



Artículo

Vattimo, Gadamer y Dios: El retorno del fenómeno mítico/religioso.
Vattimo, Gadamer and God: The return of mythic/religious phenomenon.

Dr. Luis Fernando López García

Profesor de Filosofía

lufelopezga@gmail.com

RESUMEN: Uno de los más significativos elementos del Pensamiento Débil es el esfuerzo para rehacer una nueva forma de religión: el cristianismo debilitado. En un contexto hermenéutico, no es posible afirmar o negar a Dios porque no tenemos razones fuertes para mantener ninguna verdad eterna: no hay hechos, solo interpretaciones, como dijo Nietzsche. Si seguimos a Gadamer, podemos ver que religión y ciencia no son el mismo lenguaje, por lo que no pueden ser juzgadas usando los mismos parámetros. Queremos examinar las similitudes entre Vattimo y su maestro Gadamer en relación al tema mítico y religioso para hacer una contribución sobre el conocimiento de estos dos influyentes filósofos en la filosofía contemporánea.

ABSTRACT: One of the most significant elements of the Weak Thought is the effort to remake a new form of religion: a weak christianism. In an hermeneutic context, it's not possible to affirm God or deny him because we haven't strong reasons to support any eternal true: there aren't facts, only interpretations, as Nietzsche said. If we follow Gadamer, we can see that religion and science are not the same language, and they can't be judged using the same parameters. We want to examine the similarities between Vattimo and his master Gadamer about the religious and mythic topic to contribute about knowledge of this two influential philosophers in contemporary philosophy.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento Débil, Vattimo, Gadamer, Mito, Hermenéutica.

KEYWORDS: Debil Thought, Vattimo, Gadamer, Myth, Hermeneutic.



La obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

1. Introducción

El día 19 de septiembre de 2023 fallece el pensador Gianni Vattimo, artífice y emblema del denominado “Pensamiento Débil”, que constituye uno de los posicionamientos sintomáticos y representativos de la postmodernidad clásica. Pensamos que es un momento prudente y propicio para revivir la contundente labor de este pensador que ha bebido de dos fuentes inagotables como lo son Nietzsche y Heidegger, y que ha tenido la oportunidad de traducirlos y conectarlos con un mundo cambiante, inseguro y desconfiado de las grandes verdades y metarrelatos omniabarcantes de antaño.

La sacudida mediática que un filósofo como Gianni Vattimo ha propinado al mundo occidental ha hecho que la filosofía y sus aporéticas cuestiones vuelvan a salir a la palestra bajo la atenta mirada de una reflexión común. Los notables y llamativos títulos del Pensamiento Débil que dice “adiós a la verdad” mientras que afirma que Europa es el sinónimo del socialismo, sacuden certezas, ironizan sobre el pasado y multiplican las preguntas. El tema religioso no podía quedar atrás, y al respecto, Vattimo aporta una nueva forma de religiosidad sutil, filtrada y desprovista de cualquier dogmática autoritaria, favoreciendo que muchos antagonistas de la Iglesia sientan afinidad con el cristianismo kenótico y secularizado que el debolismo aporta. Pero ¿por qué hablar del cristianismo? ¿Cómo puede volver a cobrar protagonismo dentro de las modernas sociedades laicas? ¿Acaso la ciencia no comprende ya un sustitutivo suficiente en sí mismo?

En el presente artículo queremos dar un esbozo esquemático sobre las razones para volver a hablar de lo religioso/mítico desde Vattimo y Gadamer, siendo este último una de las mayores y más evidentes influencias del primero. Queremos advertir que nuestra apelación al fenómeno religioso o mítico se empapará de cierta y justificada sinonimia, aun siendo conscientes de lo grosero e impreciso de tal proceder. No buscamos, empero, una elegante demarcación entre ambos conceptos, ni un tratamiento por separado, procedimiento que requeriría profundizar en objetivos más ambiciosos; pretendemos su unión “provisional” en tanto ambos suponen algo diferente al mero pensar científico/técnico y se elevan como respuestas trascendentes ante la carencia de sentido humano. Es bien cierto que una exposición más detallada exigiría determinar razonables e indiscutibles diferencias entre ambas parcelas, pero por ahora, baste con considerarlos en su calidad simbólica y espiritual, elementos que los aúnan y plausibilizan plasmar el contraste entre lo científico y lo precientífico para justificar la reivindicación de esto último.

