

Hermenéutica, pragmatismo y debilitamiento. Condiciones para el abordaje de un giro religioso.

*“El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es,
a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre”.¹*

Introducción.

Es sabido que los discursos “fuertes” y/o metafísicos, estrechamente vinculados a determinados patrimonios veritativos, no pudieron salvarse de entrar en un cono de sombra, sobre todo a partir de la ruptura que significó el aforismo nietzscheano de la “muerte de Dios”, obituario que, a su modo y dentro de un marco más amplio de comprensión, preconizaba los quiebres, las inconsistencias y pérdidas de sentido que la posmodernidad visibilizó como espíritu de época.

El siglo XX, hijo directo de la revolución industrial que le precede, es ilustrativo al respecto, en tanto epocalidad de la técnica que todo lo dispone como extensiones de la voluntad de poder de la razón. “En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos” (Heidegger, 1994, 9). De este modo, ha sido testigo privilegiado de la deflación de los grandes relatos, el ocaso de la epopeya de la racionalidad instrumental que en la *hýbris*-desmesura de la *Shoah* encontró su máxima expresión.

Si Adorno (y Horkheimer) fue capaz de condensar el futuro que se anticipaba en la declinación temporal de «cómo pensar después de Auschwitz», la irrupción del nihilismo no fue sino la vulnerabilidad y desnudez en que el hombre se encontraba, despojado de una razón que se había vuelto contra sí misma, huérfano de sentidos últimos o teleológicos.

En este marco, las tradiciones religiosas tampoco quedaron indemnes, toda vez que tuvieron que dar cuenta del remanente de deudas que la razón posmoderna contrajo para con la sociedad en su conjunto, pero en donde se tenía que sortear el mismo riesgo de no caer en nuevos dogmatismos, esto es, el retraimiento del diálogo que deviene en la violencia de unos sobre otros.

Para las religiones en el presente siglo, esto implica no pocos desafíos. No es necesario insistir en el recuerdo del consorcio intrínseco entre razón metafísica y verdad religiosa, cuya milenaria historia registra numerosos eventos de altísima violencia ejercida sobre los seres humanos, sus culturas y tradiciones.

Es por ello que consideramos de especial relevancia recuperar aquí los aportes de la hermenéutica y del pragmatismo, en la medida en que beneficiaron la comprensión de la futilidad de los paradigmas autocentrados. Tanto la matriz lingüística del diálogo (Platón-Gadamer) como la posibilidad de (re)encontrarnos no en términos de verdad homogénea sino de solidaridad diferenciada (Rorty-Vattimo), constituyen, a nuestro entender, la condición de posibilidad necesaria para que el diálogo en sus diversas expresiones humanas no

¹ Gadamer (1994), p. 209.

sucumba (de nuevo) frente al arbitrio del pensamiento único, mucho menos legitimado bajo el nombre del padre-dios.

Pero la posibilidad de redefinir el propio límite de cada discurso no soslaya del todo el riesgo de quedar acotado y/o reducido a un (mero) consenso de mínimos. Sin embargo, este “sabor a poco” en que nos deja en gran parte el pragmatismo contemporáneo, aun con el esfuerzo de “debilitamiento” que cada interlocutor haga de su propia verdad, puede ser sorteado y reconducido hacia márgenes más exigentes, cuando lo que cuestiona el propio ego –también el religioso–, no es sino el otro allende al mismo.

De esta manera, el itinerario que tiene como punto de partida el giro hermenéutico y luego el pragmático, agrega una nueva estancia, el giro religioso, insinuado desde *otro* lugar –el otro como lugar–, procedencia signada por la influencia de la palabra lévinasiana en las últimas décadas, cuya recepción en América Latina y en la tradición del cristianismo en particular ha sido y sigue siendo notable.

Desde este breve encuadre, queremos plantear que el discurso religioso puede ofrecer un decidido aporte al fortalecimiento de la praxis del diálogo en la actualidad en los espacios más diversos, esto es, no solo el que pertenece a cada comunidad de creyentes, sino también el político, social, cultural, etc., y en la medida en que cada interlocutor opere hacia dentro un “debilitamiento” de su territorio ontoveritativo, debilidad discursiva que no implica una enajenación de la respectiva identidad sino un corrimiento, un desplazamiento o “giro” hacia la contemplación de la realidad del otro y de los otros, patencia de apertura que acoge la palabra del otro –el otro como palabra.

1- El giro hermenéutico-lingüístico.

