



Artículo

**El problema de la libertad y la fundamentación de la caridad en la
hermenéutica de Gianni Vattimo¹**

Daniel Mariano Leiro²

UBA

Recibido:01/09/18

Aceptado: 02/10/18

Resumen

El presente artículo gira en torno dos ideas medulares del pensamiento de Gianni Vattimo. La primera de ellas es la libertad que ha concentrado también el interés práctico más caro a nuestro filósofo durante toda su vida. Creemos que revisar esta idea inefable es importante por sus implicaciones prácticas en relación con la posibilidad del acontecimiento en el mundo actual de la “neutralización”. La segunda idea que discutiremos – la cual fue cobrando cada vez mayor gravitación en el pensamiento de nuestro autor después de la publicación de *Creer que se Cree*, es la Caridad. En este caso nos interesa explorar la posibilidad de una fundamentación posmetafísica de la Caridad en diálogo con la lógica del don de Derrida, para mostrar que también la *Caritas* definida del modo en que Vattimo lo hace en su filosofía, puede llegar a superar la crítica derridiana a la idea de la fraternidad centrada en la identidad del Yo.

Palabras claves: Caridad, Derrida, Don, Libertad, Vattimo

Abstracts

This article revolves around two fundamental ideas of Gianni Vattimo’s thinking. The first one is the idea of freedom, which has also gathered our philosopher’s dearest practical interest throughout his life. We believe that revisiting such ineffable idea is important due to the practical implications related to the possibility of the event in today’s “neutralization” world. The second idea which we will deal with and which has become more and more appealing in our writer’s thinking after publishing *Belief*, is that of Charity. In this case, we are interested in exploring the possibility that there is a post-metaphysical basis for Charity in dialog with the logics of Derrida’s gift, in order to show as well that the *Caritas* defined the way Vattimo does in his philosophy manages to overcome Derrida’s criticism to the idea of fraternity which centers around the identity of the self.

Key words: Charity, Derrida, Gift, Freedom, Vattimo

Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos. Mateo 18, 15-20

Cuando se observa la mirada expresiva de aquel rostro tallado por la experiencia que nos transmite la portada en español de la autobiografía de Gianni Vattimo, *No ser Dios*³, es difícil no dejarse conmover por una pregunta recurrente. Es esa vieja pregunta con la que ya el Sócrates histórico incomodaba a sus conciudadanos de Atenas, y por la que el genio maduro de Platón supo convertir en el *Fedón* al personaje principal de sus diálogos en el paradigma inmortal de la filosofía⁴, en el mismo triste día en el que injustamente se lo condenaba a morir como un mártir del pensamiento, bebiendo la cicuta. En efecto, esa ineludible pregunta que parece volver a proponernos la mirada de nuestro filósofo en la portada de *No ser Dios*, no es otra que la que se interroga acerca de cómo sería más justo que vivamos nuestra propia vida. Tal vez una de las pocas cosas que Gianni Vattimo, estaría dispuesto a suscribir con el personaje “Sócrates” del *Fedón* es la idea de que la filosofía es algo mucho más comprometido y comprometedor que una simple profesión liberal de las que habitualmente se suelen elegir.

Sin duda, una de las mejores caracterizaciones de la filosofía la ofrece el diálogo antes mencionado. Allí la filosofía es presentada como un modo de vida y también como una extraña forma de morir (una tesis contraria al sentido común que despistaba hasta a los discípulos más cercanos de Sócrates como Simmias y Cebes). Pero en nuestro mundo tardo-moderno es difícil ya creer que ese modo de vida identificado con la “filosofía” pueda conducirnos a aquella Sabiduría teórica a la que podía elevarse el “divino” Platón en la celestial contemplación del *Topos Urano*. Sin embargo, la pregunta todavía sigue inquietándonos –aunque quizás de un modo más insidioso– en un mundo que se ha endurecido cínicamente en su horizonte reaccionario. “La sabiduría del superhombre”⁵ –repensada por la hermenéutica nihilista– nos enseña, en cambio, que no hay mejor manera de vivir como un intérprete autónomo en las actuales condiciones de existencia, que resistiendo a aceptar que lo dado en la perentoriedad de la presencia se convierta en la palabra definitiva, con todas sus nefastas declinaciones prácticas que vemos cristalizadas en nuestra contemporaneidad. Y como es fácil de suponer, ese modo de vida

que aquí volvemos a identificar con la filosofía, es todo lo opuesto de la calma que normalmente se esperaría de la vejez, y quien la cultiva en un medio que tiende más bien a una quietud desencantada, consigue mantenerse siempre vivo como la luminosa dignidad de Sócrates que esperaba serenamente el cumplimiento de su condena en la prisión de Atenas o como la vitalidad de un Marcuse anciano envuelto en medio de las ruidosas protestas estudiantiles de los años 60 y 70 del siglo pasado.

En efecto, ¿qué otra forma hay de vivir en el mundo actual, que no sea abriéndose a esa sana “sabiduría” que contiene también mucho de fe religiosa y que se resiste a claudicar frente a la resignación y la desesperanza? ¿Cómo no embarcarse en esta actitud inconformista que, pese a todas las dificultades y los oscuros cantos de sirena del presente, mantiene todavía joven a Gianni Vattimo después de sus 80 años, legándonos un paradigma que nos sirve de aliento también a nosotros para no bajar los brazos en momentos de desencanto? No se trata pues ni de inútiles quijotismos en busca de lo imposible ni de ninguna “perversidad adolescente” en la que quizás podría incurrir “alguien que no ha sabido envejecer bien”⁶ como alguna vez Terry Eagleton le enrostrara al propio Derrida, al reprocharle un “gusto casi adolescente por oposición”, en una reseña poco amigable sobre *Espectros de Marx*. Por el contrario, esta actitud de “resistencia” parece ser más bien la única sabia disposición que nos permitirá continuar viviendo en un mundo que ha perdido el sentido. Es por ello que, ya el solo hecho de mantenerse como una de las pocas voces éticas discordantes que todavía quedan intactas en nuestro mundo posmoderno, es algo por lo que no podemos dejar de agradecer suficientemente el valioso compromiso de Gianni Vattimo con la filosofía y con lo que pasa.

Pero para alguien que tiene la pretensión -como puede ser nuestro caso- de continuar pensando al interior del horizonte abierto por la hermenéutica nihilista, se corre el riesgo de que los acuerdos básicos con una filosofía que nos resulta tan cercana, no nos permitan ir mucho más lejos de una repetición más o menos creativa de las enseñanzas del maestro.

El profeta Zarathustra convertido por Nietzsche en el personaje central de una de sus obras más famosas, fue un maestro que amaba tanto a sus discípulos que les enseñaba a aprender a despedirse de sus propias enseñanzas.

Si llegáramos alguna vez a convencernos de que ha llegado el momento de abandonar a la ontología del declinar que Vattimo nos ha enseñado, ya no será porque creamos que es

necesario huir de ella como de la peste, retrocediendo reaccionariamente unos cuantos pasos hacia atrás como Maurizio Ferraris, sino para tratar de pensar mejor la manera de realizar las motivaciones éticas en las que la hermenéutica nihilista se inspira, y que aún nos sigue conmoviendo en lo más hondo de nuestro ser. Pero, en cambio, si lo que se persigue es un objetivo mucho más modesto, como puede ser la intención de este artículo, se verá que, aún dentro de los propios límites conceptuales de la ontología hermenéutica del debilitamiento, queda todavía mucho trabajo pendiente en el terreno - siempre resbaladizo- de la teoría política, donde quizás la propuesta de nuestro filósofo aún no parece haber alcanzado el mismo nivel de creatividad que muestran los momentos más lúcidos de su reflexión teórica (aunque nos gustaría pensar que la lectura de su último libro publicado, *Ser y Entorno*, que aún no conocemos, nos pudiera sorprender y hacer cambiar de parecer en ese sentido).

