

*Repensando la onto-teo-logía hoy:  
un diálogo con Gianni Vattimo*

*Rethinking the onto-theo-logy today:  
a dialogue with Gianni Vattimo*

FERNANDO PÉREZ BORBUJO  
*Universitat Pompeu Fabra (España)*

Recibido: 25.01.2021

Aceptado: 09.02.2021

RESUMEN

El pensamiento de Gianni Vattimo, padre del *pensiero débole*, se sitúa conscientemente en el marco de una historia de la metafísica, que tiene en Nietzsche y Heidegger, dos de los representantes más señeros de uno de sus giros o momentos álgidos. El *pensiero débole*, redefinido en sus últimos escritos como comunismo hermenéutico, corresponde a un nuevo hito de esa historia de la metafísica que no es otra cosa que la historia de la onto-teo-logía occidental, donde los conceptos de Ser y Dios, configuran todo el espacio de esa ciencia o filosofía fundamental, la metafísica, fundada por Aristóteles, reconfigurada por Tomás de Aquino, criticada por Nietzsche y redefinida por Heidegger.

PALABRAS CLAVE

METAFÍSICA; ONTO-TEO-LOGÍA; *PENSIERO DÉBOLE*; COMUNISMO  
HERMENÉUTICO; NIHILISMO

ABSTRACT

The thought of Gianni Vattimo, father of the *pensiero débole*, is consciously situated within the framework of a history of metaphysics, which has in Nietzsche and Heidegger, two of the most outstanding representatives of one of its turns or high points. The *pensiero débole*, redefined in his latest writings as hermeneutical communism, corresponds to a new milestone in this history of metaphysics that is nothing other than the history of Western onto-theo-logy, where the concepts of Being and God, configure the entire space of that fundamental science or phi-

osophy, metaphysics, founded by Aristotle, reconfigured by Thomas Aquinas, criticized by Nietzsche and redefined by Heidegger.

KEYWORDS

METAPHYSICS; ONTO-THEO-LOGY; *PENSIERO DÉBOLE*;  
HERMENEUTICAL COMMUNISM; NIHILISM

I. LA ONTOTEOLÓGÍA: UNA DEFINICIÓN.

¿QUÉ SE ENTIENDE Y QUÉ PODEMOS ENTENDER por onto-teo-logía? La onto-teo-logía, que para pensadores como Heidegger y Vattimo coincide con la historia de la metafísica occidental, parece ser un extraño híbrido entre pensamiento griego y filosofía cristiana. El primero, en su lento avance hacia una filosofía del *arché*, del fundamento, que permita entender el mundo como una totalidad organizada, llega a una extraña doble reflexión: la metafísica es la *ciencia del ser en cuanto ser*, o sea, el fundamento, causa y fin del movimiento. La otra, que se vuelve hegemónica desde la reflexión socrático-platónica, que recoge la herencia pitagórica, identifica el ser con la *energeia*, con el acto puro, y éste con el *nous* que encarna el movimiento eterno en la esfera de lo mundano. El entrecruzamiento de ambas concepciones de la metafísica tendrá lugar de un modo emblemático en Aristóteles, quien formulará una extraña teoría en la que el ser, en tanto que acto o energía, en tanto que agente capaz de actualizar la potencia en el movimiento, ha de ser un puro pensamiento que se piensa a sí mismo<sup>1</sup>. La naturaleza de dicho pensamiento que se piensa a sí mismo es la esencia misma de lo divino personalizado.

Como es bien sabido este dios es tan sólo un polo atractor, ordenador y finalizador que no posee capacidad de iniciar y principiar nada, ya que la potencia pura, la materia segunda, está encarnada en la *physis* que es para los griegos tan eterna como inagotable en su eterno manar. De ahí la eterna ambigüedad de la metafísica que se mueve entre los polos de lo físico y lo intelectual, entre la base material viviente y el espíritu especulativo.

Esta hibridación entre ser y entendimiento divino pondrá las bases para la posterior reflexión neoplatónica y plotiniana. Aquí el *nous* que se dirige más allá del Uno, al Suprauno superabundante, debe confrontarse con la profunda novedad del inicio, de la cuestión del principio<sup>2</sup>. Se nota ya la

1 Aristóteles, *Sobre el alma*, 430a5-25.

2 Plotino, *Eneadas*, I 7, 1-19-20.

sombra del *Timeo* platónico, nuevo mito cosmogónico de cariz filosófico en el que Platón aborda la explicación de la génesis del del cosmos, que el pensamiento griego había abandonado al mito<sup>3</sup>.

Es sabido que la cuestión del inicio ya se había vuelto central en la otra gran tradición, la del pensamiento hebreo de un Dios creador, que constituye la tradición de la tierra del ocaso (*Abendland*). Dicha reflexión se fue profundizando gracias a los ricos y abundantes comentarios de los Padres de la Iglesia que pudieron, sin dificultades, ir adecuando la teología naciente, con base en la escritura bíblica y en la tradición, a la figura de un Dios Uno y Trino, Espíritu que se conoce y ama a sí mismo como principio creador, que no sólo se relaciona con el ser en tanto que fin sino también en tanto que principio (Weischedel, 1987: 69-119). De ahí que el Ser, en la filosofía cristiana, se mueva en esa extraña ambigüedad que oscila entre identificar al Ser con Dios mismo (la famosa y malentendida discusión en torno a la no distinción de esencia y existencia en Dios mismo, lo que haría de Dios el *Ipsum Esse*), o considerarlo el efecto de un principio divino puramente espiritual, verdadera causa del Ser (reflexión heredada en parte del pensamiento árabe y que vemos presente de un modo claro en Santo Tomás de Aquino).

