Globethics Repository



La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo [Kenosis of God in the interpretation of Gianni Vattimo]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Roldan, Alberto F.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 12:56:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155296

Cuadernos de Teología
Vol. XXIII, 2004. p 329-342



La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la cristiandad

Alberto F. Roldán

¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica...? ¿Cómo hablar "mundanamente" de Dios?
Dietrich Bonhoeffer

La kénosis de Dios, que es el núcleo de la historia de la salvación [...] ya no deberá ser pensada como un fenómeno de abandono de la religión sino como actualización, aunque paradójica, de su íntima vocación.
Gianni Vattimo

Resumen: En el presente artículo, el autor expone la hermenéutica propuesta por el filósofo Gianni Vattimo, particularmente, en su reciente obra *Después de la cristiandad*. El pensador italiano parte tanto de la "disolución de la metafísica" (Nietzsche y Heidegger) como de la *kénosis* de Dios planteada por San Pablo en el himno de Filipenses 2:5-12. Sostiene que el cristianismo no ha tomado en toda su dimensión ese "rebajamiento" de Dios que él considera clave para articular un discurso teológico en la posmodernidad, caracterizada por el "pensamiento débil". En su análisis, Roldán destaca el esfuerzo de Vattimo por vincular la historia de la interpretación con la historia de la salvación. En las conclusiones, el autor evalúa los aspectos positivos y revisables de la propuesta de Vattimo y los desafíos que formula al modo de interpretar la Biblia en los ámbitos eclesiales en América Latina.

Palabras clave: Gianni Vattimo. Teología. Filosofía. Hermenéutica.

Abstract: The present article expounds the hermeneutic proposed by the philosopher Gianni Vattimo, particularly in his recent work, After Christianity. The Italian thinker departs as much from the "dissolution of metaphysics" (Nietzsche and Heidegger) as from the kenosis of God as described by Saint Paul in the hymn of Philippians 2.5-12. He sustains that Christianity has not grasped in all its dimension this "humiliation" of God that he considers to be critical in order to articulate theological discourse in post-modernity, which is characterized by "weak thinking". The article highlights the Vattimo's effort to link the history of interpretation with the history of salvation. In his conclusions,

the author evaluates the positive aspects and those that could be revised in Vattimo's proposal and the challenges to the way the Bible is interpreted in the church environments in Latin America that the latter formulates.

Key words: Gianni Vattimo. Theology. Philosophy. Hermeneutics.

Introducción

El filósofo italiano Gianni Vattimo es uno de los voceros de la llamada "posmodernidad". Luego de haber estudiado hermenéutica filosófica con Hans-Georg Gadamer en Alemania, aborda constantemente en sus obras los temas de la posmodernidad, la influencia del cristianismo y las relaciones entre cultura occidental y religión. Ubicado dentro del catolicismo romano, pero en actitud crítica, reivindica el papel que la religión y, en particular, el cristianismo han jugado en el desarrollo de la cultura moderna occidental. Pero, partiendo de lo que llama "la disolución de la metafísica", plantea que la *kénosis* de Dios en Jesucristo —a partir del pasaje paulino de Filipenses 2:5-11— lejos de ser negativa para hablar de Dios es, en su opinión, la única forma de hablar de Dios —significativamente— en el mundo posmoderno que, como lo planteara Lyotard, ha decretado la caducidad de los "metarrelatos" y los sistemas de un "pensamiento fuerte". Opta, entonces, por lo que denomina "pensamiento débil".

En el presente trabajo[1] analizaremos el camino que sigue Vattimo para reivindicar el lugar del cristianismo en la posmodernidad a partir de su interpretación del fin de la metafísica, fin que él reconoce en los filósofos Nietzsche y Heidegger. Pasaremos luego a exponer lo que él entiende por *kénosis* de Dios en Jesucristo y la importancia decisiva que le otorga como eje hermenéutico para hablar de Dios en esta era del fin de los metarrelatos. Luego, indagaremos sobre su ensayo —a nuestro modo de ver, el más importante de toda la obra— "Historia de la salvación, historia de la interpretación" para entender cómo vincula los entes "salvación" e "interpretación" en la conformación no sólo del cristianismo sino también de la cultura occidental. Eso nos conectará con las raíces cristianas de Occidente, donde Vattimo —con gran osadía— afirma que hoy Occidente es, como tierra del ocaso y del debilitamiento, la verdad del cristianismo. Finalmente, comentaremos su incisivo ensayo sobre Joaquín da Fiore y "la era del Espíritu", que Vattimo identifica, precisamente, con el reino de la libertad y de la caridad, tal como el pensador calabrés ya lo intuyó en el siglo XII. En la parte final del ensayo, intentaremos una evaluación de la obra de Vattimo destacando sus valores y señalando aspectos deficitarios o cuestionables. Porque, más allá de coincidir o

[1] En este ensayo retomo aspectos de la posmodernidad que he analizado en el artículo: "La Iglesia frente al desafío de la posmodernidad y el pluralismo", en *Cuadernos de teología* XX, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2001, p. 191-210. Versión en portugués: "Os desafios da cultura pós-moderna á Igreja hoje", en *Revista Teológica Londrinense*, STAGS-UNIFIL, Londrina, 2001, p. 23-39.

no con su manera de pensar el cristianismo, se trata de una visión que no podemos, desde la teología cristiana, dejar de lado o menospreciar, ya que, como cristianos comprometidos con el Evangelio, nos interesa saber desde qué lugar, con qué elementos y mediante qué herramientas hermenéuticas, Vattimo replantea el sentido de la *kénosis* de Dios, las consecuencias que tal pensamiento puede tener para la interpretación de la fe cristiana en la posmodernidad y, sobre todo, en qué consiste su propuesta hermenéutica.

