

CAPÍTULO XXII

GIANNI VATTIMO
O LA SECULARIZACIÓN TRUNCADA

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ
Universidad Europea Miguel de Cervantes

¿Qué papel le cabe desempeñar a un filósofo en la política de su país o (en unos pocos casos de éxito) en la internacional? Ya desde Platón y sus pinitos en Siracusa, o las reflexiones del mismo en *La república* y *Las leyes*, esta pregunta sobrevuela cualquier filosofía política. Y tiene lógica que así ocurra. Junto a la reflexión en torno al poder, las libertades, la representación... resulta razonable que el filósofo se pregunte también por el papel que él y sus cogitaciones pueden desempeñar *en ese campo mismo sobre el cual medita*.

Si hubiera que trazar una escala que fuera de la mayor a menor presencia de los filósofos en la escena político-mediática de cada nación, seguramente toda una potencia filosófica como son hoy los Estados Unidos figuraría, empero, cerca de los puestos inferiores del espectro¹; mientras que Francia gozaría con toda probabilidad de la primera posición. En esa graduación (donde España, dicho sea incidentalmente, nos atrevemos a postular que ocuparía lugares medios de la tabla) se hallaría aupada a un escalafón quizá no tan alto como el francés, pero en todo caso elevado, Italia: país del que procede el autor en que nos vamos a centrar aquí, Gianterisio Vat-

¹ Esto quizá explica que el autor norteamericano más afín a Gianni Vattimo, y con el que este se ha confrontado en mayor número de ocasiones, como es Richard Rorty, atribuya a los filósofos un rol sociopolítico de mucha menor relevancia que la que les da el italiano, hasta el punto de haber sido acusado de «carecer de toda noción positiva de cómo enlazar la esperanza social y la filosofía [...] por su completa incapacidad para explicar cómo pueden intervenir los filósofos en los procesos sociales de una manera útil», Rockmore (2004), p. 141. La referencia de Rockmore a la «esperanza social» alude, obviamente, a Rorty (1999).

timo —más conocido como Gianni Vattimo—, nacido en Turín en 1936 y profesor de su universidad desde 1964.

En efecto, la propia vida de Vattimo es buen ejemplo del modo en que pensamiento filosófico y actividad política pueden entremezclarse. Es más, también el otro elemento al que el presente libro atiende, la religión, ejerce de tercera hebra significativa en el tejido de su trayectoria vital. Recordémosla brevemente para comprobarlo.

Ya como alumno de secundaria pertenecerá Vattimo a la Acción Católica, organización de laicos donde pronto alcanzará diversos cargos directivos, si bien le expulsarán de la misma al poco de entrar en la universidad. Fundará entonces otra asociación cuyo nombre ya revela su índole político-filosófico-religiosa: el Grupo Mounier. El activismo sindical que Vattimo irá ejerciendo a partir de entonces le convertirá pronto en personaje con cierta presencia pública, si bien la llegada de las revueltas estudiantiles a Turín, en 1967, le colocará en una posición ambivalente: aunque simpatizará con sus reivindicaciones, por otra parte se sentirá portador de un pensamiento anticapitalista mucho más profundo que el de tales movimientos, lo que al inicio le frenará a la hora de apoyarlos de lleno.

Esta ambigüedad se resolverá en 1968, año revolucionario por excelencia: durante él nuestro autor no solo escribirá un opúsculo de título significativo, *Por qué Mao*, sino que colaborará ya fehacientemente con la rebelión de los estudiantes. También asesorará desde 1975 a los partidos izquierdistas que entonces acceden, victoria electoral mediante, a las concejalías y consejerías de su región, Piamonte. Al año siguiente se presentará como candidato del Partido Radical a las elecciones generales, dada su visibilidad como activista gay. Es por entonces también que su posición crítica con la izquierda más violenta² le obliga a tomar precauciones, debido a las amenazas que le hacen llegar las Brigadas Rojas.

Desde ese momento su implicación electoral será creciente: en 1993 apoya la izquierdista Alleanza per Torino; en 1999 consigue el acta de eurodiputado con los Democratici di Sinistra³; en 2004 trata de renovarla con el Partito dei Comunisti Italiani, sin éxito; en 2009 sí que lo hace, empero, con Italia dei Valori-Lista Di Pietro. En el ínterin habrá comenzado a apoyar por escrito⁴, visitar y home-

² En Vattimo (1979), nuestro autor reflejará esta diatriba contra el recurso a la lucha armada por parte de la ultraizquierda italiana: allí la acusa de acatar una idea de «sujeto revolucionario» bien alejada del superhombre nietzscheano que él reivindica.

³ Puede leerse una recopilación de los artículos que publica durante esa su primera legislatura como eurodiputado en Vattimo (2004).

⁴ Vattimo (2005).

najear al gobierno venezolano del comandante Hugo Chávez, en cuyo programa televisivo «Aló Presidente» intervendrá. Sus últimos libros de índole política, *Ecce Comu* (2007) o *Comunismo hermenéutico* (2011), corroboran este deslizamiento hasta posiciones cada vez más identificadas con la ultraizquierda.

Y bien, como acompañantes que son de tan vivaracha vida de activismo, ¿de qué forma podríamos sintetizar las reflexiones que mientras ha ido elaborando Vattimo en torno a la política y la religión? Vamos a intentar hacerlo como tres pasos sucesivos de su pensamiento en las tres secciones restantes de este capítulo, tras esta introducción.