La onto-teo-logía resulta así el discurso que liga las modalidades del ser («el ser se dice de muchas maneras») con el Ser con mayúscula, identificado así con la esencia y existencia de Dios mismo, volviéndose dicha relación el objeto de toda reflexión posterior. Esta relación constituye la base metafísica misma para fundamentar el *principio de analogía* que en el pensamiento medieval viene a ocupar el lugar de la noción platónica de *participación*. Quizá haya sido la crítica nominalista que problematiza el estatuto de los modelos universales, de las verdades eternas del entendimiento divino, reivindicando, como vemos en Duns Scoto, la *haeccitas*, el aquí y ahora del ser, su individualidad irreductible, el que haya reducido el ser al ser de los entes, y aún más, la figura del ser divino a la de un ente entre los entes. Además, Duns Scoto, como otros, quiso reconducir la analogía y su ambivalencia al principio de univocidad del Ser, lo que supuso en realidad un corte con la tradición metafísica y el nacimiento de la modernidad<sup>4</sup>.

---

3 Platón, *Timeo*, 21e-d.

4 Resulta patente en el pensamiento de Martin Heidegger la impronta de Duns Scoto, decisiva en su proyecto de construir una historia del Ser, y un pensar del Ser, que vaya más

De aquí que la onto-teo-logía se haya redefinido a partir de entonces como la que funde el Ser con el ente, a la par que reduce la entidad a una relación de causalidad o fundamentación entre un Ente supremo y los otros entes. Tal es la definición con la que trabajará Heidegger, y que heredará Vattimo, como se ve a lo largo de sus reflexiones desde *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* hasta *Las aventuras de la diferencia*.

## II. LA CONCEPCIÓN ONTO-TEO-LÓGICA DE VATTIMO

Gianni Vattimo a lo largo de estos casi sesenta años de carrera filosófica ha realizado una peculiar lectura o interpretación de Heidegger a la luz de Nietzsche y de Nietzsche a la luz de Heidegger. En realidad, sorprende la larga, pausada y minuciosa meditación que el autor ha hecho de la producción filosófica de ambos autores. Se podría afirmar, sin miedo a equivocarse, que si unimos el cristianismo de su infancia a estos dos autores encontraremos la extraña trinidad de la cual ha nacido el *pensiero débole* y el comunismo hermenéutico formulados por Vattimo.

Los pasos de la argumentación de Vattimo, en lo referente a la cuestión de la ontoteología, desarrollados a lo largo de sesenta años, pueden sintetizarse *grosso modo* en los siguientes hitos:

En primer lugar, la asunción en primera instancia de la crítica de Nietzsche al cristianismo como «platonismo vulgar para el pueblo». Dicha concepción asume claramente la proyección del Ser en el más allá trascendente como una desontologización del mundo de la vida. La gran aportación de Vattimo es haber descubierto en el Nietzsche positivista, con su desenmascaramiento de la moral, la extraña ley de que la verdad, y la conciencia cristiana de la verdad, ha conducido, una vez descubierto el carácter ideal, metafórico y ficticio de todo ideal, a su supresión. Vemos así que la idea de la «muerte de Dios», sumamente compleja, implica que la metafísica, desarrollado coherentemente hasta sus últimas consecuencias, conduce a su autosupresión. La metafísica platónica radicalizada lleva en sí su germen de muerte y anulación (Vattimo, 1987a: 12-34).

---

allá de la metafísica entendida como onto-teo-logía, o sea, como la presencia de un Dios creador, trascendente, participado y reflejado análogamente en su creación. La noción fuerte de encarnación implica la presencia real y efectiva de Dios en el mundo, como ser individualizado y diferenciado, inconfundible con su creación (Heidegger 1978).

En segundo lugar, este platonismo de la conciencia se encuentra reformulado de un modo nuevo en el marco de una filosofía de la conciencia que intenta, siguiendo los imperativos de vitalidad e historicidad de la segunda parte del siglo XX, reinventarse a sí mismo en la fenomenología husserliana. Aquí encontramos una forma de trascendentalismo débil, intrahistórico, que prepara el camino para la filosofía heideggeriana.

En tercer lugar, Heidegger ha sintetizado con éxito la herencia escotiana, la fenomenología husserliana y la crítica nietzscheana, reformulando la metafísica no desde la visión de un Dios creador, sino desde una teoría de la Encarnación que pretende ser una alternativa a las concepciones básicas de Idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel. La mal formulada antropomorfización de la metafísica no es tal cosa, sino la centralidad del *Dasein* como lugar de la revelación del Ser, donde la prioridad e iniciativa del Ser sobre el *Dasein* es absoluta.

Esta metafísica que Vattimo ha desglosado, con cuidado y minuciosamente, desde sus lecturas nietzscheanas se enfrenta con múltiples problemas: la cuestión del nazismo de Heidegger, la de la *Kehre*, el paso de una concepción existencialista en el primer Heidegger a una nihilista y posmoderna en el segundo, la importancia del análisis sobre la técnica y el papel de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, el papel del arte en el mundo contemporáneo, etc.

