

Entre el espíritu de los tiempos y el Espíritu Santo: Hermenéutica nihilista y religiosidad postmoderna al hilo del pensamiento de Gianni Vattimo

Miguel Ángel QUINTANA PAZ

Demana l'amic a l'enteniment e a la voluntat
qual era pus prop a son amat; e corregueren ambdós,
e fo ans l'enteniment a son amat que la voluntat.

Ramon Llull, *Llibre d'amic e amat*, § 19

1. Del trastabillante lugar de la religión en la cultura contemporánea

Cualquiera¹ que ansie bregar por hacerse con una imagen lo más honesta posible del temple y atributos con que lo religioso habita en estas nuestras socie-

¹ Las ideas vertidas en este artículo proceden de diversos trabajos que, en su mayor parte, tuve la suerte de poder realizar bajo la dirección del filósofo italiano Gianni Vattimo entre los años 2002 y 2004, a la par que disfrutaba de una beca de postdoctorado en la Facoltà di Lettere e Filosofia de la Università degli Studi di Torino (Turín, Italia). Debo agradecer al profesor Vattimo, pues, su siempre considerada y penetrante capacidad de ayuda en este como en tantos otros respectos. Concretamente, las labores a las que me refiero incluyeron el seminario «Propedeutica filosófica», impartido en el Colegio Universitario Renato Einaudi en otoño de 1998; el trabajo titulado «La hermenéutica se pone en acción» y publicado en *Revista de Occidente*, 235 (2000), 131-138; el par de artículos titulados, respectivamente, «La filosofía pragmática del lenguaje y el absoluto (I)» y «La filosofía pragmática del lenguaje y el absoluto (II)», y publicados en *Naturaleza y gracia*, vol. XLIX, n. 2 (2002), 265-295 y *Naturaleza y gracia*, vol. XLIX, n. 3 (2002), 367-402; el capítulo «Ethos de la escisión, la Historia, lo humano», publicado en AA.VV.: *Humanismo para el siglo XXI. Congreso Internacional*. Universidad de Deusto, Bilbao 2003; la entrada «Gianni Vattimo», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.): *Diccionario de hermenéutica* (cuarta edición ampliada y revisada). Universidad de Deusto, Bilbao 2004, 543-545; el bloque temático denominado «Política y Estado» y presentado durante el primer cuatrimestre del curso 2003-04 dentro del Diploma 2 del Título Propio de Postgrado de la Universidad Complutense «Europa Fin-de-Siècle: Pensamiento y Cultura», perteneciente al Grupo de Investigación Theoria; el artículo «De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo», que vio la luz en la revista *Thémata*, 32 (2004), 135-157; el capítulo «¿Cuán plural es el pluralismo postmoderno?», publicado en AA.VV.: *Europa, sé tú misma*, Madrid, Fundación Santa María, 2005, 463-470; el bloque temático titulado «Nihilismo, hermenéutica y la cuestión de la postmodernidad (II): De Richard Rorty a Slavoj Žižek», impartido dentro del módulo 4 («Postmodernidad crítica: El pensamiento europeo actual») del Título Propio de Especialista de la Universidad Complutense de Madrid «Materialismo Histórico y Teoría Crítica», perteneciente al Grupo de Investigación Theoria, durante el curso 2004-05; el pequeño artículo «Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: La debilidad por la diferencia», de próxima publicación en el número 2 de la revista peruana *Solar*; y el capítulo «Democracia y

dades, las que inician el siglo XXI², no precisará de una excesiva atención para ser capaz de agrupar en dos tendencias (aparentemente contradictorias) los fenómenos, sin duda plurales, que se nos presentan.

Por un lado, en efecto, es innegable que se producen entre nosotros diversos ejemplos de lo que cabría etiquetar como un *revival* de la vigencia de lo religioso: no sólo el reparar en las grandes religiones del Libro (islamismo, judaísmo y cristianismo) resulta indispensable para orientarse en el entorno de la política internacional reciente (de la antigua Yugoslavia a Israel, de las Torres Gemelas a Irak); sino que igualmente, en el interior de cada país, emergen nuevas experiencias de religiosidad más o menos «heterodoxa», a la vez

sociedad civil en tiempos postmetafísicos», que está en curso de publicación dentro del volumen AA.VV.: *Llamados a la libertad*. Fundación Santa María, Madrid 2006. Una primera versión de este artículo, sustantivamente más reducida, disímil a la presente en aproximadamente dos quintos de su contenido y con numerosos errores de edición, que en esta ocasión espero que queden subsanados, fue publicada en «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar)». *Azafea*, 5 (2003), 237-259. Por lo demás, como se habrá visto en el elenco de tareas que conducen a este escrito, no puedo sino reconocer el estímulo y las ocasiones que me ha brindado el Grupo de Investigación Theoria tanto en varios de tales preludios como a la hora de poder publicar aquí esta colaboración; ese agradecimiento se dirige muy especialmente a la persona de su director, el profesor Román Reyes, que siempre ha sabido confiar en mí de un modo que no puede sino conspicuamente honrarle.

² Es decir, cualquiera que persiga esbozar lo que —colocándonos ya tras la estela vattimiana— podríamos denominar, desde un punto de vista más filosófico, como una «ontología del presente» (G. Vattimo: *Oltre l'interpretazione*. Laterza, Roma-Bari 1994, ix; «Ontología de la actualidad». *Letra Internacional*, 26 [1992], 34-50); o bien, desde un punto de vista más religioso, como una lectura de los *signa temporum, sêmeia tòn kairón* o «signos de los tiempos» (G. Vattimo: *Dopo la cristianità*. Garzanti, Milán 2002, 34). Y el que desde el principio ya se nos vengán entreverando términos filosóficos con términos religiosos no es baladí —como se comprobará más adelante— precisamente para quien desee fidelidad hacia un espíritu de análisis vattimiano de esta cuestión.

(No está de más justificar desde esta nota temprana el hecho de que las citas bibliográficas que haremos a lo largo de este escrito aludirán, como es habitual en este tipo de publicaciones, a las traducciones españolas de las obras correspondientes; pero, eso sí, siempre y exclusivamente en el caso de que se cumplan dos condiciones: la primera, que tal traducción existiera allá cuando se redactó el grueso de este artículo —en la primavera de 2003—; la segunda, que tal traducción merezca existir. Esta segunda condición no se satisface en el caso de la traducción de la primera obra ya mencionada —*Oltre l'interpretazione*, vertida al castellano como *Más allá de la interpretación*, trad. de P. Aragón Rincón. Paidós, Barcelona 1995—, y de ahí que se la haya citado según su edición original. Justifiquemos brevemente, con algunos botones de muestra, este último aserto: el traductor al español de dicho libro desconoce lo suficiente el italiano como para, en la página 103, verter la forma verbal «capita» —del verbo *capitare*, esto es, suceder— por «comprende»; en la página 77, nota 8, un «*è colui per il quale*» que claramente debería traducirse por «es aquel para quien» se transforma inopinadamente en un «es aquel por quien»; en la página 97, la expresión «porque sólo se puede» debería haberse entendido como «para que sólo se pueda»; el juego del italiano con los dos sentidos del lexema «*prossimo*» —entendible como «prójimo» y como «próximo»— resulta oscurecido en la versión castellana; etcétera, etcétera...)

que se siguen importando herencias espirituales de raigambre «orientalista» (*pace* E. Said³) o se reciben poblaciones con adscripciones religiosas hasta hace bien poco tenidas por netamente extranjeras (inmigraciones islámicas, subsaharianas...) que generan nuevos retos a nuestra autocomprensión como naciones. También el fundamentalismo de uno u otro signo confesional⁴ reclama cada día una mayor atención entre nosotros, mientras que al mismo tiempo los medios de comunicación se hacen eco tanto de frecuentes eventos de masas protagonizados por figuras religiosas tal que el Papa romano⁵, como de debates (acerca de la genética o la ecología) que, por afectar a muchas de las típicamente llamadas «cuestiones últimas», se prestan de nuevo a la imprescindible participación en ellos de las voces «expertas» de la religión, siempre tan vinculadas a tales materias. En suma, cabe detectar numerosos avatares hodiernos que harían plausible la tesis de

³ Me refiero, naturalmente, a su libro *Orientalismo*, trad. de M. L. Fuentes. Libertarias, Madrid 1990. Una nueva e inteligentísima crítica a este culto a cultos (y, en general, a cualquier elemento) que sepan presentarse con sabor orientalizante se puede recabar en J. Heath y A. Potter: *Rebelarse vende*, trad. de G. Bustelo. Taurus, Madrid 2005, 289-325. Por otro lado, el análisis simétrico a aquel que hacía Said del «orientalismo» se ha llevado a cabo, en cuanto al «occidentalismo», por parte de I. Buruma y A. Margalit: *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*. Península, Barcelona 2005.

⁴ Aunque en los medios de comunicación occidentales el sustantivo «fundamentalismo» parezca destinado a suscitar casi automáticamente la formación de un sintagma nominal con el adjetivo «islámico», lo cierto es que en principio la palabra «fundamentalista» no se hubo de diseñar en absoluto para designar a fieles de doctrina alguna de Mahoma: sino que exclusivamente venía a etiquetar a ciertos cristianos (concretamente, a los grupos radicales estadounidenses que, a principios del siglo XX, emprendieron una campaña de hostigamiento contra cualquier género de secularización modernista mediante la revalorización de los *fundamentals* de la fe cristiana, como pudiera ser una comprensión literalista de la Biblia o de la moral tradicional; véanse, en este sentido, los panfletos publicados entre 1910 y 1915 y titulados *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, ed. de R.A. Torrey. Baker Books, Grand Rapids 2003; una excelente página sobre este sentido pionero de «fundamentalismo» puede leerse en S. Jones, «Fundamentalism», en <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/fund.html>). De hecho, la propuesta sociopolítica que se traduce (a menudo, no sin la connivencia de sus sostenedores) como «fundamentalismo islámico», el *velayat i-faqih* jomeiniano, acaso sería más lealmente traducido como «republicanismo islámico» o «gobierno de la jurisprudencia» (véase, por ejemplo, R. Hooker: «Shi'a. The Islamic Republic», en <http://www.wsu.edu:8080/~dee/SHIA/REP.HTM>). En todo caso, para un análisis bien perspicuo de las características y límites del fundamentalismo islámico, permítaseme recomendar vivamente el artículo de Pedro Rivas Nieto «Islam e islamismo, o el problema de la convivencia. Barbarie intraconfesional y yihadismo contemporáneo», incluido en este mismo volumen que el lector ahora tiene entre manos.

⁵ Llamativo a este respecto es recordar que incluso un «evento de masas» tan peculiar como un entierro papal, el de Karol Wojtyła, pudo batir recientemente en numerosos países varias plusmarcas de audiencia televisiva (en España, por ejemplo, el *rating* total de este hecho estuvo por encima de los dos tercios); véase «Las audiencias de la televisión española día a día», en <http://audienciastv.bitacoras.com/archivos/2005/04/11/datos-del-viernes-8-de-abril-de-2005>.

que «en nuestras condiciones de existencia [...] la religión se experimenta como un retorno»⁶.

Sin embargo, y junto a estos factores de recuperación⁷, no es difícil percibir fenómenos que van exactamente en la dirección opuesta: aferrándose aún a alguno de los proyectos de razón moderna (desde el cientificismo positivista e ilustrado al historicismo hegeliano-marxista), perviven ciertamente discursos que consideran la religión a modo de un residuo irracionalista, supersitioso⁸, de formas superadas (o, al menos, que se deberían superar) de la cultura.

⁶ G. Vattimo: «La huella de la huella», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.): *La religión*. Eds. de la Flor, Buenos Aires 1997, 107-130, aquí 109. Casi todas las demás intervenciones reunidas en ese volumen (pertenecientes a J. Derrida, H.-G. Gadamer, E. Trías, V. Vitiello, A.G. Gargani y M. Ferraris) coinciden en consideraciones parejas. La cita de Vattimo aducida prosigue así: «Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reactualización de una huella semiborrada, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido, la revelación de que lo que pensábamos que había sido una *Überwindung* (superación, verificación y consiguiente puesta a un lado) resta sólo una *Verwindung*, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con la huella indeleble de su enfermedad». Sobre la referencia a la *Verwindung*, que Heidegger utiliza en contadas ocasiones (alguna otra referencia dispersa hay en sus *Conferencias y artículos*, en *Sendas perdidas* y en la segunda parte de *Identidad y Diferencia*), esta ha sido recuperada por H.-G. Gadamer («Hegel y Heidegger», en *La dialéctica de Hegel*, trad. de M. Garrido. Cátedra, Madrid 1988, 125-146) y, sobre todo, por el propio G. Vattimo («Dialéctica y diferencia» y «La verdad de la hermenéutica», en *Las aventuras de la diferencia*, trad. de J.C. Gentile. Península, Barcelona 1986; «El nihilismo y lo postmoderno en filosofía», en *El fin de la modernidad*, trad. de A. Bixio. Gedisa, Barcelona 1986), que la explica como algo «análogo a la *Überwindung*, la superación o el sobrepasar, pero que se distingue de ello porque no posee nada de la *Aufhebung*, ni del 'dejar atrás' aquello que no tiene ya nada que decirnos» (ibid.). La necesidad de recurrir a semejante término a la hora de ilustrar el modo en que la postmodernidad se distancia con respecto a la metafísica moderna se halla justificada por cuanto «no tenemos delante una objetividad que, una vez descubierta en lo que es de verdad, nos pueda dar un criterio para mutar nuestro pensamiento; la idea de que la metafísica se pueda dejar de lado como un error o un hábito abandonado no se sostiene [sería ella misma una idea metafísica]. Lo que podemos operar [...] es sólo una *Verwindung*: término que, manteniendo aún un nexo literal con *Überwinden*, el superar, significa, sin embargo, en el uso: recuperarse de una enfermedad portando en sí las marcas, resignarse a algo» (*Oltre...*, op. cit., 148, n. 14). Es decir, *Verwindung* contiene exactamente en sí el sentido del prefijo «post- [...] en términos filosóficos» (ibid.) que Quintín Racionero («No después, sino *distinto*». *Revista de Filosofía*, vol. XII, 21 [1999], 113-155) se esfuerza en aclarar contra cuantos todavía yerran en su comprensión desde posiciones superficialmente hostiles a la postmodernidad hermenéutica. —Y, con todo, no es imprescindible que tal difidencia ante la postmodernidad se traduzca en tamaño malentendido, como demuestra el caso de alguien como R. Spaemann: «Ende der Modernität?», en P. Koslowski et al. (eds.): *Moderne oder Postmoderne?*, VHC, Weinheim 1986, 19-40—.

⁷ Puede contemplarse una recapitulación más exhaustiva de los mismos en J.J. Tamayo, «Las fuentes mítico-religiosas del pensamiento europeo: secularización, retorno de la religión y laicidad», artículo incluido en este mismo libro que el lector ahora contempla.

⁸ Resultan sustanciosas las reflexiones discurridas por E. Trías («Pensar la religión», en J. Derrida y G. Vattimo [eds.], op. cit., 131-152, aquí 133-134) en torno al término latino *superstitio* (que posiblemente traduce tendenciosamente al griego *éxtasis*; y que, en todo caso, se diseñó para, xenófobamente, teñir de un matiz peyorativo todas las formas de culto que a la metrópoli de Roma le eran ajenos).