En la primera de ellas, de índole más bien ontológica, comprobaremos qué significa que Vattimo interprete la posmodernidad como culminación del nihilismo, del debilitamiento generalizado de todas las estructuras del ser. En la siguiente sección nos adentraremos ya en su pensamiento en torno a la religión, pues es este (y sus ideas acerca de la secularización del cristianismo) el que nos proporciona uno de los motivos más plausibles para aceptar como razonable lo avanzado en la sección previa, esto es, que la historia del ser que nos ha traído hasta la posmodernidad quepa interpretarla principalmente como debilitamiento nihilista. A continuación, en la sección tercera, constataremos cómo confluye todo lo anterior en una propuesta ético-política concreta, la reducción de la violencia; y apuntaremos asimismo cierto balance crítico del Vattimo pensador político más reciente. Con todo ello quedará a la luz, esperamos, el fuerte vínculo que exhiben religión y política en la filosofía de este italiano.

1. EL NIHILISMO COMO METARRELATO

Cualquier alumno de Filosofía ubicaría enseguida a Gianni Vattimo en la corriente conocida, de modo más o menos laxo, como posmodernidad⁵. Y, en efecto, nuestro autor comparte con el libro que dio la señal de salida a tal estilo de pensamiento, *La condición posmoderna*, de Jean-François Lyotard⁶, la convicción de que ha terminado ya la época en que eran posibles los metarrelatos: esas grandes narraciones (como el capitalismo, el marxismo, el cristianismo, el cientificismo...) ⁷ que nos prometían que la historia toda

⁵ Él mismo no tuvo problema en incardinarse dentro ella, cuando esta se hallaba en la cúspide de su popularidad, con textos como Vattimo (1985a).

⁶ Lyotard (1979).

⁷ En Lyotard (1986), es donde más claramente aparecen especificados estos ejemplos de metarrelatos de los modernos.

estaba orientada a lograr, progresivamente, una u otra salvación de la humanidad (bienestar generalizado, emancipación completa, redención del pecado, avances tecnocientíficos cada vez más provechosos... dependiendo de si el metarrelato preferido era uno u otro). Finalizada ya la fe en esos grandes relatos típicos de la Modernidad, pues, nuestra condición posmoderna nos constreñiría a conformarnos con narraciones mucho más modestas: pequeñas visiones que en lugar de explicar la Historia entera se conforman solo con ayudarnos a dar sentido a uno u otro momento de nuestras vidas. Así, frente a una Razón universal, habríamos de resignarnos a las razones locales; frente a un solo fundamento que da legitimidad última a todo, contaremos con múltiples esferas normativas no subsumibles las unas en las otras; frente a un núcleo irradiador que organice jerárquicamente la totalidad, nos hallamos ante una biblioteca infinita de referencias entrecruzadas, sin centro fijo alguno posible⁸.

Ahora bien, ya el propio Lyotard se dio cuenta⁹ de que juzgar que los metarrelatos se han fragmentado en una miríada de relatos múltiples es, en sí mismo, un cierto gran relato, aunque lo sea de la decadencia: una manera de contar qué le ha ocurrido a la totalidad típica de la Modernidad. Vattimo parte de esta misma conciencia para elaborar una de sus propuestas más típicas. Desde bien pronto, nuestro autor capta que no deberíamos quedarnos con la «pura y simple exaltación enfática de las razones múltiples, de los diferentes «juegos lingüísticos» irreducibles a una unidad, sin que jamás se vaya más allá de esta glorificación de la pluralidad contra la unidad»¹⁰. No habría que quedarse ahí pues, en el fondo, de hacerlo simplemente habríamos sustituido la fe moderna (marxista, científicista, cristiana, etc.) en un solo fundamento que da sentido a todo lo demás... por múltiples fes en fundamentos locales que también ejercerían (eso sí, en un ámbito más pequeño que el antiguo fundamento único y universal) igual poder absoluto. Y es que otro rasgo típico del pensamiento de Vattimo, como reiteraremos en la última sección de este capítulo, reside en una arraigada reticencia ante cualquier autoridad que se nos presente de modo perentorio, acallador, definitivo, «frente a lo cual solo podéis decir «¡Ah!, ¡sí!», bajar la cabeza y ceder»¹¹: ya se trate de una autoridad universal, ya sea local.

⁸ Vattimo (1995a).

⁹ Lyotard (1986).

¹⁰ Vattimo (1980).

¹¹ Savarino y Vercellone (2006).

¿Cómo abandonar, pues, la fe en el fundamento único (y su poder absoluto y universal) sin caer por ello en las redes de los fundamentos múltiples (con poder absoluto en sus respectivos ámbitos locales)? Vattimo piensa que solo podemos hacer esto si reconocemos que, sí, hay un metarrelato (es imposible abandonar del todo estos), pero uno que nos explica la decadencia de todos los demás. Ese metarrelato es el del nihilismo. Esto es, la narración que nos explica cómo, a lo largo de la historia de Occidente, se ha ido produciendo un progresivo debilitamiento de todas las estructuras fuertes típicas de los grandes relatos, una progresiva pérdida de toda hegemonía, de toda confianza, de toda presencia de una autoridad vigorosa que resulte válida para todos los humanos.