Todos estos obstáculos irán modulando la onto-teo-logía vattimiana hasta llegar a formular su peculiar concepción. Dicha concepción se caracteriza por el peso que para él tiene la historicidad del Ser en su relación con los entes. El Ser no puede ser identificado con los entes, ni con el conjunto de los mismos, a la vez que no es nada que pueda subsistir sin ellos. El Ser se da en su revelarse a-y-en los entes (revelación que presupone como en el idealismo un velamiento, lo que se revela se oculta a la vez), en su verdad entitativa, y los entes se muestran en su ser al apropiarse dicha revelación. Esta copertenencia del Ser y de los entes, en una relación que no es de identidad y diferencia, ni de fundamentación, sino de oscilación y movimiento, de diferenciación de lo mismo, permitirá a Vattimo configurar una historia no dialéctica del Ser.

Aquí el diálogo es, sobre todo, con Jaspers y contra Hegel. Vattimo señala con acierto la influencia que tuvo la lectura de la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers sobre Heidegger, como queda claramente

reflejado en su texto *La época de la imagen del mundo* (1938) (Vattimo, 1987b: 103). Esa concepción conduce a entender la historia marcada por la *epocalidad*. No existe una historia lineal, ni circular. No podemos hablar de una tradición (*Tradition*) sino de épocas históricas. Dichas épocas están marcadas por una determinada relación del Ser con el ente. Resulta llamativo que una *época* no es una mentalidad, ni por el posicionamiento voluntario del *Dasein* hacia una determinada concepción del Ser, sino donde esa determinada noción del Ser está marcada por un relampagueo del ser, por un mensaje, por una revelación del Ser.

Esta concepción de la historia del Ser como epocalidades en las cuales se marca una serie de hitos (olvido del Ser con Platón, pensamiento cristiano, modernidad como imperio de la técnica, nihilismo, etc.) resulta uno de los puntos más discutidos y controvertidos de la propuesta de Vattimo. Está inspirada, como él mismo dice, por el impacto que en él tuvo la *Segunda Consideración intempestiva* de Nietzsche, en su exposición del historicismo: la cita más repetida de Vattimo es el de ese cuarto desordenado de antigüedades, todas las facetas de la historia, en la cual uno puede ir adoptando diferentes máscaras (Vattimo, 1987a: 25; Vattimo, 1989: 46). En realidad, dicha consideración de Nietzsche casa bien con la crítica que Ranke hizo de la posición de Hegel, y que retomaría Hans Jonas, discípulo de Heidegger, según la cual «todas las épocas históricas están a la misma distancia de Dios».

Se liquida de este modo cualquier concepción teleológica de la historia (otro de los puntos centrales del cristianismo), cualquier visión evolucionista, marxista o iluminista de la misma, y se concede a cada época histórica un peso igual. Esta democratización de la historia le ofrecerá a Vattimo nuevos problemas: el de la historia efectual de Gadamer en su concepción hermenéutica; la de una ética de la interpretación que no pierda su capacidad emancipatoria y crítica respecto a lo que se da; la de la conexión entre los distintos hitos de la historia y de la transición de uno a otro. Vattimo, como es sabido, reinterpretará aquí la idea de la *Überlieferung* como transmisión y la de *Verwindung* como convalecencia y restablecimiento (Vattimo, 1989b: 101-114). Como veremos, el pensamiento del joven Vattimo y del de los últimos tiempos varían y oscilan entre una interpretación equipolente de la historia del Ser y una historia

orientada teleológicamente a una depotenciación del Ser que cumpla un designio kenótico por parte de un principio divino.

### III. LA ONTOTEOLÓGIA VATTIMIANA Y LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El primer Vattimo se caracterizó por releer de un modo nuevo la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Como él mismo señala en distintos lugares, resulta sumamente problemática esa lectura heideggeriana que expone a Nietzsche como el triunfo de la modernidad metafísica, la manifestación última del voluntarismo prometeico moderno, la voluntad de voluntad que (en la línea de Max Weber y la sociología contemporánea) brilla en el imperio contemporáneo de una voluntad universal de organización, cálculo y manipulabilidad. O sea, Vattimo lee el texto de Nietzsche desde las reflexiones del Heidegger tardío en torno a la *Ge-stell* como destino de su época.

Este Nietzsche parece más cercano a la interpretación de Baumler y los nazis, que no a la posterior interpretación de la hornada francesa de izquierdas. Por eso Vattimo, en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, tiene que recordar el papel del arte en Nietzsche, aquel que refleja de un modo más transparente la voluntad de poder, y que conduce a una desestructuración del sujeto creador que difícilmente parece entrar en la interpretación de Heidegger (Vattimo, 1986: 85-109).

Vattimo se encuentra aquí de nuevo con inmensos problemas porque, según su interpretación, el primer Heidegger es identificado con los movimientos de las primeras vanguardias (surrealismo, dadaísmo, expresionismo, futurismo), que el propio autor ha analizado en su libro *Poesía y ontología*, como un intento de liberar el fondo dionisiaco frente a lo apolíneo, como el anhelo de romper el palacio de cristal de la razón, siendo así que el arte y la filosofía irían de la mano y, sin embargo, el segundo Heidegger ve en la implantación provocadora de la técnica un destino y una oportunidad. Si la técnica es el destino de nuestra época, la técnica no puede ser lo negativo a humanizar o evadir mediante un pensamiento poético que pretende habitar la Tierra, y aún menos, la huida a un pensamiento pre-socrático en el cual se diera la *Arcadia ego* de las relaciones del *Dasein* y la *physis*.