Para este ensayo nos basaremos casi exclusivamente en la última obra de Vattimo, publicada en castellano: *Después de la cristiandad*[2], aunque en diferentes tramos de la exposición haremos referencia a otras obras del filósofo italiano y a otras fuentes bibliográficas que hemos considerado importante relacionar.

1. El fin de la metafísica

Vattimo plantea la posmodernidad, remitiéndose a Nietzsche y Heidegger, como el fin de la metafísica. En el primer ensayo de la obra citada, Vattimo hace referencia a Nietzsche, quien en sus *Fragmentos póstumos* ya anticipaba que "en el fondo es sólo el Dios moral el que está superado"[3]. La muerte de Dios que Nietzsche proclama en un segmento de la *Gaya ciencia* no suponía la abolición sin más de todo tipo de religión; por el contrario, implicaba la posibilidad de la creación de nuevos dioses. Según Vattimo, Nietzsche no está proponiendo una metafísica atea que excluya a Dios de forma total y definitiva de todo análisis de la realidad; esto que es, confiesa, un aspecto paradójico del pensamiento nietzscheano, lo describe en los siguientes términos:

> "... su anuncio de la muerte de Dios, que es lo mismo que el final de los metarrelatos, no excluye en absoluto que renazcan múltiples dioses: quizá no se reflexiona suficientemente sobre el hecho de que Nietzsche escribe explícitamente que 'es el Dios moral el que es negado'; esto es, el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, el Dios, relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado"[4].

Por otra parte, Vattimo entiende la postura y propuesta de Heidegger, expuesta en su obra *Ser y tiempo*, como la más radical del pensamiento existencial[5]. *Comenta Vattimo:*

---

[2] Datos completos: Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires, Paidós, 2004. Título original: *Dopo la cristianità*. Otras obras de Vattimo en castellano: *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994. Paidós también publicó otros títulos, tales como: *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Ética de la interpretación, Más allá de la interpretación* y *Diálogo con Nietzsche*.

[3] Cit. en *Después de la Cristiandad*, p. 21.

[4] *Ibíd.*, p. 111.

[5] Esto, pese a la renuencia de Heidegger por ser denominado "existencialista".

> "Mientras existió la creencia en un orden ideal del mundo, en un reino de esencias más allá de la realidad empírica, que permitía el conocimiento y también la crítica de los límites de esa realidad, la metafísica pudo durar"[6].

Más adelante, ampliando su interpretación del pensamiento de Heidegger, Vattimo define la superación de la metafísica —o, dicho más modestamente, su intento— como:

> "El esfuerzo de pensar el ser [...] no ya como estructura objetiva que la mente debería reflejar, adecuándose a ella en sus elecciones prácticas, le condujo a practicar su filosofía como un remontarse rememorante en la historia del ser [...] el único modo no metafísico, no objetivante, de pensar el ser le parece a Heidegger que es el de concebirlo no como una estructura objetivante dada ante los ojos de la mente, sino como acontecimiento, como suceso. [...] el ser estable, eterno, etc., no se da, el ser es sólo lo que cada vez sucede en su acontecer"[7].

En términos más claros, la metafísica es para Heidegger "el pensamiento que identifica el ser con la objetividad y el fundamento"[8], "El ser está implícito en el 'qué es' y el 'cómo es' y el 'cómo es'; en la realidad en el sentido más estricto; en el 'ser ante los ojos'; en el 'constatar que...'; en el ser válido; en el 'ser ahí'; en el 'hay'"[9].

A modo de síntesis antitética, se trata de la sustitución de la "ontología del ser" por una "ontología del acontecer". Aceptando entonces esta "disolución" de la metafísica, Vattimo entiende que esta debilitación del ser debe ser tomada no como algo negativo, sino como la única forma de la posibilidad de hablar de Dios a partir de tomar en serio y en todas sus dimensiones la encarnación de Dios, su *kénosis*.