Después de haber transitado durante años los textos vattimianos, e intentado que sus trabajos más recientes se difundieran entre la izquierda latinoamericana⁷ con la esperanza de que cedieran los prejuicios y las tensiones que alejaban a ésta del proyecto de “radicalización del marxismo”⁸ en que consiste – según las propias palabras del pensador italiano-, su última filosofía, nos queda seguir la herencia de su legado continuando la conversación con la hermenéutica nihilista, por más que sepamos de antemano que excederá en mucho las posibilidades de nuestras fuerzas.

Cuando pienso en el cariño al amigo a quien estamos aquí celebrando, vale mucho más para seguir esa conversación tentativa – y por anti-filosófico y hasta irracional que esto pueda parecer- no perder nunca de vista aquella caritativa disposición para la escucha del otro que nos enseña el “precepto” de la hermenéutica nihilista: “*amica veritas sed magis (o,quia) amicus Plato*”, con el que Vattimo se propone invertir el famoso *dictum* aristotélico: “*amicus Plato sed magis amica veritas*”.

En las líneas que siguen vamos a detenernos en torno a dos ideas medulares del pensamiento vattimiano. La primera de ellas es la libertad que ha concentrado también el interés práctico más caro a nuestro filósofo durante toda su vida. Creemos que revisar esta idea inefable es importante por sus implicaciones prácticas en relación con la posibilidad de pensar el acontecimiento en el mundo actual de la “neutralización”. La segunda idea que discutiremos – la cual fue cobrando cada vez mayor gravitación en el pensamiento de Vattimo después de la publicación de *Creer que se Cree*-, es la Caridad.

En este caso nos interesa explorar la posibilidad de una fundamentación posmetafísica de la Caridad en diálogo con la lógica del don de Derrida, para mostrar que también la *Caritas* definida del modo en que Vattimo lo hace en su filosofía, puede llegar a superar la crítica derridiana a la idea de la fraternidad centrada en la identidad del Yo.

Libertad y emancipación

“Al final, sin que me lo haya dicho de forma tan explícita y con tanta fuerza yo, por encima de todo he buscado la libertad”. G. Vattimo *No ser Dios*.

Como bien lo recuerda el filósofo italiano Giacomo Marramao⁹, el pensamiento occidental no puede desconocer el mérito de Vattimo de haber elevado la crítica a la metafísica, siguiendo la huella de Nietzsche y Heidegger, a un punto ya sin retorno en la filosofía contemporánea. Por eso no deja de causar un cierto estupor, cada vez que oímos hablar de tentativas “pre-críticas” como el trabajo de restauración de un “nuevo realismo”, liderada en Italia por Maurizio Ferraris¹⁰ e incluso el caso de búsquedas mucho más interesantes y atrevidas, que – sin embargo- pretenden pensar la posibilidad de una transformación revolucionaria de nuestro presente histórico, con la postulación de verdades eternas y universales con un estatus semejante a los teoremas de las matemáticas. Tal es, como se sabe, el camino - algo hermético- elegido por el filósofo “platónico” Alain Badiou¹¹ para favorecer el cambio en la historia. De manera que teniendo en consideración este aporte fundamental de Vattimo a la filosofía de nuestro tiempo que Marramao hace bien en ponderar, se presenta la siguiente duda a la hora de reflexionar sobre la importancia concedida por nuestro filósofo a la libertad (un tema de capital importancia que, como él mismo reconoce en su autobiografía, ha sido el motor y la orientación principal de su vida). Para tratar que la cuestión se vuelva rápidamente visible, podemos introducir el problema que aquí se plantea, con la siguiente pregunta: ¿es consistente que el más lúcido de los filósofos de la posmodernidad continúe manteniendo a la Libertad como el interés práctico más significativo de su vida y de su filosofía, cuando se trata de una idea con una larga historia de los efectos sedimentada en la metafísica del sujeto propietario de la Modernidad?

Quizás una preocupación similar se vuelve a presentar cuando nos preguntamos acerca del grado de pertinencia que pueda tener otra noción de la misma familia que la Libertad, como es el ideal de emancipación. Pero esta noción cargada también de una densa historia que despierta en tantos corazones -incluido el nuestro- el mayor de los respetos, resulta al parecer menos problemática y más sencilla de aceptar que la libertad. Justamente porque la idea de emancipación puede ser pensada, ya no en los términos metafísicos de la acepción moderna de libertad como autonomía y autodeterminación, sino como una “liberación de las cadenas”, una vez que la existencia del Da-sein consigue debilitar la violencia, el exceso de represión en el cual se encontraba todavía prisionera.

Cabe recordar que hasta un crítico severo de la subjetividad moderna como Jacques Derrida ha reconocido que jamás quiso renunciar a la emancipación. Por el contrario, en *Espectros de Marx*¹² reivindicó la importancia de esta idea en la herencia “marxista” de la deconstrucción, despertando así un encendido encono entre sus críticos de izquierda, que no tardaron en señalar al pensador argelino por no haberse acordado antes de ella, cuando más se lo necesitaba durante la larga noche oscura de Reagan y Thatcher.

Pero la pregunta entonces que subsiste es si este compromiso con la libertad que mencionábamos antes, puede hacerse fácilmente compatible con la crítica genealógica nietzscheana a la noción moderna del sujeto y el anti-humanismo de Heidegger, las cuales han sido las dos fuentes principales de las que se ha nutrido la *Verwindung* de la metafísica de Vattimo.

Ni siquiera se puede decir que el propio Nietzsche se haya visto completamente ajeno a este problema. También, en su caso, la exaltada celebración de la liberación en el “nihilismo venidero”, donde un insoldable abismo de libertad se abre bajo los pies del hombre que descubre que el “mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula”, parece ir más bien a contramano de la crítica desapropiadora del sujeto de la Modernidad. Precisamente, esa crítica que para el filósofo de Röcken, debe acompañar a la reivindicación de la figura del Cuerpo entendida como la “Gran Razón” frente al estrecho dominio de la conciencia en el sentido moderno, deja a nuestra existencia despotenciada a la deriva de los entrecruzamientos de una pluralidad de fuerzas que constituyen a nuestro sí-mismo, pero que no somos capaces de controlar.

Vattimo, por su parte, tampoco parece haber podido escapar por completo a esa tensión irresuelta que ya encontramos en Nietzsche al contrastar algunos pasajes de sus obras que no resultan tan fáciles de armonizar entre sí.

Con simplemente recorrer las páginas de *Dialogo con Nietzsche*¹³, *Adiós a la verdad*¹⁴ o el más reciente *De la realidad*, es posible despejar cualquier duda acerca de hasta dónde nuestro autor, se ha comprometido con la crítica nietzscheano-heideggeriana al sujeto autoconsciente, conciliado y propietario de sí de la modernidad. Para ilustrarlo con un ejemplo breve y contundente, podemos tomar el capítulo “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles” del Apéndice a *De la realidad*, en donde leemos:

“(...) estamos sobre un plano en el que no se encuentra exclusivamente el hombre, como quiere el Sartre de *El existencialismo es un humanismo*, sino en el que está ante todo y principalmente el Ser. Se puede resumir el sentido de la Kehre heideggeriana como una transición de la *Eigentlichkeit* al *Ereignis*”¹⁵. (El subrayado es nuestro).

Sin embargo, da la impresión en otros textos que el filósofo italiano no consigue abandonar por completo una interpretación de la “libertad individual” (y nos atreveríamos a decir también de la idea de autenticidad heideggeriana¹⁶), que, pese a nunca perder de vista el carácter de no-ultimidad del sujeto y su inapropiable alteridad constitutiva, nos la presenta de un modo que ya no sería tan fácil diferenciarla de los atributos de la autonomía moderna, aunque éstos ahora se expresen con el ropaje de la debilidad. Y son en esos momentos de la obra de nuestro autor donde podemos ver de qué manera aflora en la *Verwindung debilista*, el legado de la tradición idealista alemana de Kant a Hegel, pasando por el viejo Schelling como un momento destacado de su desarrollo.