Y, sin duda, muchas de las críticas que estos programas han sostenido contra la religiosidad tradicional parecen hoy en día insoslayables para un pensamiento que pretenda afrontar con sensatez los retos contemporáneos. Es evidente, por ejemplo, que resulta improbable —y poco estimulante— que aquello que Dietrich Bonhoeffer⁹ consideraba un «Dios» que se dedica a ejercer de «tapagujeros» de las dudas científicas del ser humano vuelva a ejercer de sustituto de la ciencia natural (a pesar de ciertos deseos casi dadaístas en este sentido que a veces se atisban en algún autor tan poco pío, por lo demás, como Paul K. Feyerabend¹⁰); tampoco es muy sensato negar la experiencia de que la religión haya sido frecuentemente empleada como instrumento de opresión (que «la pretensión de hablar en nombre de Dios [sea] un componente de la violencia histórica»¹¹), y que, por ello, cobre toda legitimidad la emancipación efectuada por varias corrientes filosófico-políticas¹² frente al «poder de los púlpitos». Por lo demás, lo cierto es que parecen definitivamente idos, ya desde la más remota modernidad, los tiempos en que una misma fe podía ejercer de gozne común para toda la Europa Occidental¹³; por no hablar de lo fantasmagórica que puede parecer hoy en día la idea de cierto afán misionero por lograr una pacífica univocidad ortodoxa que en algún momento futuro vaya a reunir en su seno a todos los seres humanos de la Tierra¹⁴. En todos estos factores, y

⁹ *Resistencia y sumisión*, trad. de J.J. Alemany. Sígueme, Salamanca 1983. Quizá no andemos muy errados si postulamos que el texto de Quintín Racionero «El mal y la metáfora de Dios» (incluido en este mismo volumen que el lector tiene entre manos) abunda en esta misma crítica a un Dios al que se le supone, pide o exige que ejerza de metafísico bálsamo de Fierabrás para todos los males del mundo.

¹⁰ «En torno al mejoramiento de las ciencias y de las artes y la identidad entre ellas», en N.R. Hanson et al.: *Filosofía de la ciencia y religión*, trad. de J.L. y J.J. Coy. Sígueme, Salamanca 1976, 97-128.

¹¹ G. Vattimo: «La ragione contro il sacro», en *Filosofía al presente*. Garzanti, Milán 1990, 68-79, aquí 72-73.

¹² Véase, en este sentido, el reconocimiento de alguien tan poco proclive a suscribir los postulados del científicismo o el historicismo moderno como R. Rorty: «Failed Prophecies, Glorious Hopes», *Constellations*, vol. VI, 2 (1999), 216-221.

¹³ Incluso un político de honda tradición democristiana y europeísta como nuestro compatriota José María Gil-Robles reconoce, en su intervención dentro de este mismo volumen *Europa, Siglo XXI: Secularización y Estados laicos*, que la fe cristiana no puede presuponerse como un elemento privilegiado de la identidad europea, tal como ansiaron cuantos desearon incluir su mención en el proyecto de Constitución Europea aún hoy no aprobado.

¹⁴ Parejos afanes misioneros no son, empero, exclusivos de ciertas maneras impudicamente proselitistas de entender la religiosidad; así, un autor como Enrique P. Haba —véase su artículo «Standortbestimmung zeitgenössischer Rechtstheorie Rawls, Dworkin, Habermas und andere Mitglieder der 'Heiligen (Rede-)Familie'», en W. Krawietz y G. Preyer (eds.): *System der Rechte, demokratischer Rechtsstaat und Diskurstheorie des Rechts nach Jürgen Habermas*. Duncker & Humblot, Berlín 1996, 277-327— ha podido hablar de cierta «concepción 'misionera'» de las ciencias sociales que contaría entre sus adalides con filósofos tan aparentemente «laicos» como Jürgen Habermas o John Rawls. También yo me he permitido equiparar a Jürgen Habermas, esta vez en compañía de Karl-Otto Apel y Martha

en muchos otros que no sería difícil apuntar (desde el abandono de las formas teocráticas de gobierno hasta la autonomía de la estética con respecto a los motivos piadosos¹⁵), las formas tradicionales de que se había venido revistiendo la religión no pueden sino contemplarse como una suerte de pérdida más o menos definitiva que ni se quiere ni se podría subsanar.

Contamos pues, en primera instancia, con dos tendencias antinómicas que atañen a lo religioso; y cada una de ellas posee tanto impulsos como taras que no es posible dejar de percibir. La recuperación tradicionalista de la religión se aprovecha del cansancio provocado por las opciones y fracasos (ya no menos tradicionales) de la modernidad, pero parece poco realista si se limita a ansiar una reinstauración (con algún que otro retoque cosmético) del pasado perdido; por su parte, la modernidad ha logrado en su combate contra la fe religiosa apartar a esta de muchos de los escenarios de lo cotidiano, pero parece ya poco creíble ella misma en su candidatura (nunca meramente «accidental»¹⁶) a ejercer de nueva fe (en el progreso, en la ciencia, en los expertos, en la política, en la clase obrera...) que aglutine bajo su manto protector a toda la humanidad.

Excursus hispánico: del trastabillante lugar de la religión en la cultura española contemporánea

Antes de seguir adelante con nuestra exposición, acaso no resulte fútil reparar momentáneamente en cómo se refleja en nuestro contexto más inmediato la aducida tensión entre recuperación y superación de lo religioso. Pues, como aún sucede a menudo en otros tantos ámbitos (la realidad supera al tópico), también en esta ocasión podría renovarse el manoseado eslogan de que *Spain*

Nussbaum, con ciertos ardores religiosos por incluir en la propia visión del mundo a individuos que ni siquiera saben de ella; y lo he hecho en M.Á. Quintana Paz: «L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)», *Filosofia e questioni pubbliche*, vol. X, n. 2 (noviembre 2005), 75-102.

¹⁵ Esta autonomía y sus alrededores merecería un estudio más pormenorizado que no podemos emprender aquí. Bástenos con citar, verbigracia, lo significativo del caso que Gianni Vattimo denomina como «experiencia de Sant'Ivo» (*Oltre...*, op. cit., 73-92), esto es, el hecho de que incluso el arte religioso del pasado presente en nuestros templos sea objeto de una contemplación hecha exclusivamente en términos estéticos (así visitan la mayoría de los turistas nuestras catedrales, por ejemplo), mientras que no ocurre lo inverso con el arte religioso ubicado en museos o centros de arte (nadie se comporta ante él considerándolo exclusivamente en términos religiosos —por ejemplo, poniéndose a rezar delante de él, o efectuando una genuflexión ante la imagen divina que pueda representar—; y si acaso así llegase a suceder, el hecho no dejaría de resultar pasmoso a todos los circunstancias).

¹⁶ Véase M. Horkheimer y T.W. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J.J. Sánchez. Trotta: Madrid 1994, 53.

is different —o, incluso mejor en este caso concreto, *Spain is hyperbolic*—. Y es que la contradicción entre estas dos tendencias ciertamente se acentúa vertiginosamente si centramos nuestra mirada sobre algunas señales del ruedo ibérico.

No en vano, de un lado, sólo aquí el tradicionalismo religioso llega a alcanzar su «estado supremo»: ya que no sólo pervive, sino que incluso se puede llegar a reivindicar multitudinariamente tras el único ropaje que el *lógos* social común le permite aún adoptar con un mínimo de plausibilidad pública, el de lo *Kitsch* (pensemos no sólo en tanta iconografía, sino también en tantos discursos «religiosos» paradigmáticamente plasmables en la figura de un director de cine manchego recitando en *Spanglish* una letanía de santos ante el anglófono público de un espectáculo hollywoodiense; este caso no es tan aislado como a primera vista pudiera parecer: ¿acaso uno de los otros directores de cine español «oscarizados» no hace gala de ciertos vicios igualmente *kitschig* en filmes suyos como *Canción de cuna* o *La herida luminosa*? ¿Acaso hay muchos países donde, como acaece aquí, la televisión pública transmita durante un debate «intelectual» sobre la existencia de Dios a un escritor que recita parsimoniosamente la oración del padrenuestro completa?)¹⁷.

Con todo y con eso, en el lado opuesto de la oposición —desde la tendencia moderna, ilustrada y antirreligiosa—, tampoco faltan jugosos ejemplos: sólo desde España un gobierno envía como embajador ante el Estado del Vaticano, no hace tantos años, a un reconocido polemista del más beligerante (y escasamente representativo) ateísmo (¡olé!); sólo en España, por parte del mismo gobierno citado, se llegó a negar todo tipo de subvención a la mayor ONG del país por el malhadado azar de su adscripción católica, mientras que se repartían decenas de millones a pequeños chiringuitos caritativos dedicados a fines tan solidarios como la mejora genética de la lenteja libia¹⁸ (y es que todo

¹⁷ La referencia en este párrafo al *Kitsch* como vehículo del arte que, aspirando a recabar una unanimidad estética clásica, y debido a que esta hoy ya sólo puede ser pretérita, fracasa estrepitosamente en tal designio, procede de H.-G. Gadamer: «El fin del arte», en *La herencia de Europa*, trad. de P. Giralt. Península, Barcelona 1990, 65-83, y también aparece en G. Vattimo: *Oltre...*, op. cit., 108-109; la gala de Hollywood mencionada es la de entrega de premios de la Academia Estadounidense de Cine del año 2000, y el director español en ella participante es Pedro Almodóvar Caballero; el director de las otras dos cintas citadas es José Luis Garci; el programa de televisión pública (concretamente, «La 2») en el que se emitió el recitado del padrenuestro en 1991 fue *El perro verde*, de Jesús Quintero, y el protagonista de la anécdota narrada fue Fernando Sánchez-Dragó, que en ese momento debatía con Gonzalo Puente Ojea; este mismo Puente Ojea es el embajador al que se aludirá en el párrafo del cuerpo del texto que subsigue.

¹⁸ «La mayor ONG del país» es una descripción definida de la organización también conocida como Cáritas Diocesana, mientras que la impagable Ministra de Asuntos Sociales responsable de la curiosa distribución de percepciones económicas respondía al nombre de Matilde Fernández Sanz.

el mundo sabe lo ilustrado y progresista que es un buen plato de lentejas con chorizo); sólo en España, por seguir con la referencia filmográfica ya mentada antes, basta con entrar en una sala de cine de la subvencionada producción nacional para saber que, quizá sólo con la excepción de los dos directores ya aludidos, todo miembro de la Iglesia Católica que aparezca sobre la pantalla será fácilmente reconocible como el malo *maloso* de la trama, amén de adolecer de algún otro de los vicios que aún no cuentan con la gracia de resultarle simpáticos al tolerante *progre* moderno (tal vez el cura será pederasta, muy probablemente será machista, casi seguro que está o estuvo a favor de aquel señor llamado Franco...); parecen asimismo muy «españoles» los contundentes datos que se presentan en el estudio más empírico de todos los incluidos en este volumen que el lector ahora lee¹⁹.

Sirvan estos apuntes, pues, como esbozo de lo bien argumentable que sería *a fortiori* incluir a España en la descripción de la tensión entre las dos tendencias contrapuestas a que nos referimos en el cuerpo del texto²⁰. Y esa rotunda inclusión de España en estas vicisitudes justificará, más adelante (en los párrafos quinto y sexto de este artículo), lo especialmente oportuno que resulta el pensamiento de Vattimo en nuestros lares hispanos, como él mismo ya en alguna ocasión insinuara²¹.

2. De cómo la lucha entre modernidad y tradición no es lo mismo que la batalla entre modernidad y postmodernidad

Una consideración superficial del antagonismo entre las dos tendencias recapituladas podría acaso conducirnos a reputar que de lo que se trata ahí es de la vieja pugna entre corazón y cerebro, entre ignorancia y ciencia, entre los añejos prejuicios de siempre y la salvadora racionalidad del futuro; todo ello reeditado para nuestros días bajo el signo de la polémica entre postmodernidad y modernidad. Y, en suma, como ya pronosticara el escéptico bíblico Qohélet, *nihil novum sub sole*.

¹⁹ Nos referimos a la aguda aportación de Pablo Rey García en su investigación empírica («La visión del diario *El País* sobre la religión. Estudio cualitativo de contenido»), ubicada al final de este volumen *Europa, siglo XXI: Secularización y Estados laicos*.

²⁰ Algunos de los motivos que sirven para explicar esta peculiar exacerbación hispánica de la tensión emergen, desde perspectivas bien diversas, en los sensatos textos tanto de Reyes Mate («Réplica al profesor Hünemann») como en el apartado 3 del de José David Urchaga Litago («Aportaciones empíricas de la psicología para una comprensión de la religiosidad. Implicaciones para la relación Estado-Religiones»), ambos incluidos en este mismo libro *Europa, siglo XXI: Secularización y Estados laicos*.

²¹ G. Vattimo: «Prefacio a la edición española», en *La sociedad transparente*, trad. de T. Oñate. Paidós, Barcelona 1990, 67-71.

Lo cierto, con todo, es que (precisamente lastrado por su misoneísmo) asaz juicio pecaría de apresuramiento. Si hay algo seguro a su respecto, es que la postmodernidad no puede identificarse simplemente con una reivindicación de lo irracional, de las identidades cerradas y fuertes de siempre²², del sentimiento y la retórica facilones, de la ausencia de crítica; todo ello aderezado con dejes relativistas o escépticos²³. Mientras que, por su parte, la modernidad ya no puede presentarse sin más como adalid de la razón: pues lo que se trata es, precisamente, de que su modelo de razón ha dejado de resultar *razonable*²⁴. Quienes así etiquetan²⁵ la raíz de nuestras cuitas (por un lado la Razón, por otro la Sinrazón) no pueden ocultar su ceguera ante la diferencia específica que

²² De hecho, tal reivindicación resulta más bien propia del multiculturalismo, que es un movimiento asaz diverso del postmodernismo; no en vano, uno de los autores españoles que más ha reflexionado sobre el primero, Mikel Azurmendi —véase, por ejemplo, su libro *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*. Taurus, Madrid 2003; asimismo puede resultar iluminadora su reseña por M.Á. Quintana Paz: «Del multiculturalismo como “gangrena” de la sociedad democrática», *Isegoría*, 29 (2003), 270-277—, no tiene ninguna dificultad en oponerse vigorosamente a él desde posiciones de jaez intensamente postmoderno (como las tesis de Richard Rorty, por ejemplo).

²³ Véase Q. Racionero, «No después...», op. cit.; G. Vattimo: «Ricostruzione della razionalità», en *Oltre...*, op. cit., 121-137; M.Á. Quintana Paz: «Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty», *Laguna*, n. extr. (1999), 193-204; J. Vergés y M.Á. Quintana Paz: «Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual», *Estudios filosóficos*, vol. LI, 147 (2002), 195-221, especialmente 216-217. Una excelente recopilación de ensayos (de autores como Kate Soper y David Harvey, entre otros) que exploran todos ellos cómo reconciliar la desconfianza postmoderna ante los absolutos con la necesidad racional de las que el título elocuentemente denomina «*principled positions*» se halla en J. Squires (ed.): *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*. Lawrence and Wishart, Londres 1993.

²⁴ Para el juego entre el par de conceptos racional / razonable siguen pareciéndome enjundiosas las reflexiones de C. Perelman: «The Rational and the Reasonable» y «Discussion», en T.F. Geraets (ed.): *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*. Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1979, 213-219 y 219-224.

²⁵ Puede citarse dentro de esta perspectiva el sólido artículo de Vicente Serrano Marín titulado «La secularización detenida», que se incluye en el volumen que el lector ahora posee en sus manos; véase también, del mismo autor, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*. Plaza y Valdés, México 2005. Es, además, ya tradicional mentar en este sentido a J. Habermas: «La Modernidad inconclusa», trad. de F. Pérez *et al.*, en J. Picó (ed.): *Modernidad y postmodernidad*. Alianza, Madrid 1988, 87-102. A pesar de su esfuerzo por trazar pequeñas distinciones entre todos los «conservadores» que osan oponerse al triunfal avance de la Razón del Progreso (cuyo modelo más apurado encarnaría él mismo), hoy no puede dejar de resultar algo sonrojante que Habermas incluyese en el mismo pelotón a pensares y haceres tan divergentes como el de Georges Bataille y el de Ronald Reagan, el de Michel Foucault y el de Alasdair MacIntyre, el de Margaret Thatcher y el de Odo Marquard. La sensación que a principios del siglo XXI produce este escrito es que todas las tendencias que Habermas reunía entonces a la hora de lanzar contra ellas sus denuosos únicamente coincidían entre sí en un aspecto: no ser habermasianas; con lo que este profesor alemán acaba por revelárenos como un peculiar fiel (secularizado, por supuesto) del adagio evangélico *qui non est mecum contra me est et qui non congregat mecum spargit* (Mateo 12, 30).

supone el auge contemporáneo del pensamiento postmoderno: no es que se hallan producido nuevas levas que hayan reforzado uno de los dos bandos de la secular batalla entre la Ilustración y la Tradición; lo que está ocurriendo es que esa guerra ancestral empieza a parecernos tan obsoleta, y no menos ficticia, que la que en su día habría enfrentado a Montescos y Capuletos.