2. La *kénosis* como el modo de hablar de Dios en la posmodernidad

En su tesis central, que Vattimo repite varias veces en diferentes términos, la *kénosis* de Dios en Jesucristo, de la que Pablo habla en Filipenses 2:7, es el núcleo de la historia de la salvación. Es tal la importancia de la *kénosis* que es el fundamento para los valores cristianos tales como fraternidad, caridad y rechazo de la violencia. Ya en su obra anterior, *Creer que se cree*, Vattimo se había referido a la *kénosis* de modo contundente:

> "la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, *la kénosis*, es decir, el haber puesto fuera de juego todos

---

[6] *Op. Cit.*, p. 24. En otra obra consagrada al pensamiento de Heidegger, comenta Vattimo: "La metafísica llega a su acabamiento con Nietzsche en la medida en que este mismo se presenta como el primer nihilista verdadero; y la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo: 'La esencia del nihilismo es la historia en la cual del ser ya no queda más nada', y esa historia es justamente la historia de la metafísica como 'olvido cada vez más petrificado del ser.'" *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 81.

[7] *Ibíd.*., pp. 32-33.

[8] *Ibíd.*., p. 114.

[9] Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2da. edición revisada, José Gaós, México: FCE, 1951, p. 16.

> aquellos caracteres transcendentes, incomprensibles, misteriosos y, creo, también extravagantes"[10].

En la obra que comentamos, amplía su análisis teológico:

> "Cristo, al encarnarse, ha legitimado también muchas cifras naturales de lo divino. Pero éstas siguen valiendo para nosotros justamente porque son los modos en los que Dios desciende del cielo de la trascendencia, donde la mentalidad primitiva le situaba, y realiza ese paso en virtud del cual, como dice el Evangelio, los hombres ya no son llamados siervos, y tampoco hijos [...], sino amigos"[11].

Este debilitamiento del ser que se patentiza en la *kénosis* de Dios es una forma de secularización del mismo Dios. Para Vattimo, no hay que considerar la secularización como algo esencialmente negativo y contrario al mensaje cristiano. Hay un sentido constructivo y positivo de la secularización, ya que, lejos de ser opuesto al Evangelio, es, más bien, "un acontecimiento salvífico y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, el rebajarse de Dios) es, en sí misma, ante todo, un hecho arquetípico de secularización"[12]. Al encarnarse, Dios se "mundaniza", se "secula-riza"[13], es decir, entra en la esfera del espacio/tiempo y, también —y justamente por eso— se autolimita a esos factores espacio/temporales.

Nos encontramos en la posmodernidad, que se caracteriza —y en esto Vattimo usa la expresión de Lyotard— por "el fin de los metarrelatos"; esto significa dejar atrás los discursos y sistemas omnicomprehensivos, como el caso del cristianismo. Entonces, es el momento en que surge "el pensamiento débil" —expresión privilegiada de Vattimo— considerado como "el nuevo modo de hablar de Dios", de un Dios rebajado, humilde, despojado de las glorias que obnubilan a la criatura. Ha acabado, dice, "la hegemonía de los sistemas históricos (positivismo, idealismo, marxismo, etc.) en los que, aunque con frecuencia remotamente, se inspiraban el milenarismo revolucionario". Vattimo se arriesga a afirmar —aunque con un dejo de duda—: "me parece que las teologías de lo totalmente otro no toman suficientemente en serio la fe en el dogma de la encarnación, incluso cuando se profesan cristianas"[14]. ¿Qué significa este planteamiento para la hermenéutica y qué vinculación tiene para la historia de la salvación?

---

[10] Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 62. La idea del título de esta obra es explicada por el propio autor, quien comenta que, dialogando telefónicamente con un colega en Milán, el profesor Gustavo Bontadini, especialista en la filosofía aristotélica-tomista, éste le preguntó si, en el fondo, todavía creía en Dios; a lo cual respondió: "Creo que creo". Así surgió el título de su libro que, en la obra que estamos analizando, señala que sólo en castellano pudo reproducir la idea del original italiano: *Credere di credere*.

[11] *Op. Cit.*, p. 53.

[12] *Ibíd.., p. 85.*

[13] Del latín *sécula* = siglo, edad, mundo.

[14] *Op. Cit.*, p. 57.

3. Salvación e interpretación

En "Historia de la salvación, historia de la interpretación", que, desde nuestra perspectiva, es el ensayo más importante de la obra, Vattimo analiza las vinculaciones que encuentra entre esas dos realidades. Comienza analizando el título desde lo gramatical o, mejor, desde la puntuación. Podría haber colocado dos puntos entre los dos enunciados, o un "o sea", o, como en el griego, una especie de —pensamos— aposición, o un "es decir". No se trata, explica, de reconocer los dos términos del enunciado como dos temas o realidades definidos independientemente y establecer relaciones; se trata, más bien, de pasar de un término al otro, conforme a una relación que no se deja identificar simplemente. Reconoce que la historia de la salvación —concepto eminentemente teológico y cristiano— no es lo mismo que la historia de la interpretación.

> "Intento más bien hacer que se oiga (sí, lo diría así) el eco de un 'paso', el rumor del deslizamiento de un término al otro, deslizamiento que, en muchos sentidos, me parece algo que todos desde el principio, ya sabemos qué es y cuya precomprensión constituye incluso nuestra pertenencia común al mundo (época, historia, cultura) de las religiones del libro"[15].

