

Posjudaísmo. Una interpretación de lo judío desde la hermenéutica posreligiosa de Gianni Vattimo

Darío Sztajnszrajber (FLACSO, UBA, Seminario Rabínico Latinoamericano)

¿Por qué un pensamiento posmoderno, como el desarrollado por Vattimo, puede encontrar fuertes afinidades con una tradición religiosa como la cristiana? ¿Por qué un pensamiento posmoderno puede encontrar afinidad con una tradición religiosa? ¿Podría lo judío leerse bajo estas mismas premisas?

Vattimo no solo va a desarrollar en sus últimos textos una interpretación de este nexo, sino que le va a conferir una fundamentación ontológica: la sociedad posmoderna se halla inscripta en la tradición cristiana como despliegue de su propio mensaje. La historia de la salvación cristiana es la comprensión del carácter hermenéutico y por ello histórico del cristianismo. En otras palabras; no es un hecho casual ni una elección arbitraria: solo fue posible la posmodernidad, en tanto proceso de hipersecularización desarrollado al interior del mensaje cristiano. Aquello que Armando Matteo llama sorprendido “la impensada solidaridad entre pensamiento débil y cristianismo”¹ justifica la sorpresa, si el eje del pensamiento débil está puesto en la llamada “muerte de la verdad”, y el eje del cristianismo, como en cualquier religión del Libro, en una concepción de Dios metafísica. Un pensamiento que reivindica el fin de la metafísica en sentido heideggeriano, esto es, como creencia en estructuras últimas y estables de lo real, no podría conectar con una tradición religiosa que reivindica la existencia de un fundamento primero de todas las cosas. Podríamos entonces, reformular la pregunta: ¿por qué un pensamiento que estipula una metafísica agotada, puede encontrar en un cristianismo que se sostiene desde la metafísica, una relación ontológica? ¿Cómo un pensamiento posmetafísico puede derivarse de un Dios metafísico?

Evidentemente estamos hablando de una resignificación del sentido de la religión que permite hablar en Vattimo de un contexto posreligioso. Y en un horizonte posreligioso, hay una serie de sentidos que permanecen, pero reinterpretados a la luz de la ausencia del soporte que una concepción de la verdad metafísica les brindaba. Es posible conmovirse en una Iglesia, cenar en Navidad, o confesarse, ya sin preocuparse por la cuestión de la verdad. La fórmula de Vattimo “creer que se cree” muestra que nuestra relación posmetafísica con las afirmaciones de sentido, ya no se hallan condicionadas por su valor de verdad en sentido fuerte, esto es, en tanto se refieran de modo literal y transparente a una realidad objetiva. Por ello, ya no tienen sentido las disputas entre ateos y creyentes, ya que ambas parten de una concepción metafísica de la verdad².

Se puede ser religioso (posreligioso) en tanto se reconozca esta identidad no como verdadera sino como propia, y se la dote de la capacidad hermenéutica de resignificar el discurso del que proviene. Lo propio de nuestra condición epocal es la asunción del carácter interpretativo de una realidad fragmentada, o como le gusta decir a Vattimo, una realidad que se disuelve en su condición babélica. La elección de Vattimo frente a la sociedad de la información, a diferencia de las lecturas frankfurtianas, es afirmarla positivamente como punto de llegada emancipatorio de la disolución de un concepto de realidad estable y objetivo. La recurrente frase de Nietzsche que Vattimo echa a mano a lo

¹ Matteo, Armando; *Credos Posmodernos*; Ediciones Marea, Bs. As., 2007; pág. 101.

² “Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”. Vattimo, Gianni; *Creer que se cree* (CC); Paidós, Barcelona, 1996; pág. 22.

largo de muchos de sus textos, “no hay hechos, solo interpretaciones”, en tanto define una dimensión hermenéutica ontológica, posibilita la máscara de la religión en un mundo en el cual ya carece de sentido hablar de máscaras, y de rostros. Esa verdad extrañada o verdad débil, es puesta a la reinterpretación y abierta a la reformulación de sus contenidos, pero no es cualquier máscara: es la que heredo. El Occidente moderno, en este sentido, es la conformación secularizada de la tradición cristiana, y no su oposición. La secularización pasa a constituirse en sinónimo de un debilitamiento de lo real, que para Vattimo está en la esencia misma del mensaje cristiano como “hecho” hermenéutico: el cristianismo es el abajamiento de la verdad, esto es, la *kenosis* de Dios.

