

La diversidad posmoderna frente al concepto antropológico dualista de la Filosofía Tradicional

The postmodern diversity against the dualist anthropological concept of traditional philosophy

Carlos H. Cerdá - Universidad Adventista del Plata (UAP) - Argentina

RESUMEN

El pensamiento cristiano primitivo es una continuación del concepto hebreo plasmado en el A.T. en el cual se destaca la unidad antropológica **compleja-pluralista-indisoluble** del hombre en el mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, cuando la filosofía griega influye en el pensamiento cristiano, éste entrará en la vía del dualismo afectando la cohesión social. El propósito del estudio es analizar la hermenéutica de Vattimo que, a partir de Heidegger y Nietzsche, descubre que una de las raíces de la crisis social posmoderna parte del concepto dualista de la filosofía griega que se impone como pensamiento fuerte o violento, fragmentando no solo al hombre en cuerpo y alma, sino también a la sociedad. En su interpretación, los medios de comunicación promueven la diversidad que debilita la violencia metafísica y permite la reviviscencia del cristianismo que basado en la caridad, posibilita una nueva sociedad.

Palabras clave: Hermenéutica. Dualismo. Complejidad-pluralista-indisoluble. Caridad.

ABSTRACT

Early Christian thought is a continuation of the Hebrew concept expressed in the OT, which highlights the complex-pluralist-indissoluble anthropologic unity of man in daily life. However, when Greek philosophy changed Christian thinking, it joined the route of dualism affecting the social connection. The purpose of the study is to analyze the hermeneutic of Vattimo which, since Heidegger and Nietzsche, discovers that one of the roots of the postmodern social crisis starts from the dualist concept of the Greek philosophy that prevail as a strong or violent thinking, breaking not only man in body and soul, but also society. In its interpretation, the *mass media* promotes the diversity that weakens the metaphysics violence, and allows the revival of Christianity, which based on charity, makes possible a new society.

Keywords: Hermeneutics. Dualism. Complexity-pluralistic-indissoluble. Charity

INTRODUCCIÓN

Las ideas de Gianni Vattimo se abren paso a través del “pensamiento fuerte” o cosmovisiones metafísicas de las creencias **verdaderas**, globalizadoras e integristas, hacia un “pensamiento débil” que concibe la historia de la emancipación humana como una evolución constante hacia la anulación de la violencia generada por los dogmatismos que, tanto en la sociedad medieval como en la

moderna, estaban anclados en la violencia del dualismo platónico (alma-cuerpo, estado-sociedad, ricos-pobres, fuertes-débiles, clero-laicado) y no en la caridad que respeta la diversidad y hace posible la convivencia. Zabala (2006, p. 16) sostiene que “la deconstrucción de la metafísica ha despejado el campo para una cultura libre de los dualismos que han caracterizado a la tradición occidental”.

Se analizará por lo tanto, la perspectiva de Vattimo sobre los medios de comunicación que, en la conformación de la posmodernidad, promueven la diversidad debilitando la violencia metafísica y declinando la filosofía en sociología. Pero especialmente se estudiará su intento de reivindicar el papel del cristianismo en el desarrollo de la cultura moderna occidental. Por lo cual, será estudiada su propuesta hermenéutica de la *kénosis* (vaciamiento) o encarnación de Dios en Jesucristo como posible nexo entre la sociología del mundo de la vida actual y una religiosidad que libera de los dualismos metafísicos y violentos; destacando que en su intento de justificar el papel de la religión en la posmodernidad y evitar la inflexibilidad dogmática, corre el riesgo de desviarse hacia una religiosidad ciertamente relativista. Para darle sentido a sus objetivos, extiende sus raíces filosóficas en Friedrich Nietzsche y Martín Heidegger, interpretando que cuando Nietzsche habla de la muerte de dios, se refiere al dios aristotélico, al fin de la metafísica dualista u orden social basado en la coerción o violencia de los absolutos por parte de los dogmáticos pero no a la anulación o caducidad de la religiosidad cristiana que basada en la caridad, posibilita una nueva sociedad.

Se analizarán respuestas tanto sociológicas como filosóficas para resolver el conflicto social a raíz de la concepción dualista y, a fin de alcanzar un tratamiento sociológico del problema del hombre como corporalidad, temporalidad e intersubjetividad, se reflexionará sobre el relato bíblico que describe al hombre como un ser **complejo-indisoluble**, no dividido por la categorización dualista.

PERSPECTIVA TEOLÓGICA QUE CONDUCE A LA INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA DUALISTA

Todo el sistema filosófico griego, reposa sobre premisas de sentido teológico que han sido atribuidos tradicionalmente a la evidencia de una razón o inteligencia “natural” exclusivamente, pero sin tener en cuenta que son en parte estructuras míticas, objeto de *pístis* o creencia cultural que reposan en un *consensus* histórico y social o, al decir de Paul Ricoeur, **núcleo ético-mítico**. Ricoeur (1990, p. 259) expresa que “si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo [...] hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo”. Esto permite comprender mejor el conflicto que se produjo entre cristianos y helenistas. Los cristianos originariamente no se enfrentaban a la tesis platónica de la divinidad del alma como un “homo religiosus” ante un “homo philosophicus”, sino que, ambos eran radicalmente religiosos, ambos admitían ciertos principios, revelados o míticos, se trataba de horizontes culturales diversos. Pero el cristiano, apartándose de una consideración antropológica teológica hebrea del hombre no fragmentado en su experiencia, adopta el dualismo antropológico y sociológico del horizonte teológico griego. La comprensión antropológica **compleja-pluralista-indisoluble** del hombre del cristianismo primitivo, para Enrique Dussel (1974) se fracturó como ruptura teórica en la cristiandad, pues el cristianismo es **una fe**, una comprensión del hombre en el mundo de la vida; la cristiandad es una **cultura** “orientada” por el cristianismo pero que no debe confundírsela con su originante.

La Sociología se ha ocupado en recuperar la confianza en la unidad orgánica de la sociedad, aunque los resultados no han sido los esperados.