2. La vuelta del cristianismo desde el debolismo vattimiano.

La temática del Cristianismo, según Pareyson¹, se torna un tópico pertinente y digno de recurrencia hoy día, en tanto la progresión lineal del espíritu hegeliano (como paradigma deslegitimado críticamente, al menos desde nuestro contexto actual) ya no es capaz de sostener la visión de un destino vertebrado por una *Aufhebung* de la religión cristiana. Vattimo trata el problema de la actualidad del cristianismo, de la secularización y de la vinculación con la hermenéutica recurriendo tanto a Pareyson como a Benjamin, que convierten el tema religioso en una reflexión consistente y recurrida en su producción filosófica. En el caso de Pareyson, Vattimo comenta la ausencia de superación del cristianismo por parte del racionalismo hegeliano:

Para Pareyson (...) la centralidad del problema del cristianismo reaparece en cuanto se disuelve la síntesis o unidad de racionalismo metafísico hegeliano, por obra, precisamente, del existencialismo. (...) Pero si el racionalismo metafísico hegeliano ya no rige, tampoco el cristianismo resulta «superado». Por lo cual, argumenta Pareyson, tiene razón Kierkegaard al replantearse el problema; y se equivocaba Feuerbach y Marx al desembarazarse del cristianismo desde razones hegelianas cuando a la vez estaban pretendiendo rechazar a Hegel.²

Pareyson seduce elocuentemente a Vattimo porque argumenta de una forma similar en este punto: si no hay una verdad superior, si hemos conceptualizado la “muerte de Dios” como la ausencia de absolutos, no existen razones omniabarcantes ni totales para ser cristiano ni para ser ateo. Por esta razón, Vattimo afirma que “la tesis de Pareyson (...) resulta bastante plausible”³. En otras palabras, la disolución del hegelianismo y del historicismo metafísico vuelve a plantear el problema del cristianismo, que ya no comprende una etapa superada en tanto no existe la posibilidad de hablar de un progreso lineal del espíritu. Existen, ante tal panorama, dos posibilidades frente la disolución del hegelianismo que pasan o bien por Feuerbach, con su eliminación del cristianismo dentro de un contexto de carácter dialéctico, influido notablemente por reminiscencias racionalistas metafísicas, o bien por Kierkegaard y el camino del existencialismo cristiano.

No es difícil percibir en Vattimo, siguiendo la influencia de Pareyson, una apuesta por Kierkegaard y el “existencialismo cristiano, “en tanto replantea el problema y rechaza a Feuerbach y Marx, dado que parecen desprenderse rápida y fugazmente del cristianismo, apelando a la posibilidad de superación del carácter hegeliano desde, paradójicamente, la pretendida intención de superar a Hegel. Esta última posición “liquida el cristianismo a partir de razones que retoma de Hegel, y «supera» en general el idealismo solo dentro del marco de una filosofía dialéctica de la historia que sigue estando aun enteramente determinada por el racionalismo metafísico.”⁴. Vattimo,

1 Pareyson propone, desde una postura personalista claramente influida por el existencialismo, la vuelta a la temática cristiana tras la disolución de la progresión histórica lineal del hegelianismo. Pareyson reivindica un concepto nuevo de dialéctica donde la definición de persona comprende la contraposición entre opuestos que no son necesariamente excluyentes entre sí. Conjuga de este modo en el concepto de persona la existencia e irrepetibilidad propias del existencialismo con la universalidad y trascendencia del idealismo, y establece la tendencia de lo finito a lo infinito. La persona y la libertad encuentran su garantía, según Pareyson, en Dios. Por esta razón el hombre tiende a Dios como lo distinto del hombre. La filosofía de Pareyson se divide entre el nivel antropológico, situando al hombre finito en tal status, el nivel ontológico (el Ser) y el nivel teológico (Dios). Cfr. Pareyson, L., *Filosofía della libertà*, Génova, Il Melangolo, 1989.

2 Vattimo, G., *Ética de la Interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, Pág. 78.

3 *Ibíd.*, Pág. 81.