Aquí Heidegger echa mano de Gadamer para formular lo que será la tercera fase de la argumentación de su onto-teo-logía: la *koiné* hermenéutica.

Como expone con firmeza en su libro *La sociedad transparente*, y en muchos de los artículos recogidos en su libro *Ética de la interpretación*, frente a aquellos que querían ver en la sociedad de la información de la era digital tan sólo la punta de lanza de la *Ge-stell* avasalladora e inhumana —que puso en pie de guerra a Adorno, Bloch y la escuela de Fráncfort— para Heidegger mismo el fenómeno contemporáneo de la técnica es mucho más complejo y ambiguo (Heidegger, 2000: 113 y ss). Asistimos a la evolución desde el imperio de la máquina y lo mecánico que era objeto de la reflexión marxista, blochtiana y adorniana, en torno al trabajo alienado y alienante, a la del ordenador y lo digital que prioriza sobre todo la dimensión de la comunicación. La sociedad de la comunicación no es una sociedad de la globalización que se muestre como puro dominio, sino que ha conseguido introducir en el mundo el poliglotismo interpretativo que ha impedido el monopolio imperial de la verdad (Vattimo, 1990: 36-56; Vattimo, 1991: 45 y ss)<sup>5</sup>.

Curiosamente, dicho destino del Ser se identificará en las obras posteriores (*Creer que se cree*, *El futuro de la religión* y *De la realidad. Fines*) con un proceso de depotenciación del Ser que dará lugar a la iniciativa humana, fundamentando así una sociedad solidaria, caritativa e irónica haciendo cierto, como decía Hölderlin, que «allí donde habita el peligro, allí habita lo que nos salva». Aquí se inicia la polémica de Vattimo con K. O. Apel, Habermas y Gadamer. Frente al ideal regulativo kantiano de una comunicación sin interferencias, o la idea hermenéutica de una fusión de horizontes que compone una historia efectual que prioriza una línea humanística como modelo o canon, Vattimo propone una ética de la interpretación que sería aquella que asume con Nietzsche que «no hay hechos sino sólo interpretaciones», y esto es una interpretación. No olvidar el carácter interpretativo de la propia posición es lo que permite iniciar a Vattimo, releyendo al segundo Heidegger, el del *Ereignis* y *die Sprache*, una depotenciación del Ser como *Verwindung* de la metafísica. *Verwindung* es un término caro a Vattimo porque se opone a la *Überwindung* que tiene

---

<sup>5</sup> Aquí el posicionamiento de Vattimo entra en conflicto con las interpretaciones vigentes sobre la sociedad digital y de consumo, concebida como una sociedad de la transparencia, invasora del espacio privado, al mismo tiempo que da lugar a formas de servidumbre voluntaria, en las que el individuo se entrega libremente, e inadvertidamente, al control de esa nueva forma de capitalismo de los *big data* que ha sido caracterizado como «capitalismo de la vigilancia» (Han, 2013; Zuboff, 2020).



para él las connotaciones idealistas de la *Aufhebung* hegeliana (Vattimo, 1987b: 19-25). La lucha aquí contra Hegel y Kant nos permite entender muy bien su afirmación de un pensamiento latino opuesto al pensamiento nórdico protestante, y su reevaluación de Nietzsche como un pensador neo-barroco.

En esta línea queda claro que esta nueva *epoché*, —que en realidad marca un tránsito del nihilismo negativo o reactivo a un nihilismo positivo o constructivo que sigue al pie de la letra el programa nietzscheano—, la de la *koiné* hermenéutica, no es la de un trascendentalismo débil (como el ensayado por Apel, Habermas o, a su modo, Rawls) que permita concebirnos como sujetos al margen de lo histórico o, aún menos, creer que podemos privilegiar una línea de la historia que nos permita concebir una reconciliación del pensamiento trágico en un domingo del espíritu: la plasmación reconciliada de interioridad y exterioridad tal como la piensa el pensamiento especulativo hegeliano. Baste recordar aquí las sugestivas reflexiones de Vattimo en torno al *Andenken* heideggeriano como opuesto a la *Erinnerung* hegeliana (Vattimo, 1987b: 153-158).

*Verwindung* quiere decir aquí tanto ‘convalecencia’ como ‘restablecimiento’. Se trata de que la enfermedad inoculada forme parte del desarrollo del propio sujeto y se integre en él modificando el curso de su salud. El Ser, tal como había sido entendido en las eras anteriores, aparecía como un ser trascendente, como un más allá de plenitud y actualidad, de indiferencia y omnipotencia. Tal es el Dios de los filósofos generado por la metafísica al que se opondrá el Dios de Jesús como había resaltado el romanticismo cristiano nórdico. El Ser, en la era del nihilismo, aparece como interpretación, como lo que se da a pensar en el lenguaje, como lo que pide ser rememorado e integrado. De aquí que para Vattimo, siguiendo la interpretación heideggeriana de Schürmann, la filosofía del *Ereignis*, del evento apropiador, transpropiador, tenga que ver directamente con esta historia de mensajes y destinos, con este relampagueo epocal del Ser, que concita a ser pensado rememorativamente por el *Dasein*. El Ser ya no es al margen de su acontecer; tampoco es la historia de su acontecer, sino su acontecer mismo. Dicha concepción ontoteológica no quiere reducir el Ser al puro darse, a los hechos, a una visión historicista y positivista, sino a una peculiar *ecúmene* hermenéutica en la que el Ser tiene que ser apropiado en el lenguaje.