Emilie Durkheim (2011) concentra su atención en el dualismo alma-cuerpo, destacando que esta dualidad corresponde, en suma, a la doble existencia que llevamos, una puramente individual, que tiene raíces en nuestro organismo y la otra social que no es más que la prolongación de la sociedad. La primera obedece a las pasiones y tendencias egoístas, mientras que nuestra actividad razonable, tanto teórica como práctica, depende estrechamente de causas sociales, pues la sociedad es quien elabora las reglas de la moral que son coercitivas al individuo. De hecho, la sociedad tiene una naturaleza propia y, en consecuencia, exigencias completamente diferentes de aquellas que se hallan implicadas en la naturaleza del individuo, por lo cual, Durkheim sostiene que es necesario que la sociedad haga violencia a algunas de nuestras inclinaciones más imperiosas controlando así las tendencias individuales (DURKHEIM, 2011). Se observa entonces, que el sociologismo de Durkheim logra resolver este conflicto a partir de la **moral** como mediadora entre individuo y sociedad. Sin embargo, siendo la moral un producto social conserva la sociedad la primacía dejando un cierto espacio al individualismo. Esto conlleva la idea de dejar, en el dualismo iglesia-sociedad, la primacía a la sociedad dejando un espacio a la iglesia o, desde la perspectiva teológica eclesiológica, darle primacía a la iglesia dejando un espacio a las crisis sociales. Es decir, siempre presente el conflicto del dualismo por lo que Durkheim sostenía, acorde al espíritu de la época y la línea de Comte, que “debemos elegir entre Dios y la sociedad” (ver MARZAL, 2002, p. 55). Aspecto totalmente imposible de concebirlo teológicamente así, puesto que el mandato bíblico es “[...] Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y de todas tus fuerzas, y de todo tu entendimiento; y a tu prójimo como a ti mismo” (Lc. 10: 27). Esto sería suficiente para entender cabalmente la relación iglesia-sociedad, es decir, una eclesiología así entendida es capaz de dar respuestas satisfactorias a los problemas que se plantean en la interacción iglesia-sociedad, no como una relación dualista sino como una relación **compleja-indisoluble** viendo a los hombres “[...] hechos a la semejanza de Dios” (Stgo. 3: 9), y por lo tanto no como al otro (dualismo: yo y el otro) sino como a uno mismo, **complejo-plural-indisoluble**.

INTENTOS DE SORTEAR EL DUALISMO SOCIAL DESDE LA ÉTICA

Entre quienes intentan eludir el dualismo se encuentra Carlos Vaz Ferreira (1938), quien critica al positivismo, las “mistificaciones pedagógicas” y la hipocresía de ciertos conceptos éticos que se caracterizan por una insensibilidad al dolor de las víctimas de la injusticia. Sin embargo, al igual que Durkheim sostiene el mejoramiento moral de la humanidad a través de la historia que se manifiesta en el sufrimiento creciente de la humanidad por la existencia del sufrimiento de los menos favorecidos. Considera que el sentido del signo moral se debe expresar en más amor y solidaridad (VAZ FERREIRA, 1938). Claro está, habría que preguntarse si es posible el amor y la solidaridad auténticos desde una perspectiva que no considera a la fuente de dichas virtudes.

A partir de los años 70 la filosofía latinoamericana se cristalizó en la filosofía de la liberación. Dussel, en contra del naturalismo y dualismo antropológico, desarrolla el concepto íntegro de la vida del ser humano. La vida humana fundamenta normativamente un orden, exige alimentos, vivienda, seguridad, libertad, valores culturales. Enfatiza el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser

humano, pero los ve en la unidad con las características socio-culturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconsciente y ético o socialmente responsable. Sostiene que éste es el contenido y el deber ético de todo acto, institución, o sistema de eticidad cultural. Sin embargo, Dussel recae en una postura dualista aristotélica al analizar la cuestión de **verdad y validez**, es decir, entre enunciados **normativos materiales** (con referencia al contenido) y **morales formales** (con referencia a la intersubjetividad). Intenta alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos para lograr una unidad real de la eticidad. Desde nuevos tipos de racionalidad, ve posible superar el dualismo y yuxtaposición voluntarista de “ética de la intención” y “ética de la responsabilidad” de Max Weber. Logra una acción o sistema de eticidad verdadera-valida-factible, es decir, lo “bueno” es un acto que integra a la materialidad ética (deber ser), a la formalidad moral (ser) y a la factibilidad de ambos. Así se crea solidaridad y co-responsabilidad, para construir alternativas dialécticamente posibles (DEMENCHÓNOK, 1999, p. 59-61).

Leonardo Polo presenta, ante el conflicto dualista de la cohesión social, la alternativa de la dualidad. Esta hermenéutica antropológica de la dualidad ve al hombre como una realidad compleja o pluralista incompatible con el monismo. Por lo tanto, destaca que lo propio del hombre es coexistir, ser con-otro. Para Polo la persona es intimidad abierta, pues **existe con Dios, con los demás, con el Universo**. Por consiguiente, es intersubjetiva o dialógica porque se abre a las demás personas. La cohesión social, la permanente relación individuo-sociedad, requiere de la persona dialógica o co-existente (ver RODRÍGUEZ SEDANO, 2001).

Además, sostiene que el co-existir humano no prescinde del existir aunque el co-existir sea superior, observándose aquí una perspectiva semejante a la de Durkheim (la sociedad superior al individuo), perspectiva dualista que puede estar latente en una administración eclesiástica que sedienta de poder encarna la intención egoísta de Caifás ante la revelación profética recibida en Jn. 11:50 “[...] nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación se pierda” (la estructura de la iglesia por sobre los miembros).

EL ENFOQUE HERMENÉUTICO DE VATTIMO Y LA CARIDAD CRISTIANA

Hay quienes consideran a la hermenéutica como la filosofía actual que intenta interpretar la complejidad de problemas que aquejan al hombre contemporáneo. Pero pueden ser encontrados sus antecedentes en la filosofía aristotélica en *peri ermeneiaz* como en la teología de San Agustín en *De Doctrina Cristiana*, sin olvidar que el cisma producido con la Reforma protestante surge a partir de un problema hermenéutico relacionado con la interpretación de los textos bíblicos. En la modernidad temprana el teólogo luterano Schleiermacher consideró necesario elaborar una teoría hermenéutica a fin de superar la unidad dogmática por medio de una sintonía del texto bíblico con el autor histórico; pero fue el filósofo historicista Wilhelm Dilthey, quien en *Die Entstehung der Hermeneutik*, va a poner el acento en la crítica al positivismo científico haciendo la distinción entre las ciencias humanas *Geisteswissenschaften*, en contraposición a las ciencias de la naturaleza *Naturwissenschaften*, relacionadas con las ciencias exactas. Dilthey también quería superar la unidad dogmática con la realidad histórica del momento de la producción del texto. Es de destacar la sociología de Weber en la hermenéutica sociológica a partir de la *verstehen* o comprensión de lo

social, recordando que ya Schleiermacher había elaborado la distinción entre “explicar” (*Erklären*) y “comprender” (*verstehen*), aunque con aplicación a los textos (CROATTO, 2002). El mundo de la vida o *Lebenswelt* husserliano, será la condición para reflexionar sobre las vivencias como “hechos de conciencia”, ideas que Schutz las transformará en sociología fenomenológica, es decir, en el estudio de un mundo de la vida que es intersubjetivo y común a todos, no privado (RITZER, 1993).