Pues en realidad, y por debajo de sus aireadas desavenencias, lo cierto es que ambas facciones comparten *mucho más* de lo que quieren hacernos creer. Y es precisamente mérito del pensamiento postmoderno haber hecho notar *esto* en lo que atañe al conflicto entre ilustrados modernos y tradicionalistas premodernos. Lo que unos y otros poseen en común puede denominarse, con Martin Heidegger, un olvido de la diferencia ontológica; junto a Friedrich Nietzsche, lo podemos identificar como la creencia en uno u otro Dios; de la mano de Jean-François Lyotard podríamos referirnos a que ambos comulgan de este o aquel metarrelato; gracias a Michel Foucault, a Max Horkheimer o a Theodor W. Adorno podríamos recapacitar acerca de las opresiones que tanto uno como otro ansían ejercer. De hecho, toda la historia de la filosofía más reciente²⁶ puede narrarse como el diagnóstico de otros síntomas de esta común dolencia heredada genéticamente por hermanos tan aparentemente discordantes como esos dos.

3. De la reflexión vattimiana acerca de la condición religiosa de nuestra postmodernidad

Tornémonos al asunto que nos ocupa, el de la religión²⁷. Como buen postmoderno, Vattimo asume el reto que acabamos de señalar en el párrafo segun-

²⁶ Y no únicamente la de cariz «continental»: desde la herencia analítica anglosajona también se siguen columbrando —después de la ya clásica intervención de R. Rorty (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández. Cátedra, Madrid 1989)— nuevas raíces del mal común que aquejaría a los dos extremos de las presuntas dicotomías «irreconciliables» en la filosofía posterior a René Descartes; véase en este sentido, verbigracia, la reciente aportación de J. McDowell: *Mente y mundo*, trad. de M.Á. Quintana Paz. Sígueme, Salamanca 2003. (McDowell retrotrae a un modelo unívoco común de «naturaleza desencantada» la fuente de muchos desacuerdos aparentemente irremontables del pensar moderno tanto de tírios como de troyanos).

²⁷ Es posible marcar los hitos fundamentales de la reflexión vattimiana sobre la religión sobre los siguientes textos: «El espíritu como futuro de la razón». *Anales de la Cátedra F. Suárez*, 29 (1989), 97-107; «La ragione contro il sacro», op. cit.; «Religione», en *Oltre...*, op. cit., 53-71; «Historia de la salvación, historia de la interpretación», trad. de P. Fernández, en L. Álvarez (ed.): *Filosofía, política, religión*. Nobel, Oviedo 1996, 65-79 (reeditado posteriormente en *Dopo...*, op. cit., 63-73); *Creer que se cree*, trad. de C. Revilla. Paidós, Barcelona 1996; «La huella de la huella», op. cit.; «Cristianesimo e secolarizzazione» (coloquio con J. Derrida, M. Ferraris y V. Vitiello). *Il Pensiero*, 37 (1998), 21-42; «Entrevista», en M. Jalón y F. Colina: *Pasado y presente. Diálogos*. Cuatro, Valladolid 1997; «Avvertivo una pro-

do: el de registrar aquello que comparten *malgré eux* las tendencias (heredadas de la modernidad/premodernidad y presuntamente contrapuestas²⁸) a que nos habíamos referido antes en el párrafo primero y su subsiguiente excuso; y Vattimo hace eso con el fin de proponer frente a ese asiento común de entrambas una nueva empresa, una «aventura diferente»²⁹. Esta nueva aventura, sin embargo, no podrá ufanarse de ser una aventura nueva³⁰: en primer lugar, porque la obsesión por significar un «avance» histórico pertenece a uno de los dos términos que se quiere abandonar, el del progresismo ilustrado; y en segundo lugar, porque no se

fonda unità fra religione e politica», en D. Sanlorenzo (ed.): *Noi cominciamo così*. The C', Turin 1999, 117-119; G. Vattimo et al.: *Interrogazioni sul cristianesimo*. Ed. Lavoro, Roma 1999; «Ontología y nihilismo», en T. Oñate: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Alderabán, Madrid 2000, 201-238; «Perché ritorna il bisogno di Dio? E quale Dio?». *Attualità dell'antico*, 5 (2001), 274-278; *Dopo la cristianità*, op. cit.; «Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología», *Azafra*, 5 (2003), 19-27; G. Vattimo, F. Orlando y S. Zabala: *Nichilismo e Religione*. Valter Casini, Roma 2005; R. Rorty y G. Vattimo: *The Future of Religion*. Columbia University Press, Nueva York 2005; G. Vattimo y C.A. Viano, «La religione è necessaria?». *MicroMega*, (7-4-2006), 20-30; G. Vattimo: «Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida», trad. de M.Á. Quintana Paz. *Solar*, 2 (2006, en prensa). Tampoco está de más echar una ojeada a diversos de los artículos contenidos en G. Vattimo: *Le mezze verità*. La Stampa, Turin 1988 (especialmente bello y significativo es el que otorga su nombre a todo el volumen, y que se remonta a 1984).

²⁸ Dado que nos hemos venido refiriendo antes (en el «Excursus hispánico» ubicado entre los párrafos 1 y 2 de este artículo) al arte cinematográfico como fenómeno cultural en el que se reflejarían ciertos ejemplos de las tensiones desde las que toma pie nuestra reflexión, no está mal lanzar ya —partiendo asimismo de él— alguna sombra de sospecha sobre la susodicha contraposición presunta. La ocasión para ello nos la brindan las recurrentes «polémicas» mediáticas que en los últimos años nos ofrecen ciertos filmes más o menos «irreverentes» para con el cristianismo y la Iglesia, preferentemente la católica. En medio del aparente enfrentamiento airado que se suscita entre, por un lado, la sacra ira de los defensores ultramontanos de la ortodoxia y, por otro, la no menos sagrada «libertad de expresión» de los paladines ilustrados que «denuncian» los religiosos desmanes, ¿no se extiende cada vez más la sensación de que en realidad ambos contendientes salen inmensamente beneficiados de la simple refriega como tal? ¿No se parece demasiado el ruido que provocan unos y otros mientras se rasgan sus vestiduras? ¿No logran los primeros una publicidad desmesurada para sus concepciones integristas, a la vez que (aunque por lo general ellos disfruten de una posición acomodada en la sociedad capitalista; otros más pobres no están para polémicas) se les abre la posibilidad de gozar del regusto de sentirse «perseguidos» y «calumniados» por causa de «Dios»? ¿Y no consiguen los segundos una promoción inmejorable y gratuita para su largometraje? De modo que ya ahí se apunta la sospecha de que presuntos «enemigos irreconciliables» en realidad salgan ganando ambos de sus pendencias: con lo que estas dejarían de ser tales para convertirse en lucrativos negocios en común. Proseguiremos esta línea de reflexión en el párrafo 6 de este artículo. De momento, bástenos reparar en que la principal tarea del pensamiento postmoderno, análogamente, no sería sino la de detectar en otras dicotomías tradicionales —en su caso, en la filosofía— la complicidad que, como en este caso audiovisual, en el fondo conchaba a los figurados opuestos durante sus postizos enfrentamientos.

²⁹ Véase G. Vattimo, *Las aventuras...*, op. cit.

³⁰ En el mismo sentido en que mi «nuevo coche» puede no ser un «coche nuevo», sino de segunda mano (el par de significantes franceses *nouveau / neuf* marca mucho mejor la oposición que quiero ahora resaltar).

trata de «descubrir» una verdad objetiva «novedosa» sobre la «realidad» de lo religioso que les estuviese oculta previamente a cada tendencia por separado y que nosotros, afortunados, si seamos capaces de captar (no se trata de hacer tal cosa pues esa ilusión de haber atrapado el fundamento perentorio de lo real es precisamente, como se verá, la tacha que comparten las dos tendencias que insatisfechos nos dejan). Más bien de lo que se trata, en realidad, es de comprender el hilo conductor que da sentido a ambas en su procedencia histórica y en su coexistencia presente, con el fin de proponer una interpretación sobre el proyecto de futuro en el que es más razonable que nos comprometamos a partir de ahí³¹.

Ahora bien, el eje que Vattimo cree captar de consuno en la herencia religiosa premoderna y en la Ilustración moderna es su ineludible fe en un *fundamento* metafísico estable e independiente con respecto a la acción humana: fundamento que se instituiría como la última garantía ontológica, epistémica y moral de todo pensamiento humano (es decir, aquello que Heidegger rotularía como una «constitución ontoteológica»³²). Esa fundación (metafísica)

³¹ Como es patente, jugamos aquí con una idea de proyecto que se hace eco de la de Heidegger en *Ser y tiempo* (véase el capítulo primero del propio G. Vattimo: *Introducción a Heidegger*, trad. de A. Báez. Gedisa, Barcelona 1986). Ser capaces de introducir como proyecto nuestras interpretaciones en el curso de la historia, sin «saltos» discontinuos («dia-lógicos») con respecto a la herencia que ella nos dona, es además el modelo que Vattimo sugiere para la racionalidad en general (*Oltre...*, op. cit., 131-135), tras la pista de Gadamer (ibid., 48-49), aunque corrigiendo el afán de este por una integración armoniosa en la totalidad —que no sería sino una nueva versión del fundamento (ibid., 49 y 105-110; véase también el capítulo sobre «La hermenéutica y el modelo de la comunidad», en *Ética de la interpretación*, trad. de T. Oñate. Paidós, Barcelona 1991)—; para efectuar esa corrección Vattimo se aprovecha de la noción heideggeriana de *Erörterung* (véase el parágrafo 2 del capítulo 5 de G. Vattimo: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Filosofia, Turín 1963), desde la que reivindica «una red de referencias nunca concluida, una red constituida por las múltiples voces de la *Überlieferung* [...] (no necesariamente provenientes del pasado) que resuenan en la lengua en que [las] proposiciones son formuladas. Estas voces [...] hablan como una irreducible multiplicidad, desmintiendo todo tentativo de reconducirlas hacia una unidad» (*Oltre...*, op. cit., 113). El postmodernismo, pues (al menos el de Vattimo), no es un coherentismo. Cabe observar en McDowell, op. cit., y en R.B. Brandom: *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, trad. de A. Ackermann y J. Rosselló. Herder, Barcelona 2005, parejo repudio del coherentismo desde una postura igualmente crítica con los planteamientos modernos; por otro lado, la «irreducible multiplicidad» de que habla Vattimo acaso pueda ilustrarse también con la figura de la «deriva infinitesimal del sentido» de que habla L. Álvarez: «Proyecto estético para ampliar el empirismo», en L. Álvarez (ed.): *Hermenéutica y acción*. Junta de Castilla y León, Valladolid 1999, 23-32, aquí 31-32. Por mi parte, he aventurado que tal vez estos elementos irreduciblemente plurales ya se encontrarían en la obra del propio Gadamer y, en general, en cualquier consideración seria del fenómeno hermenéutico; véase, a este respecto, M.Á. Quintana Paz, «¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.): *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada 2003, 237-245.

³² M. Heidegger: *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte. Anthropos, Barcelona 1988.

ostenta las diversas figuras de que se reviste lo sacro en las religiones; mientras que para la modernidad adoptaría los variados disfraces que la pasarela histórica de la filosofía ha venido presentando: principios, condiciones aprióricas de posibilidad, axiomas, esencias últimas, fines teleológicos absolutos... Tanto en un caso como en el otro, la trascendencia de ese *arjé* (que, olvidando la diferencia ontológica³³, se estatuye como el Ser) no es un asunto que meramente incumba a la corrección de los afanes teóricos de Occidente: es decir, no se trata simplemente de criticar ese *Grund* por el hecho de que, al ponernos a operar con él, no nos hayamos adecuado a lo que la esencia de la realidad verdaderamente nos requería³⁴ (y por ello hayamos creado con él teorías «erróneas» o «inadecuadas»). Pues lo que a Vattimo más le preocupa³⁵ es que esas instancias trascendentes resultan tiránicas: anulan toda posibilidad de los humanos para escoger libremente el sentido de sus vidas; son instancias que, al instaurarse como *ultima ratio*, impiden que se las critique o, al menos, que se les pidan explicaciones ulteriores; ese autoritarismo de la metafísica acaba por transmitirse fatalmente a sus portavoces, que aspiran a ejercer luego un poder violento (más o menos sutil) sobre el resto de los seres humanos³⁶. Poco

³³ M. Heidegger: *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela. Serbal, Barcelona 1991 (véase especialmente su prólogo, de 1949 — el volumen original es de 1929—).

³⁴ Y no se trata de tal cosa porque el credo que abogase a favor de esa «realidad» como principio último ante el cual adecuar nuestro intelecto (bajo una u otra efigie de la *adaequatio*) tendría un aire irresistiblemente metafísico también él: de modo que si rechazásemos todos los principios últimos con el argumento de que «en el fondo, la realidad no es así, no tiene principios últimos» (un discurso que no es imposible captar en ocasiones en Paul K. Feyerabend, verbigracia), entonces no habríamos hecho sino establecer esa «realidad» como un nuevo *Grund* —véase G. Vattimo: «La tentación del realismo», en L. Álvarez (ed.), op. cit., 9-20—: y para semejante viaje no hacían falta parejas alforjas. (Véase cómo el mismo Feyerabend terminó percatándose de este mismo extremo hacia el final de su vida y obra, en el capítulo conclusivo de *Matando el tiempo. Una autobiografía*, trad. de F. Chueca. Debate, Madrid 1995).

³⁵ Y en ello se advierte que la huella de Luigi Pareyson no es irrelevante para nuestro autor: véase más adelante el apartado cuarto de este artículo. Véase asimismo la nota 103 para corroborar la importancia que tiene este recurso a la praxis en los procedimientos argumentativos de Vattimo.

³⁶ Un pensador como E. Dupréel (*Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Alcan, Paris 1939, 27) ha descrito muy gráficamente (y utilizando para ello una imagen que resulta especialmente oportuna con respecto a los intereses religiosos con que nos manejamos aquí) el modo en que se produce esta peculiar metamorfosis por la cual un agente, que en principio es sólo un obediente súbdito (epistémico, moral) de una autoridad o *arjé* metafísico, se torna al mismo tiempo en un autoritario agente coactivo hacia sus congéneres: el evento se asemeja a lo que ocurriría cuando un sacerdote tiene el privilegio de poder rezar de modo exclusivo a un dios que encarna para él la realidad suprema; después de arrodillarse sumiso ante tal divinidad, el clérigo así ungido con autoridad suprahumana puede darse la vuelta hacia el pueblo congregado tras él, y lanzarles autoritario las admoniciones que haya captado en exclusiva de la autoridad metafísica. De modo afín se efectúa el paso desde la genuflexión ante la instancia metafísica hasta la pretensión posterior de que todos se pongan de hinojos ante uno; quien empezó reconociendo una autoridad metafísica superior ante él, pasa a considerarse superior y a resultar autoritario entre los humanos; quien averiguó el *arjé* deviene un *arjon*.

importa que los arcontes así investidos porten cogullas religiosas o profanas, hablen de Dios o de la Materia, se crean sacerdotes o *maitres à penser*: su báculo siempre tratará de ser lo bastante contundente como para bastonearnos, hacia el fundamento, en la «buena dirección».