4 *Ibíd.*, Pág. 79.

apelando a Kierkegaard, afirma que, a través de éste, puede justificarse que el Ser no sea concebido como causa:

Si (con Kierkegaard) la experiencia básica es la de la libertad, el ser, con el cual está en relación la libertad que el individuo experimenta, no puede configurarse como «causa» o «principio de razón»; sino solo, a su vez, como libertad, infundamentación, o abismo que no termina en ningún principio último, cuya irrebasabilidad no podría sino coincidir con la necesidad del *arché* metafísico.⁵

Vattimo utiliza estas consideraciones sobre Kierkegaard y las referencias a la disolución del hegelianismo para introducir pertinentemente, citando a Pareyson, la Teoría de la Interpretación y la multiplicidad de las perspectivas históricas⁶, en referencia a una ontología de la libertad, donde el concepto de verdad no equivale a la consecución o acercamiento a unas estructuras metafísicas, eternas y racionalmente accesibles, sino el acaecer de la eventualidad traducido en el inagotable abanico interpretativo sobre el Ser, propietario de una “abismal libertad” que no puede ser reducida o limitada a la univocidad de la visión metafísica tradicional: “En suma, es porque el ser no es fundamento, sino *Ab-grund*, por lo que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones, en las cuales no se expresa sólo según grados diversos de exactitud, sino que se da y acaece, instituyéndose cada vez como auténtica novedad.”⁷. Consecuentemente, dos cuestiones surgen ante tales consideraciones: ¿Es legítimo seguir hablando de Ser? ¿Cuáles son las ventajas que obtenemos al percibir al Ser como abismo y no como inmutabilidad fundamental?

Sobre la primera cuestión podemos constatar que, pese a la eventualidad del Ser, se sigue hablando de él en tanto en todo evento existe la conciencia y voluntad de traspasar la temporalidad contingente e imponerse sobre la finitud histórica, convirtiéndose en monumento, vinculándose, en tan particular proceder, con los testimonios monumentales filosóficos del pasado. El Ser, como diría Zabala, solo sobrevive como un resto. Vattimo afirma la imposibilidad de dejar de hablar del Ser aseverando: “Que se deba hablar todavía de ser y no solo de ente es una exigencia inscrita en este modo de darse del evento.”⁸. El autor italiano queda influido por el “Ser-ahí” heideggeriano, apreciado como un ser temporal que, desde la finitud de su presencia, está destinado a crear monumentos y a relacionarse con el pasado. El concepto de Ser queda así desvinculado del absoluto hegeliano en tanto se piensa en términos de existencia y libertad, y relacionado esto con el Cristianismo, porque “el ser no es fundamento sino evento, no es tampoco estructura: y en esto reside la profunda conexión entre la ontología de la libertad y el cristianismo, o, más en general, entre ésta y el Dios bíblico que «crea» libremente (...)”⁹.

La libertad abismal del Ser y la incapacidad para encuadrarlo dentro de unos sistemas fijos y fuertes de pensamiento, resalta la debilidad y la eventualidad del Ser mismo, justificando la recurrencia a una ontología de la libertad. No obstante, es preciso determinar la coherencia a la hora de enlazar las posibilidades del existencialismo cristiano de Kierkegaard con las de la filosofía heideggeriana, que presupone una suerte

5 *Ibíd.*, Pág. 82.

6 *Ibíd.*, Pág. 84.

7 *Ibíd.*, Pág. 85.

8 *Ibíd.*, Pág. 87.

9 *Ibíd.*, Pág. 91.

de existencialismo espiritualista, ya que si bien existen parcelas comunes o semejantes como la prioridad de la existencia sobre la “posible esencia”, no hay que olvidar que en el primer caso, temas como la angustia o la existencia auténtica, son tratados desde el ámbito antropológico-psicológico, mientras que en el segundo caso los mismos temas son desarrollados desde la ontología. Vattimo trata de complementar, no sin empleo de originalidad y esfuerzo, a la existencia como libertad en Kierkegaard con el ser como evento heideggeriano¹⁰. La consecuencia que extraemos de las reflexiones que vinculan hermenéutica y cristianismo nos aportan una configuración de la verdad, así como una alternativa ontológica que deslegitiman en todo caso las alternativas anti-metafísicas como promotoras tanto de la nostálgica recuperación del racionalismo que supera a la religión como de la apología de la irracionalidad mítica. Vattimo afirma al respecto: “La superación de la metafísica, si quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser una mera re-legitimación del mito, de la ideología y tampoco del salto pascaliano en la fe.”¹¹.