Pero será Heidegger el que dará un giro en el modo de reflexionar sobre el carácter ontológico del comprender y del interpretar. Vattimo, afirmando los orígenes heideggerianos de la hermenéutica, destaca que existen dos aspectos en la filosofía de Heidegger que tienen un significado sustancial para la hermenéutica y que llenan de contenido el nexo entre ser y lenguaje. Estos son: el análisis del *Dasein* (el hombre) como totalidad hermenéutica, y el pensamiento del *Andenken* (rememoración) como intento de un pensamiento posmetafísico. El *Dasein*, como elemento nihilista en la teoría hermenéutica de Heidegger, significa estar en el mundo, lo cual se articula con el círculo interdependiente de comprensión, interpretación y discurso. Sin embargo, lo que constituye como totalidad hermenéutica al *Dasein*, es que vive cada instante la posibilidad de la muerte, es decir, del “no ser más ahí”; por lo cual el fundamento consiste precisamente en su disolución en la mortalidad o posibilidad constante del fin de todas las posibilidades (VATTIMO, 2000). En este concepto heideggeriano, adoptado por Vattimo, no hay sitio para el dualismo antropológico; no existe en el *Dasein* una esencia siempre presente que escape a la posibilidad de la muerte. A esta constitución hermenéutica del *Dasein*, la conecta con el nihilismo de Nietzsche, quien lo define como “la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición” (VATTIMO, 2000, p. 105).

El segundo aspecto sustancial como rasgo nihilista para la hermenéutica heideggeriana, es lo que Heidegger llama “el *Andenken*, es decir, el recordar, que se contrapone al olvido del ser que caracteriza a la metafísica, se define pues como un saltar al abismo de la mortalidad o, lo que es lo mismo, como un entregarse confiado al vínculo liberador de la tradición (VATTIMO, 2000). De ahí que Vattimo llega a su “ontología débil”, ontología en que el ser ya no es pensable como algo “fuerte” e irreducible, sino como un ser que se despliega desvaneciéndose. Este ser trata de recuperar su sentido en el *Andenken* o recordar histórico a través de la transmisión de mensajes lingüísticos, y tiende a identificarse con la nada, con los caracteres efímeros del existir, como algo encerrado entre los términos del nacimiento y de la muerte (VATTIMO, 2000).

Por lo tanto, vincula a la hermenéutica como forma de entender la historicidad de los hombres con los problemas de la actualidad cultural y política, es decir, que el ser no “es” sino que “se da” o acontece, identificándose aquí la filosofía con la sociología (Ver VATTIMO, 2004b). Utiliza la expresión “ontología” para hacer referencia a la hermenéutica, pues sostiene que “la ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su ‘evento’ el cual sucede en el ‘historizarse’ suyo y nuestro” (VATTIMO, 2000, p. 11). Por lo cual el ser fuerte de la metafísica se declina en débil, lo que implica que la filosofía cuyo sujeto de estudio a partir de la metafísica era el sujeto fuerte, estable, permanente, se declina en sociología, que es el primer modo de determinar los contenidos de la ontología de la actualidad.

Vattimo parte de la frase de Nietzsche según la cual “no hay hechos, sólo interpretaciones” en la sociedad, por lo que la hermenéutica sería también una interpretación más, una forma de considerar y entender las realidades sociales, sin ninguna pretensión de ser la “única” verdadera forma o la “más adecuada” entre ellas. La hermenéutica no puede ser una teoría de la pluralidad de interpretaciones, y si no quiere correr el peligro de presentarse como una nueva teoría, una nueva verdad fuerte que ofrezca una base, un punto de referencia, debe tomar en serio su “vocación nihilista” (VATTIMO, 1995). Por esto, una hermenéutica nihilista, negando las estructuras fuertes, niega también el “poder” como poder centralizado y violento, aunque corre el peligro de negar las estructuras fuertes que “sirven a la emancipación” y abrir el camino al “relativismo” o “la arbitrariedad”. Para Vattimo, una visión nihilista de la historia subraya el aspecto negativo (deconstructivo) de la emancipación, es decir, la emancipación como negación de las estructuras fuertes. Esta ontología de la debilitación prohíbe cualquier vuelta a posiciones fuertes, tal como están articuladas en las distintas formas del integrismo religioso, ético, político, y otros.

Sostiene, por lo tanto, que una hermenéutica emancipadora puede ser pensada sólo desde una visión nihilista de la hermenéutica cuyas raíces se encuentran en Nietzsche y en Heidegger. Destaca además que el potencial liberador no ofrece ninguna liberación total como lo pretendían las grandes ideologías y que la hermenéutica nihilista se encuentra arraigada en la “transmisión”, en la *Über-lieferung*, lo que significa que un movimiento liberador inspirado por la hermenéutica hereda activamente el pasado como posibilidad abierta y no como rígido esquema determinado y determinante (VATTIMO, 1995), no se puede separar de su contexto cultural y social, lo cual conlleva la comprensión, afecto o caridad ante el dolor generado por la violencia en el transcurrir de la historia.

La ética de una hermenéutica nihilista tiene como uno de sus elementos constituyentes la comprensión del problema de la violencia, que resulta de la narración de la historia del ser como historia de la metafísica y obtiene su sentido sólo en el rechazo total de aquella metafísica. Esto es lo que distingue la hermenéutica nihilista de Vattimo de otras formas o interpretaciones de hermenéutica que se ven como “instrumento” para una ética, y por tanto, se alejan de los orígenes heideggerianos y recaen en el marco de la metafísica.

Así entonces, la secularización con la fragmentación del sentido en la significación del mundo, revela que el ideal europeo de humanidad se ha ido develando como un ideal más entre otros, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre (VATTIMO, 1990). Por lo tanto, este pensamiento al que denomina “pensamiento fuerte” por ser metafísico, unitario, omnicompreensivo y totalizante, que da cuenta del mundo y de la realidad en tanto se deje ordenar racionalmente, se contrapone al “pensamiento débil” que rechaza las categorías fuertes, las legitimaciones omnicompreensivas y el modelo de objetividad “científica”.

Ahora bien, el nihilismo es clave para entender la postmodernidad como fin de la modernidad o de la confianza en la razón y su estilo de vida (VATTIMO, 2000), pero como ya fue dicho, el nihilismo no es presentado por Vattimo como situación catastrófica de la sociedad occidental actual, sino como una posibilidad particular donde no hay garantías ni certezas absolutas, es decir, como una *chance* de emancipación. Se trata de un nihilismo débil, liviano, que habiendo vivido hasta el fondo la experiencia de la disolución del ser, no tiene ni añoranzas por las antiguas certezas ni deseo de nuevas totalidades.