En este punto es imprescindible referirse a la fuerte influencia ejercida por Martin Heidegger¹² sobre el pensamiento vattimiano. En efecto, el italiano no considera que este debilitamiento progresivo de todo fundamento sea una especie de «decisión» o de «dejadez» de los seres humanos a lo largo de la historia: pues, si así fuera, en el fondo sí que habría un fundamento fuerte que se mantendría incólume en medio del declinar general, *el de ese sujeto humano* que decide abandonar estructuras fuertes para abrazarse a otras más lábiles. Esta idea (que resume la crítica heideggeriana principal a Nietzsche¹³ y su noción de «voluntad de poder») nos constriñe a interpretar la historia no como algo capitaneado por las decisiones o la subjetividad humanas, sino de otra manera que también el propio Heidegger nos ofrece: como la historia o destino del Ser. Un destino del ser que, siempre según la interpretación vattimiana de Heidegger, se caracterizaría por una progresiva pérdida de poder de la metafísica, de la confianza en una estructura fuerte que organice jerárquicamente toda la realidad; en otras palabras, se caracterizaría por el avance progresivo del nihilismo, del debilitamiento de toda autoridad (que poco a poco, de manera asintótica¹⁴, se va haciendo *nihil*, nada).

Si esto es así, si la historia de Occidente puede interpretarse del modo más plausible posible como un continuo declinar o debilita-

¹² Filósofo sobre el que nuestro autor empezó destacando como especialista y traductor desde bien pronto: recuérdese Vattimo (1963), y Vattimo (1971).

¹³ Este pensador es la otra figura, junto con Heidegger, gracias a la cual Vattimo alcanzará pronto prestigio internacional como especialista, hasta el punto de ser invitado ya en 1964 (con solo 28 años, pues) por Gilles Deleuze al congreso internacional de Royamount en torno a su figura (allí conocerá nuestro autor a otros nietzscheanos ilustres como Michel Foucault o Pierre Klossowski). En años sucesivos publicará diversos volúmenes —Vattimo (1967); Vattimo (1974); Vattimo (1985b)— que le afianzarán como referente del panorama nietzscheano mundial.

¹⁴ Vattimo (1998), p. 286.

miento del ser (y en la próxima sección de este capítulo corroboraremos si esto merece ser así), entonces no tiene sentido sustituir, como señalábamos antes que sería errado sustituir, el fundamento único y omnipotente de cada uno de los metarrelatos modernos por una multiplicidad de fundamentos más locales, pero igualmente fuertes en sus respectivos ámbitos, tal y como a veces se ha malinterpretado, a juicio de Vattimo, la posmodernidad. En contra de esa comprensión errónea, nuestro autor reivindicará que lo que ocurre más bien es que *todo* se debilita, sea universal o local: el nihilismo afecta tanto a lo uno como a lo otro. Y, por cierto, este es el motivo por el cual, a un Ser progresivamente más y más débil, debe dirigirse también un *pensamiento débil*, expresión a la que ha dado Vattimo fama internacional¹⁵. Tal «pensamiento débil» no es pues una conclusión epistemológica, una suerte de humildad que asumimos al constatar las dificultades de nuestro conocimiento o una desesperación al temernos no estar nunca a la altura de lo real. El pensamiento es débil, en realidad, porque también el ser es cada vez más débil: lo que nos conduce a hablar de debilidad (en el pensamiento) se halla respaldado pues por algo ontológico (la debilidad del ser), no tanto epistemológico.

Y bien, la pregunta que ahora ya hemos de afrontar es: ese ser cada vez más debilitado, ¿es verdaderamente una buena interpretación, la mejor interpretación de hecho, de la historia del Ser? ¿Es el correlato a ese ser cada vez más débil, el pensamiento débil, el mejor modo de rememorar el Ser, de responder a su envío (*Ge-Schick*), por decirlo en términos heideggerianos? La respuesta de Vattimo a estas preguntas dirige nuestra mirada a uno de los dos ejes del volumen que el lector tiene entre manos: concretamente, hacia el papel que desempeña lo religioso¹⁶ en su filosofía.

2. EL ROL DE LA RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO VATTIMIANO: SECULARIZACIÓN Y *KÉNOSIS*

Mostrar como razonable que la historia del Ser es también la historia de su debilitamiento en las principales áreas de nuestra experiencia contemporánea, a saber, mostrarlo en el ámbito de la ciencia, de la ética, del arte y de la religión, constituye la meta de uno de

¹⁵ Vattimo (1983).

¹⁶ Resultan a este respecto centrales Vattimo (1994); Vattimo (1995b); Vattimo (1996); Vattimo (2002), pp. 63-73.

los textos capitales para comprender la propuesta vattimiana: su libro *Más allá de la interpretación*, de 1994¹⁷. Ahora bien, de entre todas esas esferas citadas, la que reclama enseguida una atención privilegiada por parte de Vattimo en esos años centrales de la década de los noventa será la religiosa (quizá porque no había sido tan desarrollada como lo ético¹⁸ o lo estético¹⁹ en su obra previa). Esta renovada preocupación por lo religioso conecta con la fuerte presencia que el cristianismo había tenido en las etapas más juveniles de su vida, como tuvimos ocasión de comprobar hace unas páginas al hacer un somero repaso de ella. Ahora bien, en este retorno de lo religioso, lo cristiano no será ya para el Vattimo sexagenario tanto un impulso para el activismo sociopolítico, como lo fuera en sus tiempos jóvenes, sino una ayuda para cerciorarse de aquello con lo que ahora estamos lidiando: que el mejor metarrelato con el que dar cuenta de la historia del ser es el que hace hincapié en su progresiva declinación, en su continuo debilitamiento.