No obstante, la interpretación vattimiana sobre nuestro presente, de que darse en este punto, se ahogaría en los tremedales de un pesimismo inconsolable —no del todo infrecuente, por lo demás, en las meditaciones filosóficas que han entretenido el pasado siglo XX—. Pues si (dado nuestro contexto occidental) tanto la religión como la razón que nos venía a librar de ella son indefectiblemente opresivas (por haberse instaurado como ontoteología), y si no podemos aventurar una alternativa radical a ambas que salte más allá de nuestra historia (ya que dicho salto se sostendría en el apeo de un sujeto supra-histórico, igualmente metafísico él), entonces se diría que no nos queda sino aceptar con resignación (tal vez con cinismo) el hecho de que hemos estado y estaremos siempre sometidos al poder irrestricto de fuerzas metafísicas a las que sólo podremos oponer el acoso de otras fuerzas igualmente metafísicas (y despóticas, pues): *incluso* aunque no creamos ya del todo en ellas. Cualquier esperanza de emancipación se ocluiría y sólo nos restaría procurar que, en el juego de fuerzas disciplinantes con que habríamos de quedarnos³⁷, nuestra posición coincidiese lo más frecuentemente posible con la del opresor amo en lugar de hacerlo con la del oprimido siervo (aun cuando eso mismo tampoco resultaría, a la postre, particularmente importante: ¿no es en ocasiones precisamente el amo quien queda más íntimamente *sujeto* al principio metafísico del que se le había titulado portavoz?³⁸).

El modo condicional de los verbos del párrafo anterior anuncia ya que Vattimo no nos abandonará en ese recodo de su camino a través del pensar. Pues, si bien ante lo sacro de la religión pequeño auxilio nos llegará desde esa otra sacralización que es la Ilustración metafísica (hasta el punto de que pueden considerarse una y otra bajo un mismo epígrafe: el de la ontoteología, precisamente), lo cierto es que cabe atisbar tanto en la historia de la religión como en la historia de la metafísica europeas un progresivo debilitamiento de sus respectivas premisas: hasta el punto de que puede interpretarse que una y

³⁷ Como es ya patente por el vocabulario que estamos empleando, este escenario responde paradigmáticamente al que bosquejarían ciertos pasajes de Michel Foucault (véase el párrafo final de G. Vattimo: «¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?», en *Ética...*, op. cit.).

³⁸ Esta sospecha (que trata de aliviar el histerismo con que cierta izquierda, a fuer de insistir en las dominaciones intersubjetivas, olvida la opresión intrasubjetiva —pues no hay que descuidar el hecho de que todos somos en la modernidad *sujetos*, en los *dos* sentidos de la palabra—) la expresa Vattimo dentro de sus intervenciones en «Soggetto addio», en *Filosofía al presente*, op. cit., 108-121; véase asimismo N. Bobbio, G. Bosetti y G. Vattimo: *La sinistra nel "era del karaoke*. Donzelli, Milán 1994, 55-56.

otra casan con una misma clave hermenéutica, la interpretación que propone contemplar la historia de Occidente como una *kénosis*³⁹ del ser (divino). Es decir: por una parte (como es característico del «pensamiento débil») Vattimo propone, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, que la historia de la metafísica se interprete como una creciente nihilización del ser (una creciente disminución de la potencia con que las instancias metafísicas —realidad, Dios, conciencia, sustancias...— se nos imponen); y, por otra parte, indica que la historia del cristianismo puede contemplarse como un paulatino debilitamiento de la trascendencia inaccesible del Dios de las religiones —disminución que comenzaría con la encarnación de ese Dios como hombre (en la segunda persona de la Trinidad) y que proseguiría en el darse de ese Dios a los hombres, pentecostalmen- te, en su Espíritu (tercera persona de la Trinidad)⁴⁰—. La similitud entre uno y otro debilitamiento no puede ser casual⁴¹, de modo que Vattimo

³⁹ Para el texto paulino del que procede este término, véase más adelante la nota 75: en él se relata que esa *kénosis* consiste en el rebajamiento y humillación a que se somete Dios al hacerse hombre y renunciar a su inmenso poder y dignidad trascendental. (El griego *kénosis*, o *ekenósen*, corresponde en la cita extractada al latino *exinanivit*). Para un rico recorrido por las interpretaciones y la bibliografía que ha generado este término, me parece útil R.P. Martin: *Carmen Christi: Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Eerdmans, Grand Rapids 1983.

⁴⁰ Asimismo, la caridad hacia el prójimo como mandamiento máximo —pues, aunque en un principio el evangelio habla de dos mandamientos, uno de amor hacia Dios y el otro de amor hacia los humanos (Mateo 22, 36-40), lo cierto es que luego se nos acaba revelando que el amor hacia el prójimo es el que sirve de indicador único del otro amor (Mateo 25, 40)— contribuye, en el cristianismo, a rebajar la trascendencia metafísica del Dios sagrado de las religiones hacia un inmanentismo que ya no es, por lo mismo, metafísico. (Esta nota funge de acotación de la referencia en el cuerpo del texto al Espíritu Santo por cuanto tradicionalmente se ha asociado a este, en la teología, el papel de Espíritu de caridad: véase Romanos 5, 5 y L. Ott, *Manual de teología dogmática*, trad. de C. Ruiz. Herder, Barcelona 1969, 124-125 y 396). Para ciertos problemas de este debilitamiento cuando ocasiona que la relación para con Dios devenga en una mera relación para con los otros seres humanos, véase el párrafo final de la nota 86.

⁴¹ Especialmente si tenemos en cuenta el vigor con que la Cristiandad ha afectado los eventos de Occidente (hasta el punto de que se haya vuelto casi sinonímico el hablar de la historia de la una o el otro). O si reparamos en que la noción de interpretación (que se encuentra tras la nihilización del ser en Occidente, pues esta consiste en que «ya no haya hechos, sino sólo interpretaciones»: F. Nietzsche: «Nachgelassene Fragmente 1885-1889. 1. Teil: 1885-1887», en *Sämtliche Werke*, vol. 12 [ed. de G. Colli y M. Montinari]. DTV-W. de Gruyter, Múnich-Berlín-Nueva York 1980, n.7 [60]) encaja con la relevancia que a esa actividad hermenéutica se le ha venido dando en la cultura que creía en el canon religioso de una Escritura Sagrada. O, por último, si calibramos el significado del hecho de que muchos de los episodios característicos de Europa (como el capitalismo, o la revolución científica, o el consumismo) se pueden observar como desarrollos (o distorsiones) que presuponen la existencia de un sustrato cristiano: así, las tesis sobre el capitalismo de M. Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz. Península, Barcelona 1999); o las sugerencias en torno a la ciencia de R.K. Merton (*Ciencia, tecnología y sociedad de la Inglaterra del siglo XVII*, trad. de N. Míquez. Alianza, Madrid 1984); o los postulados acerca del con-

insinúa que los dos son parte de un mismo proceso: la historia de la secularización (idéntica, pues, al destino del cristianismo y al destino de la metafísica occidental). La secularización no es, entonces, una liberación de los peores componentes de la religión, ni tampoco representa un olvido de sus mejores ingredientes⁴². En realidad ha de estimarse más bien (en los dos sentidos de la estima) como una *distorsión*⁴³ que el cristianismo (Occidente) ha venido efectuando sobre las pretensiones metafísicas (sacras) de la religión; distorsión que resulta igualmente aplicable a las pretensiones metafísicas de cualquier otro programa moderno⁴⁴. Pues de lo que se trata (y ha

sumismo de C. Campbell (*The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Basil Blackwell, Oxford 1987). En referencia a este último aspecto, no deja de llamar la atención que Vattimo, quien a menudo acude al primero o al tercero de los autores recién mentados para consolidar la plausibilidad de sus opiniones, omite toda referencia al segundo (Merton), a pesar de lo beneficiosas que le resultarían. Por lo general, y en lo que incumbe a la ciencia, nuestro filósofo se conforma con una referencia genérica al valor que tiene el monoteísmo a la hora de suscitar una imagen unitaria del universo (toda ella regida por las mismas leyes), lo cual favorecería el viraje galileano (G. Vattimo: *Dopo...*, op. cit., 85); sin embargo, cabe argüir, en primer lugar, que ello no explica por qué una civilización como la islámica, igualmente monoteísta y en cierto momento mucho más pujante que Occidente, no alcanzó ese mismo giro científico (es aconsejable la lectura de J. Needham: *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, trad. de M.T. de la Torre. Alianza, Madrid 1977, si se ansía dar una respuesta a este interrogante); y, en segundo lugar, tampoco da cuenta del hecho de que esa imagen mental unitaria del universo no se quedase en una mera formación intelectual, sino que llegaría a generar cierta actividad socioeconómica (la científico-tecnológica) hacia la que se consideraría prudente desviar una cantidad ingente de recursos (esto es lo que sí explana estupendamente la susodicha obra de R. Merton).

⁴² Es obvio aquí el enfrentamiento que esta proposición supone, en su primer miembro, con respecto a la tendencia de autores como H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit* (edición revisada). Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1996; y, en su segundo miembro, con respecto a pensadores cristianos como A. Del Noce: *Il problema dell'ateismo*. Il Mulino, Bolonia 1964. Pues tanto unos como otros consideran la secularización como un suceso radicalmente dispar con respecto al cristianismo (y negativo para éste —lo cual los primeros avistarán con alborozo y los segundos con consternación—). Para ojear la confluencia, en cambio, que Vattimo manifiesta aquí respecto a pensamientos más colindantes con una evaluación positiva del mismo fenómeno secularizador, véase más adelante el parágrafo cuarto de este artículo.

⁴³ Recuérdese lo dicho sobre la *Verwindung* en la nota 6.

⁴⁴ De ahí la importancia dada a *La secularización de la filosofía* en el libro homónimo editado por G. Vattimo (trad. de Cattropi y M.N. Mizraji. Gedisa, Barcelona 1992). Véase asimismo G. Vattimo: «La ragione...», op. cit., 75: «El planteamiento, muy elemental, del problema desde el que habíamos partido [...] es también el que hemos heredado de la historia: por un lado se encuentra la fe religiosa, por el otro la reflexión filosófica (abandonar las supersticiones, alcanzar la mayoría de edad filosófica, etcétera). Esta contraposición resulta muy simplificadora y artificiosa: ya que, como hemos visto, el cristianismo mismo es un elemento de secularización [y], a la vez, la misma razón metafísica de la tradición occidental tiene muchas más relaciones con lo sacro de cuanto quisiera reconocer. Quiero decir que el modo en que la tradición metafísica ha tratado el ser, y el modo en que tal tradición metafísica ha concebido el principio primero del ser, no son lo suficientemente antisacrales [...]. El cuadro con el que nos encontramos es, pues, menos obvio de lo que ciertas filosofías ilustradas nos proponen: tenemos de una parte el cristianismo que, lejos de oponerse a la crítica contra lo sacro, por el

tratado) tanto en un caso como en otro es de ir atenuando la violencia de los fundamentos⁴⁵.

Para la hermenéutica nihilista es razonable emprender, entonces, el bastimento de una sociedad secularizada⁴⁶, dentro de la cual se vaya reduciendo la violencia de todo lo que una vez fue sacro, de todo lo que se nos impuso desde el «más allá» metafísico sin permitir que nuestros trabajos y días humanos lo llegasen siquiera a cuestionar. Como resultado de ese debilitamiento acaecerá en las instancias metafísicas (Dios, el ser, la realidad, el mundo, los principios) una especie de «espiritualización» de su esencia: «Se retoma aquí asimismo el sueño idealista (no sólo el de Hegel, sino también el de Marx): el mundo se transforma de verdad en la casa del hombre (donde el hombre se puede sentir 'junto a sí mismo', *bei sich*) sólo si se transforma, en múltiples sentidos, en espíritu; espíritu también como *pnéuma*, soplo, mínimo hábito que remueve apenas el aire que nos circunda»⁴⁷. La edad de ese mundo espiritualizado es aquella en la cual se retoma igualmente la estetización⁴⁸ de aire schopenhauerianizante⁴⁹ y la *Gelassenheit*⁵⁰ que desde muy temprano resultaron cardinales en los planteamientos político-sociales de nuestro autor⁵¹. Lo real, en definitiva, ausente cada vez más la perentoriedad propia de la metafísica, se esponja en una suerte de virtualidad⁵²; las relaciones humanas, amor-

contrario contribuye a su disolución; y de otra parte tenemos un vasto filón de la razón occidental (de la metafísica clásica a la hegeliana) que, en vez de alejarse de lo sacro, en el fondo mantiene algunos de sus elementos de inmediatez, indiscutibilidad y definitividad.

⁴⁵ Y, dada la «primacía de la praxis» en los razonamientos vattimianos (véanse las notas 37 y 103), esta comunidad de objetivos resulta cardinal a la hora de despreciar cualquier otra divergencia meramente teórica.

⁴⁶ Obsérvese cómo este párrafo puede leerse en el fondo a modo de secularización de la soteriología propia de las religiones metafísicas en general: pues en él se avanza el compromiso con un proyecto político-social que hace immanente la salvación que lo sacro nos prometía en un más allá. Por cierto, que esta secularización o immanentización de la soteriología cristiana será uno de los motivos por los que un autor como Massimo Boghesi (en su *Postmodernidad y cristianismo*, trad. de M. Oriol. Encuentro, Barcelona 1997) caracterice muchos planteamientos religiosos postmodernos afines al vattimiano como la enésima versión del gnosticismo.

⁴⁷ G. Vattimo: *Dopo...*, op. cit., 57. Compárese con el «mundo de voces más atenuadas, de voces más que de gritos» de que ya se hablaba en G. Vattimo, T. Oñate y S.B. Olmo: «Entrevista a Gianni Vattimo». *Suplementos Anthropos* 10 (1988), 147-155, aquí 155.

⁴⁸ Véase, verbigracia, G. Vattimo: «De la utopía a la heterotopía», en *La sociedad...*, op. cit.

⁴⁹ Véase, verbigracia, G. Vattimo: «Introduzione», en A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. de N. Palanga y A. Vigliani. Mondadori, Milán 1989, xi-xxxiv.

⁵⁰ Véase, verbigracia, G. Vattimo: «Heidegger: l'abbandono e la memoria», en *Le mezze...*, op. cit., 84-88.

⁵¹ H.-M. Schönherr-Mann: *Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. Wilhelm Fink Verlag, München 1996, 160-163.

⁵² Sobre la erosión del principio de realidad, véase G. Vattimo: *La sociedad...*, op. cit., 82; W. Welsch, «Ästhetisierung». *Kunstforum*, 123 (1993), 228-235.

tiguados sus bruscos atropellamientos, se funden en cierta caridad mutua⁵³ de tono pacifista⁵⁴; la historia humana, parafraseando a Nietzsche⁵⁵, deviene en fábula (con algo de *favola buffa*, ¿por qué no?) y sus protagonistas únicos, los seres humanos, ya carecen de *fundados* motivos para adular su argumento hasta trocarlo en desmesurada tragedia⁵⁶.

4. De ciertas ligazones que cabe atisbar entre la susodicha reflexión vattimiana y otros desarrollos teológicos más o menos recientes

Aunque el asunto merecería por sí solo una investigación independiente, no nos resistimos a sugerir algunas de las conexiones que se podrían trazar entre la filosofía vattimiana acerca de la religión y otros rumbos del pensamiento teológico que no le son del todo exóticos. Cierto es que Vattimo resulta frecuentemente parco a la hora de hacer explícita su vinculación con algunas de las empresas teológicas de los últimos siglos que poseen un parecido de familia inequívoco con su propuesta; ello tal vez sea así en aras de evitar los malentendidos que se producirían al asimilarlo sin más a alguna de las corrientes que han venido agitando este tipo de pensamiento. Mas uno de los pocos autores que logra escaparse de tal laconismo vattimiano es R. Girard⁵⁷: el mismo Vattimo ha reconocido en diversas ocasiones⁵⁸ la influencia decisiva que este autor le supuso en su crecimiento intelectual⁵⁹. De él

⁵³ Sobre la recuperación nihilista de la caridad, véase G. Vattimo: *Oltre...*, op. cit., 52.

⁵⁴ Sobre una interpretación rotundamente pacifista de las consecuencias del filosofar vattimiano, véase W. Sützl: «The Weak Subject: Peace and Nihilism Reconsidered». *Philosophy & Social Criticism*, vol. XXIX, 4 (2003), 407-425.