En medio de este desencanto moderno, es claro para Vattimo que el colonialismo y el imperia-

historia como un curso unitario, y enfrentan su crisis por la liberación de las diferencias y su consecuente liberación de las racionalidades locales, que suscitan el encuentro con otros mundos y otras formas de vida y de existencia en el seno de la denominada “multiplicidad de universos culturales”. Pero el fin de la modernidad no se debe solo a la crisis del colonialismo y el imperialismo europeos, sino especialmente al nacimiento de los medios de comunicación de masas (VATTIMO, 1990). Sin embargo, cabe destacar que esto constituye una aparente ilusión vattimiana, puesto que la posmodernidad parece ser una forma de contención socio-cultural que contribuye en servir como freno a un nuevo proyecto imperial que con matices particulares se presenta como cordero (globalización), pero que está dando fuertes evidencias de no serlo y de seguir aferrado a una ética utilitarista y violenta. Es precisamente en el intento de asegurarse o de apropiarse del futuro lo que da lugar a la violencia de la guerra y de la destrucción del medio ambiente. Pero vale recordar que para Vattimo la continuidad de la hermenéutica nihilista conlleva que el hombre reconozca la propia mortalidad que implica ausencia de permanencia y se convierta al cuidado y a la atención del medio ambiente. Una continuidad que es posible, precisamente porque los hombres son herederos, parientes, hijos, hermanos, amigos, con nuevo sentido de responsabilidad al que llama “caridad” (VATTIMO, 1995). Esta actitud de cuidado hacia los entes es un término que suele usarse en contextos religiosos, y dada la relación que establece entre el nihilismo y la religión, abre la posibilidad de una religiosidad secularizada, aunque destaca que la ética de la hermenéutica nihilista no pretende la “construcción teleológica de un estado de paz” sino de una ética de la “negación de la violencia” que se concreta en lo que Vattimo llama “caridad”, pero que advierte sobre el riesgo de estar ante la presencia de un nuevo valor metafísico. Por lo cual insiste que se trata de una ética que se limita al cuidado y a la atención responsable de los entes y no a la construcción de un sistema elaborado de valores cuya tendencia es transformarlos en dogmas.

Estas ideas lo llevan a una interpretación de la “secularización” en conexión con el cristianismo destacando el “debilitamiento” en la interpretación de los dogmas y preceptos, dando lugar a una nueva posibilidad de cristianismo anunciado en el concepto teológico de la “*kenosis*”, que se interpreta como el abajamiento o vaciamiento de Dios. Se trata de la encarnación de Jesucristo, quien pone fuera de juego los caracteres trascendentes, misteriosos e incomprensibles los cuales fueron tomados como defensa del autoritarismo eclesiástico y de muchas posiciones dogmáticas (VATTIMO, 1996). Saint-Simon (2004), quien considera a la religión como aspecto indispensable para todo cambio social, destaca como de imperiosa necesidad para el debilitamiento de la violencia, la presencia de un cristianismo cuyo espíritu sea la dulzura, la bondad, la caridad y sobre todo la lealtad, por lo cual se propone restablecer el cristianismo depurándolo de todas las creencias y prácticas supersticiosas o inútiles (SAINT-SIMON, 2004).

Vattimo también sostiene que la secularización, entendida como liberación del dios “fuerte” de la metafísica aristotélica encarnado en un actuar de violencia, se convierte en un “redescubrimiento” del cristianismo a partir de la “*caritas*” universal como un mandamiento o único principio absoluto no violento.

LOS MASS MEDIA Y LA EMANCIPACIÓN POSMODERNA

Según Vattimo (1990, p. 74-75), la modernidad “[...] se acaba cuando – debido a múltiples razones – deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario [...]”. Ahora bien, la historia como proceso unitario se refiere a la realización progresiva que implicaba la existencia de un hilo conductor (protagonizado por las elites de los pueblos centrales de Occidente) fuera del cual no hay o no se construye la historia, quedando así excluidos de dicha concepción de historia los países que hoy se conocen como “países emergentes”. Esta historia cuyo modelo a seguir para realizar la civilización era el del hombre europeo moderno, comenzó a complicarse cuando las colonias europeas se independizaron. Aunque, si bien el colonialismo visto como sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, tienen la apariencia de ser cosa del pasado, sería ingenuo afirmarlo, puesto que su espíritu esta presente en el proyecto neoliberal.

Vattimo, juntamente con el fin del imperialismo y del colonialismo, destaca el surgimiento de la sociedad de la comunicación como una máquina generadora de sentidos, alteridades, diferencias y como otro gran factor que desencadenó el final de la historia unitaria y el comienzo de lo posmoderno. Pero el hecho de que haya surgido la sociedad de los *mass media* o de los medios de comunicación masivos, no significa que esta sociedad sea más transparente, sino que la transforma en algo mucho más complejo y a la vez contrario al pronóstico de Theodor Adorno quien sostenía que los *mass media* producirían una homologación general de la sociedad y que favorecería la formación de dictaduras (VATTIMO, 1990). Al parecer, los medios contribuyeron en dotar al mundo de una pluralidad absoluta, con diversas visiones del mundo surgidas de la libertad de expresión, lo cual es una condición de la nueva etapa conocida como posmodernidad, que aunque caótica, para Vattimo residen en ella las esperanzas de emancipación puesto que los *mass media* posibilitan la liberación de racionalidades locales que no parecen ser significativas, ni determinantes.

En la modernidad se gozaba de una realidad más clara y sólida, pero con la mediatización de la sociedad, la realidad se torna confusa. Por lo tanto, la emancipación a la que se refiere, es el liberarse de la coerción ejercida por la visión única de la modernidad, destacando que pensadores nihilistas como Nietzsche y Heidegger o pragmáticos como Dewey y Wittgenstein mostraron que “el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación” (VATTIMO, 1990, p. 87), lo cual implica un nuevo modo de ser humano en el mundo posmoderno.

El paso de la modernidad a la posmodernidad se debe a que la sociedad moderna, impulsada por las ciencias humanas, se convirtió en una sociedad de la comunicación generalizada que impactó en un comportamiento social más abierto, más tolerante y con mayor aceptación de la diversidad. Las ciencias humanas, ingresan en lo que Kant llamó antropología pragmática, es decir que no estudia la naturaleza filosófica-transcendental del hombre, sino que parte de una descripción “positiva” del mismo. Esto significa que analiza la formación del hombre en un contexto socio-político-económico, cuya cultura se ve influenciada constantemente por los *mass media*, tornándose éstos en el eje del cambio y del progreso (VATTIMO, 1990). En estas nuevas condiciones de mayor pluralidad y comprensión hacia las minorías, surgen ciencias como la sociología, la psicología y la antropología que buscan comprender y analizar los cambios sociales y los nuevos comportamientos humanos.