3. Reivindicación del fenómeno mítico/religioso en Gadamer.

Según Gadamer, existe un doble origen del pensamiento moderno situado originariamente en la Ilustración: por un lado, encontramos el basamento de la autonomía racional y la fe en el progreso de la cultura bajo el dominio de la razón, y por otro tenemos a la Ilustración a la que podemos añadir la filosofía idealista y la poesía romántica. Si bien, desde presupuestos ilustrados, tanto el mito como el hecho religioso comprenden algo digno de ser superado, cosa que en cierta medida es continuado con la síntesis de religión y filosofía llevada a cabo por Schelling o Hegel, donde lo religioso queda absorbido por el progreso, existe en la herencia romántica una revalorización de lo mítico que es traducido finalmente a una mitología estética y a una mitología de la razón. La consideración sobre el mito empleada en el Romanticismo dirige hacia este una mirada anhelante, concibiéndolo como algo antiguo, verdadero, prístino y más sabio que los supuestos progresos del presente; portador especialísimo de características bien distintas a los saberes que configuran al hombre actual:

Los acentos son completamente distintos si por «Romanticismo» entendemos todo pensamiento que cuenta con la posibilidad de que el verdadero orden de la cosa no es hoy o será alguna vez, sino que ha sido en otro tiempo y que, de la misma manera, el conocimiento de hoy o de mañana no alcanza las verdades que en otro tiempo fueron sabidas. El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. (...) el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio.¹²

Como vemos, el pensamiento romántico sabe distinguir y proporcionar un criterio de demarcación que separa mito y ciencia, sin devaluar epistemológicamente al primero en un frenético endiosamiento de la segunda. La relación romántica entre mito y razón configura el verdadero orden en aquello que fue, y constituye a lo mítico como portador de una verdad más sabia que la científica, una verdad que es inalcanzable para la razón y que, además, cuenta con la riqueza añadida de pertenecer a épocas pretéritas. Sin duda, muchos pensadores ensalzarían con ahínco estas verdades precientíficas, entre

10 Cfr. *Ibíd.*, Pág. 88.

11 Vattimo, G., *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003, Pág. 32.

12 Gadamer, H., *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós, 1997, Págs. 15-16.

los cuales encontramos a Nietzsche, quien estima al mito como condición indispensable para el nacimiento de cualquier cultura.

El mito solo es experimentable mediante la recepción de lo dicho, de la sabiduría fluyendo en el acto de transmisión; es la leyenda que solo puede ser experimentada en tanto está siendo transmitida. Por tanto, Gadamer no titubea a la hora de diferenciar la verdad del mito del saber ilustrado, de la ciencia o de la historia: “(...) la verdad de las tradiciones míticas no debe ser equiparada con el valor que se le concede a la noticia histórica (...).”¹³

En conclusión, Gadamer opta por no caer en un positivismo absurdo que reduzca toda la realidad a lo mensurable y experimentable, sino que resalta otras parcelas humanas que, en unidad con la filosofía, no utilizan el método científico ni responden a las mismas cuestiones de las que la ciencia procura obtener resolución. El mito no puede ser medido con igual criterio que la ciencia en tanto no persigue los mismos objetivos, no proporciona una verdad semejante ni tiene como finalidad el resolver el mismo tipo de cuestiones existenciales. La religión y la fe tampoco tienen las mismas finalidades que la metodología científica, pero no las necesitan porque las primeras son funciones humanas encaminadas hacia la atención espiritual, conformando un conocimiento o sabiduría que se vertebra con procedimientos de marcada diferenciación con el operar científico-técnico.