⁵⁵ F. Nietzsche: «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error», en *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez-Pascual. Alianza, Madrid 1998, § 75. Nótese que en este relato nietzscheano, «fábula» no equivale a «apariencia» (por oposición a la verdadera realidad); pues precisamente en el punto 6 de la «historia de ese error» se asevera taxativamente que «¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!» (ibid.). No podía ocurrir de otro modo: la dicotomía misma entre «mundo verdadero» y «apariencia, fábula» es parte de la posición que se abandona (según el mismo procedimiento postmoderno de disolución de las antesis que hemos mentado en el párrafo segundo de este artículo).

⁵⁶ Queremos insinuar aquí el alejamiento de Vattimo con respecto al «pensamiento trágico», uno de los rasgos en que más nítida se vuelve la evolución a que somete la hermenéutica heredada de Pareyson (véase G. Vattimo: «Luigi Pareyson. L'uomo che amò il rischio». *La Repubblica*, 10-8-97, 29; y también «Secularización contra pensamiento trágico», en *Creer...*, op. cit.). Pueden consultarse asimismo, sobre este tema, A. Baamonde: «Pensamiento débil / pensamiento trágico», en L. Álvarez (ed.): *Filosofía...*, op. cit., 227-240; J.A. Méndez: «Superación y remisión», ibid., 241-249.

⁵⁷ Con obras suyas como *El misterio de nuestro mundo*, trad. de A. Ortiz. Sígueme, Salamanca 1982; *La violencia y lo sagrado*, trad. de J. Jordá. Anagrama, Barcelona 1983.

⁵⁸ *Creer...*, op. cit., capítulo 4; *Oltre...*, op. cit., 63; *Dopo...*, op. cit., 42 y 122.

⁵⁹ De donde cabe colegir que tampoco pensamientos como el de E. Troeltsch, y su afirmación de que el cristianismo no es propiamente una religión, le quedan totalmente lejanos; véase B. Reymond: «Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabolutisé». *Laval théologique et philosophique*, 43 (1987), 3-18.

aprendió el italiano la idea de que los sacrificios de la religión natural no son sino un modo de desviar la violencia de una comunidad sobre el «chivo expiatorio», víctima a la cual se hace culpable de todos los pecados que, si no se encauzaran hasta él, amenazarían con fragmentar el vínculo social; ahora bien, en el cristianismo, por cuanto ese «chivo expiatorio», que es Jesús, se revela como alguien inocente (es más: se revela como el más inocente de los humanos), el procedimiento victimario queda deslegitimado, el sacrificio (y lo sacro) pierde su sentido y toda violencia religiosa colapsa; de ahí a la percepción vattimiana de la historia del cristianismo como una progresiva nihilización de la poderosa violencia del Dios-fundamento no media más que un paso⁶⁰.

Paso que, sin duda, se puede dar mucho más fácilmente si se contempla con buenos ojos (tal como es característico de Vattimo⁶¹) esa progresiva nihilización de la historia de Occidente que Martin Heidegger envuelve en sus obras de ciertos tintes no tan amigables. A la simpatía de esa mirada del italiano tenían que resultarle afines, pues, las ideas igualmente comprensivas hacia la secularización que su maestro Karl Löwith⁶² defendiera; la secularización, en efecto, logra aunar así el vector histórico-social (que no podía faltarle a un pensamiento genuinamente hermenéutico) con la (más filosófica) disminución de la potencia de la ontoteología que Friedrich Nietzsche (el otro gran referente de Vattimo) anunciase una y otra vez.

Tampoco existe mayor dificultad en divisar la pujanza que la figura de Joaquín de Fiore (o tal vez más bien lo que el cardenal De Lubac⁶³ llamó su «posteridad espiritual»: Novalis, Schelling,...) adquieren para los desarrollos religiosos de la hermenéutica de Vattimo⁶⁴: lo cual acaso reafirma la relevan-

⁶⁰ Sería posible trazar también fértiles conexiones entre G. Vattimo y E.L. Gans, uno de los más conspicuos discípulos de Girard (en obras como *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*. University of California Press, Berkeley 1980); algo de lo que me he ocupado con cierto detenimiento en el apartado 3.3.2. de M.A. Quintana Paz: *Normatividad, interpretación y praxis*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca (en prensa).

⁶¹ Este constituye uno de los ejes cardinales de su lectura de Heidegger y, por consiguiente, de su propia propuesta filosófica; puede obtenerse una buena recapitulación de las razones que le conducen a ello en «La vocazione nichilistica dell'ermeneutica», en *Oltre...*, op. cit., 3-19, aquí especialmente 17-19.

⁶² *El sentido de la historia*, trad. de J. Fernández. Aguilar, Madrid 1956.

⁶³ H. de Lubac: *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*. Lethielleux-Culture et vérité: Paris-Namur 1979.

⁶⁴ Sus referencias son una y otra vez empleada por el propio Vattimo a lo largo de sus exposiciones (especialmente proficuo en este sentido es el capítulo «Gli insegnamenti di Gioacchino», en *Dopo...*, op. cit., 29-43; sobre Novalis, véase «L'Occidente o la cristianità», *ibid.*, 75-88; sobre uno y otro, así como Schelling o Schleiermacher, véase *ibid.*, 36-40, y *Oltre...*, op. cit., 61-63).

cia de este calabrés medieval para nuestros afanes presentes⁶⁵. La «edad del espíritu» —durante la cual Joaquín estimaba⁶⁶ que la relación con la religión no sería ya la de «esclavos» (resuenan en esa cita los ecos de un Nietzsche *ante litteram*), ni siquiera la de «hijos» (ahora son los de un Freud *ante litteram* los que reverberan), sino la de «amigos»— es un digno epitome de la apuesta vattimiana por una comunidad de creyentes, estetizada, en la cual el espíritu caritativo del cristianismo se haya liberado de la letra de su metafísica⁶⁷; esto es, se haya secularizado.

Por supuesto, un referente que no se le puede escatimar a nuestro filósofo es el de su principal maestro, Luigi Pareyson; empero, precisamente la inmensa relevancia que este autor cobró para Vattimo vuelve extremadamente complicado el extractar en unas líneas la herencia concreta que de él recibiría (ni siquiera serviría de mucho ceñirnos para ello a la cuestión religiosa). Pueden apuntarse telegráficamente, con todo, tres vías de empalme entre los dos, y que estribarían, en primer lugar, en la revalorización que ambos acometen del mito cristiano como aquel mito que, ecuménicamente, nos capacita para aceptar otros mitos —que también podrían verse como «encarnaciones» de lo divino gracias a él—⁶⁸; en segundo lugar, habría que atender tanto en Vattimo como en Pareyson a la consiguiente anulación del relativismo historicista —no todos los mitos valen por igual, pues al menos uno, el cristiano-occidental,

⁶⁵ Opinión en contra de la cual se muestra M. Borghesi, «Joaquín y sus-hijos», en *Postmodernidad...*, op. cit., 166-175, en la línea inaugurada magistralmente por el ya mentado Augusto Del Noce. Por su parte, Teresa Oñate (*El retorno...*, op. cit., 322-331) aventura, a través de la idea joaquinista de «espíritu», un filón de empalme con la espiritualidad ortodoxa oriental que resulta de lo más atrayente. Con todo, y como deja bien claro la ya citada obra de De Lubac, y remacha J.I. Saranyana —en su muy estimable artículo «Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva». *Teología y Vida*, 44 (2003), 221-232—, no hay que perder de vista, si queremos ser historiográficamente rigurosos, el hecho de que «una lectura de las dos obras [del de Fiore] revela que el Abad florense constituye un caso paradigmático de manipulación historiográfica; una 'fascinante figura', como lo ha calificado la medievalística, en torno a la cual han cristalizado expectativas quilibristas de distinto signo. [...] Hay un auténtico *gap* entre el Joaquín de la historia y el joaquinismo, de forma que Joaquín se ha convertido en un imaginario en el que se han proyectado muchas de las aspiraciones de la humanidad a lo largo de los siglos» (ibid.). Acaso la penúltima de estas proyecciones haya sido la del propio Vattimo; ahora bien, ¿no es este acto hasta cierto punto proyectivo un movimiento plenamente legitimado por la propia teoría vattimiana (y gadameriana) de la interpretación, en la cual el intérprete no puede ya considerarse como mero «receptor» durante la actividad hermenéutica?

⁶⁶ Los términos entrecomillados en este párrafo proceden del propio Joaquín de Fiore, concretamente de su *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venecia 1519 (reeditada como facsímil en Minerva Verlag, Fráncfort del Meno 1964), f. 12 b-c.

⁶⁷ Jugamos aquí con las palabras de Pablo en la Segunda Carta a los Corintios 3, 6: «Qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti non litterae sed Spiritus; littera enim occidit Spiritus autem vivificat».

⁶⁸ Véase G. Vattimo: *Oltre...*, op. cit., 68-70; L. Pareyson: *Filosofía ed esperienza religiosa*, en *Annuario filosofico 1995*. Mursia, Milán 1986.

cuenta con la ventaja de que poder dar cuenta de los demás de ese modo⁶⁹; y, finalmente, ambas filosofías asumen el cristianismo (o la historia de Occidente) como una experiencia de la libertad individual que, por consiguiente, anula las pretensiones de la razón de fijar definitivamente esa libertad en proposiciones inmutables: lo cual nos exime de deificar una nueva metafísica (racional) que sustituya al Dios metafísico⁷⁰.

Pero si bien Girard, Löwith, Pareyson el joaquinismo se perfilan claramente en el horizonte de las inquietudes intelectuales de Vattimo, mucho más controvertida resulta, empero, su relación con «teólogos de la secularización» como Friedrich Gogarten⁷¹, Dietrich Bonhoeffer⁷² y la llamada «teología de la muerte de Dios»⁷³. Con todos estos intelectuales, sin duda, Vattimo comparte una evaluación nitidamente positiva de lo que la secularización significa⁷⁴; pero las diferencias tampoco son triviales. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con Gogarten (de quien no hay que olvidar su adscripción, durante la época hitleriana, a los *Deutschen Christen*), cabe Vattimo se palpa la idea de que la secularización nunca es una justificación de los poderes terrenos que han llegado a fácticamente triunfar sino, por el contrario, el punto de partida para que dichos poderes se hagan más débiles, más «kenóticos». De hecho, seguramente no se puede tildar de trivial la circunstancia de que, mientras Gogarten escogiera como lema paulino de sus modelo de secularización el posesivo y ufano «Todo es vuestro»

⁶⁹ Véase G. Vattimo: «Hermenéutica y secularización», en *Ética...*, op. cit.; L. Pareyson: *Esistenza e persona*. Il Melangolo, Génova 1985.

⁷⁰ Véase ibid. y G. Vattimo: «Abramo ritrovato», en *Le mezze...*, op. cit., 143-147.

⁷¹ *Destino y Esperanza del Mundo Moderno. La Secularización como problema teológico*. Marova, Madrid 1971; *¿Qué es el cristianismo?*, trad. de F. de la Fuente. Herder, Barcelona 1977. De Gogarten procede, especialmente, la tesis de que es preciso diferenciar entre «secularismo» (lo que en los párrafos primero y segundo de este escrito hemos identificado como la tendencia «modernizante» que aspira a suprimir la religiosidad de la vida de nuestras sociedades) y «secularización» (esto es, el fenómeno, originado en el propio cristianismo, que apunta hacia una progresiva pérdida de perentoriedad de los elementos religiosos en la cultura humana, y ello en obediencia a las propias tesis de lo cristiano). Dado que Vattimo es un firme partidario de esta segunda, en oposición al descarnado secularismo, es imposible no considerarle en este sentido como uno de los más fieles receptores contemporáneos de las tesis gogartenianas.

⁷² Véase, verbigracia, su obra *Resistencia y sumisión*, op. cit.

⁷³ Sea en lo que W. Hamilton llamó su versión «dura» (defendida por él mismo, P. van Buren y T. Altizer, principalmente) o en su versión «blanda» (la de G. Vahanian, L. Dewart, H. Cox o J.A.T. Robinson). Para orientarme en los entresijos de este movimiento me han sido imprescindibles W. Hamilton: *La nueva esencia del cristianismo*, trad. de L. Martín. Sígueme, Salamanca 1969; C.N. Bent: *El movimiento de la muerte de Dios*, trad. de A. Diego. Sal Terrae, Santander 1969; V. Camps: *Los teólogos de la muerte de Dios*. Nova Terra, Barcelona 1968; J.A.T. Robinson: *Sincero para con Dios*, trad. de E.G. Forsyth y E. Jiménez. Ariel, Barcelona 1966; y el número monográfico 89, del año 1968, de la revista *Lumière et vie*.

⁷⁴ Y ello hace que, ya en 1989, un manual de teología le incluyese al final del capítulo que consagraba a estos otros autores —véase E. Vilanova: *Historia de la teología cristiana*, vol. III, trad. de J. Llopis. Herder, Barcelona 1992, 768—.

tro» (1 Cor 3, 21) —eslogan que parece conceder a los humanos el poder para hacer y deshacer en la Tierra todo cuanto quieran (incluso tropelías como la de asociarse a los *Deutschen Christen*)—, las predilecciones de Vattimo, bien al contrario, se hayan concitado preferentemente en torno a esos otros versículos en los que Pablo, en lugar de referirse a posesiones y poderes, habla de generosos despojos y drásticas humillaciones, de debilitamiento, de *kénosis* en suma (Filipenses 2, 5-8)⁷⁵. La secularización vattimiana, pues, no es una simple «humanización» de lo divino, ni una reducción del poder de Dios a los poderes fácticos de la historia (ese «señorío» terrenal del *Führer* que Gogarten consideraba simétrico al «señorío» de Cristo en lo supraterráneo); sino que, bien al contrario, para que no se convierta en la simple creación de nuevos ídolos ontoteológicos, habrá de acarrear según Vattimo una debilitación de toda pretensión de poder⁷⁶, de fundamento, de violencia «que acalla y se impone sin «dar explicaciones»»⁷⁷.

⁷⁵ «Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu: qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus; et habitu inventus ut homo humilivavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis».

⁷⁶ No deja de ser curioso que las metas de la secularización de Vattimo coincida aquí con las de la peculiar «teocracia» que en su momento defendió el anarquista español A. García Calvo («Democracia», en *Actualidades*. Lucina, Madrid 1982): es decir, dar el gobierno a Dios (pero no a ningún representante suyo: todo representativismo político no es sino engaño para el anarquista) como un método para evitar que se lo atribuya ninguna potencia terrena que, evidentemente, no es Dios —y, por consiguiente, dejar la Tierra anárquica, sin ningún poder, en el sentido de Rainer Schürmann (véase la nota 92)—.

⁷⁷ G. Vattimo: *Oltre...*; op. cit., 40. Esta idea de la violencia como acallamiento que se impone perentoriamente, y que no siente la necesidad de argumentar más allá de sí, resulta cardinal en la filosofía de Vattimo: pues, en primer lugar, le permite ofrecer un concepto de «violencia» que no se comprometa con la metafísica (con la cual sí que comulgarían todos aquellos que, de un modo u otro, juzgan en cambio que la «violencia sería aquello que impide la realización de la vocación esencial de la cosa», remontándose, de un modo u otro, «a la doctrina de los lugares naturales tan querida por Aristóteles» —G. Vattimo: «Fare giustizia del diritto», en J. Derrida y G. Vattimo [eds.]: *Diritto, giustizia e interpretazione*. Laterza, Roma-Bari 1998, 275-291, aquí 287 n. 9—). Pero además, en segundo lugar, esta noción le permite al pensador turinés ofrecer un motivo para considerar «violento» al fundamento: no es que todos los fundamentos acaben propugnando la opresión directamente y sin más —a diferencia de los que parecen creerse Levinas o Adorno (G. Vattimo: «Metafísica, violencia, secolarizzazione», en Gianni Vattimo [ed.]: *Filosofia '86*. Laterza, Roma-Bari 1987, 71-94)—; sino que, al interrumpir en el lenguaje el curso de las justificaciones y las remisiones a otras razones, ese fundamento (que, con todo, puede presentar una cara bien amigable: como la de los «derechos del individuo», o la del «Dios bondadoso») resultaría violento en el preciso sentido de que *acalla* a los demás, destierra el diálogo, se impone sólo porque sí. Si bien, ciertamente, parece plausible además la idea de que este silenciamiento acabará propiciando después ulteriores violencias y opresiones —lo que no deja de incrementar los motivos para oponerse a él; véase en este sentido la crítica que hace el ya citado Wolfgang Sützl en otro de sus trabajos, concretamente su «The contamination of universalism. Human rights after Kosovo», *Human Rights Review*, vol. II, 2 (2000)—, la verdad es que basta ya este rasgo tan imperioso como para juzgar que resulta una imposición desdeñable —sin que sea preciso entrar a discutir pormenorizadamente sus implicaciones fácticas y sus ejemplos históricos, o si ha sido aplicado «correcta» o «incorrectamente», etcétera—.