En un primer momento, la posibilidad de plantear el giro religioso contemporáneo implica reconocer que, del hecho de la condición posmoderna que adviene a continuación del aforismo nietzscheano de la muerte de Dios, revelando la orfandad de verdades sustantivas, no se deriva de suyo el éxodo o huida de las religiones. La cuestión más bien se ubica en otro lugar, esto es, en la manera en que las tradiciones religiosas llevan a cabo un examen hacia dentro de sí mismas, sin dejar de lado su visibilidad institucional, de modo tal que se habiliten para hablar y participar en la sociedad, pero no al modo en que históricamente se operaba la radicalidad con la cual se imponía el respectivo dogma, cuyo reverso no era sino la sospecha y/o subestimación del otro.

Por el contrario, examinarse a sí mismo es poner en acto un dato primigenio fundante, es decir, el reconocimiento de que en la naturaleza de lo religioso se encuentra, pues, una matriz dialogal, y por ende, cuando se sostiene que las religiones han de custodiar su verdad con fidelidad, lo que se intenta decir es que esa verdad descansa y se sostiene en la verdad del diálogo, fidelidad a una palabra que al pronunciarse re-úne, vincula y así (re)liga.

La relevancia de lo que esto comporta no es menor, sobre todo porque una “puesta a punto” de las religiones que sea acorde al diálogo contemporáneo será fructífero si también se revisa la autocomprensión de sus respectivas tradiciones. Poco atrás en el tiempo,

Gadamer (1996) ha expresado bien que “la tradición es de naturaleza lingüística” (p. 475), por ende, su comprensión “posee una relación fundamental con la lingüisticidad” (p. 475).

Entonces, plantear la fidelidad al relato fundante no es sostener que las religiones son/proviene de la arbitrariedad monolingüística sino que, por el contrario, cada una se reconoce en y por la naturaleza arquetípica del lenguaje que, al hablar epocalmente, re-inaugura el diálogo creando nuevos sentidos.

Esta relación con la tradición, tan preciada para el patrimonio de las religiones, también abarca al texto-palabra cuya memoria conserva. Una hermenéutica por fuera y/o allende su índole lingüística originaria, sería postular un texto cuya interpretación se efectuaría desde un nouménico «en sí», cerrado y autosuficiente. Por el contrario, puesto que “ningún texto ni ningún libro puede decir nada si no habla un lenguaje que alcance al otro” (Gadamer, 1996, 477), entonces la hermenéutica que las religiones han de hacer de sus textos sacros implica el reconocimiento de que la misma es dialogal y abierta al otro. “Gracias a su carácter lingüístico, toda interpretación contiene también una posible referencia a otros” (p. 477).

Desde que el hombre tiene a su cargo el *cuidado del ser* (Heidegger),² las religiones tienen por encargo la revelación/*apocalipsis*, el desocultamiento de que dicho cuidado sea llevado a cabo en y por el lenguaje, palabra que vincula, diálogo.

2- El giro hermenéutico-pragmático.

En un segundo momento o estancia, si la relación que las religiones procuran con la tradición y el texto se revela originariamente lingüístico, ello implica morigerar la histórica antinomia entre verdad/realidad y falsedad/apariencia, de acuerdo a lo que se argumenta tanto desde el pragmatismo clásico (James...) como el contemporáneo (Rorty al menos).

Que las religiones se “equilibren” en la fidelidad al pasado-tradición, es afirmar que lo que se (re)actualiza en cada presente es el encuentro con la palabra cuya escritura habla dialógicamente, esto es, abre mundos al inaugurar horizontes de sentido, antes que fijar la interpretación como inmutable para todos los tiempos, pues, si este es el caso, entonces ninguna comunidad de creyentes querrá ¿resignar? su verdad con el prejuicio de que las demás serán juzgadas en algún aspecto como aparentes o falsas, subestimación difícil de justificar de cara al pluralismo religioso que caracteriza nuestra contemporaneidad.

Por otra parte, una aceptación ciega o acrítica del pragmatismo sin más tampoco resulta fecundo, sobre todo si se tiene en cuenta algunas posturas que niegan toda incidencia de las religiones en el espacio público de las democracias actuales. “La religión no sólo debe retirarse de la vida pública, sino también de la vida intelectual, y ello por haber convertido la ciencia natural en el paradigma de racionalidad y verdad” (Rorty-Vattimo, 2006, 58).