#### IV. LA TEOLOGÍA NEGATIVA Y LA CONCEPCIÓN *KENÓTICA* DEL SER

Un segundo Vattimo emerge a partir de 1996 con la publicación de su libro *Creer que se cree*, que como él mismo declara en su peculiar biografía, libro escrito con su máximo opositor en la cabeza, Cacciari, intenta girar su interpretación del pensamiento débil con su retorno al cristianismo (Vattimo, 1996: 9-29). Resulta un tanto enigmático cómo dicho giro, sosteniéndose en Nietzsche y Heidegger, máximos críticos del cristianismo, pueda ser posible. La argumentación de Vattimo está motivada por la lectura de René Girard sobre la violencia y el chivo expiatorio, y posiblemente, lo cual se da por sobreentendido, por la herencia de Schleiermacher (Vattimo 1996: 44-49). De René Girard toma la idea de que los hombres en el ámbito religioso vehiculizan socialmente su violencia descargándola en un chivo expiatorio. El chivo expiatorio (el ejemplo de las brujas en el siglo XVI), muestra cómo funciona una psicología social que culpabiliza y proyecta su malestar sobre una víctima sacrificial expiatoria (Girard, 1986: 21-63)<sup>6</sup>. La figura de Cristo representa para Girard la culminación de este mecanismo primitivo donde ahora la víctima sacrificial tiene la pretensión (al ser de naturaleza divina e inocente) de reabsorber mágicamente toda la violencia de los pueblos pasados y venideros (Girard, 1986: 130-166).

Para Vattimo, siguiendo en esto la crítica de Nietzsche, plenamente decimonónica, y vigente hasta el inicio de la década de los sesenta, la historia de la metafísica es la historia de la violencia. La violencia es congénita a la fabulación de un mundo de certezas y seguridades, de evidencias y absolutos, de naturaleza ficcional y metafórica que violenta el mundo de la vida, de las pasiones y de los afectos, porque, en realidad, nos encontramos con una interpretación que ha olvidado su carácter interpretativo, de un sueño que se cree realidad y olvida su naturaleza onírica. El grandísimo tema de la verdad, como veremos, junto con la libertad, constituyen los dos grandes motivos de la ontoteología vattimiana. De ahí que Vattimo sea especialmente sensible a esta lectura de la religiosidad de Girard<sup>7</sup> en

<sup>6</sup> Baste recordar aquí los intensos y largos comentarios a lo largo del siglo XX sobre la figura trágica de Antígona. A título ilustrativo véanse las obras de Steiner y Zambrano sobre la figura de Antígona (Steiner, 1987; Zambrano, 2012).

<sup>7</sup> En realidad, Girard está dando vueltas a un tema muy caro al catolicismo, y punto de conflicto con el luteranismo en su referencia sacramental, y que no es otro que el carácter sacrificial de las religiones que había sido pospuesto y minusvalorado respecto al potencial poético-simbólico de las religiones.

torno a los mecanismos sociales de la violencia (Girard, 2005: 46-76). Pero Vattimo relee a Girard desde la teología *kenótica*, sobre todo idealista, para la que la Encarnación del Verbo es entendida como una renuncia del Verbo a su divinidad para asumir la condición de Siervo. Esta interpretación, maximizada y dialectizada en Hegel, acaba entendiendo, como la vieja teología, el mundo, el cosmos desde su inicio, como la encarnación del Verbo, como el proceso de abajamiento (*Herablassung*) de un Jesús cósmico. Creación y Encarnación se identifican y unifican aquí. Desde esta concepción Cristo, el Verbo encarnado, el chivo expiatorio que abraza el mundo desde su inicio hasta su fin, cancela, con esta depotenciación de su divinidad, toda violencia, que es ejercida de modo ejemplar sobre su cuerpo cósmico. En una extraña hibridación onto-teo-lógica la historia del ser aparece aquí como el proceso de nihilización consumado del que nace un nuevo mundo redimido. La onto-teo-logía ya no es la historia del Dios omnipotente, Señor del Ser, Cristo-Rey, alfa y omega, en el cual la Verdad y el Poder se identifican. Aquí el Ser es el que se da, se abaja y sufre en sí para cancelar y anular toda violencia, toda relación de dominio y poder humanos. De ahí que la máxima esencial que para Vattimo sintetiza el cristianismo sea la de la caridad como aquella que niega el recurso a la violencia cuando se produce la diferencia. Además, la caridad que depone el recurso a la violencia encarna en sí el ideal de igualdad (*Nihilismo y emancipación, Comunismo hermenéutico*) en forma de fraternidad, lo que supone que en una comunidad hermenéutica los mínimos sean establecidos por el único criterio hermenéutico claro que es la caridad.