Vattimo (1990, p. 107) dice que: “En lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las ciencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede denominar ‘fabulación del mundo’”. Sin embargo ha sido, sobre todo, Baudrillard quien ha analizado con mayor interés y agudeza el inicio del dominio de la comunicación de los *mass media* ubicando al hombre por primera vez ante el fenómeno de que “la historia ha dejado de ser real” (MARDONES, 1988, p. 64-65). En este nuevo mundo planteado en el contexto de la información, donde surge gran diversidad de verdades, se torna muy difícil que se tenga una visión real del mundo. La lectura que Vattimo sugiere a partir de la hermenéutica como idioma común de la cultura de la posmodernidad muestra tanto el desencanto de la modernidad como también las esperanzas emancipatorias propias de la posmodernidad. En el campo del conocimiento esta cultura posmoderna sugiere aspectos de interés tales como la disolución de las estructuras fuertes y violentas de tradiciones como el positivismo y el racionalismo, en favor del pluralismo y de la multivariación científica. Sin embargo, hay tantas realidades distintas que complica la posibilidad de comprenderlas a todas, por lo cual el hombre tiene interpretaciones diversas.

Con el surgimiento de los medios y de las ciencias sociales que analizan las diferentes conductas humanas que se dan en este nuevo contexto pluralista, el mundo se torna cada vez menos unitario, más incierto o difícil de comprender y quizás menos tranquilizador que el mundo metafísico, lo cual mantiene la amenaza del retorno de los totalitarismos.

Una debilidad en esta perspectiva vattimiana reside en su tendencia de restar importancia a la violencia de los aspectos disfuncionales de los *mass-media*. Si bien el incremento de las comunicaciones ha ayudado mucho al desarrollo de la ciencia, el problema de la llegada de los medios es que difunde imágenes y modelos que para la mayoría es difícil de lograr, generando especialmente en los jóvenes una visión distorsionada de la realidad. Surge de esta manera otro tipo de violencia a fin de alcanzar las metas propuestas por los *mass-media* que se cristaliza en la delincuencia juvenil, o también en el auto-dañarse cayendo en enfermedades como la bulimia o anorexia, a fin de alcanzar las exigencias de cuerpos “perfectos” impuestas por los medios. La tipología mertoniana incluye la “innovación” como modo de adaptación que implica el uso de medios anómicos o alejados de los valores institucionalmente establecidos “pero con frecuencia eficaces, de alcanzar por lo menos el simulacro del éxito: riqueza y poder” (MERTON, 1968, p. 220). Por otra parte es sabida la preocupación por la programación televisiva de contenidos agresivos que tornan a los niños más violentos.

Estas consecuencias de la revolución informática evidencian que la sociedad no ha logrado ser más consciente de sí misma. Sin embargo, las apreciaciones de Vattimo son de destacar, pues la información no sólo ha aumentado el conocimiento sino también ha permitido que las minorías se puedan expresar, generando un mundo en donde no solo los ricos y poderosos son parte de la historia.

DE LA CRISTIANDAD METAFÍSICA A LA KÉNOSIS DE DIOS SEGÚN VATTIMO

Vattimo analiza la relación entre ontología débil y religión cristiana en su libro *Ética de la interpretación*, continúa su estudio en *Creer que se cree* donde plantea las consecuencias del entre-

cruzamiento de la tradición cristiana con el nihilismo y profundiza dicho análisis tanto en *Después de la cristiandad* como también en *El futuro de la religión*, destacando que el debilitamiento del dios metafísico se corresponde con la doctrina cristiana de la encarnación de Jesús.

Percibe que la violencia, como expresión de fuerza y de poder en el dios metafísico, es el elemento constitutivo de su vínculo con el hombre sumiso y que es el resultado o herencia de la religión natural. Rechazando esta imagen metafísica violenta del dios aristotélico adoptado por el cristianismo, se aferra a las palabras del Evangelio, “no os llamo siervos, sino amigos” (Jn. 15: 15), en las que ve otro tipo de relación que cambia la imagen de Dios disolviendo el concepto anterior.

Todo sistema metafísico es, desde la perspectiva hermenéutica, la expresión de una concepción violenta del ser, puesto que se trata de la búsqueda de un principio absoluto y fundamento último. La metafísica creyó alcanzar el saber del dios aristotélico con la llegada del racionalismo en la modernidad, pasando la religión a ser considerada como pensamiento irracional del pasado, falsa conciencia, o mera superstición. Pero con el fin de la metafísica también se debilitó la incuestionabilidad de los dogmas científicos, pues como dice Jean-François Lyotard (1998), el mundo verdadero u objetivo termina convirtiéndose en fábula; por lo cual, Vattimo destaca que el retorno de la religión anula la apuesta positivista, como la racionalista-historicista en sus términos más extremos, indicando que tanto Lyotard como otros teóricos de la posmodernidad no percibieron que Nietzsche y Heidegger no sólo hablan desde el proceso de disolución de los metarrelatos, sino fundamentalmente desde el interior de la tradición bíblica. Es el cristianismo el que introduce el principio de la interioridad con el cual la realidad objetiva comienza a desvanecerse, por lo que Vattimo sostiene que la hermenéutica, en el sentido más radical, es el desenvolvimiento y maduración del mensaje cristiano (VATTIMO, 2006).

A partir de la *Verwindung o superación de la metafísica*, expresa que el Dios que retorna en la época posmetafísica requiere ser pensado desde la categoría de debilitamiento, es decir que la *kénosis* o encarnación de Dios sea interpretada como “signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana” (VATTIMO, 1996, p. 38-39). En el retorno del cristianismo y la educación que éste brinda a partir de una reinterpretación de la religión basada en el amor, encuentra la conexión hermenéutica con su teoría del pensamiento débil y el rechazo a la violencia; en sus palabras: “nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad” (VATTIMO, 2006, p. 81). Obviamente el amor es un principio y por lo tanto también es un fundamento, pero no posee la violencia del fundamento metafísico.

Se observa que la secularización posmoderna como aspecto positivo, implica la liberación o emancipación del pensamiento dualista platónico incorporado por el cristianismo una vez que se organiza monárquicamente (WALTER, 1987). Desde esta perspectiva, Vattimo (1996) insiste en pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados, es decir, actualizado a la cultura del hombre de este tiempo.

Considerar el nihilismo posmoderno como verdad actual del cristianismo es fundamental en su pensamiento. Por lo tanto, relaciona la hermenéutica de Lutero, Schleiermacher y Dilthey como técnica y disciplina de la interpretación, con la hermenéutica de Nietzsche y Heidegger como ontología nihilista, a fin de realizar una relectura interpretativa de los textos bíblicos con el propósito

de hallarles sentido para la sociedad posmoderna. Sostiene entonces que la única vía abierta para un cristianismo universal no fundamentalista es “asumir el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad”, lo cual es posible sólo en la Edad de la Interpretación, es decir, cuando el cristianismo haya desplegado todo su efecto antimetafísico y la “realidad” se reduzca a mensaje (VATTIMO, 2006, p. 71, 73-74).