No podemos acceder al fenómeno religioso (ni tan siquiera al fenómeno del mito) desde una perspectiva eminentemente ilustrada, científica o racionalista. La religión responde con su peculiar verdad a dudas hondas, plantea formas de vida, soluciones morales y determinaciones prácticas de cara a una existencia soliviantada por la necesidad de respuesta a planteamientos trascendentales, de preguntas y de carencia de respuestas puramente racionales. Tal vez para un hombre cotidiano sea más decisivo e importante conocer cómo ha de actuar en su vida o encontrar una motivación espiritual para su proceder, que saber las características de su cadena genética. Razón, para Gadamer, no es solo ciencia, sino también mito, poesía y fe:

El mundo verdadero de la tradición religiosa es del mismo tipo que el de estas configuraciones poéticas de la razón. Su carácter vinculante es el mismo. Pues ninguna de ellas es una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de las imágenes fantásticas o los sueños que se elevan y disipan. Son respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo. Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón.¹⁴

Estas tesis entroncan bien con la pretensión vattimiana de desmitificar el mito de la desmitificación, por redundante que parezca esta elocuente expresión. Vattimo denuncia la inexistencia de una teoría actual del mito que satisfaga reflexivamente las exigencias del mismo (corroborando esto la afirmación siguiente: “No hay, en la filosofía contemporánea, ninguna teoría del mito (...) que resulte satisfactoria.”¹⁵), ya que hasta las más recientes teorías sobre este fenómeno se hacen desde concepciones metafísicas sustentadas en ideas de evolución y progreso teleológicos:

13 *Ibíd.*, Pág. 37.

14 *Ibíd.*, Pág. 22.

15 Vattimo, G., *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, Pág. 111.

(...) la teoría moderna del mito, hasta la más reciente que es la de Cassirer, se ha formulado siempre en el horizonte de una concepción metafísica, evolutiva, de la historia, y, en consecuencia, tampoco la teoría filosófica del mito logra ya formularse de modo riguroso.¹⁶

Referente a las distintas actitudes vinculadas a la consideración del concepto de mito, Vattimo distingue tres, a saber, el arcaísmo, el relativismo cultural y el irracionalismo moderado¹⁷. El primero, criticando y desconfiando de la sociedad industrial, propone al mito como un estadio cognoscitivo más originario y primigenio, hecho que se relaciona tanto con Nietzsche como con Heidegger de manera injustificada para el autor:

La crítica de la civilización científico-técnica y el interés que por el pensamiento arcaico se manifiestan de diverso modo en Nietzsche y en Heidegger, vienen a ser asumidos –por mucho que ni Nietzsche ni Heidegger, sobre todo, justifiquen una empresa semejante_ como punto de partida del intento que se propone una recuperación del mito.¹⁸.

El relativismo cultural, en cambio, esboza el estadio mítico como uno más entre otros, por lo que no es superior al conocer científico, como ocurre con el arcaísmo. El irracionalismo moderado, por último, entiende al mito como una narración que accede más propiamente a determinadas parcelas de la experiencia. La presencia de esta postura acaece en el psicoanálisis, la historiografía y la “sociología de los *mass media*”¹⁹.

Vattimo critica estas tres posiciones. Sobre el arcaísmo, Vattimo expone: “Idealizar como condición perfecta el tiempo de los orígenes resulta tan vacío como idealizar el futuro por ser tal”²⁰. También critica la falta de planteamiento del problema de la historia al no dar cuenta de la misma debidamente por el hecho de magnificar una sola de sus etapas, siendo inexistente el progreso posterior a ella. El relativismo cultural tampoco solventa el problema de la historicidad porque “se lo han «saltado» sencillamente”²¹ al igual que el irracionalismo moderado²². Pero sin duda, lo que Vattimo enfatiza con mayor vigor es la denuncia del mayor mito, el “mito de la desmitificación”:

El proceso de emancipación de la razón, no obstante, ha sobrepasado lo que el idealismo y el positivismo esperaban: muchos pueblos y culturas han entrado en la escena del mundo y tomado la palabra, mientras se ha vuelto imposible creer que la historia sea un proceso unitario, dotado de una línea continua dirigida hacia un *telos*. La realización del universo de la historia ha hecho imposible la historia universal. Con lo que también la idea de que el curso histórico pueda pensarse como *Aufklärung*, liberación de la razón de las sombras del saber mítico, ha

16 *Ibíd.*, Pág. 114.

17 *Vid. Ibíd.*, Pág. 115.