Define su acercamiento o estilo como "no científico", o, más bien, como "una meditación que se esfuerza en captar una relación que parece imponerse como innegable y que, sin embargo, es huidiza"[16]. Luego de explicitar estos aspectos gramaticales y metodológicos, Vattimo afirma que la interpretación de los textos sagrados ha sido desde siempre algo característico de la tradición judeo-cristiana y ha tenido que ver directamente con la salvación. Desde Schleiermacher, la hermenéutica moderna ha tenido que ver con la predicación y la explicación pastoral de los textos de la Escritura; "Para salvarse es necesario entender la palabra de Dios en la Escritura y aplicarla correctamente a nuestra condición y situación (*subtilitas applicandi*)"[17]. Apelando luego a los dichos de Jesús en el Sermón del Monte, donde introduce cada afirmación con el "pero yo os digo", dice acertadamente: "El acontecimiento de la salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico"[18]. Y, acto seguido, dice algo de gran profundidad a modo de *insight:*

> "... es verdad que Jesús es la interpretación viva del sentido de la ley y de los profetas (he aquí otro significado del *logos* que se hace carne: se encarna el *logos*, el sentido, del Antiguo Testamento...), pero de algún modo es también su cumplimiento y, por tanto, parece presentarse más bien como su desciframiento definitivo —como si después no hubiese ya espacio ni necesidad de interpretar"[19].

---

[15] *Ibíd.*, p. 76.
[16] *Ibíd.*.
[17] *Ibíd.*, p. 77.
[18] *Ibíd.*
[19] *Ibíd.*, p. 77-78.

Pero, a pesar de "lo cumplido" en Jesucristo con la encarnación, pasión, muerte y resurrección —lo que en teología se denomina "el hecho de Cristo"— no termina el proceso hermenéutico, porque continúa un cumplimiento ulterior, escatológico. Y es aquí donde surge preponderantemente el Espíritu Santo como *Paráclito*, Espíritu de verdad enviado a los fieles en Pentecostés. Justamente, el Espíritu es la persona de la Trinidad que debe asistir a los creyentes en la empresa hermenéutica, persona que, en creativa expresión de Vattimo, es la "más exquisitamente 'hermenéutica' de la Trinidad"[20]. Intentando describir esas relaciones trinitarias, dice: "el Hijo es el *logos* del Padre y el Espíritu es su relación, su amor-comprensión hipostasiado– es también aquel por obra del cual el Hijo se hace hombre en el seno de María"[21].

¿Cómo se relaciona o vincula la historia de la salvación con la historia de la interpretación? Vattimo explica: "La historia de la salvación procede como historia de la interpretación, en el sentido fuerte según el cual el mismo Jesús ha sido interpretación viva, encarnada, de la Escritura"[22]. En su perspectiva de la hermenéutica, Vattimo se inscribe dentro de la semiótica, en el sentido de "interpretación del texto como producción de sentido". Como se dice habitual y categóricamente en círculos de hermenéutica bíblica: "No tenemos un autor. Tenemos un texto". Y ese texto del que disponemos es autónomo y produce sentido. Para que la interpretación sea, como define, "productiva", debe ir mucho más allá de captar el sentido originario que tuvo el texto. Añade algo esencial al texto mismo que, aunque parezca osado, es "entender el texto mejor que el autor, como dice un conocido lema de la hermenéutica del siglo XVIII"[23]. Citando una vez más el pensamiento heideggeriano, Vattimo señala que el filósofo alemán consideró que la llegada de la ciencia-técnica moderna marcó el final de la metafísica. Pero es aún en ese ámbito donde Vattimo también ve la influencia del cristianismo, porque "la ciencia de la naturaleza es asunto de la historia de la interpretación y de la historia de la salvación: (puesto que) no hay verdad fuera de un horizonte abierto por un anuncio, por una palabra transmitida"[24].

Es en este contexto de reflexión donde Vattimo afirma la encarnación como un hecho arquetípico de la secularización, como ya hemos mencionado en el acápite 2. Pero el elemento más importante que introduce en su tratamiento del tema entre historia de la salvación e historia de la interpretación es el que se relaciona con la comunidad como factor esencial. Al preguntarse "¿Qué produce la interpretación

[20] *Ibíd.*, p. 78. A propósito de la Trinidad y la encarnación, es importante tener en cuenta el enfoque trinitario de la encarnación que ha desarrollado Jürgen Moltmann. Dice el teólogo reformado: "El Dios trino participa plenamente en la encarnación del Hijo. Mediante este misterio Dios cumple la promesa implícita en la creación del hombre 'a imagen y semejanza' suya. Al humanarse el Hijo, Dios se abaja y acepta la condición humana, precaria e insegura, y se hace de ella una parte de su vida eterna." *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, p.137.

[21] *Ibíd.*

[22] *Ibíd.*, p. 79.