Con el fin de la metafísica racionalista hay que pensar el ser como acontecimiento y la verdad, ya no como reflejo de una estructura filosófica eterna de lo real, sino como mensaje histórico con el cual el hombre se relaciona. Esta concepción de la verdad vale también para las ciencias, pues a partir de Kuhn, se piensa siempre desde un paradigma de cuyos supuestos no se es plenamente consciente y sobre los que se duda cuando se acumulan preguntas que no pueden ser contestadas. Kuhn admitía que el desarrollo acumulativo tenía cierta importancia en el avance de la ciencia, pero sostenía que los principales cambios resultaban de las revoluciones paradigmáticas (RITZER, 1993).

La metafísica escolástica construyó una teología natural fundada en la idea aristotélica de demostrar, a partir de la razón natural, la existencia de un ser supremo. Una vez logrado, entonces prestaba atención a la revelación siempre que no contradiga a dicho fundamento. Sobre esta base hermenéutica, la naturaleza humana es entendida como “alma” atemporal, pero a partir de la concepción temporal de Dios, la Escritura presenta la naturaleza humana o “alma” como un todo de naturaleza temporal (CANALE, 2002). Es Heidegger quien abre la puerta a este pensamiento sustituyendo la ontología del ser metafísico por una ontología del acontecer, y a este debilitamiento del ser o fin del dualismo platónico, Vattimo lo relaciona con la *Kénosis* de Dios en Jesucristo encontrada en Filipenses 2:7 y la considera como la única posibilidad de hablar de Dios después de la cristiandad metafísica, es decir, en la postmodernidad.

Ahora bien, con el declive de la metafísica, el pluralismo ha tornado impensable un orden unitario del mundo, pues como ya fue dicho, han caído en el descrédito todos los metarrelatos que pretenden reflejar la estructura objetiva del ser, pero también se ha desvanecido toda posibilidad de negar filosóficamente la existencia de Dios, pues Vattimo destaca que si “suponemos que tiene sentido la concepción posmoderna de la verdad como transmisión de mensajes, nacimiento y muerte de paradigmas, interpretación de las cosas a la luz de lenguajes históricos heredados, entonces vuelve a ser posible tomar en serio la Biblia” (VATTIMO, 2004a, p. 15); liberándose así el campo para una posibilidad renovada de la experiencia religiosa. En la babel del pluralismo de la posmodernidad se multiplican los relatos sin centro ni jerarquía, develándose como distribución del poder social.

Este debilitamiento del ser o *Kénosis* de Dios, es una forma de secularización del mismo Dios, es decir, que al encarnarse entra en la esfera del espacio/tiempo y, por lo tanto, se autolimita a los factores espacio/tiempo. La fe postmoderna no tiene, pues, que ver con la aceptación de dogmas rígidos. Vattimo afirma que la interpretación de los textos sagrados ha sido característico de la tradición judeo-cristiana y que está directamente relacionada con la salvación. Desde Schleiermacher, la hermenéutica moderna ha estado vinculada con la explicación y comprensión de los textos de la Escritura y la *Kénosis*, encarnación o acontecimiento de la salvación que es en sí mismo, un hecho hermenéutico. Por lo tanto, la Iglesia es importante como comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose y corrigiéndose en forma recíproca el sentido del mensaje cristiano (Ver ROLDÁN, 2004). Así es como el elemento comunitario se torna imprescin-

dible para validar una interpretación; en sus palabras: “No toda secularización es buena y positiva, ni toda interpretación es válida; es necesario que le parezca válida a una comunidad de intérpretes” (VATTIMO, 2004a, p. 86). Esta validación vattimiana basada en la comunidad de creyentes no deja de correr el riesgo de tornarse en absoluto puesto que sostiene que “el valor universal de una afirmación se construye al construir el consenso en el diálogo” (VATTIMO, 2004a, p. 13), pues la historia ha demostrado que del consenso al autoritarismo la distancia es ínfima. Al respecto vale recordar la preocupación de Schumpeter que, preocupado por la dictadura plebiscitaria de Hitler, veía con escepticismo el modelo de democracia rousseauiana basada en el consenso o “voluntad general” (PINTO, 2000). Pero para Vattimo es el postulado del amor, pensado sólo a partir de la disolución de la metafísica de la presencia, el criterio fundamental que ha de regular tanto a la secularización como a la comunidad de intérpretes en la validación de la interpretación. Considera además, que esta ontología hermenéutica parte de la disolución de la metafísica de la presencia (VATTIMO, 2004a).

La secularización es el modo en que se actualiza el debilitamiento del ser o *kénosis* de Dios como momento decisivo de la historia de la salvación, es decir, la actualización de la íntima vocación del cristianismo. Occidente debe ser considerado como tierra del ocaso, pues Vattimo percibe lo ya observado por Weber, que la secularización como el conjunto de fenómenos de despedida o desencanto de lo sagrado o metafísico es un hecho interno a la religiosidad de Occidente. La sociedad de la comunicación y de la interpretación es de alguna manera el camino descubierto por Weber. Además, destaca que las pretensiones universales de la civilización cristiana se enturbiaron y mezclaron con los planes del colonialismo e imperialismo, y que hoy se la identifica con la sociedad liberal, con Occidente y con la democracia moderna, por lo cual otorga al cristianismo una misión que no debería ser ni imperialista ni evolucionista a partir de un reconocimiento del significado profundamente cristiano de la secularización, cargando así con el destino de Occidente y de la modernidad (VATTIMO, 2004a).

Por otro lado destaca que la hermenéutica que surge de la disolución de la metafísica de la presencia fue, probablemente, recuperada por Joaquín da Fiore quien sostiene que la salvación prometida es una comprensión cada vez más plena del mensaje mismo de la Escritura. Al hacerse hombre en Jesús, Dios ha mostrado su parentesco con lo finito y la naturaleza, inaugurando así la disolución de la trascendencia. Lo clave de su pensamiento es que divide la historia en tres etapas: la del Padre, en la que predomina la ley; la de Jesucristo, donde predomina la gracia y, la del Espíritu Santo, caracterizada por la libertad y la caridad que para Vattimo (2004a) implica que la interpretación de los textos sagrados ya no es exclusividad de la autoridad sacerdotal. Joaquín da Fiore genera un esquema más comprensivo y fundamental en la exégesis medieval de la Biblia, que podría llamarse “histórico”, puesto que la inteligencia espiritual de la Escritura es comprender que la salvación todavía está en curso y que la revelación es un proceso histórico que supone una relectura constante de la Escritura a la luz de los problemas de la contemporaneidad (ROLDÁN, 2004).

AUSENCIA Y PRESENCIA DEL DUALISMO EN LA RELIGIOSIDAD POSMODERNA

El dios totalmente otro es el dios “violento” generador del dualismo de las religiones naturales, trascendente, inaccesible a la razón, paradójico y misterioso. El Dios cristiano desciende del Cielo

y la trascendencia, donde la mentalidad primitiva lo situaba, a fin de que los hombres ya no sean ni siervos ni hijos, sino amigos. Ahora bien, si la “secularización” es una aplicación interpretativa del mensaje bíblico, tanto el capitalismo analizado por Weber en *La Ética Protestante y Espíritu del Capitalismo*, como la democracia serían reinterpretaciones del mensaje bíblico (VATTIMO, 1996). De esta manera, el único límite al consenso de los intérpretes del mensaje bíblico, que según Vattimo debilita la violencia, es la caridad.