Pero si se hace presente aquí una relectura, en clave de la izquierda heideggeriana, de la historia del Ser hacia su nihilismo consumado, también se hace patente la herencia de los orígenes, aquellos donde brillaba la figura de Schleiermacher, y su ciencia de la adivinación, en la cual la vieja regla interpretativa bíblica vuelve a iluminar el hecho de que la palabra bíblica sirve para iluminar, interpretar y curar. Se trata de una pragmática hermenéutica que quiere establecer un principio valorativo y axiomático en la aplicación de reglas a la vida.

## V. DE LA REALIDAD: FINES DE LA FILOSOFÍA

El último paso de la onto-teo-logía vattimiana supone una vuelta de tuerca que posee un especial interés: la cuestión de la verdad en relación a

la realidad. La base de esta vuelta de tuerca son las conferencias recogidas en las Gifford Lectures y en Glasgow donde Vattimo se enfrenta con lo que, podríamos denominar, un giro epocal (Vattimo, 2013: 23 y ss). Uno de los grandes enigmas del planteamiento onto-teo-lógico de Vattimo es qué, quién o cómo marca el inicio de una nueva época en la historia del Ser. Seguir los hitos heideggerianos, y postular, como hace el propio Vattimo, la época de una *koiné* hermenéutica que viene a sustituir el estructuralismo y el marxismo de los años 60 y 70, o el existencialismo de posguerra, nos enfrenta con el grave problema de establecer qué marca cada período histórico-epocal (es fácil entrever, el propio Vattimo lo hace, que los totalitarismos marcan también una época en la historia del Ser). De hecho, Vattimo nota un cierto signo de los tiempos en la vuelta, neurótica dice, al concepto de ‘realidad’<sup>8</sup>. Su discusión es del máximo interés porque Vattimo intenta demostrar, en la línea de un recién descubierto Rorty y el neopragmatismo americano, que toda concepción de la realidad resulta imposible en un entorno en el cual cualquier aseveración o afirmación relevante se ve sometida a un paradigma que se encuentra en continuo cambio. La disolución de los paradigmas científicos, la hiperproducción de mundos alternativos, nos enfrenta con el grave problema de disolver todo intento de concepción fuerte de la verdad, ya que vivimos en un mundo donde la globalización ha producido una hiperinflación de imágenes del mundo conviviendo juntas.

Si, como ya vimos, la verdad para Vattimo es indisoluble de un revelarse el evento del Ser en cada época de su historia, para él el paradigma de la comunidad hermenéutica, o del comunismo hermenéutico, implica que tan sólo la conciencia de una imposibilidad de la verdad absoluta permite emerger la regla de la caridad que daría cumplimiento al cristianismo. En realidad, como se postula ya en *La aventura de las diferencias* y en *Más allá del sujeto*, el Ser como apertura, como origen de la donación y del darse, lo que inaugura cada época histórica, lo que funda mundo, no se

---

<sup>8</sup> Evidentemente, hay una solapada guerra con otro filósofo italiano, colega suyo de Turín: Maurizio Ferraris, quien encabezará, en su famosa proclama de un Manifiesto de un nuevo realismo, a la que se unirá el filósofo alemán, Markus Gabriel. Esta guerra particular alcanzará dimensión académica internacional bajo la insignia de la lucha entre posmodernismo y nuevo realismo. En realidad, como se puede ver consultando las siguientes obras de ambos autores, el nuevo realismo no es tal sino una nueva forma de posmodernismo redefinido (Ferraris, 2012: 33-62; Gabriel, 2013: 9-24).

muestra como un puro darse sin más, ni como un envío o mensaje, sino con un talante o temple éticos: se depotencia permitiendo la pluralidad de interpretaciones conflictivas que den lugar a una norma de la caridad y asumiendo sobre él todo el peso de la violencia<sup>9</sup>.

De un modo sumamente irónico y divertido, como se ve en las diferencias entre los planteamientos de Rorty y Vattimo, dicha *ecúmene* no es sino el resultado de la impronta del cristianismo en la historia de Occidente. Para Vattimo nos hemos vuelto tolerantes, solidarios y demócratas por nuestra herencia cristiana. En esta línea, habría que entender con sumo cuidado el concepto de *secularización*<sup>10</sup>. La secularización no sería el resultado de la victoria del modernismo liberal sobre el cristianismo eclesiástico, principalmente católico, sino la realización máxima del cristianismo evangélico primitivo (Vattimo se remonta a Bultmann y Tillich), *per contrarium*.

De este modo se produce la ironía<sup>11</sup>, como no, de que el cristianismo vence a sus enemigos allí donde parece totalmente derrotado. Seguramente, habría mucho que discutir sobre qué entiende Vattimo por amor y por amor cristiano, sobre sus raíces, sus efectos, su praxiología y etiología. Seguro que si el amor es tan sólo solidaridad, respeto y libertad, es sin duda ya mucho, pero aquí podrían tener cabida muchas éticas modernas y posmodernas, desde el liberalismo al marxismo, y mucho más. También sería bueno saber qué ocurre con el famoso principio «del amor o caritas universal», y la problemática fórmula del «amor al enemigo», que incluye

---

9 Aquí se encuentra el nudo gordiano de la discusión de Vattimo contra el pensamiento de la diferencia, clave para entender su propio pensamiento. Vattimo, en la línea de Heidegger, sigue concibiendo epocalmente el Ser, lo cual supone una pauta para la condición humana en su momento histórico concreto. Nos encontramos con un concepto débil de verdad y realidad, que rectamente entendido, debe impedir la lucha de todos contra todos en el ámbito de la pura arbitrariedad o conflicto de las interpretaciones, donde el nihilismo ha devenido violencia oculta. Verdad y libertad vuelven a hermanarse aquí en una versión nuevo, irónica y posmoderna, en realidad hiperilustrada, que se opone a la concepción clásica, medieval, de las conexiones entre verdad y libertad.