Todo el planteo de Vattimo ronda alrededor de la idea de *kenosis*. La misma, remite a un pasaje de las Cartas a los Filipenses (Fil, 2, 6-8) donde Pablo afirma que Dios se vació, se despojó, se humanizó, se abajó, para encarnarse. La Encarnación, que es la clave diferencial del cristianismo, se entiende como *kenosis*, en tanto Dios renuncia a sus atributos divinos y por eso puede ser un hombre. Pero este abajamiento de Dios es leído por Vattimo como debilitamiento del ser: Dios o la verdad (metafísica), renuncian a si mismos y se hacen interpretación. El Nuevo Testamento está plagado de remisiones a la palabra y al Antiguo Testamento, y ello acentúa su condición hermenéutica, pero sobre todo el cristianismo como tradición se conforma de las interpretaciones que la comunidad de creyentes fue realizando a lo largo de su historia³. Obviamente, no hay para Vattimo un límite basado en un fundamento o criterio conceptual. No hay interpretaciones correctas e incorrectas de lo cristiano. El único límite reconocible es el de la caridad, entendida como lo propio de un mensaje cristiano que históricamente surge contra la formalidad de la ley y a favor del amor.

La caridad, remite una vez más al extrañamiento que se produce en la comunicación, una vez disuelto el horizonte de la metafísica de la presencia, ya que supone la posibilidad de un diálogo desprovisto de la carga de violencia propia de la verdad entendida como adecuación a la realidad. La comunicación resulta posible en la medida en que los intérpretes se ven a si mismos como tales, y de ese modo logran abrirse al discurso de otro que me evidencia como otro. El Dios que se rebaja es el inicio de una secularización que llega a nuestros días como hipersecularización, o en todo caso, esta es la lectura que hacemos hoy de nuestra proveniencia. Es muy importante hacer notar que como buen hermeneuta, y en tanto es la comunidad de intérpretes la que lee y relee, Vattimo no puede atenerse a la *Sola Scriptura* al estilo luterano, sino dar lugar, oír e interpretar todas las lecturas de la Biblia, incluso oficial.

El problema de Vattimo con la Iglesia no es teológico, sino ético. Si entendemos la dimensión ética como aquella que defendiendo el principio de caridad da lugar a todas las voces, el aferramiento de la Iglesia a una metafísica natural de lo cristiano se vuelve conflictiva dada su negativa a la escucha y su acción concreta en la delimitación normativa de la pertenencia. Toda delimitación fundada en la metafísica, como la prohibición del sacerdocio femenino, la visión crítica de la homosexualidad, e incluso figuras como la Paternidad de Dios, no es rechazada por Vattimo desde una metafísica alternativa, sino en tanto se opone al principio de caridad. La caridad actúa reduciendo las situaciones de violencia objetiva (amparadas en una metafísica natural). La caridad, como amor a lo otro de si, es *kenosis*.

³ (...) pero esta escucha se dirige a la comunidad viva de los creyentes y no se restringe a la enseñanza *ex cátedra* de la jerarquía eclesial”. (CC, 109).

De este modo, “la impensada solidaridad entre pensamiento débil y cristianismo”, no es ni impensada ni es solidaridad, sino que en el anuncio cristiano se envía un mensaje kenótico que el pensamiento posmoderno termina de develar. Salir de la metafísica es entender la verdad como respuesta a un anuncio. Nuestra implicación en el mundo supone la relectura permanente de aquel horizonte del cual provenimos. No hay una verdadera estructura de lo real, pero tampoco un relativismo extremo donde cada uno elige la metáfora que prefiere. Hay una historia que se ve desarrollando en las reinterpretaciones de relatos anteriores. El relato que nos constituye como occidentales es el relato de la Biblia y su secularización anunciada.

¿Es este esquema aplicable a lo judío? ¿Se puede hablar de un posjudaísmo como se habla de un poscristianismo? Tomaremos por cuestión de espacio la línea de análisis que refiere a la identidad judía, y dejaremos para otra ocasión el análisis de posibles relecturas posjudías del texto bíblico y de la estructura interpretativa del Talmud.

Hay dos modos en que Vattimo se refiere a la tradición judía en sus trabajos sobre hermenéutica y religión. Por un lado, parece no hacer diferencias cuando se refiere a la proveniencia bíblica, entre lo judío y lo cristiano, utilizando el concepto incluyente de “tradición hebraico-cristiana”⁴. Este sentido emparentaría ambas nociones, con lo cual, el poscristianismo equivaldría a posjudeocristianismo. Pero por otro lado, hay una serie de menciones explícitas a la “religiosidad hebraica” con la que Vattimo se refiere a los pensadores Levinas y Derrida⁵. En su pelea con la lectura cristiano trágica del retorno religioso, que desliza el hecho de la Encarnación a un lugar secundario, Vattimo alerta sobre una demasía influencia de la tradición hebraica⁶ que, frente al fenómeno de la secularización, se abraza a una concepción de Dios que “aparece a la conciencia religiosa como lo totalmente Otro”⁷. Esta concepción se ve atrapada, para nuestro autor, en una formulación metafísica, en tanto se sigue pensando a Dios como fundamento último, aunque solo alcanzable por oposición a la precariedad y finitud del mundo. Pero por sobre todas las cosas, deja de lado el lugar central de Cristo como develador del carácter hermenéutico del ser.