Ante tal debilitamiento de la violencia, el pensamiento occidental se descubre en profunda continuidad con la tradición cristiana, liberada precisamente de sus máscaras metafísicas o eclesiásticas y disciplinarias, cuyas pretensiones eran fundar una ética religiosa sobre el conocimiento de las esencias naturales, asumidas como norma. El pensamiento cristiano no debe olvidar que uno de los rasgos constitutivos de su identidad es la herencia del universalismo, la conciencia de la pluralidad de culturas y la idea de un espacio laico que fomente la libre estipulación dialógica y desarrolle su vocación laica. Así, el Cristianismo se libera de su complicidad con los ideales imperialistas. Se trata de ir del universalismo a la hospitalidad, a la promoción de espacios de libertad que no den cabida a los fundamentalismos ni al relativismo que se expresa políticamente en comunitarismo, aferrados al paradigma de su propia comunidad y por lo tanto, también fundamentalistas (VATTIMO, 2004a). La violencia se insinúa en el Cristianismo cuando éste se alía con la metafísica.

Secularización y debilitamiento vs. Religión natural y violencia metafísica son pares de opuestos en los que converge el planteo de *Creer que se cree*. Ante la violencia implícita de la religiosidad no secularizada, Vattimo insiste con las palabras de Jesús: “no os llamo siervos, sino amigos”. Insistencia fundada en la convicción de que no habrá salvación en tanto no se disuelva el núcleo sagrado natural y violento. Por lo tanto, el discurso heideggeriano acerca de los riesgos de la metafísica de la objetividad conduce a la herencia cristiana del rechazo de la violencia. Afirma que, “la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia” (VATTIMO, 1996, p. 45). Sólo después de la comprensión de la *Kénosis* o muerte de Dios, la religión debilita la imagen del dios metafísico, vengativo y lejano del mundo de la vida del hombre, para entenderlo a partir de la caritas como ética postmetafísica. La persistencia en la religión metafísica conduce a la violencia del integrista religioso y a estados de pensamiento único o fundamentalistas. El dios muerto de Nietzsche no solo ha debilitado las características violentas de la religión metafísica sino también las bases dogmáticas tanto de la ilustración como de la racionalidad científica y el historicismo dialéctico (SÜTZL, 2001).

Para Vattimo, la encarnación de Dios en Jesucristo que acaba con la imagen clásica del dios lejano y violento, se relaciona con la secularización que genera un distanciamiento de la religión natural y de sus rasgos violentos. El mensaje del amor al prójimo contenido en la Escritura remite a la postmetafísica que se enlaza de este modo con la ética de no-violencia de la ontología débil liberando a la sociedad de la violencia generada por los dualismos metafísicos.

Como se ha analizado, una vez entrado el pensamiento dualista en la cultura cristiana, se han buscado distintas respuestas filosóficas, sociológicas y también teológicas a las crisis sociales. Cabe destacar entonces la reflexión bíblica expuesta por el apóstol Pablo al mencionar en Heb. 5: 12 que por causa del tiempo los cristianos deberían tener internalizada la comprensión socio-antropológica cristiana compleja, pluralista no fragmentada y avanzar hacia un camino más excelente refiriéndose

al amor. Ahora bien, el amor claramente expuesto en 1Cor. 13, implica una relación con el prójimo no como **con el otro** (relación dualista) sino como **con uno mismo** (relación social de diversidad no fragmentada). Un ejemplo de esta teología en acción se encuentra en la parábola de Jesús respecto al buen samaritano y que el teólogo no comprendía o no quería comprender (Lc. 10: 30-36). Las iglesias en el contexto latinoamericano optan por el dualismo social si su actitud hacia las crisis sociales es similar a la indiferencia asumida por el sacerdote y el levita de dicha parábola (presuponiendo que estos simbolizan a las estructuras eclesíásticas). Por otra parte, las iglesias pueden reflexionar y aprender acerca del samaritano en el relato de Jesús (presuponiendo que no simboliza a ninguna estructura eclesíástica representaba quizás a alguna otra estructura no eclesíástica), quien no pasó egoístamente por el camino (por la vida) sino con una actitud atenta e interesada en ver **como a sí mismo** a los que sufren en la sociedad (conversión socio-afectiva) y procurando una convivencia donde la justicia y la misericordia se destaquen.

CONSIDERACIONES FINALES

Por lo dicho se observa que la postura de Durkheim es resolver el conflicto aceptando la existencia del dualismo y pretendiendo lograr la cohesión social a partir de la **moral** como mediadora entre individuo y sociedad, aunque una moral de la sociedad que se impone sobre el individuo. En Dussel se encontró que a pesar de sus intentos de ir contra el dualismo antropológico queda latente en su teoría un dualismo aristotélico en el que intenta alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos para lograr una unidad que al parecer no la alcanza. Se vio además que Leonardo Polo presenta, debido al conflicto dualista de la cohesión social, la alternativa de la dualidad ante la pluralidad antropológica; pero al concluir que la co-existencia está por sobre el existir individual llega a un pensar similar al de Durkheim.

Heidegger, con su doctrina de la temporalidad, se encargó de probar que no hay presencias permanentes en el ser, y Nietzsche destacó que del sujeto como tal, tampoco queda casi nada, y es de destacar que la deconstrucción vattimiana a partir de este punto, despeja el campo para la formación de una cultura libre de la violencia de dualismos metafísicos. También es de subrayar que en esta cultura posmoderna a la que Vattimo llama ontología del declinar, prima un pensamiento que se caracteriza por la debilidad en cuanto a las certezas, por tanto, interpreta que la ontología de la actualidad no es otra cosa que el declinar de la filosofía metafísica o dualista hacia la sociología de la diversidad, razón por la cual parte de filósofos que como Heidegger han concebido y practicado la filosofía como “impresionismo sociológico” (VATTIMO, 2004b, p. 23, 30). Por lo que a partir de la hermenéutica intenta interpretar la posmodernidad secularizada, en los regímenes democráticos, el pluralismo y la tolerancia basada en la caridad, por lo cual califica su propio pensamiento como una filosofía cristiana para la postmodernidad.