Es cierto que por detrás de afirmaciones de este talante se encuentra en gran parte el debate entre ciencia y religión de los siglos XVIII-XIX, el cual, al menos para Rorty, se condensa en “una confrontación entre instituciones que pretendían la supremacía cultural” (Rorty-Vattimo, 2006, 61), batalla que emplazó el triunfo en la ciencia en la medida en que el

² Cf. Heidegger (2006), p. 57.

positivismo prekhuneano desplazó a los relatos metafísicos junto con los religiosos a la privacidad del mito o de la poesía.

No obstante, también para el pragmatismo, la cuestión es mucho más amplia en tanto que el antagonismo señalado no es sino una de las formas en que se expresa en la historia la lucha por las verdades inmunes al tiempo, marco en el que las religiones han sostenido indeclinablemente que el “ser religioso” es algo precultural al inscribirse en la naturaleza humana. Las consecuencias que de ello se derivan están a la vista, entre ellas la (im)posibilidad de justificar racionalmente el ateísmo.³

El punto en que nos deja la hoja de ruta del pragmatismo de Rorty –pensemos en esa traza de *¿Esperanza o conocimiento?*–, radica en el hecho de que una vez que nos despojamos del lastre del culto a las esencias metafísicas y religiosas, el espejo en que hemos de mirarnos ya no es el pasado como repetición de lo mismo, sino el futuro que se abre en y por el acuerdo intersubjetivo, esto es, la esperanza de que si transformamos nuestra racionalidad cognitiva en cooperación solidaria, podemos «ajustar» la humanidad a un porvenir mejor.

Se trata, pues, de preguntarnos no si nuestros relatos son hoy más verdaderos o menos falsos que en el pasado, sino si, en términos pragmáticos, “¿puede nuestro futuro estar mejor hecho que nuestro presente?”.⁴ De ser así, no habría necesidad de argumentar inconmensurabilidad alguna, al abrirse el horizonte de una continuidad entre la matriz lingüística religiosa y su naturaleza relacional.

3- El giro hermenéutico-religioso.

No subestimamos las dificultades que entraña para las religiones el abrir la puerta angosta al credo pragmático, tanto por lo que comporta para la integridad de sus respectivas verdades identitarias, cuanto por el riesgo en investir la religión en una franquicia de la solidaridad global secularizada. Pero, tanto para Rorty como para Vattimo, una hermenéutica del mandato bíblico de la caridad ha de conducirnos a desplazarnos, desde el enfrentamiento por la verdad, hacia el consenso en una praxis que apueste a un futuro mejor.⁵

En el caso del filósofo italiano, este cometido será posible solo si las religiones –aunque aquí la referencia explícita al cristianismo haga de *pars pro toto*–, se avienen al proyecto de la *kénosis* bíblica. La “muerte de Dios”, ha de entenderse en términos de despojamiento, esto es, el desempoderamiento de toda verdad metafísica, pues Dios ha operado en sí mismo el abandono de su ser trascendente para encarnarse en la debilidad de la historia de Jesús:

La muerte de Dios significa, en Nietzsche, la disolución final de los valores y de la creencia metafísica en un orden del ser objetivo y eterno, o sea, el nihilismo [...] El nihilismo es cristianismo en la medida en que Jesús no vino al mundo para mostrar el orden «natural» sino para destruirlo en nombre de la caridad.⁶

³ Cf. Rorty-Vattimo (2006), pp. 59, 62.

⁴ Cf. Rorty (1997), p. 78.

⁵ Cf. Rorty-Vattimo (2006), p. 63.

⁶ Vattimo (2010), p. 74.

De acuerdo con esto, ¿cómo ha de entenderse el “giro” religioso? La respuesta señalada ya en uno de los aforismos de la antigüedad délfica griega –*nada en demasía*–, refiere a un desplazamiento, a un corrimiento del territorio egológico de la verdad, hacia el claro que se abre –el entre– en y por la caridad.

Una comprensión en la actualidad de este desplazamiento retoma y continúa el proyecto hermenéutico gadameriano. El horizonte de sentido a que nos convoca la resignificación de la *kénosis* neotestamentaria, desemboca en la confesión de la finitud de nuestras verdades y, por ende, de la historicidad de los respectivos relatos, para, consecuentemente, maximizar la fusión de horizontes cuando el lenguaje que se habla y re-une es el de la caridad.