La hipótesis que nos parece más plausible pensar esta herencia, nos lleva a suponer que la influencia del idealismo alemán con su centralidad puesta en la idea de Libertad, en Vattimo está, a su vez, mediada y potenciada por motivos “existencialistas” arraigados en su pensamiento (de los cuales es posible que nuestro autor -a pesar de la crítica que dirige al “individualismo existencialista”-, nunca haya querido despedirse definitivamente). Esos motivos existencialistas vinculados al interés por la libertad, provienen, en primer lugar, directamente de la cercanía con Luigi Pareyson, -amigo y maestro de Vattimo-, con quien nuestro filósofo compartió, durante años, docencia e investigación en la Universidad

de Turín. El otro gran momento de esta mediación “existencialista” lo recibe el pensador italiano a través de sus lecturas de Sartre¹⁷, en cuya concepción de la libertad ya no constreñida por los límites impuestos por la esencia, resuenan no solo el espíritu más libertario del Nietzsche de la caída de los fundamentos absolutos, sino también – como lo sugiere la conferencia *El existencialismo es un humanismo*- el acto de libre elección individual que funda la “Ley” en el imperativo moral de Kant.

No debería entonces causar asombro si Vattimo después de haber abrevado en esa gran tradición de la Libertad que nos ha legado la filosofía clásica alemana hasta Marx (y cuya estela se prolonga en las mejores filosofías de la emancipación del siglo XX), regrese a la tercera formulación del imperativo kantiano para definir a una de las pocas “máximas” que nos ofrece su ética antiautoritaria basada en el respeto del otro. Incluso la sola mención del término “respeto” – un concepto de larga historia en la filosofía- remite al legado de la tradición liberal clásica de la tolerancia.

Efectivamente, la ética de la finitud (así nuestro filósofo propone llamar a su propuesta ética de la proveniencia que busca responder a la época consumada de la metafísica), escribe Vattimo:

hereda algunos aspectos del kantismo (en particular, la formulación del imperativo categórico en términos de respeto por el otro; considera la humanidad en ti y en los otros siempre como un fin, nunca como un medio), aunque despojados de todo residuo dogmático (...)” (2010b: 112) (El subrayado es nuestro) .

A esta reformulación del imperativo categórico aludida por la cita de más arriba, se la considera despojada de “residuos dogmáticos” porque no se funda ya, como en la ética esencialista de Kant, en el reconocimiento de la dignidad de persona basada en el presupuesto de que todos somos portadores de una misma razón humana, sino, más bien, en el hecho de asumir nuestra finitud y el insuperable abismo de opacidad que constituye a nuestro sí-mismo, como algo que a la vez, nos une y nos separa de los demás. No obstante, el respeto por el otro que nuestro filósofo intenta extraer de su relectura del concepto kantiano de la dignidad de persona, sigue siendo – en el fondo- una idea inscrita en la tradición liberal- porque lo entiende fundamentalmente como un llamado al respeto de la libertad de cada uno. Esta es, si se quiere- la razón más “moderna” – aunque no lo única, por cierto- en la cual se apoya el rechazo ético de la

hermenéutica nihilista del autoritario silenciamiento del otro o del preguntar por parte de principios absolutos e incuestionables.

De manera que siguiendo el rastro de esta herencia “liberal” en el pensador italiano, llegamos a la conclusión de que ya no debería llamar tanto la atención que Vattimo le conceda al diálogo entre posiciones finitas que se reconocen como tales – siempre que ese diálogo sea una conversación verdadera y no tan solo el monólogo incontestable del poder que se encubre bajo una vacía retórica “democrática”- un espacio abierto para la superación de los conflictos y la posibilidad de llegar a un acuerdo en las fragmentadas sociedades multiculturales del presente. En la formulación de este punto de vista, no podemos pasar por alto la herencia de las enseñanzas hermenéuticas de Gadamer sobre el diálogo, a las que Vattimo -en los últimos años especialmente- ha tratado de destilar de un cierto irenismo que las caracterizaba. Pero también en esta ponderación del acuerdo (y de la verdad) alcanzado a través del diálogo que todavía mantiene la hermenéutica nihilista, se destaca la influencia de una lectura crítica de la corriente ilustrada de la pragmática del discurso de Apel y Habermas. Sin embargo, podría suceder que esta defensa del diálogo efectivo por parte de Vattimo – y a pesar de la agudeza de su crítica anti-fundamentalista - aún no haya encontrado una alternativa claramente superadora de la negociación como procedimiento para la resolución de los conflictos que proponen las Éticas neo-kantianas del Discurso, con su idea de la comunidad dialógica de los sujetos morales.

Con la reconstrucción de este contexto, podemos ahora entender mejor el alcance de algunas de las más provocativas afirmaciones de nuestro filósofo, vertidas a la prensa como aquella concedida a UN periódico de la Universidad Nacional de Colombia en la que sostiene que “(...) para realizar una sociedad liberal se necesita una revolución comunista, porque el liberalismo tradicional sin ésta deviene neoliberalismo”¹⁸.

Sin duda, una provocadora afirmación que no está demasiado alejada de las intenciones del proyecto de *La Crítica a la Razón Dialéctica* de Sartre. Como es sabido, el pensador francés buscaba la manera de continuar la filosofía marxista entendida como el “horizonte insuperable de nuestro tiempo”, para realizar efectivamente en el mundo histórico, la libertad a la cual -se supone- habíamos sido condenados cada uno de nosotros como individuos¹⁹.

Al llegar a este punto podemos regresar a nuestra inquietud del comienzo, y preguntarnos, si en toda esta compleja resonancia de la tradición “liberal” que vemos desplegarse en el pensamiento de Vattimo, no se oculta todavía un residuo de violencia metafísica en la medida en que esa herencia de la tradición de la Libertad, - si no consigue ser debidamente distorsionada-, podría hacer que la hermenéutica nihilista siguiera prisionera de la lógica representacional del sujeto moderno. Es necesario entonces poder identificar esos restos de absolutos metafísicos en la hermenéutica nihilista - si es cierto que éstos todavía permanecen como puntos ciegos de la teoría-, porque, como escorzos de esa larga sombra del Dios muerto que aún siguen proyectándose, ellos también deberían ser sobrepassados en la interminable tarea de secularización en que consiste la *Verwindung debilista*. Porque, como bien nos ha enseñado *Dialektik der Aufklärung* a propósito del pensamiento de Marx: aún el proyecto de emancipación mejor intencionado, puede fracasar en su intento de impedir el retorno de lo reprimido, si no consigue liberarse (distorsionar – se diría- en los términos de Vattimo) de la racionalidad calculante y dominadora que Heidegger llamaba “metafísica” y que acabó precipitando a Occidente en la “Catástrofe” de *Auschwitz*, Hiroshima o el gulag²⁰. En este sentido, los dramas humanos del stalinismo²¹ –y a pesar de lo poco convincentes de algunos de los argumentos más recientes del filósofo italiano en donde se esboza una mirada más “caritativa” sobre esa trágica historia-, no son ya ningún ejemplo “anómalo” del riesgo que se corre.

Derrida que sigue también en este modo de razonar los pasos heideggerianos, nos ha alertado, a su manera, sobre el mismo peligro, en una extensa entrevista con Michael Sprinker²², donde relata la historia de sus encuentros y desencuentros con el grupo de filósofos marxistas franceses reunidos en torno a la sobresaliente figura de Louis Althusser en la *École normale supérieure*. Según el filósofo argelino, una de las razones más importantes que explicarían la crisis del proyecto de Althusser y sus partidarios (una crisis anunciada ya en los años de mayor esplendor de su hegemonía en la filosofía francesa), fue la resistencia de los althusserianos a cuestionar la axiomática de su discurso, abriéndose a preguntas genealógicas nietzscheanas, heideggerianas e incluso fenomenológicas, como las que el propio Derrida, en aquellos años, se venía formulando casi en solitario en el ámbito de la ENS. Porque mantenerse apegados a una actitud dogmática que se inhibe de hacer preguntas, a la larga -dice el filósofo de la deconstrucción- también se paga políticamente, como les sucedió a los althusserianos, a

pesar de su meritoria batalla teórica en contra de la “miopía” intelectual del anquilosado PCF.