¿Por qué la historia de la religión, y más concretamente del cristianismo, religión occidental por antonomasia, ayuda a entender la historia del Ser, a lo largo asimismo de la metafísica occidental, como un proceso de debilitamiento, como un triunfo asintótico del nihilismo? Vattimo cree que esto es así porque también la historia del cristianismo nos ofrece esa misma clave hermenéutica, el debilitamiento, como pista privilegiada para interpretarlo. Dicho de otro modo, nuestro autor propone entender los avatares que ha ido teniendo la cristiandad desde el siglo I como un progresivo debilitarse de la perentoriedad, de la autoridad tajante que Dios (como fundamento último del cristianismo) ejerce entre nosotros. Esto se puede etiquetar con el término «secularización» si queremos adoptar una perspectiva más neutral²⁰, pero Vattimo insiste en que no hace falta adoptar un punto de vista externo al cristianismo para entender así el cristianismo: ya él mismo, especialmente por la importancia que otorga a la noción de *kénosis* del ser (divino), nos proporciona esa misma clave para llegar a comprenderlo.

¹⁷ Vattimo (1994).

¹⁸ Vattimo (1989a).

¹⁹ Recordemos que es en el área de Estética donde Vattimo consigue su primer puesto de profesor universitario (1964) y de titular (1969); y que permanecerá en tal cátedra hasta 1982, cuando pasará a Filosofía Teorética.

²⁰ Ciertamente es que desde dentro del cristianismo también se ha recogido este término, con tintes positivos, en autores como Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer o los teólogos de la muerte de Dios. Un manual de teología como el de Vilanova (1992), p. 768, ya incluye de hecho a Vattimo hacia el final del apartado consagrado a esta «teología de [y que mira con buenos ojos a] la secularización».

¿Qué es la *kénosis*? Se trata de un sustantivo griego que recoge el uso del verbo *ekénosen* incluido por San Pablo en su carta a los Filipenses (2, 6-11)²¹, cuando reproduce un himno que debió de ser popular entre los primeros cristianos. En ese cántico se habla de cómo Cristo renunció a su dignidad divina, se vació de ella (*ekénosen* significa eso, «vaciar» o «vaciar» mediante su encarnación, y por tanto se rebajó, se humilló hasta lo humano. De hecho, «rebajamiento» y «humillación» podrían ser traducciones aproximadas también de la *kénosis*; e igualmente «menguía» o «anonadamiento», lo cual conecta además bien con las ideas de «declinación», en el primer caso, o «nada», «*nihil*», del nihilismo, en el segundo, a las que Vattimo ya podemos prever que es a las que quiere llegar.

En efecto, para el pensador italiano el término *kénosis* nos revela algo que va mucho más lejos de la puntual referencia en Filipenses a ese autovaciamiento o autorrebajamiento de Cristo. En realidad, es parte central del mensaje cristiano proclamar que Dios no es una divinidad autosuficiente, que se recree en su propia gloria, indiferente a los asuntos humanos. Por el contrario, el Dios cristiano se implica tanto en tales asuntos —en la historia, en los tratos de unas personas con otras, incluso en su sufrimiento (con la cruz)— como para hacerse Él mismo hombre, aunque esto le suponga perder esa completa trascendencia excelsa de la que gozaría si se quedara, como otras divinidades, en un ser supremo que solo habita los cielos (o que solo desciende de ellos ocasionalmente, sin que ello afecte a su íntima esencia sublime). No se entiende el cristianismo sin esta *kénosis* de Dios. Y, por tanto, no se entiende la historia del cristianismo sin atender a cómo lo divino, a lo largo de ella, ha ido también rebajándose, menguando, secularizándose. La secularización (al contrario de lo que menudo creen tanto creyentes como agnósticos o ateos) no constituye, pues, un fenómeno que atente contra las esencias del cristianismo: bien al contrario, en realidad representa el cumplimiento de su vocación más auténtica (por retomar a Heidegger, el cumplimiento de su *Ge-Schick*, de su destino o envío).

Tenemos ya, pues, un motivo para considerar razonable la interpretación que contempla la historia de Occidente como un progre-

²¹ «Cristo, a pesar de su condición divina, / no consideró esta como algo a lo cual aferrarse; / sino que, por el contrario, se despojó de su rango [o “se vació a sí mismo”: *ekénosen*] / y tomó la condición de esclavo, / pasando por uno de tantos. / Y así, actuando como un hombre cualquiera, / se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, / y una muerte de cruz» (Flp 2, 6-8). Los versículos restantes (9-11) del himno aluden a la posterior exaltación de Cristo tras su descenso a lo más humillante, lo más kenótico, de lo humano: la muerte que el final del versículo 8 acaba de mentar.