Se cae, entonces, el intento de apelar infinitamente a un fundamento último por encima del de los demás, arbitraje del imperio de la violencia que unos ejercen sobre otros:

En una cultura que habla sin cesar sobre diálogo, nadie cree de veras que el diálogo pueda ser una vía de solución a nuestros problemas de relaciones entre individuos, grupos y culturas diferentes. Aquéllos que aún creen en esa retórica son platónicos retrasados, o sea, metafísicos con una fe sólida en la objetividad de la (de su) verdad y que siempre esperan verla triunfar al final de un intercambio «no opacado» por los intereses, las pasiones y la ignorancia.⁷

Probablemente Platón no se sienta interpretado en las afirmaciones de Vattimo, en la medida en que podemos encontrar en un diálogo emblemático como *República*, una propuesta de que más allá del ser se encuentra el Bien.⁸ Traducido: más allá de nosotros mismos (y de nuestras verdades), el diálogo siempre puede estar recomenzando una y otra vez.

De todos modos, lo que nos interesa resaltar a esta altura es que las religiones pueden llevar a cabo un *debilitamiento* de sus relatos autoempoderados en pos del acontecer de la palabra dialógica, debilidad cuya fortaleza es la caridad, o la solidaridad en términos de Rorty, que es la forma más sublime de la conversación.

El *debilitamiento* kenótico redirecciona subsidiariamente el “contenido soteriológico” implícito en los relatos religiosos. Si no hay posturas apodícticas, la alternativa consiste en recorrer la senda del relativismo caritativo-solidario. En la confluencia Hölderling-Heidegger,⁹ lo que “salva” del peligro del narcisismo metafísico no será ya la fe ciega en el (dios) absoluto de cada tradición, sino la “relativa” debilidad del Dios que decide salir de la sacralidad de su propia tierra –Abraham, Moisés...–, para ir al encuentro del otro y de los otros.

El cristianismo puede ser un claro ejemplo, extensivo a los demás credos, de lo que conlleva ajustarse al debilitamiento propuesto por Vattimo y de cara a poner en práctica el giro religioso:

¿Por qué la opción cristiana debiera resultar más razonable que otra opción creyente, como puede ser la budista, la islámica o la zoroástrica? Y más aún: ¿Cómo podría ser razonable la pretensión de que una determinada opción creyente puede aspirar al derecho de normatividad

⁷ Vattimo (2010), p. 126.

⁸ Cf. *República* 509b.

⁹ CF. Heidegger (1994), p. 30.

universal, legitimando así su derecho de expansión –o incluso de conquista– universal?¹⁰

Como decíamos más arriba, si esta pretensión se contaminó epocalmente con conflictos y enfrentamientos, en el contexto actual de una intensa susceptibilidad frente a la violencia global exacerbada por fundamentalismos teo-políticos, entonces amerita que la situación se encuentre con carácter prioritario en la agenda de todas las tradiciones religiosas, como forma explícita de poder validarse a sí mismas en el lento y arduo camino de la pacificación en la convivencia humana.

Por otra parte, la praxis del debilitamiento veritativo religioso significa también una comprensión de los respectivos relatos tal que recupere *parresíásticamente*, esto es, con franqueza, su matriz lingüística dialogal que abre el relato llevándolo más allá de sí mismo. No obstante, este movimiento por sí solo aún tributa en el ego de cada institución. De allí que hemos de pensar si es viable transfigurarlos desde una altura más exigente y/o irrecusable. De ser así, ello permitiría redefinir el marco del debilitamiento en Vattimo, a la vez que conjurar los mínimos del consenso solidario en Rorty.

Este camino lo inaugura la enseñanza que proviene del Otro allende al Mismo, que encandila la verdad del texto-libro por el otro-texto de raíces lévinasianas. Entonces, la tradición del *lógos* occidental tiene la oportunidad –*kairós*– de no agotarse en sí mismo, pero además adquiere una dimensión impensada cuando, cuestionado en el en sí de su verdad, el rostro-Otro le reclama abrirse a una semántica, hermenéutica cuyo sentido no es veritativo sino ético. “La metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas” (Lévinas, 1977, 102). Con ello quisiéramos finalizar.

Conclusión.

Probablemente –y esto es solo una hipótesis programática–, el itinerario que postula el giro religioso esté vinculado al sendero que lleva en el siglo XXI la afirmación paulina acerca del “dios desconocido”,¹¹ la postulamos que debe trascender el límite de una pertenencia estrictamente cristiana.

