísica se refuta a sí misma precisamente en la medida en que ella misma se establece universalmente. Recuerda con ello, de algún modo, al Dios de Nietzsche, que muere cuando sus creyentes, al respetar su mandato de no mentir, le desenmascaran como una mentira que no puede ya sostenerse y que ha dejado ya de ser necesaria. La metafísica, que empezó con la idea de que la verdad es objetividad, se concluye con el «descubrimiento» de que la objetividad es algo que el sujeto pone, y de que ese sujeto, a su vez, se convierte en un objeto manipulable. El efecto de todo ello es que la metafísica se refuta a sí misma precisamente cuando ella misma se cumple, al reducir todo el Ser a la objetividad. Desde ese momento, no podemos ya pensar en el Ser como en un objeto que se nos da ante los ojos de la razón —al menos porque, si así lo hiciésemos, habríamos de negar luego que nuestra propia existencia (hecha de proyectos, recuerdos, esperanzas y decisiones) sea «Ser» (puesto que no es nunca pura «objetividad»)—.

Resulta apropiado identificar este proceso como «la historia del nihilismo». Tal y como Nietzsche escribe en su *Götzendämmerung* (*El crepúsculo de los ídolos*), «el mundo se ha hecho fábula». Por decirlo de otro modo: todos sabemos ya —aunque esto no sea tampoco un conocimiento objetivo— que lo que llamamos realidad es un juego de interpretaciones, y que ninguna de ellas puede aspirar a ser un espejo puro y objetivo del mundo —es decir, aspirar a ser un conocimiento privilegiado del significado «propio» que reduciría todos los demás significados al estatus de metáforas poéticas o míticas—.

Éste es el trasfondo sobre el cual se ha instaurado en la cultura actual una suerte de paz —o, al menos, una tregua— entre la filosofía, la ciencia y la religión. En Italia tenemos un refrán que dice «con los santos, en la iglesia; con los gamberros, en la taberna». Para nosotros, aquí, ello significa que existen muchos lenguajes, diversos «juegos del lenguaje», para experimentar el mundo, cada uno de los cuales posee su propia legitimidad si respeta sus propios límites. Al igual que las reglas del lenguaje religioso o del lenguaje ético difieren entre sí, así también las diferentes ciencias tienen sus métodos específicos para la verificación o la refutación de sus enunciados. Mas, ¿podemos quedar ciertamente satisfechos con esta «liberalización», dado que, después de todo, es algo que se corresponde demasiado bien con la especialización y división del trabajo características de la modernidad? ¿Es verdad que la perspectiva liberal y pluralista prescinde del reconocimiento de un lenguaje privilegiado, objetivamente verdadero?

Permítaseme realizar una observación que debería darnos que pensar: conocemos varias filosofías que hablan del mito, pero no muchos mitos que hablen de la filosofía. Lo que pretendo decir es que, según la perspectiva liberal y pluralista, existe aún un discurso que distribuye los papeles en la acción, asignando a los demás discursos sus roles propios: se trata, precisamente, del discurso filosófico (de Nietzsche y Heidegger, pero también de Foucault, Putnam, Rorty, Goodman, y

de las teorías de los paradigmas) que aboga a favor de una teoría acerca del carácter interpretativo de toda verdad. Y, a su vez, ¿es la tesis de la verdad como interpretación (es decir, la idea de que cada enunciado sólo puede verificarse o refutarse dentro de un horizonte —apertura, paradigma, lenguaje— que, por su parte, no puede verificarse) una descripción objetiva de un estado de cosas? Es aquí donde me parece que deberíamos complementar el nihilismo de Nietzsche con la ontología de Heidegger, al menos en el sentido en que he indicado que debería interpretarse esta ontología. La tesis acerca de la verdad como interpretación no es sino una interpretación: es decir, una respuesta a un mensaje que proviene de la historia de nuestra cultura tal y como Nietzsche y Heidegger la reconstruyen (o como hacen, de modo similar y más o menos explícito, los demás filósofos que he mencionado anteriormente —piénsese, por ejemplo, en el magnífico libro de Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza*). Esta reconstrucción es ya una interpretación; aunque no una interpretación arbitraria, por cuanto aspira a ser un modo razonable de colocarse dentro de la condición tardo-moderna de la existencia. Sus buenas razones para sostenerse incluyen cosas como el final del eurocentrismo (que veía la historia como un proceso lineal dentro del cual Europa y su cultura eran el estadio más avanzado); la multiplicación de los lenguajes científicos, que no pueden reducirse a una única unidad (verbigracia, las geometrías no euclidianas); el descubrimiento por parte del psicoanálisis de la naturaleza «secundaria» de la conciencia (de forma que se vuelve imposible concebir una evidencia última a la manera del *cogito* cartesiano); la dificultad creciente de ligar las entidades de las que habla la física con las cosas de nuestra experiencia cotidiana (de modo que incluso la física parece haberse convertido en un agente de desrealización —*Entwirklichung*, *Entrealisierung*); e, incluso, el auge del Estado democrático, que anula cualquier posibilidad de fundar la política y la ley sobre esquemas racionales rígidos.