El retorno de lo religioso parece afirmarse entonces a partir de tres itinerarios: o bien como alternativa de lo imposible a las limitantes propias de la finitud de lo posible, o bien como fundamentalismo, o bien como nihilismo posreligioso. En esta última alternativa, la *kenosis* se presenta como anuncio de la historia de salvación, como ingreso a la edad de la interpretación según el esquema joaquinista. El hecho del Cristo como figura hermenéutica origina el despliegue de una historia del ser como debilitamiento, que llega a nuestros días como nihilismo posmoderno, con lo cual parece quedar afuera cualquier aplicación de estos esquemas a la identidad judía.

¿Pero, es la *kenosis* una particularidad cristiana? El abajamiento de Dios, la renuncia a sus atributos divinos, podría interpretarse desde una perspectiva judía como la imposibilidad de lo judío de afirmarse en una definición única. Obviamente en el mundo judío no hay un Jesucristo, pero por sobre todo, no hay una proveniencia únicamente religiosa. Lo judío ya

⁴ Por ejemplo, entre otras, en CC, pág. 30; y en Después de la Cristiandad (DC), pág. 49.

⁵ Por ejemplo, entre otras, en CC, pág. 106; y en DC, pág. 51.

⁶ “Hay una suerte de predominio de la religiosidad hebraica en el retorno de la religión en el pensamiento contemporáneo” (CC, 106).

⁷ CC, 103.

supone un horizonte posreligioso. Lo judío se ha ido conformando históricamente por una manifiesta diversidad identitaria que, dependiendo el contexto, se fue configurando de formas completamente divergentes. La definición religiosa de la identidad judía, regida por la ley *halájica*⁸ (que establece como requisito de pertenencia al judaísmo, la ley del vientre o la conversión religiosa) hoy es una de las tantas versiones del ser judío.

La historia de los judíos es la historia de las diversas configuraciones que fue tomando su identidad. Un pueblo que supuestamente nace como un desprendimiento cananeo o hitita (casi todos los íconos del Génesis son reinterpretaciones de motivos de otros pueblos de la época) y que en su primera etapa se constituye como tal alrededor del cumplimiento de su ley, pactada con su Dios único (hoy mismo la palabra hebrea para hablar del religioso sigue siendo “*datí*”, que significa “el que cumple con la ley”); pero que a lo largo de su devenir histórico va produciendo mixturas con otras culturas: la egipcia, la babilónica, la helénica, la árabe, la ilustrada, la moderna por dar algunos ejemplos epocales. Lo cierto es que a partir de la escritura de su texto fundante (el *Tanaj*), pero en especial de la literatura talmúdica, se va constituyendo un primer corpus doctrinal que parece canonizar de modo definitivo ciertas normativas indispensables para la pertenencia a la vida judía.

Sin embargo, la historia de lo judío, no es más que las diferentes transformaciones que se fueron produciendo a partir de los alejamientos o resignificaciones de ese corpus inicial que, con el tiempo, permaneció siendo resguardado por las corrientes religiosas más ortodoxas. La dispersión de los judíos en la diáspora y su integración a las diversas culturas, fue mixturando una supuesta identidad primigenia que, por otro lado, dado este carácter fragmentario de la vida diaspórica, nunca construyó una autoridad central. La destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C. y su no reconstrucción, disolvió la centralidad efectiva de la vida judía, por lo menos hasta su reproblematicación con la aparición del Estado de Israel. El único “centro” posible durante ese tiempo, fue el Libro, y desde el Libro, su descentramiento hermenéutico. Una centralidad que, de nuevo, pierde vigencia con la Modernidad y la definitiva fragmentación del mundo judío en una dimensión religiosa y otra laica, ambas estalladas en múltiples formas de identidad que permiten hablar de judíos religiosos y no religiosos, sionistas y no sionistas, de izquierda y de derecha, que entienden a lo judío como pueblo, como cultura, como civilización, como sentimiento, como nación, como religión. Incluso, de este modo, perdiendo también sustento en términos identitarios la relación con el Libro.