La insinuación, pero es mucho más que eso, de ese magisterio cuyo significado gira en torno a la responsabilidad en Lévinas, se vincula con el “hacerse cargo” de lo que significa para cada espectro religioso asumir contemporáneamente el legado de su matriz dialogal. Todas y cada una, habrán de cuestionar el síndrome de Ulises en y por el nomadismo del pastor de Ur, Abraham, cuya tierra es siempre un “más allá”. Todas y cada una pueden abreviar en el pozo del dios aún no sido en la medida en que salen a buscarlo, para recibirlo en el encuentro no violento con el otro. “Procedencia, para quien va más lejos, sigue siendo siempre futuro” (Capelle-Dumont, 2012, 159).¹²

En la búsqueda consensuada (Rorty) del lugar del Dios que por naturaleza es *absconditus*, las religiones se encuentran en dificultades para su acceso si se privilegia la

¹⁰ Bentué (2012), p. 15.

¹¹ Cf. *Hech* 17, 28.

¹² La cita pertenece a Heidegger, tomada de su obra *De camino al habla*, citada por el autor.

totalidad del propio relato veritativo. Y en ello consiste, pues, el escándalo para toda religión: que para acceder al *Infinito*, deban cuestionar la pasividad de sus posturas. “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro –su irreductibilidad– al Yo, a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética” (Lévinas, 1977, 67).

Despojamiento de la espontaneidad que naturaliza el egoísmo de estar siendo en propio relato. “Solo no oye, o en su caso escucha mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo” (Gadamer, 1994, 209). Debilidad que no es el nihilismo de la identidad religiosa, sino la apertura a la solicitud insobornable escrita en el rostro sin nombre del otro y de los otros. “La responsabilidad es inicialmente un *para el otro*” (Lévinas, 1991, 90).

Se trata entonces de atravesar el riesgo que entraña la denuncia de la sospecha frente al propio narcisismo, condición de posibilidad para un encuentro dialógicamente genuino y sincero, sin visos de empoderamiento de unos frente a otros. “El autovaciamiento constituye el criterio convincente y universalmente válido porque corrige toda pretensión narcisista, al mostrar que la sintonía con lo que Dios es consiste en la libre opción de alteridad relacional, capaz de dar la vida por los demás y no de quitarla a nadie en función de los propios intereses” (Bentué, 2012, 195-6).

De esta forma, creemos que la presente articulación entre el giro lingüístico y el giro pragmático, nos ofrecen elementos significativos para que el programa del giro religioso en el enclave contemporáneo encuentre un marco apropiado y pacíficamente legitimado.

Referencias bibliográficas:

- Bentué, A. (2012). *Jesucristo en el pluralismo religioso. ¿Un único salvador universal?* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Capelle-Dumont, P. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martín Heidegger* (1ª ed.; P. Corona (Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original en francés publicado en 2001).
- Gadamer, H. G. (1994). *Verdad y método II* (2ª ed.; M. Olasagasti (Trad.). Salamanca: Sígueme. (Trabajo original en alemán publicado en 1986).
- (1996). *Verdad y método I* (6ª ed.; A. Aparicio y R. Agapito (Trad.). Salamanca: Sígueme. (Trabajo original en alemán publicado en 1975, 4ª ed.).
- Heidegger, M. (1994). “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos* (1ª ed.; E. Barjau (Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal. (Trabajo original en alemán publicado en 1994).
- (2006). *Carta sobre el humanismo* (4ª reimp. de la 1ª ed.; H. Cortés y A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original en alemán publicado en 1976).
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito* (1ª ed.; J. Díez (Trad.) Madrid: La Balsa de la Medusa.

- (Trabajo original en francés publicado en 1982).
- (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (5ª ed.; D. Guillot (Trad.). Salamanca: Sígueme. (Trabajo original en francés publicado en 1971).
- Platón (2005). *República* (1ª ed.; M. Divenosa y C. Mársico (Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (1ª ed.; E. Rabossi (Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original en alemán publicado en 1994).
- - Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (1ª ed.; T. Oñate (Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original en italiano publicado en 2005).
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad* (1ª ed.; M. d'Meza (Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa. (Trabajo original en italiano publicado en 2009).

Héctor Lascano – CV

Licenciado en filosofía – Universidad Nacional de Córdoba.

Maestrando en Filosofía, religión y culturas contemporáneas – Universidad Católica de Córdoba.

Investigador en el Centro de Investigaciones Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba.

Docente titular de Historia de la Filosofía Medieval y de Metafísica y filosofía de la religión – Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos. Instituto afiliado a la Pontificia Universidad Lateranense. Profesorado en Educación Secundaria Filosofía. Profesorado en Ciencias Sagradas.

Expositor en congresos, simposios y jornadas nacionales de filosofía antigua.

Coorganizador de jornadas y seminarios nacionales de filosofía antigua

Publicaciones individuales y colectivas.