sivo declinar, como un paulatino triunfo del nihilismo: y es que la historia del cristianismo, la religión preponderante en ese mismo Occidente, también cabe contemplarla como un paulatino debilitarse de lo que en ella es el Ser absoluto, Dios. Y ese debilitamiento no es un avatar que el cristianismo padezca como resultado de que algo o alguien se lo imponga desde fuera (el laicismo, la Ilustración, los avances científicos...); sino que es un debilitamiento que responde a su mensaje más profundo. En efecto, el mensaje cristiano, su «buena nueva» (evangelio, en griego) es que el Ser absoluto habría ido pasando desde una trascendencia inaccesible, la de un Dios «a quien nadie ha visto» (Jn 1:18), a encarnarse como hombre (en la segunda persona de la Trinidad, Cristo); pero además proseguiría luego su rebajamiento, su descenso hasta lo humano, al darse a sí mismo a los hombres en Pentecostés (como tercera persona de la Trinidad, como Espíritu). De hecho, el propio mandamiento cristiano de amor al prójimo, otra parte esencial de su mensaje, refleja este mismo descenso desde lo trascendente y sagrado hasta lo humano y secular. Pues, si bien en un principio los evangelios hablan de dos mandamientos, uno de amor hacia Dios y el otro de amor hacia los humanos (Mt 22, 36-40), lo cierto es que luego se nos acaba revelando que el amor hacia el prójimo es el que de veras sirve de indicador del otro, el amor a Dios (Mt 25, 40): de nuevo nos hallamos así ante el rebajamiento, ante la disolución divina en lo humano típicos de la *kénosis*.

El paralelismo entre el debilitamiento del Ser (el nihilismo) y el debilitamiento del Dios cristiano (desde su trascendencia hasta su siempre mayor humanización: *kénosis*) no puede ser casual. Se trata más bien de una secularización progresiva que caracteriza en Occidente tanto su metafísica, su visión del Ser, como el cristianismo, su visión de Ser Supremo. La historia de la secularización, por consiguiente, no representa ni una liberación de los factores menos positivos de la religión gracias a la Razón triunfante²², ni tampoco una traición a sus mejores elementos por culpa de esa misma Razón²³. En realidad, debemos estimar tal secularización más bien como una *distorsión*²⁴ que el cristianismo (Occidente) ha ido realizando sobre

²² Como querría, por ejemplo, Blumenberg (1996).

²³ Según querrían en cambio autores como Del Noce (1964).

²⁴ Esta «distorsión» tiene para nuestro autor un profundo calado ontológico, que trataremos de resumir. Vattimo la interpreta como *Verwindung*: término empleado ocasionalmente por Heidegger y que el italiano recupera para atribuirle un papel central — véase Vattimo (1985a), pp. 172-189; (1994), p. 148, n. 14—. En efecto, para Vattimo solo podemos entender la posmodernidad si captamos que esta no «supera» (en el sentido

las pretensiones más trascendentales, más sacrales, de la religión; distorsión que resulta igualmente aplicable a las pretensiones más tajantes de cualquier otro programa o metarrelato moderno, incluido el de cualquier presunta Razón absoluta.

¿Qué ocurre cuando todas esas pretensiones (de la metafísica, la religión o cualquier metarrelato) se hallan ya significativamente debilitadas? ¿Qué ocurre en una edad de cumplimiento del nihilismo, de apogeo de la secularización, como es la posmoderna? En opinión de Vattimo, ello nos coloca ante una realidad que, por debilitada, cada vez puede imponernos menos exigencias contundentes. Una realidad que es (y debe ser) menos perentoria, menos autoritaria, menos violenta; por el contrario, progresivamente será (y deberá ser) más estética, más caritativa, más espiritual. Entramos aquí ya, pues, en las repercusiones ético-políticas que puede ofrecernos esta visión vattimiana de lo religioso, y que en el próximo apartado agruparemos bajo el epígrafe de «reducción de la violencia».

Es natural, a este respecto, que Vattimo haya encontrado cierto correlato entre sus ideas y las del teólogo del siglo XII Joaquín de Fiore²⁵: un particularísimo monje que postuló la entrada de la humanidad en una «edad del Espíritu», durante la cual irían paulatinamente teniendo menor presencia la autoridad, el dogma y el poder, mientras que cobrarían mayor y mayor vigencia la caridad mutua, el sentimiento de hermandad entre todos los humanos, la tolerancia y el ecumenismo.

Con todo, el autor que imprimirá una marca más determinante en Vattimo a la hora de vincular sus ideas sobre religión y secularización con una propuesta ético-política de reducción de la violencia será el antropólogo René Girard²⁶.

de abandonar del todo, dejando atrás) lo moderno, como sugeriría el término alemán *Überwindung*. Tampoco la secularización «supera» de este modo lo religioso. Pero malinterpretaríamos igualmente lo que nos está ocurriendo si pensásemos que la posmodernidad (o la secularización) van más allá de lo que les precede (modernidad o cristianismo, respectivamente) conservando en sí sus aspectos más positivos, como haría una *Aufhebung* hegeliana. A diferencia tanto de la *Überwindung* como de la *Aufhebung*, la *Verwindung* ni se desembaraza completamente, ni conserva los aspectos solo positivos de lo anterior, sino que simplemente arrastra, distorsionado, como una secuela, aquello que la precedió y que ya no está vigente con la misma fuerza que antes, pero que sigue afectándonos indefectiblemente (por lo que más vale que nos resignemos a ello).