Por su parte, con respecto a Bonhoeffer y a los teólogos «duros»⁷⁸ de la muerte de Dios, Vattimo les ha podido recriminar el que esa idea que acatan de una divinidad totalmente trascendente con respecto al mundo y que, según ellos, la secularización (paradójicamente) revelaría (al haber eliminado toda traza de un Dios mundano demasiado mundano, esto es, idolátrico), resulta una idea demasiado similar al *óntos ón* definitivo y estable de la metafísica, siempre tan ajeno y tan inasequible a los insustanciales negocios y afanes humanos⁷⁹. Y el diagnóstico no mejora en lo que atañe a los teólogos «blandos» de esa misma muerte de Dios: su «purísima apofática [que] condena la efímera contingencia mundana con la misma repugnancia y violenta devaluación con que todas las posiciones metafísicas han coincidido siempre en despreciar lo sensible por *inesencial*»⁸⁰ mal casa con la idea vattimiana de que lo divino, al secularizarse en los negocios y lenguajes humanos, pueda ser sin complejos manejado por estos en una inmanencia alegre y confiadamente asumida, que dice adiós a todo «hebraísmo dualista»⁸¹.

Queda por efectuar una conexión del pensar de Vattimo con otros eventos de la reciente historia de la teología de cuya herencia se nutre proficuamente. Así, verbigracia, el concepto de «historia de la salvación»⁸², núcleo de su enlace entre cristianismo e historia (del debilitamiento, de la secularización), no es, en modo alguno, una idea que la religión occidental haya aceptado de suyo; hubo que esperar hasta el siglo XIX y a las aportaciones de J.C.K. von Hofmann para que tal noción (y sus implicaciones: la salvación no remite a un núcleo «perenne» de verdades ya fijadas con independencia de la historia humana, sino que es en esta donde va mostrándose la acción salvífica de la divinidad) triunfases⁸³. Igualmente, la atención a los «signos de los tiempos»⁸⁴ desde una perspectiva no necesariamente apocalíptica (que es a la que

⁷⁸ Recordemos brevemente que la diferencia entre los teólogos duros y blandos de la muerte de Dios residía en que estos últimos sólo suscribían la tesis de una ausencia total de Dios con respecto al mundo (la mentada «muerte» de lo divino) por motivos pastorales y apologéticos: pero no como una afirmación en sí misma válida desde un punto de vista epistémico, a diferencia de lo que parecía ocurrir con sus compañeros del ala «dura».

⁷⁹ G. Vattimo: *Dopo...*, op. cit., 40-42; *Creer...*, op. cit., 82-87.

⁸⁰ T. Oñate: *El retorno...*, op. cit., 186.

⁸¹ *Ibid.* Debe entenderse aquí que es pertinente achacarle tal «dualismo» a la religión judía sólo en lo que concierne a su dicotomía entre trascendencia divina e inmanencia humana; en otros aspectos (por ejemplo, en la antropología, que generalmente reconoce al menos tres —y no dos— factores en lo humano: *basar, nefesh y ruah*) el judaísmo no puede considerarse exactamente reo de tal despropósito. Véase G. Vattimo: *Dopo...*, 41.

⁸² G. Vattimo: «Historia de la salvación...», op. cit.

⁸³ En el campo católico, la línea inaugurada por J.C.K. von Hofmann hubo de esperar hasta el Concilio Vaticano II para generalizarse, con la ayuda de precursores como M.D. Chenu y Y. Congar. Por lo que respecta a las confesiones protestantes, la labor de O. Cullmann resultaría decisiva en este sentido.

⁸⁴ Véase el primer párrafo de la nota 2.

más bien se prestaría el pasaje en que la Biblia los mienta⁸⁵), no puede negar su vinculación con episodios como el de la encíclica *Pacem in terris*, del papa Juan XXIII, que avanzó explícitamente este tipo de estima hacia las señales seculares ya en 1963⁸⁶.

⁸⁵ Véase Mateo 16, 3: «Faciem ergo caeli diiudicare nostis signa autem temporum non potestis».

⁸⁶ Asimismo queda por diseñar el mapa de las relaciones que, con respecto a la religión, se pueden dibujar entre Vattimo y otros pensadores contemporáneos: especialmente, con los afectos a la «*koiné*» hermenéutica. He empezado a ocuparme de este asunto, en lo que atañe a ciertos filósofos de la religión anglosajones, en los ya citados artículos M.Á. Quintana Paz: «La filosofía pragmática...» (I y II), op. cit. Y el apartado subsiguiente de este artículo, el párrafo quinto, puede considerarse un inicio de tal labor en lo que respecta a la filosofía española. Por lo que atañe a la relación con Derrida, véase el también citado M.Á. Quintana: «Gianni Vattimo ante...», op. cit.; en general, tanto en relación con el pensador franco-argelino, como en lo que respecta a Levinas y otros pensadores más o menos apofáticos, sirva de pista de por dónde irían las cosas lo enunciado a propósito de la corriente blanda de la «teología de la muerte de Dios» (de hecho, muchas de las citas allí empleadas para denostar el apofatismo de estos teólogos proceden de textos donde sus verdaderos destinatarios son filósofos como los citados).

Por último, me parece especialmente prometedor el careo (que ya ha empezado a producirse en obras como R. Rorty y G. Vattimo: *El futuro della religione*. Garzanti, Milán 2005) entre la secularización vattimiana y el concepto de religión que, tras W. James y J. Dewey, nos propone R. Rorty (*El pragmatismo, una versión*, trad. de J. Vergés. Ariel, Barcelona 2000, 21-77; parte de ese careo, en términos de lo que uno explicita del otro, puede comprobarse en el muy recomendable artículo de Vicente Serrano Marín titulado «La secularización detenida», que se incluye en este mismo volumen *Europa, siglo XXI: Secularización y Estados laicos*). De hecho, no es difícil apercibirse de que, en el caso del pragmatista norteamericano, algo parecido a esa secularización es lo que se expresa bajo el ropaje del «politeísmo» y el «utilitarismo [...] que es una reformulación de la principal doctrina cristiana [el «ágape» igualitarista]» (ibíd., 73). Ahora bien: que el cristianismo, en el fondo, es (o al menos, tiende hacia) un utilitarismo (en el que cuanto se haga a favor de la mayor felicidad de los humanos, los prójimos, importa más que el culto o el deber para con Dios o para con cualquier otro principio exógeno) es algo que, como M. Ferraris nos recuerda («El sentido del ser como huella óntica determinada», en J. Derrida y G. Vattimo [eds.]: *La religión*, op. cit., 237-291, aquí 239) algunos intelectuales sospechaban ya desde sus orígenes («*Christus* es *Chrestus*, útil, decía Suetonio»). Y, además, es algo que en el fondo no se viene a diferenciar demasiado de la reducción kantiana (e ilustrada) de la religión a moralidad (ibíd., 246-249). Con lo cual surge inevitable cierta cuestión palpitante: ¿realmente las versiones «postmodernas» de Vattimo o Rorty se diferencian tanto de la idea moderna y racionalista de religión? ¿No se postula entre estos postmodernos «una religión destinada a consumarse enteramente en la razón» (ibíd. 244) —sea esta secularizada, utilitarista o ilustrada; pero siempre «humana, demasiado humana»—? Consumación que adolecería «sin embargo, de la característica debilidad bien registrada por Nietzsche: ¿qué hacemos con un Dios humano, en el momento en el que nos volvemos a Dios precisamente porque estamos disgustados con los hombres?» (ibíd.). He ahí un reto para el pensamiento religioso postmoderno (desde su mismo anhelo de distorsión de la modernidad) que, de momento, poco más podemos que mencionar aquí de la mano de Ferraris; algunas de las discusiones más feraces de estos presupuestos aparecen en la obra, ya aludida, del filósofo de la «Escuela de Turín» Augusto Del Noce; y también es cardinal a este respecto la obra de R. Guardini, *La esencia del cristianismo*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.

5. De ciertos avatares de la religiosidad postmoderna cabe lares españoles

Si nos volvemos ahora para echar una ojeada hacia la postmodernidad española⁸⁷, podremos ser testigos de algunas derivas que el aire de estas consideraciones vattimianas sobre la religión⁸⁸ experimenta dentro de nuestros domésticos debates.

En primer lugar, cabe contemplar el rol primordial que la noción de *espíritu* viene jugando en el programa filosófico del barcelonés, nacido en 1942, Eugenio Trías⁸⁹, como un cauce de reflexión que se hermana con el del pensamiento débil en azares que el mismo Vattimo reconoce en alguna ocasión⁹⁰. Tampoco parece ser extranjera a las mismas inquietudes que ocupan al italiano el «pacto civilizatorio entre cristianismo y paganismo, o, más ampliamente, entre religión y secularidad»⁹¹ que nos propone la hermenéutica «anarco-humanista»⁹², simbólica y coimplicacionista de Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, Huesca, 1943); aventura intelectual que hunde sus raíces en figuras tan diver-

⁸⁷ Ojeada a la que aún le queda mucho para constituirse como tal con un mínimo de rigor; con todo, hay que recordar en este sentido, por su exhaustividad y prontitud (y a pesar de que no escatime los juicios apresurados y ciertas injusticias argumentativas), la aportación que en su momento hizo C. Díaz: *Nihilismo y Estética*. Madrid, Cincel 1987.

⁸⁸ Por fortuna, las influencias y debates que suscita Vattimo entre nosotros son amplias y crecientes. Pero nos limitaremos en este parágrafo a dar cuenta de tal recepción hispánica del italiano sólo en lo que atañe a algunos de aquellos autores que explícitamente se han ocupado del asunto de la religiosidad en relación con el pensamiento vattimiano. Si, por el contrario, hubiésemos deseado trazar un panorama de la recepción hispana de Vattimo *en general*, no podríamos sino habernos referido a autores (aparte de los que en breve se citarán en el cuerpo del texto) de la talla de Jesús Conill, Mauricio Beauchot, Manuel Cruz, Wolfgang Sützl, Ramón Rodríguez, Concha Roldán, Sixto E. Castro, Joaquín Esteban, Miguel Cereceda, Isidoro Reguera, Quintín Racionero, Félix Duque, Alejandro Escudero y (ya de menor talla) el que suscribe el presente escrito,

⁸⁹ Véase E. Trías: *La edad del espíritu*. Destino, Barcelona 1994; y, asimismo, su «Pensar la religión», *op. cit.*

⁹⁰ G. Vattimo: *Dopo...*, *op. cit.*, 33.

⁹¹ A. Ortiz-Osés: *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Anthropos, Barcelona 2003, 57-58.

⁹² El término es de L. Garagalza: «Hermenéutica del lenguaje y simbolismo». *Éndoxa, series filosóficas (monográfico «Hans-Georg Gadamer: El lógos de la era hermenéutica»*, editado por T. Oñate, C. García Santos y M.Á. Quintana Paz), 20 (2005), 245-261, aquí 259; si no nos engañamos acerca de sus intenciones, el sentido de la raíz «anarco-» remite ahí a su etimología de *an-arjai*, es decir, ausencia filosófica de fundamentos; con lo que enlaza plenamente con el sentido que le da a la misma palabra uno de los autores más caros a Vattimo («Ontología...», *op. cit.*, 222), esto es, R. Schürmann, en su obra *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Editions du Seuil, París 1982 (aunque esta posición tiene indudables consecuencias políticas, no se debe considerar idéntico este an-arquismo a su homónimo político, como bien matiza R. Day: «Book Review on Peyman Vahabzadeh: Articulated Experiences: Toward a Radical Phenomenology of Contemporary Social Movements», *Canadian Journal of Sociology Online*, [septiembre-octubre 2003], en <http://www.cjsonline.ca/reviews/articulated.html>).

sas como la de Carl G. Jung o lo más granado de nuestra herencia cultural española (desde Miguel de Unamuno a Amor Rubial, sin olvidar fecundas incursiones en las líricas y literaturas hispánicas). Y no menos habría que apuntar hacia ese atinado compendio del poder de inspiración que la hermenéutica nihilista es capaz de ejercer en asuntos divinos y humanos, tal como se nos ofrece en el delicioso panfleto *Por un ateísmo como Dios manda* del asturiano nato en 1948 Lluís Álvarez⁹³.

Pero la aportación (y, como diría Ortiz-Osés, la «deportación»⁹⁴) sobre la que me quiero centrar someramente aquí es la que nos dispensó hace un lustro María Teresa Rosa Oñate (nacida en Madrid en 1956) mediante su ciertamente idiosincrásico *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*⁹⁵, cuyo subtítulo («Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo») y su epílogo (del propio Vattimo⁹⁶) revelan cristalinamente su carácter de «conversación filosófica»⁹⁷ con este pensador⁹⁸. Son tan ricas⁹⁹ las resonancias de sus plurales «registros, saltos, concentraciones y paisajes discursivos, [...] noticias, comentarios, escenas filosóficas, piezas retóricas o poemáticas»¹⁰⁰ que uno podría sentirse atenazado por el temor de asemejarse a Procusto en el momento de ponerse a recortarlas aquí¹⁰¹. No obstante, cierto reto entre los que ese libro arroja hacia Vattimo (y, en general, hacia gran parte de los pensamientos de la secularización que hemos venido reseñado) cobra una premura particularmente vibrante; y acaso cabría formularlo así: ¿No es la recuperación de una racionalidad abierta a la religión (y a una religión como la que Vattimo nos ofrece: postmetafísica, «espiritual», tolerante, comunitaria) un peculiar «retorno» de Occidente a ese «futuro anterior»¹⁰² que significa la Grecia antigua? ¿No son todos los factores que Vattimo aprecia positivamente en el cristianismo una herencia que este a su vez recibió del entorno helenizado don-

⁹³ En *Falsas esperanzas*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2000, 55-60; su publicación originaria se puede hallar en *Leviatán*, 64 (1997), 121-125.

⁹⁴ A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido...*, op. cit., 55.

⁹⁵ Op. cit.

⁹⁶ G. Vattimo: «Ontología y nihilismo», op. cit.

⁹⁷ T. Oñate: *El retorno...*, op. cit., 7.

⁹⁸ Sobre todo en lo que la autora denomina su «espacio exotérico»; véase *ibid.*, 7-8.

⁹⁹ Sobre todo en lo que la autora denomina su «espacio esotérico»; véase *ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Que Teseo, el debilador de Procustos, se apiade de nosotros, pues, al acometer con todo tal empeño; acojámonos a la protección de Hermes, dios del diálogo y la interpretación, como intercesor que nos justifique tal desafuero: ya que este se lleva a cabo sólo por mor de terciar en esa «conversación filosófica» recién aludida.

¹⁰² Sobre la expresión «futuro anterior» (que pretende, al igual que el eterno retorno al que aludiremos hacia el final de estas consideraciones, romper con la concepción moderna y metafísica de una Historia como progreso lineal), véase S. Rosen: «El futuro anterior», en G. Vattimo (ed.): *La secularización...*, op. cit., 113-133.

de enraizó desde sus inicios? ¿No son, sin embargo, algunos de los defectos «lógicos» del pensamiento vattimiano una injustificada pervivencia en él de ciertos residuos específicamente cristianos (ya no griegos) que con la ayuda, entre otros, de los mismísimos Nietzsche y Heidegger ya deberíamos haber empezado a desmontar?