10 A modo de ejemplo consúltese la panorámica esbozada por Charles Taylor en su libro *La era secular* (Taylor, 2014, 2 vols.).

11 Se nota aquí la impronta de la ironía romántica, que concibe un Dios que se burla de la apariencia, jugando con ella el juego de la contradicción y la paradoja. Como afirmaba el propio Yahveh: «Porque mis pensamiento nos son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos» (Isaías 55, 8).

sin duda una concepción heroica de la virtud, superrogatoria dice Agnes Heller (Heller, 1995: 47-65), y que entendería otra vez el cristianismo en clave de modelo y copia, o sea, de *imitatio Christi*, en la que el amor capaz de cancelar la violencia, toda forma de violencia, se vuelve el principio de vida de todo creyente, o medio creyente, en una especie de evangelio de la paz que implica necesariamente la *via Crucis*.

En cualquier caso resulta evidente de la argumentación de Vattimo que toda su reflexión final quiere ver en la asunción del nexo verdad-caridad, que anula el viejo nexo de verdad-poder, una redefinición de la verdad y de la realidad compatible con la libertad humana y el nuevo concepto epocal del Ser.

## VI. DEL APOCALIPSIS AL NUEVO NACIMIENTO

La prosecución de los principales hitos de la ontoteología vattimiana nos muestra, a las claras, una *Kehre* o giro en el pensamiento vattimiano. Las primeras lecturas meditativas de Nietzsche y Heidegger (desde *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* hasta *Las aventuras de la diferencia*) nos presentan una ontoteología que se enfrenta con la crítica de la metafísica y el problema del nihilismo. Allí todas las notas sobre la disolución del sujeto, sobre el problema de la muerte, sobre el desenmascaramiento de la moral nos hablan del problema del fin y la ausencia de reflexión en torno a la cuestión del inicio.

Podríamos afirmar que, como se ha dicho del pensamiento débil, dicho discurso es fundamentalmente deconstructivo y, en cierto modo, apocalíptico. Intenta leer las señales de los tiempos, interpretar los signos, definir el tono de una época final. De aquí la ausencia de propuestas constructivas, de carácter individual o social, o cuando las hay, su carácter fuertemente utópico e idealista.

Será en un segundo momento, entre *El fin de la Modernidad*, *Las aventuras de la diferencia* y *Ética de la interpretación*, pero sobre todo en *La sociedad transparente*, donde se prepara, siguiendo al segundo Heidegger del *Ereignis*, una ética, que luego dará lugar a una relectura de la religión y a una política. Como el mismo Vattimo subraya en numerosas ocasiones, de repente la hermenéutica se muestra como una filosofía de *praxis* (con sus vertientes ética, religiosa y política, indisolublemente unidas). Curiosamente, dicha *Kehre* propicia el reencuentro con la matriz religiosa

originaria del cristianismo releída a la luz del conflicto que mueve y motiva toda la reflexión vattimiana, en mi opinión: el conflicto entre verdad y libertad, y la génesis interna de la violencia entre los mismos.

De ahí que su última obra, incluidos sus apéndices, resulte del máximo interés para la ontoteología vattimiana: el verdadero Nietzsche póstumo es redescubierto en su retorno schopenhaueriano a una ética de la moderación y el equilibrio; Heidegger, tras su penosa experiencia con el nazismo y una exaltación del peligro apocalíptico de la técnica, se abre al silencio de un Ser que habla en los poetas y los presocráticos, que ilumina el *Andenken* y la nueva tarea del pensar; el cristianismo muestra en su dimensión kenótica, la de un Dios encarnado y sufriente, la renuncia a la violencia y la imposición a favor de la caridad como regla para una acción que se encamina a la verdad desde una libertad no castrada; el ser epocal se vuelve tarea ética para dar voz a los que no la tienen, los silenciados y oprimidos (los vencidos de la historia contemporánea), a la par que solución para entender el diálogo interreligioso e intercultural de una sociedad volcada al conflicto, y cuya resolución no puede ser el diálogo de los que asumen una posición neutral y simétrica, sino de los que se comprometen y deponen la violencia sin renunciar a la interpretación propia que no sea hiriente y violenta para otros.