18 *Ibíd.*, Pág. 118.

19 *Ibíd.*, Pág. 123.

20 *Ibíd.*, Pág. 124.

21 *Ibíd.*, Pág. 125.

22 *Vid. Ibíd.*, Pág. 126.

perdido su legitimidad. La desmitificación ha sido reconocida ella también como un mito.²³

Vattimo no expresa esto como una reivindicación del carácter superior del mito frente a otras formas de conocimiento, como ocurría en el caso del arcaísmo, sino que entiende que la “desmitificación de la desmitificación” solo conlleva la moraleja de una desabsolutización de la racionalidad. La religión, el mito y el pasado mítico/religioso no son aspectos a superar, sino dispuestos a conservarse de manera distorsionada y recordada: “La cultura moderna europea mantiene así un vínculo con su propio pasado religioso que no es sólo de superación y emancipación sino, inseparablemente, también de conservación-distorsión-vaciamiento.”²⁴

Una de las tesis iniciales que Vattimo sostiene, en concordancia con Gadamer²⁵, refiere a que si las religiones aparecían durante el dominio ideológico positivista como formas residuales de explicación cosmogónica destinadas a su disolución, ahora nuevamente tienen vigencia como soportes existenciales y guías para el futuro. Nos encontramos en un contexto de fin de la Modernidad que ha devenido en la desaparición de las principales filosofías que comprendían un arma contra el hecho religioso, como lo fueron el positivismo, el historicismo hegeliano y el marxismo. Las características del contexto actual en referencia al hecho religioso quedan designadas por Vattimo con las siguientes palabras: “Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”²⁶. ¿Qué significa esto? En primer lugar, implica que, en términos generales, ya no hay razones fuertes no solo para ser ateo, sino para ser cualquier cosa. Tampoco existen *de facto* razones filosóficas fuertes para ser cristiano o para ser agnóstico; de hecho, Vattimo siempre apela a la *Pietas* y a la rememoración distorsionante, para relacionarnos de una manera no absoluta con el pasado y, sin duda alguna, la apelación o la creencia en el Dios cristiano se hace desde esta postura relativa y relajada en términos filosóficos. Decir que el cristianismo vuelve a escena es admitir la caída del monopolio de la razón científico-técnica y el absolutismo metafísico, por lo que necesariamente retornamos a una religión distorsionada, debilitada, que ha experimentado un proceso de secularización que la ha desprovisto sus dogmas, estimados ahora como monumentos del pasado. La provisionalidad que el positivismo atribuía a la religión y la creencia en la inevitabilidad de este proceso de disolución religioso son “profecías” filosóficamente superadas según Vattimo:

Todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto (...) la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito.²⁷

23 *Ibíd.*, Pág. 127.

24 *Ibíd.*, Pág. 131.

25 Al respecto, Gadamer afirma: “El concepto de fe difícilmente puede pretender la misma validez planetaria que posee el concepto de Ciencia.” (Gadamer, H., *Ob. Cit.*, 1997, Pág. 58) ¿Significa, por tanto, que la ciencia invalida a la religión? Gadamer no habla en tal sentido; la pervivencia del trasfondo religioso, pese a la crítica ilustrada, pese a la manipulación del mismo con fines nacionalistas o con devaneos racistas, es un hecho patente. El pensador germano es consciente de las consecuencias del fracaso ilustrado, y por tanto, de la incapacidad de superación de la religión por los meros progresos de la racionalidad que, como es obvio, son insuficientes para un ser humano no compuesto exclusivamente de razón.

26 Vattimo, G., *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996a, Pág. 22.

27 *Ibíd.*, Pág. 23.