[23] *Ibíd.*

[24] *Ibíd.*, p. 85.

productiva?", Vattimo responde: "Produce sentidos nuevos de la experiencia, nuevos modos de darse el mundo"[25]. Aquí es donde introduce el elemento comunitario como el criterio para validar una interpretación. Dice claramente: "No toda secularización es buena y positiva, ni toda interpretación es válida; es necesario que le parezca válida a una comunidad de intérpretes"[26]. Apelando a lo que denomina "un lenguaje más explícitamente espiritual", dice que "el único límite de la secularización es el amor, la posibilidad de comunicar con una comunidad de intérpretes"[27].

Reconociendo que la Reforma Protestante fue el momento más relevante en la historia de la hermenéutica moderna, encara luego una crítica aguda a la Iglesia Católica por

> "(su) ...pretensión de volver a un texto definitivo, cerrando el proceso de interpretación no en nombre de la continuidad de un discurso y de la atención a la voz de la comunidad, sino en nombre de una imposición de una verdad fundamental que se supone presente desde alguna parte [...]"[28].

Al final del ensayo, el autor indica que ese postulado del amor, como el criterio fundamental para validar la interpretación, sólo puede ser postulado con la condición de aceptar la disolución de la metafísica de la presencia y, por lo tanto, no puede ser invocado fuera del horizonte de esa disolución. Una condición que, como veremos en la evaluación final, no parece ser tan indiscutible.

4. Las raíces cristianas de Occidente

Un tema en el que Vattimo insiste recurrentemente es el de la influencia del cristianismo en la conformación de Occidente y, en particular, de Europa. Más directamente el tema es tratado en su ensayo "Europa o la cristiandad" donde el autor formula su tesis central en los siguientes términos:

> "Lo que pretendo sostener es que Occidente es esencialmente cristiano en la medida en que el sentido de su historia se muestra como el 'ocaso' del ser, el debilitamiento de la dureza de lo 'real' a través de todos los procedimientos de disolución de la objetividad que la modernidad ha traído consigo"[29].

Vattimo percibe el debilitamiento del ser y de lo real en los sistemas de pensamiento filosófico y teológico, tales como el racionalismo ilustrado y la dogmática cristiana, dividida a su vez en católica y protestante. Todo eso muestra —en la interpretación de Vattimo— que todos los componentes aparecen mezclados en un conjunto no orgánico ni riguroso porque le faltan elementos de diferenciación rígida.

---

[25] *Ibíd.*., p. 86.
[26] *Ibíd.*.
[27] *Ibíd.*.
[28] *Ibíd.*., p. 87.
[29] *Ibíd.*, p. 98.

Hoy, Occidente debe ser considerado como tierra del ocaso o, lo que es lo mismo, de la secularización. En esto último, Vattimo percibe lo que en su tiempo advirtiera Weber sobre la ética protestante en la construcción del capitalismo. Para Vattimo, la sociedad de la comunicación y de la interpretación es la continuación, en cierto sentido, del camino abierto por Weber, "la prosecución lógica de un mundo que tiene en su base la Escritura y que se desarrolla, ante todo, como exégesis"[30]. Luego de citar la afirmación de Novalis: "la verdadera anarquía es el elemento procreador de la religión"[31], Vattimo plantea en forma directa y contundente: "En términos más claros y probablemente escandalosos, pretendo decir que la totalidad de Occidente es hoy, como tierra del ocaso y del debilitamiento, la verdad del cristianismo"[32]. En el ensayo titulado "Cristianismo y conflictos culturales en Europa", Vattimo admite que ese continente se caracteriza por ser, en general, una sociedad laica y secularizada. Pero el quid de la cuestión radica en que esas características son construidas "sobre la base de una herencia cristiana bastante explícita, y esto resulta evidente cuando uno se mide con personas o grupos arraigados en tradiciones diferentes, que advierten en nuestro laicismo la marca profunda de un específico origen religioso"[33]. Vattimo otorga entonces al cristianismo una misión que no debería ya ser ni imperialista ni evolucionista, sino que debe adquirir los rasgos de una profunda solidaridad con el destino de la modernización"[34] ; porque, define: "Cargar con el destino de la modernidad, con el destino de Occidente, significa, ante todo, reconocer el significado profundamente cristiano de la secularización"[35].

5. En la era del Espíritu

En su ensayo "Las enseñanzas de Joaquín da Fiore", Vattimo analiza el pensamiento del teólogo italiano (1145-1202), fundador de un monasterio en esa aldea de Calabria. Lo interesante de su pensamiento radica en que reactualiza el tema del milenarismo dividiendo la historia en tres eras o etapas: la del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Su importancia se extendió más allá de lo teológico, hasta el punto de que el filósofo Ernst Bloch lo considera el más influyente pensador utópico de la Edad Media[36]. Pues, precisamente, Joaquín inaugura un

---

[30] *Ibíd.*, p. 101.

[31] Cit. en *Ibíd.*, p. 102.

[32] *Ibíd.*

[33] *Ibíd.*., p. 122. Inclusive el no hablar de los filósofos actuales acerca de Dios no es, para Vattimo, por razones filosóficamente relevantes. Dice: "En su mayoría, los filósofos no hablan de Dios, o incluso se consideran explícitamente ateos o irreligiosos, por mero hábito, casi por una suerte de inercia. El hecho es que, con el ocaso de los metarrelatos [...] han disminuido también todas las razones fuertes para el ateísmo filosófico." *Ibíd.*., pp. 110-111.