Si bien, a primera vista, la inversión aparentemente irónica que Vattimo hace de la máxima evangélica «veritas liberabit vos» (Jn 8, 32), «la verdad os hará libres», por aquella de «lo que os libera es la Verdad», parece subjetivar de un modo irresoluble la verdad, desposeyéndola de cualquier criterio de objetividad o de intersubjetividad (de ahí la siempre presente crítica de nihilismo estetizante de su obra), quizá una lectura más generosa, más caritativa tal vez, puede ver qué lejos está, por mucho que el último Vattimo lo enfatice, la posición neopragmática de un anticlerical, como se define Rorty, respecto a la de Vattimo (Vattimo, 2013: 24-36). En Vattimo la verdad es siempre epocal y personal, una extraña combinación de paradigma comunitario y de aventura personal, en la que más bien se hace presente otro segundo aserto evangélico para combinar con aquél primero, siempre malentendido, siempre denostado, también por Nietzsche, quizá también por Heidegger (quien piensa a lo grande, se equivoca a lo grande), «la humildad es la verdad». Desde esta perspectiva del *humilis*, del hijo del *humus*, de la Tierra, aquella que es la base viviente, intergeneracional de

toda imagen del mundo, pueda verse un final de la ontoteología vattimiana, que desde un punto de vista muy diferente, casi contrario en tantas cosas, se aproxima en ciertos puntos, a la de Hans Jonas.

Si con Nietzsche y Heidegger, los filósofos de la secularización, el Ser había abandonado su carácter personal pero no su dimensión sacra, manteniendo siempre la diferencia respecto a los entes, pero sin huella ya de ningún Ente supremo, creador y redentor, ahora, tras la *Verwindung* de la metafísica en Vattimo, el Ser se ha reapropiado de su dimensión sacra al asumir el roll kenótico del Verbo encarnado. Aquí la onto-teo-logía no emana de la unión entre *physis* y *nous*, tampoco de la identificación entre espíritu creador y criaturas —aunque cómo olvidar el *Geviert* heideggeriano con su revival de dioses y hombres, cielo y tierra; por no hablar de la definición schellinguiana y hölderliana del Ser como lo más alto (*das Höchste*)—, ahora la divinidad, ya no sólo habla en la Naturaleza, como en Spinoza, sino en la historia. Pero si entendemos bien la propuesta de Vattimo, el giro radical de la ontoteología vattimiana no radica ya en que el Ser habla en la historia sino que actúa en ella. Su actuación puede ser silente y escondida, imperceptible, pero efectiva y pacificadora. Si las tesis kenóticas son llevadas hasta el final en la argumentación de Vattimo no podemos sino admitir, como él afirmada repetidas veces en su trayecto final, un giro radical de la hermenéutica (polarizada desde Gadamer por la cuestión del lenguaje, y subsidiariamente del arte, íntimamente ligado a la preocupación ética) hacia la *praxis* (en sus dimensiones ética, religiosa y política), donde la iniciativa sigue siendo, como en Heidegger, del Ser.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gabriel, M. (2013): *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado & Presente.

Girard, R. (1986): *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Girard, R. (2005): *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Ferraris, M. (2012): *Manifiesto del nuevo realismo*. Buenos Aires: Ariadna Hidalgo Editores.

Han, B.-C. (2013): *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.



Heidegger, M. (1978): «Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus» en *Frühe Schriften (1912-1916) (GA 1)*. Frankfurt am Mein: Klostermann.

Heidegger, M. (2000): *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*. Frankfurt am Mein: Klostermann.

Heller, A. (1995): *Ética General*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Steiner, G. (1987): *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona: Gedisa.

Taylor, C. (2014): *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2 vols.

Vattimo, G. (1963): *Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger*. Turin: Edizione «di Filosofia».

Vattimo, G. (1989): *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.

Vattimo, G. (1986): *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.

Vattimo, G. (1989): *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1987a): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.

Vattimo, G. (1987b): *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (1991): *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1990): *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1996): *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (2002): *Diálogos con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (2008): *No ser Dios. Un diálogo a cuatro manos*. Barcelona: Paidós.

Vattimo (2013): *De la realidad*. Barcelona: Herder.

Weischedel, W. (1983): *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Zambrano, M. (2012): *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Madrid: Cátedra.

Zuboff, S. (2020): *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.

FERNANDO PÉREZ BORBUJO es Profesor Titular de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Pompeu Fabra. Ha ampliado estudios en Tubinga, Múnich y Berlín. Es autor, entre otras, de *Tres miradas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega, Zambrano* (2010), *Veredas del espíritu. De Hume a Freud* (2007), *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de E. Trías* (2005) y *Schelling. El sistema de la libertad* (2004).

*Líneas de investigación:*

Su investigación se ha centrado en la filosofía alemana y española de los siglos XIX y XX, así como en las relaciones hispano-germanas. También de las relaciones entre ética, política y religión en el pensamiento contemporáneo.

*Publicaciones recientes:*

- «La crítica de Schelling a Spinoza en el Ensayo sobre la libertad humana», *Hegel-Schelling*, G. Olms (en vías de publicación).

- «El derecho de los animales y la teoría de las capacidades de Marta Nussbaum» en *Filozoofía. Historia filosófica sobre los animales*, vol.3, Almadía Ediciones, Ciudad de México, 2021, 173-213.

- «Hacia una verdadera filosofía del nacimiento. La tetralogía de Fernando Ojea», *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, 22/1, 2020, 113-120.

- «La muerte y el fronterizo. Una aproximación a la filosofía del Límite de Eugenio Trías», *Claridades. Revista de Filosofia*, 12/1, 2020, 211-249.

- «El enigma del Quijote en la filosofía española del XX» en *FerrolAnálisis. Revista de Pensamiento y Cultura*, vol. 31, 2019, 162-171.

Dirección electrónica: fernando.perez@upf.edu