Como resulta patente en el simple enunciado de los interrogantes, lo cierto es que la discusión se establece primordialmente a la hora de justificar *teóricamente* las iniciativas *prácticas*; pues, en lo que concierne exclusivamente a estas como tales, la simpatía intelectual es manifiesta (lo cual debe de resultar especialmente reconfortante en el caso de un pensador como Vattimo, que en repetidas ocasiones ha preferido utilizar un proyecto de la praxis para justificar una tesis teórica en vez de operar a la inversa¹⁰³). Ahora bien, desde un punto de vista teórico, las distancias podrían llegar a resultar abismales: se diría que acaso nos estaríamos enfrentando a una recidiva (con todos los matices que se quiera) de los debates que en su día enzarzaron a Orígenes contra Celso¹⁰⁴,

¹⁰³ Como ejemplo, véase G. Vattimo: «El retorno y la filosofía», en *Creer...*, op. cit.; allí, además, se ofrecen las razones de este comportamiento: Vattimo cree que operar a la inversa (de la teoría a la praxis) equivaldría a una recaída en la metafísica, como si se tratase de oponer a la (metafísica) teoría del ser como objeto otra teoría más adecuada y verdadera... que, al fin y al cabo, se preferiría por ser aún más objetiva (metafísica). Véase asimismo G. Vattimo: «Presentazione», en W. Schulz: *Le nuove forme della filosofia contemporanea*. Marietti, Casale Monferrato 1986, v-xiv, aquí VIII-IX. Me he ocupado detenidamente de aminorar la plausibilidad de este argumento vattimiano en *Normatividad...*, op. cit. Ahora bien, lo importante en este momento es anotar que, ya sea con esta u otra justificación, esa «primacía» de la praxis (o, como otros la han llamado, «de la ética»: véase P. Audi: *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*. PUF, París 1999) es un fenómeno bien frecuente en el panorama del pensamiento reciente: desde Emmanuel Levinas (véase su *Totalité et infini*. Martinus Nijhoffs Boekhandel, La Haya 1961) a Ludwig Wittgenstein (D. Bloor: *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Routledge, Londres 1997, 144), pasando por Jacques Derrida (véase especialmente su «Force of Law. The 'Mystical' Foundation of Authority», trad. de M. Quaintance. *Cardozo Law Review*, 11/5-6 [1990], 919-1045). Tal generalización de pareja primacía ha generado los irónicos comentarios de A. Badiou: «La verità infinita», en G. Vattimo (ed.): *Filosofía '88*. Laterza, Roma-Bari 1989, 253-263, aquí 256. Y, sin embargo, como ya detectaran Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, este tipo de razonamiento (que ellos denominan «pragmático»; véase su libro *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*. PUF, París 1958, § 62) también podría detectarse en autores tan poco postmodernos (y tan dispares entre sí) como G.W. Leibniz, G.W.F. Hegel y G. Marcel (véase *ibid.*, o paradigmáticamente el libro del último autor citado *Un homme de Dieu. Quatre actes*. Grasset, París 1925, para comprobar algunos ejemplos que ilustran proficuamente tal tesis).

¹⁰⁴ El texto polémico de Celso se halla traducido al castellano como *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. de S. Bodelón. Alianza, Madrid 1988. Para una «exposición detallada» de la posición de Celso «por primera vez en castellano» (los entrecomillados pertenecen al «Resumen» o «Abstract» de tal artículo), véase el eficaz trabajo de J. Morillas Esteban: «La primera crítica filosófica al Cristianismo. Celso y el *Alethes Logos*». *Daimon, revista de filosofía*, 34 (2005), 19-36. En cuanto a la respuesta de Orígenes, esta se encuentra en su celeberrimo *Contra Celso*, trad. de D. Ruiz. BAC, Madrid 1996.

a Atenágoras contra Marco Aurelio¹⁰⁵, a Taciano¹⁰⁶ contra todos los griegos sin más¹⁰⁷. En concreto, Teresa Oñate se ve comprometida a justificar cada una de las tesis que hemos reproducido como preguntas retóricas en el párrafo anterior:

Debe, en primer lugar, mostrar que existió en la Hélade una racionalidad que apostaba por el pluralismo tanto como se desligaba de los fundament(alism)os; que hospedaba en su seno lo divino y lo hacía en estrecha vinculación con la experiencia que hoy llamaríamos inmanente o secular; que rechazaba el relativismo pero cobijaba un hondo afecto por el diálogo abierto como camino de la investigación. Todas estas proposiciones van recaudando plausibilidad en la medida en que Oñate ha ido publicando los resultados de sus investigaciones al respecto¹⁰⁸.

En segundo lugar, le es preciso exhibir una prueba convincente de la parentela griega de conceptos tan nuestros como el de «espíritu» (o la caridad que funda la comunidad, o la desmitologización), cuyo rol, según Vattimo, sería cardinal en la historia del cristianismo (y la secularización) que nos ha conducido a nuestra morada actual. Sólo en ese caso podría hablarse de un regreso de lo griego (o de lo griego en lo cristiano-occidental) para nuestros avatares hodiernos, una vez ya admitida *ex hypothesi* la tesis vattimiana de que estos

¹⁰⁵ En efecto, la *Súplica en favor de los cristianos*, escrita por Atenágoras hacia el 177, estaba dirigida a Marco Aurelio (emperador que sabía compatibilizar su estricto estoicismo con afanes persecutorios notables hacia las iglesias cristianas) y a su hijo Cómodo, asociado al Imperio. Escrita con una profusión de citas paganas que revelan la honda formación retórica de su autor, son tres las acusaciones principales que en ella se trata de refutar: los cristianos no son ateos, sino monoteístas; no practican el canibalismo, pues aborrecen el asesinato; y no organizan las orgías que se les solían imputar, sino que aprecian vigorosamente la virtud de la castidad.

¹⁰⁶ El *Discurso contra los griegos* de Taciano el Sirio es prototípico del tipo de ataque frontal por parte de algunos apologistas cristianos de los primeros siglos contra todo elemento cultural heleno que se les pusiese por en medio. Tertuliano será un digno sucesor de ese impulso. No deja de resultar curioso que ambos autores terminaran sus días como herejes.

¹⁰⁷ Por supuesto, no hay que olvidar la existencia en estos debates de figuras asimilables a la de San Justino, tan diferente a su discípulo Taciano; esto es, figuras bien amigables hacia una y otra de las masas culturales que aquí entraron en liza.

¹⁰⁸ Es particularmente Aristóteles (incluida en él su reproposición del pensar presocrático) el intelecto que mejor sabe coaligar, a juicio de esta autora, los diversos requerimientos de los que acabamos de elaborar un breve prontuario. Véase T. Oñate: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson, Madrid 2001; «Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico», en Á. Álvarez (ed.): *En torno a Aristóteles*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1998, 67-115; «El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma». *Logos*, 1 (1998), 251-269; «El problema del ser en Aristóteles». *Revista de filosofía*, 5 (1982), 250-281; «El Aristóteles de J. Hintikka. Al borde del determinismo modal». *Aporia*, 4/15-16 (1982), 117-126.

avatares se caracterizan por la pujanza de aquellos conceptos¹⁰⁹. Cabe estimar que esta es una apasionante tarea que aún le queda a Oñate por elaborar.

Por último, a la profesora madrileña le hace falta aducir una crítica efectiva de los baches que entorpecen la ruta por la que Vattimo nos trata de alejar de los derroteros metafísicos; así como demostrar que su propio itinerario alternativo nos mantiene a salvo de tales inconveniencias (e incluso, si es posible, sería bueno explicar el vínculo entre estas incomodidades y el residuo no griego de la vía vattimiana, para así dejar claro por qué juegan el engorroso papel que juegan). A ello se dedica ya una suculenta porción del libro al que ahora nos referimos¹¹⁰. Atañe el principal reproche de Oñate contra Vattimo al «infinitismo»¹¹¹ de este autor: dado que la nihilización (secularización, debilitamiento, *kénosis*) progresiva del ser, por la que aboga el filósofo italiano, no puede concluirse con una nada al final triunfante y plenamente existente¹¹², pareciera entonces que el nuestro autor asume que tal proceso kenótico ha de resultar proseguido indefinidamente¹¹³, sin que quepa columbrarle jamás final alguno. En consecuencia, tal proceso infinito siempre inconcluso adoptaría el valor de un Fundamento total e invariable¹¹⁴: algo que parece escasa-

¹⁰⁹ Ciertamente es que, en pura lógica, cabría también la hipótesis de que lo griego hubiese tornado sin haber tenido que atravesar previamente toda la historia de nuestra civilización (y conceptos como los recién aludidos): como si hubiese vadeado una suerte de pasadizo secreto entre dos milenios, por así decir. Tal hipótesis nos eximiría de tener que mostrar que en el cristianismo pervivieron, más o menos encapsuladas, las oportunidades (griegas) que ahora se reabren tras la pérdida de reciedumbre de la ontoteología. Pero tal hipótesis resulta en sí misma tan disparatada desde un punto de vista histórico (y, especialmente, históricoefectual —*wirkungsgeschichtlich*—) que no merece siquiera la consideración de un planteamiento incisivamente conformado, entre otros, por la hermenéutica de H.-G. Gadamer (véase *Verdad y método I*, trad. de A. Agud y R. de Agapito. Sígueme, Salamanca 2001, 370-377 y 415-458 y T. Oñate, M.Á. Quintana Paz y C. García Santos: *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Dykinson, Madrid 2005).

¹¹⁰ Especialmente concentrada se halla esta labor en T. Oñate: «El infinito ilimitado de la historia del nihilismo», en *El retorno...*, op. cit., 119-145.

¹¹¹ Si se participa de la tesis de Oswald Spengler de que entre los griegos, apolíneamente, el crédito de lo finito aventajaba a su opinión acerca de lo infinito, entonces esta hostilidad de Oñate contra el «infinitismo» de Vattimo resultaría bastante coherente con su marco hermenéutico general, netamente prohelénico; sin embargo, no ocurriría lo mismo si, con Friedrich Nietzsche o Jacob Burckhardt, acordásemos que los helenos no tenían por qué sentirse especialmente antagonistas de la (dionisiaca) noción de infinito.

¹¹² Pues son palmarios tanto la *contradictio in terminis* que ello supondría, como la recaída en una metafísica del ser fundamental e inmutable que tal cosa significaría —si bien, paradójicamente, se trate en este caso de una esencia metafísica estable... que es nada, que no es ser—. Véase G. Vattimo: *Filosofía al presente*, op. cit., 25-39, para una ardua discusión de nuestro autor a este respecto con Emanuele Severino.

¹¹³ Véase G. Vattimo: «La huella...», op. cit., 128.

¹¹⁴ Véase T. Oñate: *El retorno...*, op. cit., especialmente 120 y 127-128; el resultado de esta elevación de la historia a fundamento (en virtud de su carácter infinito) equivale a lo que Vattimo etiqueta en alguna ocasión como «historicismo metafísico».

mente compatible con la distorsión vattimiana de los fundamentos. Frente a ese *vicolo cieco* del pensamiento débil, Oñate ofrece una alternativa nítida: «¿Qué impide al Vattimo postilustrado asumir la finitud (fin, final) de la Historia de la salvación-emancipación bíblica como el fin-final de una época finita del ser, ya completamente realizada la utopía, en la era de la técnica y el nihilismo *cumplido?*»¹¹⁵; o, más concretamente: «¿Y si hubiera *otras* épocas posibles y *otros* pasados posibles capaces de futuridad»¹¹⁶, que pudiesen cancelar ya la época del debilitamiento (cristiano) y abrirnos hacia una experiencia religiosa diferente (helena)? (Digámoslo ahora con vocablos más denotativos: ¿Y si hubiera otros dioses —y no sólo el cada vez más kenótico Dios de la cristiandad...—? El neopaganismo que impregna esta postura es patente). Naturalmente, la filósofa está pensando aquí en ese «futuro anterior» que pueden significar los griegos para nosotros en una época que ya se ha despedido definitivamente de lo ontoteológico. Con lo cual, a la par que se salva del vestigio «infinitista» que sobrevive en Vattimo, cerraría el círculo de la argumentación en que se nos pedía (tesis 1) un motivo para ver en Grecia el verdadero venero de una racionalidad y una religiosidad secularizadas. El círculo de la argumentación... ¿tal vez, también, el círculo del eterno retorno?

6. Apéndice pro domo mea: donde se trata de explorar un posible beneficio (acaso no exclusivamente personal) de estas tesis de Vattimo

Me gustaría concluir este texto con una pequeña referencia de autobiográfico jaez. Al fin y al cabo, una de las rentas indudables de la hermenéutica de Gadamer o Vattimo ha venido a ser la de permitirnos a todos nosotros como lectores incluir, sin demasiados prejuicios, nuestras inquisiciones y expectativas personales en la interpretación de textos y de avatares. (Por lo demás, es claro que cuando hablo de mis experiencias pasadas y de mis búsquedas actuales no estoy, propiamente, hablando de *mis* experiencias ni de *mis* búsquedas, que acaso no sepan pertenecerme a mí solo y más bien se correspondan con las experiencias y las búsquedas de una buena parte de mi generación, esto es, la de los que hace no mucho que somos treintañeros o vamos pronto a serlo).

El recuerdo que me gustaría mentar es el de una de esas pequeñas agitaciones, a las que ya me he referido antes¹¹⁷, que periódicamente se producen

¹¹⁵ *Ibíd.*, 128.

¹¹⁶ *Ibíd.*

¹¹⁷ Véase la nota 28.

en nuestra condición contemporánea cada vez que un artista crea un filme, un videoclip musical o una obra teatral que es reputada como «escandalosa» por los miembros más fácilmente alterables de alguna comunidad religiosa. De hecho, voy a tratar de la primera agitación de este tipo que consigo recordar. Aconteció en 1989, a propósito del vídeo correspondiente al *single* titulado *Like a prayer*, de la cantante estadounidense Madonna. El videoclip estaba dirigido por Mary Lambert y la canción homónima había sido escrita y producida por Madonna junto con Patrick Leonard para un álbum que también llevaba ese título y que también nació ese año. Contemplada hoy, tras la tormenta mediática de aquel entonces, la grabación en cuestión no deja de adolecer de cierto toque rústico que, empero, no ha logrado hacerle perder todo su encanto, e incluso lo incrementa acaso¹¹⁸. Por 1989, empero, la discusión esencial no se demoró en analizar tal presunto encanto estético de la producción, sino que se concentró en las acusaciones de blasfemia e irreverencia que ciertos sectores religiosos «ortodoxos» habían levantado contra ella¹¹⁹ debido a las escenas del mismo en que Madonna aparecía con estigmas en las manos, besando a un santo negro (verosímelmente, San Martín de Porres) o (como algunos llegaron por oscuros recovecos a interpretar) «teniendo un orgasmo en el altar». Poco sirvió a este respecto que (tal vez sin sombra de ironía) Madonna hubiese declarado y continuase declarando insistentemente su devoción religiosa y el alto respeto que le merecía el reino de lo espiritual, hasta el punto de que la canción

¹¹⁸ Encanto por el que llegó a estar nominado como Mejor Videoclip del Año en el MTV Video Music Award, donde logró que Madonna obtuviese el Viewer's Choice Award de ese certamen, así como el premio a la mejor cantante femenina en el International Music Awards del mismo año. Por su parte, el *single* de esta canción ha sido el segundo más vendido en la carrera de la artista, con unas cifras que rondan actualmente los 4'2 millones de ejemplares. Tampoco el LP donde se inserta este tema musical carece, al parecer, de encantos, y es considerado hoy en día por la mayor parte de la crítica especializada como el mejor disco de la cantante. En todo caso, el lector podrá juzgar por sí mismo si estos calificativos son merecidos al visionar tal vídeo en páginas internauticas como <http://yatv.com/fotos/200308/141854501.htm> (en su versión original) o en <http://www.madonna.com> (en su versión 12' Dance Remix, tras una no siempre amigable navegación por el Macromedia Flash Player del sitio).