4. Conclusiones

Como vemos, Vattimo parece particularmente compatible Gadamer a la hora de diagnosticar el fracaso del proceso ilustrado que pretendía superar la superstición mítica por medio de la racionalidad pura. La cuestión de la que debe encargarse el pensamiento filosófico ahora es la de cómo operar fructíferamente desde un concepto de racionalidad impura, y ver que alcances antropológicos pueden derivarse de este estado de limitación reconocida. De este tipo de racionalidad débil es de donde deviene el concepto actual de verdad, no como adecuación especular de la mente con la realidad, sino como interpretación hermenéutica. La verdad ha experimentado en el transcurso de la civilización una especie de intermitente sucesión histórica, emplazada, en un estado inicial por parte de la filosofía griega, en un plano metafísico; se trataba inicialmente de un concepto de verdad preciso, estable e inmutable, que permite conocer las cosas tal y como son desde la más indiscutible objetividad. Muy posteriormente, con Kant y el idealismo, podemos conocer que el mundo de la experiencia no es algo ajeno a la intervención del sujeto, sino que este mismo lo conforma y configura personalmente. El positivismo anuncia, en ruptura con toda una tradición metafísica, que lo verdaderamente real es el dato verificado, otorgando una especial relevancia a las ciencias empíricas en tal propósito, dado que son ellas mismas el soporte cognoscitivo preferente para la experimentación. La realidad es reducida e identificada con la producción científica que excluye del ámbito de lo verdadero todo aquello que no es medible o experimentable empíricamente. Heidegger augura con certera precisión el fin de la Metafísica y critica al pensamiento que identifica al Ser con el dato objetivo. Gadamer también resalta esta imposibilidad de identificar al Todo con lo racional, como principio de la devaluación de la razón misma:

La imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma (...) ya no es la facultad que entiende los fines últimos incondicionados, sino que «racional» significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. Por consiguiente, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes (...) ²⁸

Es con la herencia de la filosofía heideggeriana con la que podemos hablar del final de la Metafísica de la objetividad que concluía en la identificación de la verdad del Ser con la calculabilidad, utilidad y posibilidad de manipulación del objeto, tal y como criticaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* ²⁹.

Religión y verdad no son ya sustentables, después de Heidegger, en una absolutización de sus contenidos. Vattimo apela constantemente en su obra a una y otra desde una rememoración y distorsión de las mismas, lo cual bien podría suponer su

28 Gadamer, H., *Ob. Cit.*, 1997, Págs. 19-20.

29 Adorno y Horkheimer exponen que la consecuencia de la formalización y subjetivación de la razón es la cosificación de la realidad. Nos introducimos por tanto en un panorama pragmático que reemplaza la lógica de la verdad por la de la probabilidad, lo universal por lo particular y concreto, lo “en sí” por el “para mí”. Ambos autores explican que esto ocurre “porque cuando se hacen depender el significado y la relevancia de sus consecuencias, todo enunciado pasa a exponer solo una expectativa con un mayor o menor grado de probabilidad”. Horkheimer, M., *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid, Trotta, Pág. 76.

deformación y, con probabilidad, su misma aniquilación tal y como las conocíamos hasta ahora. No obstante, Vattimo escuda su postura en la eventualidad del Ser: si el Ser es evento, todo está permitido sin recaer en la rigidez metafísica, pues todo acaba siendo, al fin y al cabo, interpretación particular e histórica de una época de la que no podemos escapar. Si algo indiscutiblemente bueno podemos atribuir al filósofo italiano es el hecho de recordarnos los peligros de un pensamiento dogmático y absoluto (sea absolutismo religioso o científico) que conducen directamente al fanatismo, y las ventajas palpables de una debilitación de la verdad y la razón, que ahora se subordinan a la caridad como virtud preminente. En esto consiste el cristianismo debilitado y kenótico de Vattimo, y acaso sea el fiel reflejo del horizonte de creencias al que podemos acceder hoy en día. Al fin y al cabo, somos seres históricos, nos debemos al contexto, y el nuestro nos desprovee de las certezas metafísicas de antaño. Por eso mismo, al final solo podemos “creer que creemos”.