[34] *Ibíd.*., p. 124.

[35] *Ibíd.*.

[36] Véanse más datos en mi obra: *Escatología. Una visión integral desde América Latina*, Buenos Aires: Asit-Kairós, 2002, pp. 92-94. (En portugués, *Do terror á esperança*, Editora Descoberta, Londrina, 2001, pp. 81-82). Hay quienes han percibido en la novela de Hermann Hesse, *El juego de los abalorios*, cierta influencia de Joaquín da Fiore. Hesse se refiere allí al juego iniciático de los valores de la cultura en una utópica comunidad pedagógica del futuro. Una de las versiones en castellano es de *Plaza & Janes*, Barcelona, 1960.

cambio sustancial en la exégesis medieval de la Biblia, que se caracterizaba de modo casi unívoco por la "cuadriga", o sea, los cuatro sentidos de la Escritura: literal, moral, alegórico, anagógico. Sin negar esos cuatro aspectos, Joaquín los ubica en un esquema más comprensivo y fundamental, que podría llamarse "histórico", en el sentido de que la "inteligencia espiritual de la Escritura es, ante todo, capacidad para captar los acontecimientos narrados por la Biblia como 'figuras' de otros acontecimientos históricos"[37]. El sentido de la propuesta de Joaquín que más interesa a Vattimo es la idea de una historia de la salvación todavía en curso y, sobre todo, "el convencimiento de que estamos en la edad del Espíritu, en la que la Biblia, precisamente, no debe ya ser interpretada en términos literales"[38].

Dividiendo la historia en tres eras, Joaquín se refiere al primer estadio como el del Padre, en el que predomina la ley. El segundo, de Jesucristo, donde predomina la gracia y, finalmente el tercero —que Joaquín otea en el horizonte— el del Espíritu y que se caracteriza por la libertad. Joaquín cita el famoso texto de Pablo: "Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad" (2 Co 3:17). De allí, Vattimo deriva la idea de una superación de la lectura literal de la Biblia y dice: "una vez que cae la autoridad de la letra de la Escritura y se establece el reino de la libertad y de la caridad, la interpretación de los textos sagrados ya no es patrimonio exclusivo de la autoridad sacerdotal"[39].

No estamos en condiciones de justipreciar si esta lectura vattimiana del pensamiento de Joaquín da Fiore es válida, lo que sí podemos admitir es que se trata de una interpretación creativa —a modo de extrapolación— de la era del Espíritu como la etapa en la que nos encontramos en la historia y donde ya no somos llamados "siervos" y ni siquiera "hijos", sino amigos y donde la interpretación bíblica —extendida a los dogmas— ya no puede ser, según Vattimo, tan rígida como en las eras supuestamente superadas.

A modo de evaluación

1. El eje teológico a partir del cual Vattimo estructura todo su pensamiento en "Después de la cristiandad" es la *kénosis* de Dios en Jesucristo. Tanto Dios como el discurso sobre Dios y la interpretación del mensaje cristiano tienen que pasar por ese prisma. Un Dios rebajado o secularizado da lugar a un pensamiento/discurso débil sobre ese Dios y a una interpretación "débil" o "espiritual" del mensaje cristiano. Ahora bien, la encarnación de Dios en Jesucristo, aunque es cierto que no siempre los cristianos la toman en toda su dimensión y alcance, no anula la "divinidad de Dios" —si se nos permite la contradicción de términos— o, para decirlo en otras palabras, la inmanencia no anula la trascendencia. Dios sigue siendo "el totalmente Otro", a menos

[37] *Op. Cit.*, p. 41.
[38] *Ibíd.*, p. 42.
[39] *Ibíd.*, p. 46.

que su presencia sea totalmente reducida a la inmanencia. Desde la fe y el compromiso con Cristo, nos parece que todavía es válida aquella expresión de Kierkegaard: "Acuérdate que Dios está en los cielos y tú sobre la tierra". Porque, como dice Pannenberg:

> "Para poder ser pensado como verdaderamente infinito, lo infinito no sólo ha de poder oponerse a lo finito, sino que, simultáneamente, ha de superar esta oposición. En su relación respecto de lo finito ha de poder ser pensado a la vez como inmanente y como trascendente"[40].