Puede ser útil entonces no perder de vista esa “actitud vigilante” que la advertencia de Derrida nos recuerda, si no se quiere que la hermenéutica nihilista tenga una suerte parecida al declinar de la filosofía althusseriana en los años 60. Y, particularmente, en lo que hace a nuestra propuesta de proseguir la *Verwindung* de posibles residuos de violencia metafísica en la ontología del debilitamiento, la advertencia de Derrida puede ayudarnos a volver a pensar la posibilidad de la libertad y la manera en la que ésta tiene que ser comprendida. Esta es una de las tareas que tenemos por delante y nos permitiría también iluminar más sutil y eficazmente de lo que se ha hecho hasta ahora, el lugar que todavía cabe esperar de la “decisión” humana y la iniciativa subjetiva en la irrupción del acontecimiento. Es fácil notar que este problema que estamos aquí tratando de que se haga visible, está lejos de tener sólo un interés teórico, y de hecho, los efectos prácticos más o menos concretos de la cuestión, deberían salir a la luz en un nueva diagramación de estrategias de resistencia que- aún llevando más lejos los términos planteados por el “anárquico” llamado a la rebelión de Vattimo²³- nos permitan demostrar que no acaban siendo tan fácilmente neutralizadas por el sistema.

Acaso se podrá objetar que propuestas como estas, pecan por demasiado ingenuas; que son –pese a su intento de una mayor criticidad– todavía poco deconstructivas y que, por eso, están irremediabilmente condenadas al fracaso: a seguir chocando la cabeza contra la pared.

Pero cuando nos detenemos un momento a reflexionar sobre la polémica de Vattimo con el mesianismo de Derrida (y por buenas razones que podamos encontrar en la deconstrucción para sostener que ella podría ser el intento más potente para una desactivación radical de la violencia del pensar metafísico y su perentoria necesidad de seguridad), seguimos inclinándonos en favor de la alternativa más “moderada” que el filósofo de Turín prefiere seguir en la discusión. Vattimo, efectivamente, no cree que la sola apertura incondicional al movimiento por amor al cambio y a la novedad imprevisible que trae consigo el advenir indomeñable de la diferencia, sea, en sí misma, siempre buena²⁴. Por el contrario, nuestro filósofo espera o más bien desea, la llegada de un Mesías identificado con el rostro vagamente reconocible de un proyecto de emancipación aún por realizar, pero cuya venida, en cambio, Derrida no cree que sea posible ni

deseable aguardar²⁵. Y es que, para nuestro filósofo, ese Mesías que estaría por llegar sólo puede volverse reconocible cuando es pensado históricamente al interior de la tradición de la revelación cristiana que el propio Vattimo hereda como un hijo de Occidente y hablante de lenguas latinas. Es por eso que también nuestro filósofo – a diferencia de la posición más radical de Derrida en cuanto a la afirmación incondicional de la alteridad del Otro- cree que todavía sería posible preparar la venida de ese Mesías, volviendo a pensar, con la ayuda de Benjamín y el Principio de la Esperanza de Ernst Bloch, en la “razones” del olvido del Ser en favor de los entes que Heidegger no supo o no pudo explicar²⁶, (quizás también porque los límites “conservadores” de su propia perspectiva le impedían divisar otros claros en el bosque que lo pudiera acercar más amistosamente al pensamiento de Marx).

Nace así de este genial y polémico encuentro entre estilos de pensamiento diferentes como los de Heidegger, Benjamin, Bloch y Marx, la última fulgurante iluminación que nos deja la filosofía de Vattimo, dando paso a una hermenéutica “revolucionaria” de la escucha, que todavía nos conmueve con su compromiso. Es también por esta hermenéutica desafiante del orden vigente, que ahora nos encontramos en mejores condiciones para comprender que el futuro del Ser que puede solamente ser recordado como libertad y proyecto, está enteramente enlazado con la esperanza silenciada de los vencidos de la historia de los que hablaba Benjamín²⁷, porque son sus voces perdidas las que, por su misma orientación lanzada hacia el futuro, están más abiertas a proyectar. Solo en una escucha atenta de esa esperanza olvidada en la historia, (olvidada porque la imposición de la metafísica cumplida en el mundo del *Gestell* como *totale Verwaltung*, no les deja la posibilidad de hacerse oír), el Ser, -nos dice el filósofo de Turín-, podrá hablarnos otra vez.

Hacia una justificación posmetafísica de la caridad

“Habiendo leído a Ernest Bloch, me adhiero a esa trascendencia horizontal, según la cual Dios es aquel que se anuncia como futuro auténtico de la humanidad”. G. Vattimo, *Dios la posibilidad buena*

La reconstrucción de la historia heideggeriana del Ser que Vattimo interpreta – tras la huella de Nietzsche- como destinada a la disolución de la estabilidad del *Grund* metafísico, puede ser vista también como una “Historia de salvación”²⁸, en la que Dios, siguiendo los pasos del Ser, se revela también como aquel que se sustrae. En ella, el Dios trascendente decide dejar a un lado el carácter de absoluta alteridad con el que todavía se manifestaba en la tradición hebrea, para encarnarse, en la historia humana, bajo la persona más cercana a nosotros de Jesús, que nos llama amigos en lugar de siervos. Esa historia de salvación que es también aquella de la metafísica en la que se va cumpliendo la disolución del Ser como fundamento, en la medida en que prosigue la acción de su propio proceso de secularización, puede ser leída, a su vez, como una transición histórica de la era de la Verdad a la de la Caridad, la solidaridad y el amor entendido como “límite de la interpretación”²⁹, porque la *Caritas* es lo que posibilita la “fe” que permite el acuerdo para alcanzar la única verdad a la que podemos aspirar: la verdad compartida que acontece cuando nos ponemos de acuerdo³⁰.

Aunque algunos puedan sospechar que ese camino nos devuelve a otro metarrelato onto-teleológico³¹, Vattimo piensa el acontecimiento del Ser en un horizonte de interpretación en el que, después del anuncio nietzscheano de la “muerte” de Dios y, retomando una peculiar lectura de Joaquín *da Fiore*³² y de un Hegel “sin Espíritu Absoluto”³³ -según la feliz expresión de H-G. Gadamer-, el debilitamiento de Dios se encarna en el amor, la caridad realizada en la comunidad humana de intérpretes. Recordemos aquí la conexión, para nada casual, que existe entre la enseñanza de Jesús: “Dios es amor” (Juan 4:8) y la frase del Evangelio de Mateo “donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos” (Mateo 18, 15-20) - (aunque Vattimo considera que sería mejor sustituir ese nombre genérico mencionado en este pasaje, por el contenido más concreto de la

Caridad, tratando así de escuchar también a la secularización del dogma cristiano que afirma: “*Deus caritas est*”). Pero en la misma estela de esta serie de asociaciones, no podemos tampoco olvidar la imagen del Dios que se hace presente en medio de las conciencias finitas que se conceden mutuamente la reconciliación en el final de la figura hegeliana del “Mal y su Perdón” en la *Fenomenología del Espíritu*. Por cierto, esa apuesta arriesgada por una comunidad humana viviendo en la Caridad, se encuentra -escribe Vattimo- “en muchos pensadores románticos, como Novalis y Schleiermacher, y que erróneamente se considera como una utopía a liquidar junto con otras tesis del idealismo de los siglos XVIII y XIX. Tal vez solo si se toma en serio esa utopía el cristianismo será capaz de realizar en el mundo posmoderno su vocación de religión universal” (2004a: 17). Siguiendo ahora este desarrollo de la hermenéutica nihilista, cabe preguntarse si la *Caritas* que se manifiesta en la historia de salvación en un horizonte de mayor igualdad donde Dios desciende, y haciéndose hombre como uno más entre nosotros, nos llama hermanos, consigue superar la crítica a la idea de amistad como fraternidad desarrollada por la deconstrucción de Derrida en *Políticas de la Amistad*⁶⁴. En la medida en que se encuentra todavía ligada al paradigma de la igualdad histórica posibilitado por el acontecimiento de la encarnación de Dios entendida como *Kénosis*, se podría pensar que en *Caritas* -como suceden con las ideas de amistad y de amor fraternal cuestionadas por Derrida y Kierkegaard³⁵-, se vuelve a repetir una forma de egoísmo encubierto en la medida que el amor que en ella se realizaría, finalmente no sería más que otro modo de amarse a sí mismo.