²⁵ Vattimo (2002), pp. 29-43.

²⁶ Vattimo caracteriza su encuentro con este autor a partir de 1985 como «lectura fundamental», en Savarino y Vercellone (2006). Véase también el capítulo 4 de Vattimo (1996); Vattimo (1994), p. 63; Vattimo (2002), pp. 42 y 122; y, por supuesto, el diálogo entre ambos recogido en Girard y Vattimo (2006).

Para este francés, nuestra vida en sociedad acarrea indefectiblemente una creciente frustración de unos contra otros, y ello por dos motivos. En primer lugar, los seres humanos aprendemos qué es lo que deseamos imitando lo que vemos desear a los demás (esta es su célebre teoría del deseo mimético). En segundo lugar, al concentrar todos nuestros deseos en unos pocos objetos, a menudo limitados, siempre serán muchos más los que se sientan fracasados por no lograrlos que los que sí los logren; y así se irá acumulando un cada vez mayor resentimiento de todos contra todos (pues todos experimentamos en un momento u otro unas u otras de esas frustraciones). Ese creciente resquemor recíproco entre los miembros de cualquier sociedad conduciría a esta a una guerra de todos contra todos si no fuera por un mecanismo que las comunidades humanas han ideado para paliarlo: los sacrificios religiosos. En ellos, se hace «culpable» de todos los males a un «chivo expiatorio», se descarga sobre él la violencia acumulada y se recupera así la paz social. (El método resulta tan fecundo que a menudo el chivo expiatorio pasa inmediatamente después de ser sacrificado a ser considerado sagrado, por los beneficios indudables que su sacrificio ha otorgado a la vida en común.)

Ahora bien, siempre según Girard, el cristianismo introduce una novedad crucial dentro de este mecanismo de expiación: en él Jesucristo, que en la cruz fungió también de chivo expiatorio, se revela a la vez como alguien inocente (es más: se revela como el más inocente de los humanos). El procedimiento victimario de buscar un chivo y cargar sobre él todas las culpas de la sociedad queda así desvelado como una simple añagaza; los sacrificios pierden su sentido y toda violencia religiosa, basada en ellos, colapsa. De algún modo, el cristianismo es para Girard la religión que deslegitima los sacrificios de toda religión; es un modo de comprender lo sagrado que deslegitima toda violencia en nombre de lo sagrado. Vattimo ve ahí un paralelo indudable con su propia noción de secularización y *kénosis*: el Dios cristiano es también para él aquella divinidad que no solo se vuelve débil y pierde violencia ante nosotros, sino que nos ayuda a rebajar a lo débil cualesquier otras instancias que pretendan imponerse de modo violento²⁷.

²⁷ Hay que señalar aquí que la noción de violencia para Vattimo resulta mucho más amplia que para Girard, e incluye cualquier instancia que se nos imponga perentoriamente, que nos acalle por considerarse el fundamento último, metafísico, y que no sienta la necesidad de argumentar más allá de sí: Vattimo (1994), p. 40, Quintana Paz (2005) y Quintana Paz (2009).

Aunque de la mano de Joaquín de Fiore y Girard estamos viendo ya cómo se imbrica el pensamiento religioso (y ontológico) de Vattimo con una propuesta política concreta, la reducción de la violencia, es el momento ahora de pasar al último apartado de este capítulo, en que intentaremos pormenorizar algunas otras implicaciones que tiene tal propuesta.

3. EL PROYECTO POLÍTICO DE LA REDUCCIÓN DE LA VIOLENCIA: AUGE Y FRACASO

Aunque Vattimo no sea del todo original en cifrar en la reducción de la violencia el epítome de su programa político²⁸, sí que lo es al dar a esa violencia un hondo significado tanto ontológico como religioso, que hemos examinado en páginas anteriores. Además, cuando nuestro filósofo identifica como violento cualquier comportamiento humano que se blinde ante la necesidad de dar razones de sí (por haber ubicado en alguna autoridad metafísica incuestionable su fundamento), se asemeja al «antiautoritarismo» que también han venido reivindicando neopragmatistas contemporáneos como Rorty o Brandom²⁹. El pensar vattimiano se abre así a un diálogo entre tradiciones de pensamiento bien diversas, lo cual siempre resulta enriquecedor en filosofía. En suma, estos y seguramente otros factores han acabado desembocando en que no escaseen los intérpretes de Vattimo que han resumido bajo tal noción ético-política de «reducción de la violencia» su aportación más significativa a la filosofía actual³⁰.

Ahora bien, más allá de elogiar el diálogo como preferible al silenciamiento (algo que, a la postre, no sería excesivamente brillante, y además resultaría un tanto vacío: ¿dialogar... para defender qué?³¹), Vattimo sugiere que su proyecto de reducción de la violencia es asimismo capaz de suscitar algunas propuestas políticas más concretas. Pasémosles rápida revista.

En primer lugar, si los fundamentos de mi visión del mundo, cultura, religión, etc. se han debilitado, se hace más plausible una apertura hacia otras visiones del mundo, culturas, religiones, etc., que ya no pueden contemplarse como radicalmente equivocadas. Lo decía-

²⁸ Autoras como Arendt (1970) con su noción de «antipolítica», o Shklar (1984) con su empeño en combatir la crueldad, también han caminado por parejas sendas.