5. Referencias bibliográficas

- GADAMER, H. (1997): *Mito y Razón*. Paidós. Barcelona.
- HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta. Madrid.
- PAREYSON, L. (1989): *Filosofía della libertà*. Il Melangolo. Génova.
- VATTIMO, G. (1986): *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1987): *El fin de la modernidad*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1990): *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1991): *Ética de la Interpretación*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1992): *Más allá del sujeto*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1993): *Poesía y Ontología*. Universidad de Valencia. Valencia.
- VATTIMO, G. et al (1994): *En torno a la posmodernidad*. Anthropos. Barcelona.
- VATTIMO, G., ALDO, P.A. (eds.) (1995a): *El Pensamiento Débil*. Cátedra. Madrid.
- VATTIMO, G. (1995b): *Más allá de la interpretación*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1996a): *Creer que se cree*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G., DERRIDA, J. (eds.) (1996b): *La religión*. Editorial PPC. Madrid.
- VATTIMO, G. et al (1996c): *Filosofía, Política, Religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel. Asturias.
- VATTIMO, G. (coord.) (1998): *La secularización de la filosofía*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G. et al (1999a): *Hermenéutica y acción*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- VATTIMO, G., CRUZ, M. (eds.) (1999b): *Pensar en el siglo*. Taurus. Madrid

- VATTIMO, G. (1999c): *Filosofía y poesía: Dos aproximaciones a la verdad*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2001): *Introducción a Nietzsche*. Ediciones Península. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2002a): *Las aventuras de la diferencia*. Ediciones Península. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2002b): *Diálogo con Nietzsche*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2003): *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2004): *Nihilismo y Emancipación*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. et al (2006): *El futuro de la religión*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. et al (2007): *El sentido de la existencia*. Universidad de Deusto. Bilbao.
- VATTIMO, G. et al (2008a): *El mito del uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Dykinson. Madrid.
- VATTIMO, G. et al (eds.) (2008b): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*. Dykinson. Madrid.
- VATTIMO, G. (2009a): *Ecce Comu. Como se llega a ser lo que se era*. Paidós. Madrid.
- VATTIMO, G. et al (2009b): *¿Ateos o Creyentes?* Paidós. Barcelona.
- ZABALA, S. (ed.) (2009c): *Debilitando a la filosofía*. Anthropos, Barcelona.
- VATTIMO, G. (2010a): *Adiós a la verdad*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G., CAPUTO, J.D. (2010b): *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós. Madrid.
- VATTIMO, G. (2011a): *El Socialismo, o sea, Europa*. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- VATTIMO, G., ZABALA, S. (2011b): *Hemeneutic Communism: from Heidegger to Marx*. Columbia University Press. USA.
- VATTIMO, G., GIRARD, R. (2011c): *¿Verdad o fe débil? Dialogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G., DOTOLO, C. (2012a): *Dios: la posibilidad Buena*. Biblioteca Herder. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2012b): *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Herder. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2013): *De la realidad. Fines de la filosofía*. Herder. Barcelona.
- VATTIMO, G., (2018): *Alrededores del Ser*. Galaxia Gutenberg. Barcelona.

6. Biografía.



Dr. Luis Fernando López García (Almería, 1984), Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada, colabora en su último año de licenciatura con el Departamento de Filosofía II a través de una Beca de Colaboración e Investigación. Cursa el Máster Oficial en Filosofía Contemporánea de la Universidad de Granada, que favorece su inclinación investigadora sobre las corrientes de pensamiento occidental postmoderno y la crisis axiológica de las sociedades actuales. Dedicó el Trabajo Fin de Máster a los fundadores de la llamada Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, y a las implicaciones críticas contra el concepto de Razón Subjetiva expresadas en la obra *Dialéctica de la Ilustración*. La inmersión en el campo teórico de la crítica a la racionalidad absoluta lo lleva a decantarse por el estudio del Nihilismo y la Hermenéutica. Obtiene el título de Doctor en 2014 con sobresaliente cum laude por unanimidad, tras la lectura de su tesis, *Razón, Perspectiva e Interpretación en Gianni Vattimo: Crítica a la absolutización e instrumentalización racionales*, centrada en el filósofo y eurodiputado Gianni Vattimo, promotor del conocido Pensamiento Débil y figura emblemática del panorama postmoderno. Dicha investigación propone una línea rupturista con el interpretacionismo vattimiano, de corte neo-relativista, en pro de una recuperación del objetivismo. Ha escrito artículos de divulgación sobre Habermas, Vattimo y el Debolismo. También ha establecido nexos conceptuales, a través de determinadas publicaciones, entre el Pensamiento Chino y la Filosofía Occidental. En honor a las exigencias multidisciplinares presentes, su labor investigadora rebasa el ámbito meramente filosófico e interconecta la metodología crítica con la sociológica.