Para tratar de comprender mejor el sentido de esta paradoja conviene detenerse brevemente en la crítica de Derrida a las ideas de amistad y fraternidad.

Siguiendo la lectura de Nietzsche sobre el mandamiento cristiano del amor al prójimo: “amarás a los demás como a ti mismo”, Derrida se opone a la idea de amistad entendida como hermandad cristiana que recorre casi toda de la historia de la filosofía política moderna, porque señala que esa idea está atravesada por un deseo de reconocimiento especular de mí mismo en el otro, lo que impide que nos arriesguemos a la inseguridad del encuentro con un otro que es realmente otro. Si llevamos entonces este resultado a nuestro tema, no es difícil ver la paradoja que haría que la Caridad acabe negándose a sí misma, porque si ella también se devela como una forma encubierta de egoísmo en los términos planteados por la crítica de Derrida a la amistad y la hermandad cristiana,

entonces, la *Caritas* ya no podría ser tampoco verdadera Caridad³⁶.

Es sabido, que en muchos de sus textos Vattimo prosigue una *Verwindung* del sujeto moderno. En ellos se pone de manifiesto una idea de la subjetividad despotenciada de los tradicionales caracteres metafísicos que en algunos aspectos nos recuerda a los cuestionamientos de Derrida. En efecto, después de la crítica de los “maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche y Freud, también la hermenéutica nihilista reconoce como Derrida, que la subjetividad experimenta su “propia” desapropiación porque en su mismidad ya está presente una irreductible opacidad, que le impide alcanzar un pleno dominio de sí misma.

Pero Vattimo, en cambio, no suscribe el extremismo con el que Derrida concibe la otredad radical del otro en sentido intersubjetivo. Para el filósofo de la deconstrucción, como es sabido, sería imposible no repetir la lógica metafísica, si se sigue pensando al otro como un semejante en la figura del prójimo. Para superarla, como decía Nietzsche, necesitamos, más bien, abrirnos al encuentro del otro como un lejano desconocido, tan distante incluso que puede volverse hasta irreconocible para nosotros, pero cuya irrupción -siempre problemática-, amenaza nuestra necesidad de seguridad, porque el otro que escapa a toda posibilidad de identificarlo en el espejo de nuestro “propio” yo, queda también fuera del alcance de nuestro dominio y control. Sin embargo, es necesario aquí no perder de vista que la idea de *Caritas* en la hermenéutica nihilista, no supone tampoco un saber o un conocimiento objetivo del otro que permita la apropiación de su alteridad. Por el contrario, el amor hacia el otro más bien parece desapropiar a quien lo entrega, porque es una hospitalidad que no está fundada en la seguridad del conocimiento objetivo. Al igual que sucede con la intuición nouménica de la libertad kantiana, la *Caritas* también se “aprende” cuando se actualiza en la misma práctica. Tal vez podamos entender mejor este evento, tomando el ejemplo del encuentro de Jesús con el joven rico que Vattimo acostumbra a citar con cierta frecuencia (Marcos 10:17-30). Al verlo (es decir, sin un conocimiento previo de quien era) -relata el Evangelio-, Jesús simplemente amó a aquel joven que se le presentaba por primera vez. Lo amó sin un por qué, sin una razón o un fundamento objetivo en el cual apoyarse, y además sin la reciprocidad que podría esperarse de este amor. De hecho, el joven rico – sigue diciendo este mismo relato evangélico- no pudo comprometerse con la entrega desapropiadora que le exigía el llamado de Jesús a dejar sus riquezas y seguirlo en la predicación de su mensaje de fe,

como uno más de sus discípulos. No obstante, aunque la *Caritas* no suponga una apropiación del otro a través de un saber o de un conocimiento, implica, de todos modos, un mayor grado de semejanza o proximidad que el que Derrida estaría dispuesto a aceptar en su idea de alteridad del Otro. Y es esa mayor igualdad en la relación con el otro, la que finalmente le permite al filósofo italiano retomar la metáfora levinasiana del rostro para intentar reconocerlo – al menos- como un otro cuya distancia ya no resulta tan amenazante como si fuera alguien totalmente desconocido. De manera que centrándonos en esta negativa de Vattimo³⁷ a aceptar la concepción del otro en sentido intersubjetivo de Derrida, se podría hacer tambalear todo el andamiaje conceptual de la deconstrucción de la amistad como hermandad en la medida en que aquella se sustenta en una comprensión radical de la otredad. Para ser justos debo admitir que no conozco si en algún lugar de su vasta obra o de sus innumerables entrevistas por el mundo, Vattimo se ha ocupado de criticar en detalle la deconstrucción derridiana de la idea de amistad, aunque la solución que aquí esbozamos parecería ser la que más fácilmente se podría inferir de la historia de sus encuentros y desencuentros con el pensador argelino.

No obstante, al llegar a este punto preferimos tratar de responder al desafío de Derrida, en lugar de simplemente volverle la espalda a la cuestión, oponiendo una concepción diferente de la alteridad a la que la deconstrucción nos enseña. Por ello asumiremos el planteo de Derrida con la intención de mostrar que es posible sobrepasar en sentido de la *Verwindung* la crítica deconstructiva de la amistad, cuya estela aquí nosotros estamos tratando de proyectar sobre el problema de la justificación de la *Caritas*. Para ello, en las líneas que siguen, trataremos de volver a pensar a la Caridad en la hermenéutica nihilista a la luz de la lógica del don que desarrolla la deconstrucción derridiana en su desactivación radical del dominio de la metafísica. Frente a los residuos de la reciprocidad identitaria y la lógica mercantilista del intercambio que pudieran estar ligados a Caridad *debolista* por su cercanía con la idea de fraternidad cristiana -y aquí, nuevamente, creemos que, de ser necesario, se debería proseguir con la disolución de los remanentes de absolutos en la propia hermenéutica nihilista- la propuesta que intentamos defender deberá, ante todo, comenzar por tomar menos míticamente la herencia del relato del Evangelio, retomando así el camino iniciado por el filósofo italiano con su secularización del mensaje cristiano. Más bien, en algunos momentos, será necesario alejarse de la literalidad de los textos y continuar el ejercicio de una *Verwindung* que nos permita acentuar en la *Caritas* su lado de entrega incondicional. Si entendemos a esa

incondicionalidad como puro gasto, un exceso sin por qué, ya no sería imposible encontrar algunos puntos de acercamiento con la idea derridiana del don en obras como *Dar la muerte*³⁸ y *Dar el Tiempo*³⁹.

Derrida desarrolla una lógica paradójica⁴⁰ para pensar el don, porque considera que éste intenta perseguir algo que es imposible, a saber, la pretensión de dar lo que no se tiene como ya lo enunciara una afirmación de Lacan no menos extraña para el punto de vista de la lógica tradicional.

Como ya hemos visto, el filósofo francés parte de una idea de la subjetividad desapropiada por la presencia de una irreductible alteridad constitutiva en su mismidad, que le impide tener un pleno control de sí misma, o lo que sería otra forma expresarlo, la propiedad sobre sí misma. Por consiguiente, al carecer de toda propiedad de sí, quien da, ya no puede entregar nada “propio” a otro. En consecuencia, el don en sentido de un intercambio en el cual se entrega algo “propio” a otro, se torna imposible. Al pensar la donación como un intercambio de algo propio a un otro que carece también de aquello que recibe, en realidad, lo que se está generando en el otro es una deuda que espera una retribución. Pero si no existe entonces posibilidad alguna de dar en este sentido (porque entre dos que nada poseen, ¿qué podrían intercambiar?), entonces tampoco habría posibilidad alguna de reciprocidad, ni de que lo donado vuelva al donador bajo la forma del reconocimiento por lo que éste ha entregado. Es allí, en esa imposibilidad, – ante todo, imposible de pensar para la lógica del mercado- donde paradójicamente el auténtico “don”, al fin, se da.