En todo caso, la identidad judía en sus diferencias, va tomando la vía de la auto-identificación (judío es el que se siente judío), y desde allí, la proveniencia emotiva. La estetización de lo judío lo deslinda de cualquier fundamento, literalidad, normativa o verdad subyacente. En un contexto posmoderno, se puede ser judío de formas muy distintas, pero especialmente, no hay ningún parámetro que delimite la condición judía que sea más determinante que la auto-identificación. Habiendo sido el monoteísmo la clave de la identidad judía durante muchos siglos, en nuestro tiempo, lo judío acaece en su fragmentación y diversidad. Pareciera que la sensibilidad posmoderna empatiza mejor con una identidad judía que se realiza en sus diferencias⁹.

Al igual que en la tradición cristiana, específicamente católica, existen intentos de ciertos fragmentos o “tribus” judías que se aferran desesperadamente a una delimitación conceptual del judaísmo. Solo una perspectiva metafísica podría fundar la idea de un

⁸ La *Halajá* es la ley judía que surge de los preceptos bíblicos interpretados por la literatura talmúdica.

⁹ Mendes Flohr, Paul y otros; *Identidad judía, modernidad y globalización*; Lilmod, Bs. As, 2005.

judaísmo genuino. Incluso, existen perspectivas reformistas que, sin caer en una definición esencialista, colocan a lo judío en el plano de una verdad histórica: lo judío proviene del Libro, y por ello sin el Libro, no hay judaísmo. Es evidente que, más allá del Cristo, una importante diferencia en la conformación de las identidades judía y cristiana, ha sido la especial distinción entre el apego a la ley por parte de los primeros y su intento de superación por medio del amor por parte de los segundos. Hay un punto donde ciertas corrientes más celosas de la ley pueden argumentar que, así como de acuerdo a Vattimo, el límite hermenéutico en el cristianismo es la caridad, en el judaísmo lo es el texto revelado de la ley, o incluso en versiones más seculares, el texto como disparador de sus interpretaciones. Pero aquí vale la pena pensar con Vattimo que una tradición se va constituyendo en el diálogo y construcción de sentido de su comunidad de intérpretes; y en ese sentido, la identidad judía incluye también perspectivas que entienden la pertenencia más allá de la ley, e incluso más allá del texto, en los casos de un sentimiento de pertenencia más bien estético, familiar o emocional. En todo caso, si hay un elemento limitativo que funciona más como un horizonte que como un cristizador, es la auto-identificación. Pero este sentimiento originario cuando es puesto en concepto, genera diversidad de definiciones, y por ello, la marginación de algunas, en función de cual se instale institucionalmente. No se trata de renunciar a la búsqueda de una definición, sino todo lo contrario: se trata de entenderla hermenéuticamente, como un diálogo de interpretaciones a través de la historia, como una pregunta abierta. La ausencia de una ultimidad judía es entender lo judío como debilitamiento constante de una supuesta identidad metafísica, permite en su fragmentación postidentitaria, hablar de posjudaísmo. El “post”, en el sentido de Sloterdijk, como deslizamiento del centro hacia los márgenes¹⁰, interpreta la actual configuración de un mundo judío diverso y fragmentario. No hay una manera única de ser judío. Pero también el “post”, en el sentido en que Vattimo lo emparenta con la *verwindung* heideggeriana, supone una presencia rememorante de lo judío en sus distorsiones y en sus relecturas: no hay un judaísmo, sino judíos que postulan su propia perspectiva de lo judío. De allí, la diferencia entre aquellas perspectivas que en el conflicto interpretativo se arrojan su identificación con lo genuino, y aquellas otras que renuncian a toda ultimidad, apostando a una vocación de apertura hacia el otro. El problema está en la decisión de los poderes institucionales de seguir sosteniendo definiciones monopólicas de lo judío, seguir hablando de un judaísmo verdadero, o desde una línea menos dogmática, plantear la necesidad de límites para circunscribir lo judío. La “*kenosis* judía” supone la renuncia a una definición sustantiva, con lo cual el judaísmo se conformaría hermenéuticamente por el horizonte histórico de sus interpretaciones y mixturas posibles. Ser judío es ser impuro, mixto, contaminado por el otro. Es ser partícipe de un diálogo con la historia, con la proveniencia de un conjunto de valores, con una ética de lo hospitalario y hasta con una estética de sabores, olores y texturas. Es una experiencia elegida sobre un trasfondo heredado. Es darse cuenta que uno es intérprete de algo judío que lo convoca, y se hace cargo, y quiere seguir interpretando.

¹⁰ Sloterdijk; Peter; *Normas para el parque humano*; Siruela, Madrid, 2000.