²⁹ Rorty (2000); Brandom (2000).

³⁰ Welsch (1996); Sützl (2007); González Arribas (2016).

³¹ El propio Vattimo (1994), pp. 49-52, así lo reconoce.

mos al inicio de este capítulo: la posmodernidad bien entendida no puede acabar en un encerramiento en mi propia identidad colectiva, en mi propio contexto local, vistos ahora como fundamentales después de que se perdiera el fundamento universal. Vattimo identifica esa apertura ante otros contextos con un término tan radical como *spaesamento*, vocablo italiano que se corresponde con el *dépaysement* francés, pero que resulta difícil traducir al castellano (se correspondería tanto con un «cambio de ambiente» u «horizontes» como con una «expatriación», un «extrañamiento» o un «desarraigo»)³². Anda bien lejos la propuesta vattimiana, pues, de la obsesión por el arraigo, o por una identidad «auténtica» que nos proporcionaría la pertenencia fiel a nuestra propia comunidad, ideas todas ellas típicas de los autores y políticas comunitaristas o multiculturalistas³³.

Otras conclusiones ético-políticas del planteamiento de Vattimo residirían en una apuesta neta por el pacifismo³⁴; un repudio del mero pragmatismo utilitario-tecnocrático (que ahoga el diálogo bajo el recurso a un principio de eficiencia incuestionado)³⁵; y un sentimiento de *pietas* hacia las tradiciones (propias y ajenas), que Vattimo describe como aquello «que sentimos, y, en cierto modo, no podemos no sentir, por lo viviente y sus huellas-monumentos [...]». Una vez que descubrimos que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer? ¿Los liquidamos como mentiras y errores? No, los tenemos todavía más cariño, porque son todo de cuanto disponemos en el mundo, son la sola densidad, espesor, riqueza, de nuestra experiencia, son el solo “ser”³⁶.

Igualmente ha sido típico del nihilismo vattimiano abogar por la defensa de una libertad lo más amplia posible en el campo de las telecomunicaciones³⁷ o de la entonces naciente internet³⁸: una red como esa, sin centro alguno, no podía sino complacer a un partidario de la pérdida de todo centro jerárquico en la historia del ser.

³² Vattimo (1989b). La apertura al otro de este *spaesamento* vattimiano conecta con la idea rortiana de que nosotros, los posmodernos nordatlánticos de democracias consolidadas, no podemos sino abrirnos hacia otros contextos discursivos, repudiando así todo etnocentrismo: Rorty (1991), p. 204; Quintana Paz (2021).

³³ Vattimo (1994), p. 4.

³⁴ Sützl (2007).

³⁵ Vattimo (1989a), pp. 123-134.

³⁶ *Ibidem*, p. 23.

³⁷ Vattimo (1989b); si bien en el prólogo a la edición del año 2000 Vattimo empieza a manifestar sus reticencias sobre este punto.

³⁸ Vattimo (1997).

También este abandono de una noción de realidad fuerte facilita, según Vattimo, una cierta tolerancia hacia el consumo lúdico de drogas, tras cuyo prohibicionismo se esconde con frecuencia el mero repudio del «aligeramiento» o «virtualización» de lo real que tales sustancias facilitan³⁹. En el campo medioambiental, nuestro autor considera asimismo que bastaría con incluir la Naturaleza en aquello sobre lo que debemos reducir la violencia para poder inspirar, desde su filosofía, políticas ecologistas⁴⁰. E incluso animalistas (se trataría además de un tipo de animalismo que no necesitaría postular una siempre cuestionable igualdad entre la humana y las demás especies: bastaría con apostar con la menor violencia posible desde la primera hacia las otras)⁴¹.

Ahora bien, no podemos terminar este capítulo sin recordar, como ya hicimos al recordar la trayectoria vital de Vattimo, que en los últimos quince años muchas de estas ideas que él venía sosteniendo durante décadas se han visto sometidas a un giro político rotundo. Un giro que aparta a Vattimo de su antiguo repudio de las ideologías políticas más extremistas (recordemos su polémica con la ultraizquierda violenta) o de grandes relatos, como el marxista, y le hace abrazarse a los regímenes del «nuevo socialismo» iberoamericano, como el de Hugo Chávez; regímenes que desde luego poco pueden blasonar de haber reducido la violencia en los países, como Venezuela, en que han prosperado⁴². ¿Cómo ha sido posible esta deriva?

La justificación que suele ofrecer Vattimo para ello⁴³ es que el capitalismo es un sistema que ejerce una cantidad apabullante de violencia, y que por tanto comprometerse con reducir esta pasa necesariamente por rebelarse contra aquel. Desde aproximadamente 2005, pues, ha terminado la patente complacencia de Vattimo con las plácidas sociedades democrático-liberales en que brotó y floreció la filosofía posmoderna a lo largo de los años ochenta y primeros noventa; su enmienda a la totalidad de estas, aunque intenta presentarse bajo los mismos ropajes *debolistas* de siempre, ha cobrado una contundencia e incluso virulencia que cuesta esfuerzo detec-

³⁹ Vattimo (2012).

⁴⁰ Vattimo (1999).

⁴¹ Bobbio, Bosetti y Vattimo (1994), pp. 47-48.