Ahora bien, si pretendemos seguir el camino elegido por Vattimo de no acompañar a Derrida en su radicalizada concepción de la otredad, es probable que se haga más difícil el recorrido que llevaría a evitar una recaída de la *Caritas* en el dominio metafísico del sujeto moderno, denunciado por el filósofo argelino en la idea de amistad y fraternidad. De manera que será necesario pensar de otro modo la posibilidad de interrumpir el círculo de la reciprocidad, porque si es cierto que es posible ampliar la crítica deconstructiva de la fraternidad a la Caridad, entonces también se debería ver reflejado en ella ese círculo que se cierra sobre el propio Yo. Y ese mismo reflejo estaría entonces indicando que la *Caritas* sigue siendo concebida según el dominio especular del sujeto moderno.

Repensando la posición de Derrida, Mónica Cragolini explica esta paradoja desapropiadora del don, señalando que, al no poder entregar al otro ningún atributo o propiedad de la que sea “dueño”, quien dona, en realidad, solamente puede regalarse a sí mismo en la donación. Con lo paradójico que esa entrega puede ser para alguien que en verdad no posee atributos, así lo sugiere -al menos- la posibilidad de pensar esta cuestión del don sin intercambio ni reciprocidad, asociándola con aquella frase de uno de los *Ditirambos dionisíacos*: “Comienza por regalarte a ti mismo, ah Zaratustra” (“Von der Armut des Reichsten”, DD, KSA 6: 406-410). Si bien no es nuestro interés aquí seguir en detalle la argumentación de Cragolini⁴¹ que llevan a entender esa donación de sí como sustracción al modo de la presencia, como un entregarse al otro en el modo la ausencia a través del desasimiento y la des-identificación que también nos constituye, trataremos de servirnos más libremente de esta idea nietzscheana de la donación de sí, para pensar la *Kénosis* como una forma paradigmática de la Caridad en la cual Dios mismo se da al género humano. La *Kénosis* así entendida como modo de la revelación, se hace posible en un horizonte de igualdad que -como se ha mencionado- Derrida jamás estaría dispuesto a aceptar en su concepción radical de la otredad. Precisamente en la *Kénosis* Dios se encarna para nuestra salvación en la persona de Jesús como un hombre igual a nosotros, lo cual supone que ya no estamos en presencia de una alteridad inconmensurable como es aquella que hace posible el juego de las paradojas del don en Derrida. No obstante, lo que queremos retener en nuestra propuesta de secularización del acontecimiento de la encarnación- retomando de un modo infiel la sugerencia de Nietzsche-, es el momento de la pura donación en la que Dios sale de sí hacia el encuentro del otro: el hombre. Para tratar de mostrarlo tomaremos primero, el ejemplo de la encarnación siguiendo el relato evangélico del nacimiento de Jesús, para volver a pensar el acontecimiento de la llegada del Mesía al mundo.

Si dejamos de lado el caso de los tres reyes magos que, desde distintas latitudes, fueron conducidos hasta Belén por una estrella, para rendir homenaje al Rey de reyes, que paradójicamente acababa de nacer en un humilde pesebre, lo cierto es que en el momento mismo de la encarnación de Dios entendida como una forma de *Caridad*, se quiebra también el círculo de la reciprocidad a través del reconocimiento de la deuda por parte de quien la recibe. En efecto, la esperada venida del Mesías de Israel que no se sabía cuándo iba a llegar – el rey Herodes no lo pudo prever mientras vivió-, pasó totalmente desapercibida a los hombres como un auténtico acontecimiento que, como

señala Derrida, viene a destiempo, sin aviso y tal vez, sin ser visto. Que la venida de Jesús al mundo no fuera reconocida por sus destinatarios, lo indica el hecho de que el hijo de Dios, tuvo que nacer en las afueras de la Ciudad de Belén, (aquí proponemos entender a la Ciudad simbólicamente como el ámbito de lo humano). Allí, entre los hombres, la extrema debilidad del niño que estaba por llegar, fue excluida finalmente. Una a una, las puertas de la Ciudad se le cerraron, y se le negó a su inocencia, la hospitalidad de un albergue. Rechazado y marginado en la Ciudad, el Dios hecho hombre debió buscar abrigo en un pobre pesebre que servía de refugio para los animales de pastoreo. Vemos entonces que en esa metáfora, la *Kénosis* se revela como un acto de Caridad, en el cual la humildad de la encarnación alcanza paradójicamente tal desmesura que la ubica al margen de todo cálculo y reciprocidad. Y lo que esta desmesura nos enseña es que la encarnación de Dios entendida como *Kénosis* solo puede ser pensada desde la infinita gratuidad, sin por qué del amor que no tiene representación. En efecto, en ese acto de Caridad simbolizado por el nacimiento de Jesús en el pesebre, Dios se encarna en la debilidad descendiendo hasta el extremo de ser casi excluido de lo humano, para después de haberse identificado con lo más humilde de nuestra condición, poder proyectar el acontecimiento de la salvación de todos nosotros. Esa sabia metáfora que señala la elección del lugar del nacimiento (y la perspectiva desde donde se debe comenzar a actuar), encontramos una orientación ética fundamental que, más tarde, la hermenéutica nihilista, también sabrá hacer suya. Se trata de la *Pietas* en la cual se inspira la opción preferencial por los pobres y los que sufren, entendida en un sentido más amplio por la hermenéutica nihilista, como una elección ética en favor del otro excluido, el diferente que es víctima de la xenofobia o la discriminación, los olvidados de la historia que durante sus vidas vieron truncados sus proyectos de felicidad, etc.

Retomando este mismo esquema conceptual, podemos ahora tratar de mostrar que esta forma de pensar la interrupción del círculo de la reciprocidad y la deuda en la Caridad, la volvemos a encontrar en el momento culminante de la Historia de Salvación: el sacrificio de Jesús en la Cruz.

Ciertamente, es difícil imaginar un modo de desapropiación de nosotros mismos más radical que el Sacrificio de Jesús en la Cruz, porque éste supone la entrega total de la propia vida que, a su vez, se ha recibido como un “regalo” (y también como una violencia originaria) sin jamás llegar a disponer de ella por completo. No obstante, se podría objetar

que, aún en este caso extremo de desapropiación, tampoco se consigue abandonar la lógica económica de la reciprocidad, en la medida en que el sublime sacrificio de Jesús en la Cruz persigue la consecución de un bien aún mayor. Aquí el cálculo y el intercambio consistirían en la decisión de entregar la vida para alcanzar la resurrección, y así, por medio de esa donación que cierra la posibilidad de una existencia, liberar a la humanidad entera de la muerte y redimirla para siempre del pecado en la vida eterna.

Pero en nuestra secularización del mensaje evangélico, lo que nos interesa volver a subrayar es la dimensión de entrega total de sí que supone atravesar el doloroso calvario de la Cruz. Un acto de arrojo sin límites que conduce a “dar la muerte” y al desasimiento del yo. Esa acción sólo se podría justificar por la motivación práctico-existencial del amor, de la Caridad que no hace cálculos (porque como enseña el Evangelio: “No hay amor más grande (...) que uno dé su vida por sus amigos “(Juan 15:13) (aunque aquí probablemente hubiese sido mejor hablar del otro, y no ya solamente de los amigos, para así enfatizar el carácter incondicional de la donación que supone el acto de entregar la vida por los demás).