Mi tesis o, mejor dicho, mi hipótesis, es que si el pluralismo filosófico se toma en serio su condición de interpretación, se topa de nuevo con la tradición religiosa occidental, es decir, con la tradición judeocristiana. El nihilismo no sólo abre el diálogo entre filosofía y religión en el sentido de que, ausentes los grandes sistemas racionalistas ateos del siglo XVIII y XIX (Ilustración, historicismo, positivismo y marxismo), ya no queden motivos filosóficamente fuertes para ser ateos. Si hubiésemos de limitarnos a este tipo de liberalismo, entonces nos hallaríamos ciertamente en una condición general de irracionalismo donde, por citar la famosa expresión de Feyerabend, todo vale (dentro de sus propios límites —pero... ¿quién fija esos límites?). Por el contrario, y según mi hipótesis, alcanzamos la idea de la verdad como interpretación al responder a la historia que Heidegger llama la historia del Ser, y que parece razonable leer como una historia de debilitamiento.

Si en la actualidad el mundo se nos presenta como un juego de interpretaciones, ello no es así debido a que hayamos entendido (más agudamente que Aristóteles, Parménides y Descartes) que las cosas sean objetivamente así. Por el contrario, ello es así debido a que el Ser mismo (que no es nunca un objeto puro

situado delante de nosotros, los sujetos) se da de un modo menos perentorio, más debilitado. ¿Tiene algún sentido este pensamiento? Me parece que es un modo de traducir, en términos que son ellos mismos débiles, el núcleo del mensaje judeo-cristiano. Tal mensaje habla de los eventos del Ser: Ser que tiene un historia, la de la Creación (Dios crea un ser diferente a sí mismo, un ser que es libre incluso para negar a Dios), y la de la salvación (Dios se hace hombre al rebajarse y humillarse, y disuelve su propia trascendencia —el evento que San Pablo llama *kénosis*).

Por resumir el argumento de un modo bastante provocativo: la historia del Ser es la historia del nihilismo, *es decir*, la *misma* historia de la salvación que hemos llegado a conocer gracias a la Biblia. Aquí se topa con su límite el riesgo de irracionalismo de las perspectivas liberal y pluralista: el nihilismo no es sólo la liberación de un conflicto interminable en el cual no quedan buenas razones, sino sólo fuerzas que se imponen a sí mismas con mayor o menor violencia. En el juego de las interpretaciones es posible distinguir entre interpretaciones válidas y arbitrarias: y el criterio para hacerlo es precisamente el debilitamiento de las estructuras fuertes, de la perentoriedad de la objetividad, de la voluntad soberana, de la fuerza irresistible que establece arbitrariamente lo que es verdad y lo que es mentira. No hemos perdido completamente la realidad en la fábula, pues la realidad es la historia de la disolución de lo real como objetividad perentoria, o, por usar un término religioso, la historia de la secularización. De hecho, la secularización no es únicamente la disolución de lo sagrado, el alejamiento respecto a lo divino, la pérdida de la religiosidad —tal y como se la concibe habitualmente—, un camino que los creyentes hayan de remontar en dirección contraria con el fin de recuperar la verdad del mensaje bíblico. La secularización es, de modo más fundamental, un aspecto esencial de la historia de la salvación, tal y como percibieron otros filósofos modernos y como, mucho tiempo antes que ellos, también Joaquín de Fiore vislumbró. Si la Biblia habla del Ser como un evento, y de Dios como alguien que abandona su propia trascendencia (primero, al crear el mundo; y luego, al redimirlo a través de la encarnación y la cruz —a través de la *kénosis*—), entonces los fenómenos desacralizadores característicos de la modernidad son los auténticos aspectos de la historia de la salvación. Permítaseme citar otro dicho italiano, algo jocosos: «Gracias a Dios, soy ateo»\*. La revelación bíblica nos libera de la «religión natural», de las supersticiones, y de la idea de lo divino como un poder misterioso que yace absolutamente más allá de nuestra comprensión y que, por lo tanto, es irracional; poder ante el cual deberíamos sucumbir, aceptando calladamente las más variadas disciplinas dogmáticas y morales impuestas por la autoridad de las iglesias.

¿Cómo habremos, pues, de configurar la relación entre filosofía, religiones y ciencia después de la ontoteología? La filosofía no es reducible a la religión, sino

\* En realidad, este dicho procede de una afirmación idéntica que Luis Buñuel gustaba de repetir; Gianni Vattimo, advertido de este hecho por parte del traductor de este escrito, tuvo la gentileza de así mencionarlo al pronunciar finalmente en la Pontificia Universidad Católica del Perú la presente conferencia [*nota del traductor*].



que, más bien, deberá repensarse a sí misma como la secularización *in actu* del mensaje religioso de Occidente. La filosofía halla en el hilo común de reducir la perentoriedad del Ser el criterio desde el cual mirar hacia las ciencias y hacia las tecnologías que dependen de ellas. Éstas (tanto las tecnologías que hacen la existencia más fácil, como las regiones del conocimiento más especializadas y fragmentadas, que no pueden reducirse a una imagen unitaria de lo real) no aparecen ya como meras herramientas que el ser humano ha diseñado con el fin de alcanzar una supervivencia aún más segura en medio de la naturaleza. Más bien habrán de interpretarse como momentos de una historia de la emancipación que va más allá de la esfera puramente biológica, y a la que quizás quepa llamar una historia del Espíritu.