¹¹⁹ Entre estos sectores se hallaba la Asociación Familiar Americana (que llegó a retirar las máquinas expendedoras de una conocida marca de refrescos que patrocinaba la exhibición del polémico videoclip); la Iglesia católica; y la Organización Islámica para la Vigilancia de los Medios de Difusión (que arguyó que la grabación insultaba a Jesucristo, uno de sus profetas, y —poniéndose más estupenda que todos los otros juntos— llegó a insinuar poderosamente que el castigo por blasfemia según la ley islámica tradicional era la muerte). Algunos países y cadenas televisivas prohibieron la emisión del vídeo, y la ya mencionada marca de refrescos rompió el contrato que durante largo tiempo había estado negociando con la cantante de Michigan.

pretendiese «mostrar la suma importancia que cobra la religión» en su vida¹²⁰. Se desató la polémica.

Diecisiete años después, empero, lo primero que a uno le decepciona cuando vuelve a visionar esos apenas 6 minutos del escándalo es la absoluta dificultad para detectar rasgos sacrílegos en tal opúsculo. En primer lugar, los besos del moreno santo a Madonna (00:01:58) no van más allá de la casta mejilla (con el típico beso «choca mejillas» en que ninguno de los dos pares de labios llega a tocar a la otra persona), ni van más allá de la aún más casta frente de la artista (00:02:02). Cierto es que luego (00:04:12) hay algún beso en los labios (¡sin lengua!) que ella recibe, ya por parte de otro individuo (esto es, del negro injustamente acusado de violación, que es en realidad el protagonista masculino del vídeo, interpretado por Leon Robinson), individuo que funge como cierto trasunto terrenal del santo —que no se trata del santo mismo queda claro por cuanto al poco de haber entrado ella en el templo, tal santo sale de ese recinto (00:02:09), se supone que para consolar a inocentes sufrientes como el protagonista—. Y cierto es también que ese beso se produce mientras Madonna se encuentra tumbada. Suponer que ese solitario beso en los labios, con todo, tiene un componente erótico poderoso supone ignorar algo bien sabido por cualquiera con conocimientos sexuales ligeramente superiores a los de una coliflor; pues ni todos los besos que se dan a las mujeres yacientes tienen por qué tener un componente de excitación sexual, ni mucho menos poseen la virtud automática de provocar por sí solos algún «orgasmo». Pero es que, además, según el propio argumento del videoclip, no es en modo alguno posible que esté practicando algún tipo de cópula sexual con la cantante el personaje del preso negro inocente (o del santo, si aceptamos totalmente la identidad entre ambos que allí sólo se insinúa como posible transposición moral, del tipo —típicamente cristiano— «trata a los demás como tratarías a un santo»). Pues, como deja bien claro el hilo narrativo de la grabación, Madonna acaba de ser testigo de un abuso sexual por parte de cuatro individuos blancos desconocidos (00:02:38), y se presupone en el espectador el mínimo conocimiento del hecho de que lo último que desearía cualquier mujer (sí, sí, ¡incluso Madonna!) inmediatamente después de semejante experiencia sería mantener algún tipo de coito con el primer hombre con quien se viniera a encontrar, por muy San Martín de Porres que fuere. De hecho, el amago de éxtasis (00:01:20) que Madonna experimenta (¡antes de ese beso!) en la iglesia en que se refugia tras haber sufrido el ataque vandálico no es en modo alguno un

¹²⁰ Tampoco sirvió de mucho que la letra de la canción careciera de todo componente vejatorio para con elemento religioso alguno, como se puede comprobar fácilmente leyendo tal letra en <http://www.sing365.com/music/lyric.nsf/Like-A-Prayer-lyrics-Madonna/D1B95F79FC358E394825688C0008F8BF>.

éxtasis ni lejanamente «orgásmico»: tal éxtasis sólo consiste en un, algo desmañado, «viaje volador» (00:01:23) por las alturas que la conducen, entre nubes, hasta los amorosos antebrazos de una cantante solista de góspel (00:01:26), la cual, sin saberse muy bien por qué, resulta que andaba por allá arriba; esta solista, tras mirarla cariñosa, pero guardando siempre una decente distancia, la vuelve a lanzar algo desgarbadamente a los aires (00:01:30) —todo ello ocurre casi a la vez de que unos muy pensados planos medios (00:01:39) van dejando siempre claro que el único individuo de sexo masculino presente, el dichoso santo, se encuentra encerrado y bien encerrado tras una suerte de jaula protectora—: la suma de estos elementos configuran una escena de éxtasis, en fin, tan sensual como pueda serlo una botella de lejía.

Otro de los elementos que desataron la controversia en torno a *Like a prayer* fue la repetida aparición de imágenes de cruces ardiendo, al modo de las que utiliza el Ku Klux Klan, como fondo a ciertos planos en que Madonna, toda pizpireta, baila desatada al ritmo de la canción (00:03:08, 00:04:13 y 00:05:09). En este punto es particularmente difícil entender cuál fue la causa concreta del revuelo. La escena era una clara ironía para con los postulados racistas de esa organización o cualquier otra mentalidad afín (y por ello el argumento del videoclip consistía, someramente, en el hecho de que un hombre de raza negra, injustamente acusado de cierta agresión sexual, recobraba su libertad gracias a la intervención de Madonna, única testigo del evento, y sabedora de quién había sido el auténtico agresor —un grupo de blancos—). Se diría que la aparición de las cruces ardientes sólo podría molestar, por lo tanto, a miembros del KKK o afines, que veían así sus axiomas ridiculizados. Al parecer, sin embargo, alguien decidió olvidar durante los poco más de cinco minutos del vídeo el verdadero significado de tales cruces, para quedarse escuetamente con la idea de que aquello era un «incendio injustificado» contra la sagrada cruz.

En realidad, la utilización que hacen Madonna y Lambert de tales cruces racistas es sintomática del tono general del vídeo: pues a este le permea, de cabo a rabo, una persistente ironía y un juego de metaficciones (ahora explicaremos qué es tal cosa) constante. Adoptando unos procedimientos que ya es clásico identificar como típicamente postmodernos¹²¹, Madonna se burla de las cruces racistas al descargarlas de todo su valor «hierático» y «atemorizador», al convertirlas en meras lucecillas que dan realce a su gozo danzarín por la liberación de un hombre negro. Y las cruces no soportan tal ironía: ya nun-

¹²¹ Especialmente perspicuo en el análisis de estos mecanismos de crítica postmoderna, la ironía y la «metaficción», es L. Hutcheon: *The politics of postmodernism*. Routledge, Londres 1989. También resulta interesante sobre el segundo de esos conceptos el trabajo de P. Waugh: *Metafiction: The theory and practice of self-conscious fiction*. Methuen, Londres 1984.

ca serán las mismas después de que alguien se mofó así de ellas y su significado real, al superponerles un significado meramente decorativo. De hecho, ese es el vibrante potencial que tiene la ironía como elemento de crítica social a través de los medios de comunicación, tal y como nos ha instruido la postmodernidad¹²².

Pero, además, no son los símbolos de las cruces ígneas la única representación con la cual se juega en el vídeo (en este caso, jugando el juego de que representen irónicamente justo lo contrario de lo que se supone que debería representar). Para empezar, (2.ª representación) el mismo santo negro desde su iglesia juega de un modo oscilante a lo largo de toda la canción, como ya hemos avanzado, a representar al negro acusado injustamente por la violación y a volver a representar a un mero santo escultórico. Los estigmas de Madonna (3.ª), por su parte, sólo juegan a ser estigmas —en realidad no lo son, para decepción de los buscadores de polémicas; pues queda bien patente que han sido causados por un manejo algo patoso de un cuchillo (00:02:18), y no por una suerte de controvertida elección divina para la *Imitatio Christi*—. La misma imaginaria religiosa (4.ª), prolífica a lo largo de toda la cinta, no hace sino recordarnos su carácter de representación de una realidad, lo santo, que por su propio carácter no puede ni quiere *representarse* en puridad: no tenemos una técnica para comparar las imágenes de la virgen María con la verdadera virgen María (¿era esta negra como la virgen de Czestochowa, o rubia como la de la catedral de Segovia?), pero ello en el fondo no importa (a diferencia de lo que suele ocurrir en el resto de las representaciones iconográficas)¹²³. Y,

¹²² Véase R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de A.E. Sinnot. Paidós, Barcelona 1991; y Linda Hutcheon: *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony*. Routledge, Londres 1994. Por supuesto, el uso de la ironía con estas metas no obsta para que se emprendan otras muchas políticas emancipadoras con el fin de criticar los elementos opresivos de nuestras sociedades; en contra de lo que muchos críticos del postmodernismo han presu- puesto, sus procedimientos discursivos favoritos a la hora de socavar las estructuras perjudiciales de nuestra vida, esto es, la ironía o la metaficción, no tienen por qué ser *los únicos* instrumentos mediante los cuales se haga política (bien *se puede*, por ejemplo, seguir persiguiendo judicial y policialmente los delitos que se cometan por motivos racistas, y no sólo reírse del fuego de sus cruces). Simplemente, la postmodernidad trata de enseñarnos a alimentar nuestro arsenal de políticas liberadoras con nuevas armas a las que hasta ahora no se les había, quizá, prestado toda la atención debida, sin que tengamos por ello que abandonar totalmente las útiles armaduras antiguas.

¹²³ Recordemos aquí a L. Wittgenstein: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, trad. de I. Reguera. Paidós, Barcelona 1992, 140-141: «Tomen la creación de Adán. Pinturas de Miguel Ángel que representan la creación del mundo. [...] Ahí está la pintura de la Divinidad creando a Adán. Si alguna vez la viéramos seguro que no pensaríamos que eso es la Divinidad. La imagen tiene que ser usada de un modo completamente diferente si vamos a llamar 'Dios' a ese hombre con la extraña capa, etc. Podrían imaginar que la religión se enseñara por medio de esas imágenes. 'Por supuesto, sólo nos podemos expresar por medio de una imagen'. Esto es bastante extraño... Podría enseñar a Moore la imagen de una planta tropical. Hay una técnica de comparación entre imagen y planta. Si le mostrara

por si todo esto no fuese suficiente, el videoclip mismo como tal no oculta su carácter de mera representación filmica (5.^a), dando en este modo buena cuenta de los recursos retóricos asociados a la metaficción —así, la narración concluye con el cierre de un telón y la reaparición de sus actores (00:05:14), ahora ya distintos a sus personajes de ficción, actores que saludan amigables¹²⁴ al público: «esto ha sido sólo un teatro, una representación», parecen esforzados en querernos recordar¹²⁵—. Por último, es imposible no captar que toda la articulación de la narración del vídeo (y 6.^a) maneja con una reseñable ausencia de complejos el viejo juego representativo de la representación dentro del sueño, del soñar que se sueña, con tan sabrosas reminiscencias barrocas: de hecho, casi desde el principio del relato (00:01:15) hasta la liberación del negro preso en los últimos fotogramas (00:05:02), Madonna está soñando dormida (de modo nada cómodo, por cierto, pues lo hace en postura un tanto forzada sobre un duro banco de iglesia, lugar tan escasamente ergonómico para el sueño como para los actos sexuales que algunos creyeron ver). En el interior de ese mero sueño (que a su vez está inserto en el «mero teatro» que al final del vídeo los actores con su saludo nos recordarían que todo es) ocurre, además, cierto bucle casi paródico (o tal vez escheriano), pues será sólo dentro de él donde Madonna (y el espectador) podrá pormenorizadamente repasar la mayor parte de las escenas (00:02:38) de lo verdaderamente ocurrido durante el reciente abuso sexual (escenas, empero, en que ella participa como simple observadora y no víctima: nueva representación de la representación); será sólo a través de esas fugaces ráfagas de «recuerdos» reales entreveradas por el sueño que nosotros podremos vislumbrar (en la mera representación) qué es lo que le ha sucedido con anterioridad (la escena de la violación), y con ello hacernos una representación «más correcta» acerca del hecho que la «representación equivocada» que tiene la policía —cuando tomó como agresor a un samaritano, que sólo aspiraba a ayudar a la agredida (00:02:52)—. En suma: sólo en la representación del sueño aparece la verdad que escapa a la falsa representación. Calderón de la Barca habría expresado estos rizados metarrepresentaciones

la pintura de Miguel Ángel y dijera: 'Por supuesto, no puedo enseñarte el objeto real, sólo la pintura' ... Lo absurdo es que yo nunca le he enseñado la técnica de uso de esa imagen».

¹²⁴ Excepto en el significativo caso de los actores que han representado el papel de violadores: con ciertas cosas, como el maltrato a las mujeres (parece querer decir la feminista Madonna), ni siquiera representacionalmente es muy digno jugar.

¹²⁵ Este juego representacional reflejaría lo que Nicholas Mirzoeff («Introduction», en N. Mirzoeff [ed.]: *The Visual Culture Reader*. Routledge, Londres 1998) considera un nuevo mantra de la subjetividad audiovisual contemporánea: así, del cartesiano «pienso, luego existo», caminaríamos en nuestros días hacia un postmoderno «veo y veo que soy visto», en el que la verdad ya no consiste en la corrección o *adaequatio* de nuestras representaciones, sino en nuestra conciencia reflexiva de tales representaciones en su estatus de representaciones. Tal «conciencia reflexiva» sería justamente la que el juego metaficcional de *Like a prayer* se estaría esforzando en transmitirnos.

tacionales de un modo mucho más lírico, pero no con más niveles de metaficticios (representación del sueño, sueño de la verdad, icono del icono)¹²⁶.

Pero volvamos a la cuestión de la vivencia religiosa de la postmodernidad. Esta somera descripción aquí de los elementos más llamativos del ochentoso *Like a prayer* sólo tienen el objetivo de hacer plausible el siguiente hecho: cuando los tradicionalistas religiosos se alborotaban, rijosos, allá por 1989 como consecuencia de los pretendidos ultrajes de este videoclip; cuando los modernos secularistas se regocijaban sardónicos a la sazón por el golpe que obras como estas supuestamente asestan a las «supersticiosas» religiones y su «maléfica» influencia; cuando unos y otros contendían a finales de los años 80 en una nueva batalla de su centenaria guerra de la Modernidad contra la Premodernidad, a millones de adolescentes como a mí mismo tal lid nos resultaba aún más indiferente que el resultado de un torneo feudal que se hubiese podido llevar a cabo exactamente 700 años atrás. Pues para todos nosotros era evidente lo que en las páginas anteriores he intentado ahora, de un modo algo más académico, describir: que *Like a prayer* no contiene ni un ataque ni una defensa de la religión tal como esta la sobreentienden tanto los «tradicionalistas» como los «modernos», pues ni uno ni otro sobreentendido nos resulta ya imperativo (ni atrayente); que *Like a prayer* simplemente habla de otras cosas (ironías críticas sobre ciertas formas de religiosidad, metaficciones de las narrativas religiosas, sueños de sueños que replantean el significado de «la realidad religiosa»...), cosas que no es del todo sensato pretender captar con las solas herramientas del dualismo moderno «religiosidad contra secularismo: ¿a qué bando te apuntas?»¹²⁷. Nos hacían falta por consiguiente, eso sí, nuevas herramientas (postmodernas) para pintar el novedoso tipo de discursos sobre la religión ante los que nos encontrábamos. Fue luego, cuando fuimos algo más mayores, que algunos tuvimos la suerte de encontrarnos con la obra de Gianni Vattimo, que precisamente había estado pacientemente puliendo para nosotros tal utillaje. Su uso se ha intentado en estas páginas.

¹²⁶ Es interesante comprobar el modo en que Larry Grossberg —en su ya clásico «Another Boring Day in Paradise: Rock and Roll and the Empowerment of Everyday Life». *Popular Music* 4 (1984), 225-258— incluye bajo la característica de este cuestionamiento de lo representacional a la generalidad de la música pop-rock.

¹²⁷ O, como diría Clifford Geertz (usando, curiosamente, términos religiosos, si bien en un contexto no religioso), tampoco es sensato pretender captar las novedades aludidas si nos obcecamos en la defensa de la tesis de que «quien no cree en mi Dios debe de creer en mi demonio» (o «quien no suscribe mi concepto de Razón debe de creer en el irracionalismo»). Véase C. Geertz: «Anti-antirrelativismo», en *Los usos de la diversidad*, trad. de A. Taberna. Paidós: Barcelona 1996, 93-127.