Pero incluso en la imagen del Sacrificio en la Cruz, lo que se observa es que tampoco llega a darse la reciprocidad, porque lo que a la pasión de Cristo se le niega, es justamente el reconocimiento de su sentido más profundo. La devoción de María, madre de Jesús, de María Magdalena y del joven discípulo Juan, y el desconsuelo con el que ellos sufrían al pie de la Cruz, la dolorosa agonía de su maestro y amigo, no alcanzan para poder hablar de un verdadero reconocimiento público del sacrificio de Jesús. Como tampoco sirvió para cambiar el curso de los acontecimientos, el reconocimiento del ladrón arrepentido a quien le fue revelada la divinidad del hijo de Dios, el mismo día en el que estaba siendo condenado a cumplir los tormentos de la crucifixión con el Señor.

Frente a estos reconocimientos privados, la mayor parte del Pueblo de Israel y de las autoridades romanas en Jerusalén con Poncio Pilatos a la cabeza, vivía el sentido del Sacrificio de Cristo sin poder comprenderlo en lo más mínimo. Los soldados romanos a los que se les ordenó la tarea de hacer cumplir el castigo de los tres hombres condenados a muerte en el monte Gólgota, se burlaban cruelmente de aquel derrotado “Mesías” del pueblo de Israel que agonizaba en la Cruz, y que había sido olvidado por la mayoría de sus amigos más queridos. Y los judíos escandalizados por las enseñanzas de aquel falso profeta al que le volvieron la espalda después de haberlo vitoreado, pocos días antes, en

su ingreso triunfal a lomo de burro en Jerusalén, pasaron a considerar la escena como una intolerable blasfemia para su Religión, mientras que los sumos sacerdotes, veían en ella la oportunidad de acabar con una voz peligrosa a la que era preciso silenciar porque amenazaba a sus privilegios.

Considerando entonces este cuadro de situación, se ve claramente que en el acontecimiento del Sacrificio de la Cruz no hay tampoco verdadero intercambio: el don se da, pero sin ser recibido, y la identidad de Jesús como el Mesías esperado por el Pueblo de Israel, queda también sin poder ser reafirmada en el espejo identificador del reconocimiento de los otros.

Creemos entonces que con esta relectura del relato evangélico estamos en mejores condiciones para entender que la *Caritas* pensada en su dimensión ética, como un don que se da sin espera de retribución (ni siquiera bajo la forma del reconocimiento del otro), consigue también superar las consecuencias de la crítica de Derrida a la idea de la amistad según el modelo de la hermandad cristiana, que aquí hemos tratado de proyectar sobre el problema de la justificación de la Caridad. Pero además con esta fundamentación de la *Caritas* intentamos superar las consecuencias de la deconstrucción de la idea de fraternidad, sin tener que renunciar a una mínima igualdad en la concepción de la alteridad del otro, como lo propone Vattimo al plantear una hermenéutica de la *Kénosis* y retomar en su “ética de la proveniencia” a la idea del “rostro” en Levinas. De este modo, lo que busca nuestra lectura secularizada de la Caridad, es entonces pensarla de un modo pos-metafísico como lo que se da sin esperar nada a cambio, que era justamente el tipo de “lógica” que ponía a funcionar la acción -en apariencia irracional- de presentar a nuestros agresores, la otra mejilla, como nos enseñaba Jesús con el ejemplo de la práctica.

Pero este salto en el vacío que se da más allá del cálculo, acercándose peligrosamente a lo “irracional”, está posibilitado también por la misma situación desfondada del final de la metafísica, ante la cual la ética de la proveniencia trata de responder. Una situación histórica desarraigada por la misma ausencia de fundamentos últimos, que paradójicamente nos coloca también ante la posibilidad de elegir ese “gasto improductivo”, “anti-económico” que es la misma práctica de la Caridad. Efectivamente, la ética de la finitud que propone la hermenéutica nihilista, es consciente de que ya no es posible dar razones demostrativas que justifiquen la necesidad apodíctica de la Caridad y

el límite de la interpretación sigue siendo en este caso, el propio ejercicio del amor entendido como pura actualización de un fin en sí mismo. Pero como el *Übermensch* nietzscheano que, después de la caída de los fundamentos absolutos, se asoma al abismo de libertad que se abre bajo sus pies, así también la situación desfondada en la que estamos arrojados en el final de la metafísica, nos coloca en una condición de mayor ligereza para arriesgarse a la práctica de la Caridad, en la medida en que ya no existe tampoco ninguna necesidad lógica que nos constriña a actuar en un sentido contrario. Incluso, desde un punto de vista pragmático, esta ética de la proveniencia puede argumentar razones para elegir a la Caridad, en lugar de la lógica del cálculo, la reciprocidad y el egoísmo, sin limitarse a los motivos instrumentales de conveniencia subjetiva, más o menos mezquinos de aquella. Al poner en práctica la Caridad como acontecimiento en los términos de la lógica del don como pura entrega, contribuimos a disolver el dominio de la metafísica que aún permanece cristalizado en la relación con el otro.

Pero no es la intención argumentar que el único modo de actuar caritativamente es evitando la apropiación del otro, y que esa “idealizada” posibilidad solo se puede alcanzar cuando se actúa, - un poco en la dirección del rigorismo kantiano-, en contra de nuestras inclinaciones, y privilegiando siempre al otro por encima de nosotros mismos. El propio Vattimo nos ha despertado de todo “sueño dogmático” acerca de que sea posible actuar sin ser movidos por algún interés subjetivo, aún si el agente no es consciente de los resortes que impulsan su accionar. Por consiguiente, tampoco pretendemos negar que la *Caritas* no sea aquello que hace posible el encuentro con el otro en el sentido más moderno de reciprocidad, negociación y entendimiento a través del diálogo, sólo que no nos parece que esa deba ser su única y última motivación. Incluso, se podría decir que hasta la misma necesidad vital de amar y ser amados que, según Vattimo, responde al carácter constitutivamente comunitario de nuestra subjetividad, tampoco podría ser la razón última de la Caridad. Efectivamente, por esta vía no parece que se pueda salir del círculo apropiador del otro por parte del yo, aunque la posibilidad de dar y recibir amor, sea seguramente el interés más deseable que pueda acompañar a su puesta en práctica. Por eso, quizás convenga distinguir entre dos sentidos diferentes de la *Caritas*: uno epistémico y otro propiamente ético o más bien ético-político, que operan como dos funciones complementarias de una misma noción.

Entendida en su acepción epistémica como “límite de la interpretación”, la *Caritas* puede ser pensada como una suerte de “trascendental” historizado del entendimiento humano, ya que permite abrirnos a la escucha atenta del otro para alcanzar la comprensión mutua y el acuerdo en la negociación del diálogo.

Pero también la *Caritas* presenta una acepción ético-política más radical en la relación con el otro, que es precisamente, la que queremos defender en nuestro intento de justificación posmetafísica. Esta acepción tiene un contenido ético porque intenta pensar la posibilidad de una relación con el otro que no sea apropiadora de su alteridad constitutiva en beneficio propio, evitando así que la Caridad se degrade en una forma encubierta de egoísmo. Para ello profundizando en la lógica excedente del Dios que es amor, esta propuesta trata de pensar, tal como hemos visto, en *Caritas* como un don desapropiador del yo que se entrega como puro gasto e incluso como pérdida para el sujeto, disolviendo así la lógica mercantilista del intercambio y la reciprocidad como única posibilidad de relación humana. Y es allí también donde se hace patente la dimensión política que encierra esta justificación posmetafísica de la Caridad, ya que la posibilidad de una apertura hacia el otro de un sentido que ya no sea apropiador de su alteridad en beneficio propio, tiene un potencial “subversivo”, que esperamos poder mostrar en el final de este escrito. Pero aquí no podemos dejar de señalar que, en el capítulo “Cristianismo e Historia:”⁴² de *Dios: la posibilidad buena*, Vattimo confiesa en transcurso del coloquio que mantiene con G. Giorgio y C. Dotolo, que nunca se ha dejado persuadir demasiado por los intentos que se han propuesto a lo largo de la historia justificar el “*factum*” práctico-existencial de la *Caritas*, incluyendo también las “débiles” razones que él mismo formula. Sin embargo, es en esa dirección que va encaminada nuestra reflexión final.