⁴² Recordemos que Venezuela ha llegado a ocupar recientemente (2016) el segundo puesto mundial en tasas de asesinato, según el Observatorio Venezolano de Violencia; por no mencionar el enrarecido ambiente de detenciones, ataques y torturas que vive esa sociedad.

⁴³ Vattimo (2007) y Vattimo (2011).

tar en sus textos anteriores. Dicho en otras palabras, resulta difícil compatibilizar al Vattimo posmoderno de antaño y al comunista de ahora. ¿Acaso es que no deberíamos esforzarnos en ello, pues, como sugirió Mario Perniola⁴⁴, tanto uno como otro no son más que máscaras que nuestro filósofo se pone y se quita (siempre de acuerdo con su noción débil de identidad) a merced de lo que las circunstancias le vuelvan propicio? El debate, sin duda, queda abierto; pues no cabe reprochar a la interpretación que Perniola hace del pensamiento de Vattimo una grave incongruencia con lo que este asevera acerca de toda posible firmeza en los principios.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah (1970): *On Violence*, Harcourt, Brace & World, Nueva York.
- BLUMENBERG, Hans (1996): *Die Legitimität der Neuzeit* (ed. revisada), Suhrkamp, Francfort del Meno.
- BOBBIO, Norberto; BOSETTI, Giancarlo y VATTIMO, Gianni (1994): *La sinistra nell'età del karaoke*, Reset, Milán.
- BRANDOM, Robert B. (ed.) (2000): *Rorty and His Critics*, Blackwell Publishers, Malden.
- DEL NOCE, Augusto (1964): *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bolonia.
- GIRARD, René y VATTIMO, Gianni (2006): *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa.
- GONZÁLEZ ARRIBAS, Brais (2016): *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Dykinson, Madrid.
- LYOTARD, Jean-François (1979): *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, París.
- (1986): *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985*, Galilée, París.
- PERNIOLA, Mario (2007): «El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo» (traducción de M. Á. Quintana Paz), *Revista Anthropos*, vol. 208, pp. 163-175.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel (2005): «Violencia», en Ortiz-Osés, Andrés y Lanceros, Patxi (eds.), *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 557-566.
- (2009): «Lenguaje y violencia», en REYES, Román (ed.), *Diccionario crítico de Ciencias Sociales*, Plaza y Valdés, Madrid-México, pp. 1843-1857.
- (2021): «Richard Rorty en torno a la comunicación intercultural: etnocentrismo, liberalismo y hermenéutica», *Argumenta Philosophica* (en prensa).
- ROCKMORE, Tom (2004): *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- RORTY, Richard (1991): *Objectivity, Relativism and Truth*. Vol. 1: *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1999): *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Nueva York.

⁴⁴ Perniola (2008). Este autor fue además condiscípulo de Vattimo en la universidad turinense, por lo que le conoce desde bien temprano.

- (2000): *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (traducción por J. Vergés de las lecciones impartidas en la Universidad de Gerona en junio de 1996), Ariel, Barcelona.
- SAVARINO, Luca y VERCELLONE, Federico (eds.) (2006): «Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità. Intervista biografico-teorica», *Iride*, n.º 49 (septiembre-diciembre), pp. 467-495.
- SHKLAR, Judith (1984): «Putting Cruelty First», en *Ordinary Vices*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- SÜTZL, Wolfgang (2007): *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Icaria Editorial, Barcelona.
- VATTIMO, Gianni (1963): *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marinetti, Turín.
- (1967): *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Turín.
- (1971): *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.
- (1974): *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milán.
- (1979): «Avvertenza alla seconda edizione», en *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milán.
- (1980): «L'ombra del neo-razionalismo. Note a "Crisi della ragione"», *Aut aut*, vol. 175-176, pp. 19-26.
- (1983): «Dialettica, differenza, pensiero debole», en Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán, pp. 12-28.
- (1985a): *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milán.
- (1985b): *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari.
- (1989a): *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín.
- (1989b): *La società trasparente*, Garzanti, Milán.
- (1994): *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari.
- (1995a): «Abitare la biblioteca», *Aut aut*, vol. 267-268, pp. 85-94.
- (1995b): «La traccia della traccia», en Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (eds.), *La religione. Annuario Filosofico Europeo*, Laterza, Roma-Bari, pp. 75-89.
- (1996): *Crederci di credere*, Garzanti, Milán.
- (1997): «È una rete senza centro, ma ci dà un premio: la libertà», *Telèma*, 8.
- (1998): «Fare giustizia del diritto», en Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (eds.), *Diritto, giustizia e interpretazione. Annuario filosofico europeo*, Laterza, Roma-Bari, pp. 275-291.
- (1999): «Ermeneutica, Democrazia, Emancipazione», *Carte Italiane*, vol. 1 (16) (disponible en <https://escholarship.org/uc/item/6mw8x04g>).
- (2002): *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milán.
- (2004): *Il socialismo ossia l'Europa*, Trauben, Turín.
- (2005): «Io scelgo la democrazia di Chavez [sic]», *La Stampa*, 25-7-2005.
- (2007): *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma.
- (2011): *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, Nueva York.
- (2012): *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milán.
- VILANOVA, Evangelista (1992): *Historia de la teología cristiana*, vol. III (traducción de J. Llopis), Herder, Barcelona.
- WELSCH, Wolfgang (1996): *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Francfort del Meno.