2. Es encomiable el interés de Vattimo por recuperar el mensaje de la Biblia en la posmodernidad; más aún en estos tiempos en que —por distintas razones, entre las que ocupan un lugar preponderante los nuevos modelos pastorales— la invitación de Vattimo a la lectura de la Biblia en comunidad y al ejercicio hermenéutico comunitario de la Palabra es un verdadero desafío a tomar en serio, sobre todo por parte de los protestantes y evangélicos que, portando como uno de sus estandartes enarbolados en la Reforma de la *Sola Scriptura*, admiten un flagrante desplazamiento de la Biblia en los discursos teológicos eclesiales y también admiten que ella es sustituida por los "ungidos" y "apóstoles" que, en una nueva versión de clericalismo que se yergue como único referente, desconoce la función comunitaria de la iglesia como sujeto hermenéutico irremplazable. Es tan importante el papel de la iglesia en tanto comunidad hermenéutica que la propuesta vattimiana, ya enunciada en el prólogo, merece ser citada *in extenso:*

> "La Iglesia, ciertamente, es importante como vehículo de la revelación, pero sobre todo como comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose y, por tanto, corrigiéndose de forma recíproca, el sentido del mensaje cristiano"[41].

Difícilmente encontraríamos una propuesta tan teológicamente clara y desafiante como ésta. Junto a ella y, como decíamos antes, a pesar de no poder evaluar profundamente la lectura que Vattimo hace de Joaquín da Fiore, el énfasis del filósofo sobre el papel del Espíritu como aquella persona "exquisitamente hermenéutica" de la Trinidad es válido y, acaso azarosamente, coincide con el hecho de que "aquella persona olvidada de la Trinidad" es, desde el siglo XX, la persona más estudiada y "vivenciada" en los movimientos de santidad, pentecostales y carismáticos de la era presente. Como

---

[40] Wolfhart Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios*, Madrid, Caparrós, 1999, p. 35. Vattimo parece no tomar en cuenta que, en el mismo himno cristológico de Filipenses 2, no solamente se habla de la *kénosis* del Hijo de Dios, sino también de la recuperación de su gloria eterna, cuando se proclama que el Padre le dio un nombre que es sobre todo nombre, el de *kyrios*. En una lectura estructuralista, los dobles opuestos surgen nítidamente: *kénosis/doxa, doulos/kyrios*.

[41] *Op. Cit.*, p. 17.

si —aún a riesgo de exageraciones— aquella visión profética de Joaquín estuviera cumpliéndose en nuestros días.

3. Otro aspecto positivo es la osadía que refleja Vattimo cuando, a despecho de lo que filósofos ateos o agnósticos digan, expresa que no es posible evitar la influencia del cristianismo en la génesis de Occidente. Aun la secularización misma, como dice el filósofo italiano, puede considerarse también en su esencia un resultado del pensamiento judeocristiano. Por eso, la religión, lejos de ser un signo de patología, es una expresión de la naturaleza misma del ser humano. En todo caso, cambian las formas pero no las necesidades ontológicas por lo religioso. Por otra parte, aunque su esfuerzo por reivindicar al cristianismo en la cultura occidental es altamente encomiable, su énfasis en la secularización como tónica de nuestra cultura aparece un tanto desfasado. Con las conmociones mundiales a partir de la caída del muro de Berlín y de la crisis del socialismo real asistimos, también, a un reavivamiento de la religión, aspecto que en algunos tramos de su reflexión es admitido por Vattimo. Pero da la sensación de que el hecho no es reconocido en profundidad por el autor ni en todas sus dimensiones y alcances. Quedan como argumentos sólidos y osados de su parte percibir la presencia de los valores cristianos en la cultura occidental, especialmente europea, desde la cual escribe y el postulado de que aun la secularización puede ser considerada una hija del cristianismo de la cual ni siquiera los filósofos agnósticos o decididamente ateos pueden sustraerse. Esto nos hace recordar aquella célebre afirmación de un pensador inglés: "El mundo está lleno de ideas cristianas que se han vuelto locas".
4. El lugar desde donde Vattimo se reubica como cristiano posmoderno es el nihilismo que toma del binomio nietzscheano-heideggeriano. Explícitamente: "el punto de vista nietzscheano-heiddegeriano en el que me sitúo es la pérdida de la creencia en una verdad objetiva"[42]. Cabe preguntar si ese nihilismo es compatible con el cristianismo que, como fe judeocristiana, parte del postulado axiomático "Dios existe y es galardonador de los que le buscan" (Hch 11:6). Si la nada es postulada como lo central, entonces tal opción ubica a sus adherentes en un lugar —o quizás, un no-lugar— que dista de ser el sitio clave desde donde se funda la fe: el Dios eterno como "fundamento del Ser", en creativa expresión de Paul Tillich.
5. Finalmente —acaso el asunto más crucial— debe señalarse que todo el creativo y desafiante andamiaje construido por Vattimo se mantiene si damos por hecho cierto e incontrovertible que la partida de defunción expedida por Hei-

[42] *Op. Cit.*, p. 134.

degger a la metafísica es tan definitiva[43] y, por ello, la necesidad de elaborar un cristianismo no religioso[44].
Teresa Oñate señala el problema que encara la hipótesis elaborada por Vattimo a partir de Heidegger:

> "El destino de la metafísica o historia del ser ha ido mostrando (en un sentido radical o forzado) que, de acuerdo con Vattimo, Heidegger no habría aceptado que el ser es tiempo: pasar, declinar, maduración y envejecimiento, caducidad [...] Así devuelve el pensamiento débil al ser 'todos aquellos caracteres que la metafísica en busca de aseguramiento [...] había excluido de él. Es, por tanto, en la arriesgada conjunción de historicismo y nihilismo donde la ontología de Vattimo encuentra el sol saliente escarpado, al borde del malentendido"[45].