En esta sociedad tardo-moderna, la comunicación y los medios como difusores de verdades parciales, contrapuestas, diversas y complejas, adquieren un carácter central, pues abren caminos a la libertad y al surgimiento de las minorías, desplazando así, los autoritarismos, imperialismos, colonialismos y su consecuente violencia. Vattimo destaca que “una ontología del debilitamiento

del ser, proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad democrática, tolerante y liberal a una sociedad autoritaria y totalitaria” (VATTIMO, 2004b, p. 35). Vale rescatar su interpretación que cuando Nietzsche habla de la muerte de dios, se refiere al fin de la metafísica, es decir, al fin de toda filosofía deductiva que se imponía como pensamiento fuerte. Esto no significa el final de toda experiencia cristiana, pues la secularización se manifiesta en una creciente importancia del papel de los laicos que suele encontrar resistencia en la jerarquía eclesiástica que impone autoridad y disciplina y defiende la vuelta al dios natural o metafísico y violento.

La continuación del proceso interpretativo de las Escrituras corresponde al mandamiento del amor al prójimo, prestando oídos a los demás creyentes y no sólo a las autoridades religiosas. Sin embargo, al ver Vattimo en la religión secularizada una posibilidad de eliminación de la violencia supone la recaída en otra posición fuerte, aunque sea en el nombre de la no-violencia.

La relación entre hermenéutica y religión o también, entre *kénosis* y nihilismo le permite trazar con más claridad el horizonte de la hermenéutica actual, que por un lado intenta escapar de las contradicciones propias de todo relativismo extremo y, por otro lado, la vertiente nihilista proveniente de Nietzsche y Heidegger le garantiza no recaer en una concepción metafísica, aunque con frecuencia emplea categorías propias de la tradición metafísica, por ejemplo, al destacar que la caridad no es secularizable. Pero es válido su repensar la religión en los límites del pensar actual puesto que para muchos es en sí mismo un tema metafísico. Argumenta que en la filosofía posmetafísica, la relación entre verdad y amor o caridad está lejos de ser una idea extravagante puesto que para muchos pensadores contemporáneos, no hay experiencia de la verdad sino en la participación de una comunidad (VATTIMO, 2006). Si bien su obra contribuye al pensamiento libre de dualismos antropológico y social, como también a la importancia de la sociología en el análisis de la ontología de la actualidad, no deja de ser un aporte teológico para la hermenéutica de la *Kénosis*, abajamiento o identificación de Dios con lo temporal. Sin embargo, al colocar a Dios en una inmanencia absoluta anula su trascendencia y por lo tanto su existencia divina que lo hace precisamente Dios. Dicha idea no se encuentra en el texto paulino que Vattimo analiza, por el contrario, la encarnación de Dios en Jesucristo no anula la divinidad de Dios, pero sí esclarece la existencia de un Dios no violento y su anhelo de una sociedad libre de todo tipo de violencia.

Se concluye, por lo tanto, que una de las raíces de la crisis social latinoamericana parte del concepto antropológico dualista de la filosofía griega que ha fragmentado no solo al hombre en cuerpo y alma, sino también a la sociedad en individuos y sociedad, en ricos y pobres, concedores e ignorantes, fuertes y débiles. Se destacó la necesidad de volver al concepto bíblico teológico que presenta no solo la complejidad-pluralista-indisoluble antropológica, sino que incluye por extensión la complejidad-pluralista-indisoluble social, lo cual implica ver al prójimo no **como el otro** (dualismo: yo y el otro) sino **como a uno mismo** (buen samaritano). Se analizó además, la incoherencia que puede estar experimentando la iglesia o congregación de creyentes al sostener la complejidad-pluralista-indisoluble en la comprensión abstracta de la doctrina antropológica bíblica, pero dualista en una predicación que incluya dicha doctrina y que excluya con la indiferencia las necesidades integrales de los desfavorecidos. Se concluye destacando que es imprescindible que las comunidades eclesiásticas reflexionen sobre posibles estrategias de intervención a fin de socorrer a los afectados por las crisis sociales en Latinoamérica.

REFERÊNCIAS

- CANALE, Fernando. Deconstrucción y teología: una propuesta metodológica. **Davar Logos**, v. 1, n. 1/2, p. 3/26, 2002.
- CROATO, José Severino. Schleiermacher como exégeta y hermeneuta. In: HANSEN, Guillermo (Ed.). **Schleiermacher: reseñas desde América Latina**. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002.
- DEMENCHÓNOK, Edward. La globalización y su planeamiento en la filosofía latinoamericana. **CUYO**, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n. 16, p. 39-63, 1999.
- DURKHEIM, Emile. El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales. **Entramados y perspectivas Revista de La Carrera de Sociología**, v. 1, n. 1, p. 189-200, enero / jun. 2011.
- DUSSEL, Enrique. **El dualismo en la antropología de la cristiandad**. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- JUAN. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976, cap. 11, verso 50.
- _____. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976, cap. 15, verso 15.
- LUCAS. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976, cap. 10, verso 27, 30-36.
- LYOTARD, Jean-François. **La condición postmoderna**. 6. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- MARDONES, José. **Posmodernidad y cristianismo**. 2. ed. Cantabria: Editorial Sal Térrea, 1988.
- MARZAL, Manuel M. **Tierra encantada**. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- MERTON, Robert. **Teoría y estructuras sociales**. México: Editorial F.C.E., 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. **El crepúsculo de los ídolos**. Madrid, Editorial Alianza, 1998.
- PINTO, Julio (Comp.). **Introducción a la Ciencia Política**. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Historia y verdad**. Madrid: Editorial Encuentro, 1990.
- RITZER, George. **Teoría sociológica contemporánea**. 3. ed. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España, 1993.
- RODRÍGUEZ SEDANO, Alfredo. Coexistencia e intersubjetividad. **Studia Poliana**, n. 3, p. 9-33, 2001.
- ROLDÁN, Alberto. La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. *Hermenéutica después de la cristiandad*. **Cuadernos de teología**, v. 23, p. 329/342, 2004.
- SAINT-SIMON. **Nuevo cristianismo**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004.
- SANTIAGO. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976. cap. 3, verso 9.
- SÜTZL, Wolfgang. **Emancipación o violencia: pacifismo estético en Gianni Vattimo**. 2001. Tesis doctoral – Universitat Jaume de Castellón, 2001. Disponible em: <http://suetzl.netbase.org/ws/es/downloads/tesis#search=%22Emancipaci%C3%B3n%20o%20violencia%22>. Acceso em: 12 abr. 2006.
- VATTIMO, Gianni. **Creer que se cree**. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- _____. **Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso**. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- _____. La edad de la interpretación. In: ZABALA, Santiago (Comp.). **El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía**. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____. **El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Más allá de la interpretación**. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. **Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho**. Barcelona: Paidós, 2004.

_____. **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós, 1990.

VAZ FERREIRA, Carlos. **Fermentario**. Montevideo: Tipografía Atlántida, 1938.

ZABALA, Santiago. Una religión sin teístas ni ateos. In: ZABALA, Santiago (Comp.). **El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía**. Buenos Aires: Paidós, 2006.