Nos parece, pese a todo el esfuerzo de Vattimo por cambiar de eje, que todavía sigue siendo válido cuestionar si ha sido real y definitiva la liquidación de la metafísica. Por ejemplo, en una comparación que Pannenberg hace entre Heidegger y Whitehead, dice el teólogo luterano:

> "En contraposición con Heidegger, quien consideró que con Nietzsche quedaba liquidada la metafísica pero no la ontología, Whitehead ha entendido que la metafísica es irrenunciable en tanto que tarea de dar cuenta, mediante el pensamiento, del todo de la realidad"[46].

Es, justamente, esta tarea de dar cuenta de la realidad como un todo lo que sigue constituyendo una labor hermenéutica y cristiana también en nuestro mundo posmoderno que, en su esencia, se caracteriza precisamente por su contrario: la fragmentación. El ser humano —bien que adopte una postura pluralista y relativista— no puede resistir el nihilismo por mucho tiempo. Necesariamente retorna una y otra vez a la necesidad de un postulado unívoco que dé sentido a la vida y al mundo.

---

[43] Las dudas surgen, por ejemplo, en el último ensayo de Vattimo: "*Hos mé*. Heidegger y el cristianismo". Luego de mostrar el genuino interés de Heidegger por el cristianismo, a partir de sus propias exégesis de pasajes paulinos como 1 Ts 1:5-7 y 1 Co 7:29 ss., y admitir que "no sólo Pablo nos ayuda a aclarar a Heidegger, sino que Heidegger nos propone consideraciones que, si las tomamos en serio, nos conducen también a interpretar la tradición cristiana". *Ibíd.*, p. 165, Vattimo insinúa la posibilidad de "unir de manera más positiva y productiva el esfuerzo de la filosofía por sobrepasar el objetivismo metafísico y la búsqueda de una visión del cristianismo que [...] sea capaz por fin de pensar su propio sentido ecuménico especialmente como escucha de la nueva época —posmoderna— del ser" *Ibíd.*, p. 168.

[44] A propósito, el subtítulo de la versión en castellano de la obra de Vattimo es: *Por un cristianismo no religioso*. Debe recordarse que ya en 1944 Dietrich Bonhoeffer insinuaba —con gran agudeza— esa necesidad. En carta dirigida a su amigo Eberhard Bethge, fechada en Tegel el 30 de abril de 1944, dice: "¿Cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos? ¿Existen cristianos a-religiosos?" y "¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas condicionadas de la metafísica, de la interioridad, etc.? ¿Cómo hablar (pero acaso ya ni siquiera se puede 'hablar' de ello como hasta ahora) 'mundanamente', de 'Dios? ¿Cómo somos cristianos 'arreligiosos-mundanos'?". *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 197 y 198.

[45] Teresa Oñate, Introducción a *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 43-44.

[46] *Ibíd.*, p. 63. Aún el propio Vattimo, en su interpretación del pensamiento de Heidegger, insinúa: "hay que preguntarse si es posible, y cómo se define, un pensamiento que vaya más allá de la metafísica, es decir, si es posible una auténtica superación de la metafísica misma." *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 92.

Como evaluación final de la obra de Vattimo, puede decirse que constituye un válido intento por rescatar el hablar de Dios en la posmodernidad a partir de la *kénosis* de Dios en Jesucristo. Su obra aporta elementos clave para una hermenéutica *kenótica* sobre Dios, aunque, al hacerlo, termine por colocar a Dios en una inmanencia absoluta que anula su trascendencia. Pese a ello, su propuesta hermenéutica, especialmente vinculada a la acción del Espíritu y a la lectura —y por ende la interpretación— de las Escrituras en comunidad, se convierte en un verdadero desafío para las iglesias evangélicas de América Latina que, en algunos casos, han permitido el desplazamiento de la Biblia, siendo sustituida por "revelaciones" y "visiones" que, a veces, distan mucho de representar una sólida fundamentación escritural. En otros ámbitos eclesiales protestantes, la Biblia es sólo el ornamento de una breve reflexión sociológica que deriva fácilmente en un discurso antropocéntrico que ya no apela a la transformación de las personas por el poder del Evangelio. Tanto en una forma como en otra, la Biblia ha dejado de ocupar el lugar central que siempre ha tenido a través de la historia del cristianismo. Ya en un plano extra eclesial, la obra de Vattimo revela una osadía poco común por parte de un filósofo posmoderno que, como en su caso, intenta mostrar las marcas indelebles que el cristianismo ha dejado en la cultura occidental y de la cual hasta la misma secularización puede ser una de sus formas.

Fecha de recepción: 23.4.04 Fecha de aceptación: 14.5.05

Alberto F. Roldán es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET. Es director de Programas Superiores de la Facultad Internacional de Educación Teológica (FIET).