Pero antes deberíamos preguntarnos si esta defensa de la *Caritas* pensada en diálogo con la lógica del don de Derrida como algo radicalmente diverso de la razón instrumental que domina el modo de medir e interpretar los vínculos humanos a partir de la utilidad y el retorno del rendimiento, no podría convertirse en la disposición ética menos inteligente a la que podría acudir una filosofía que pretende también realizar un proyecto político de emancipación. Ciertamente sería demasiado ingenuo suponer que un proyecto como éste, que se propone actuar en una situación histórica desfavorable de desequilibrio de poder, podría valerse sólo de la Caridad y desentenderse así del momento del conflicto

para superarla. En su lección de despedida de la enseñanza de la Universidad de Turín, intitulada *Del Dialogo al conflicto*⁴³, Vattimo ha dado claras muestras de que eso no sería posible. No obstante, no deja de ser una curiosa paradoja observar que una filosofía que se ha propuesto profundizar la progresiva reducción de la violencia hacia la cual la metafísica está históricamente destinada, deba ahora reconocer la necesidad del conflicto en el advenir del acontecimiento, incluso de ciertas formas de violencia que son también necesarias para desencadenar un cambio de época, como lo muestra el ejemplo de la Revolución Francesa, hoy quizás, tan lejano para nosotros. No obstante, en el apartado “Dialéctica, diálogo y dominio” de *Adiós a la verdad*⁴⁴, Vattimo admite que esta “lucha de liberación”, tampoco desconoce límites normativos: la instauración o restitución de las condiciones de igualdad a la “conversación social”, que le habían sido sustraídas a ésta por efectos de una vacía retórica sobre el diálogo que no hace más que ocultar las desigualdades de poder.

En este punto, no quisiéramos finalizar este artículo sin antes retomar la pregunta que dejábamos abierta en la nota 31. Allí, siguiendo las críticas de Giovanni Giorgio⁴⁵ a la escucha de la debilitación de Dios en la encarnación en la historia, tal como es llevada a cabo por la hermenéutica nihilista, nos preguntábamos -más allá del alcance de los argumentos del teólogo italiano- por las consecuencias políticas que se podría deducir de esta crítica al acontecimiento de la *Kénosis* como reducción total de la trascendencia de Dios al plano de la inmanencia histórica. Concretamente, en esa nota nos preguntábamos, si una concepción de la encarnación de Dios en la historia como la de la hermenéutica nihilista, que -según Giorgio- terminaría absolutizando al mundo como lo único existente, no predispone a que un discurso edificante sobre la utopía cristiana de la Caridad como futuro de la humanidad, se aleje de una lógica que se propone transformar nuestro mundo histórico (en suma, una objeción parecida por sus efectos, a la que otros pensadores como Terry Eagleton – e incluso el propio Vattimo- habían levantado en contra de la otredad radical de la Justicia espectral de Derrida, en la medida en que aquella está también siempre sustrayéndose a la presencia como una promesa incumplida). Pero, lo cierto, es que si Vattimo se resiste a pensar a Dios como lo Otro del mundo histórico es porque considera que, de ese modo, se vuelve a incurrir en la postulación de una onto-teleología, donde el *Théos* continúa ocupando el lugar del fundamento de la metafísica, tal como ocurre – en su opinión- en las interpretaciones de “derecha” del Ser heideggeriano que lo piensan, en un sentido “místico”⁴⁶, como una presencia estable más allá de su

histórico acaecer. Sin embargo, no parece acertado sostener que una alteridad que se modula en la historia en ese sentido, pueda conducir a la renuncia de la crítica de lo dado, cuando lo que se observa es que la hermenéutica nihilista sigue, más bien, la orientación de una proyectualidad a la que Vattimo llama – en el diálogo mencionado- “trascendencia horizontal”⁴⁷. Esa trascendencia que hace posible la llegada de la novedad, tiene algunas de las características que podemos encontrar también en la noción de lo Otro como acontecimiento en Derrida, aunque, como sucede en el caso de la idea hermenéutica de interpretación entendida como respuesta a un mensaje que proviene de la tradición y que debemos transformar a consciencia, parece asignarle un protagonismo mayor a la incitativa humana en el advenir del Evento (*Ereignis*). Pero, a diferencia de la incalculable irrupción del Otro que es incierta, por definición, en el pensamiento de Derrida, la trascendencia en la que Vattimo cree como una alteridad que fuerza a ir más allá de lo dado en el presente, suponen, en cambio, la llegada de una posibilidad fundamentalmente buena para el hombre (y la podemos reconocer como tal, porque ella nos ayuda a ampliar nuestra proyectualidad constitutiva). Esta idea de alteridad que se da en el curso de la historia, trascendiendo a lo dado como existente, también se sustrae al modo de la presencia, tal como Heidegger nos enseña, y para decirlo con el pensamiento de los umbrales de Derrida, es una trascendencia que va oscilando entre el Ser y el No-ser. Esa “trascendencia horizontal” pertenece al orden del Ser en la medida en que ya está anunciada en la transmisión de un pasado asumido como *gewesen*, pero cuya llamada debemos aprender a escuchar en nuestro presente histórico. Pero, a la vez, esa alteridad inmanente a la historia que nos predispone a escuchar la voz del Ser reprimido por la metafísica que aún espera llegar a expresarse, pertenece al orden del no-ser – podríamos decir también al plano del todavía-no en los términos de Ernest Bloch-, como lo que está aún por llegar, porque se da bajo la forma de una posibilidad abierta proyectada hacia el futuro.

Considerando entonces esa “trascendencia horizontal” cuyo movimiento la crítica transformadora de la hermenéutica nihilista trata de acompañar, no es difícil concluir que el ejercicio de la *Caritas* pueda encontrar las condiciones más favorables para su puesta en práctica en “tiempos de normalización”, donde los niveles de violencia disminuyen a medida que se amplían las posibilidades reales de participación de todos en un diálogo social efectivo. Pero incluso durante el fragor de la lucha de liberación contra la “neutralización” del orden vigente que no puede tampoco hacer a un lado las tensiones

del conflicto, la *Caritas* entendida como donación de sí al “otro” que no espera nada a cambio, es, tal vez, la “virtud” más revolucionaria” a la que hoy podemos aspirar, (y no es casual que, en su día, el cristianismo haya podido convertirse en un agente de desestabilización del Imperio Romano). Precisamente porque la práctica de la caridad al dislocar el círculo de la devolución de la lógica económica del intercambio, hace también solicitar los cimientos mismos del individualismo posesivo y de la “lógica del mercado” centrada en la apropiación, la conservación, la equivalencia y el retorno del rendimiento, sobre los cuales reposa nuestra sociedad tardo-capitalista global, tan patológicamente replegada sobre su Yo narcisista.

Bibliografía

Cragolini, M. (2006). *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, el Otro y el “entre”*, Buenos Aires: La Cebra.

Derrida, J. & Sprinker, M. (2012). *Política y Amistad. Sobre Marx y Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta.

Ferraris, M., (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva: Madrid.

Giorgio, G. & Vattimo, G. & Dotolo, C. (2012). *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio intelectual en el umbral entre la filosofía y teología*, Barcelona: Herder.

Leveque, J. *El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou* [Versión electrónica]. *Azafea. Revista de Filosofía*. 13,69-91. Recuperado el 24 Febrero, 2012, de http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-3563/article/view/8674

Llorente, J. (2016, Junio) “¿Puede la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo justificar racionalmente sus últimas posiciones políticas?”[Versión electrónica] *Las Torres de Lucas*, Revista Internacional de Filosofía política. Universidad Complutense de Madrid, 8:185-225 <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/101/95>

Löwy, M., (2013). “Introducción. Romanticismo, mesianismo y marxismo en la filosofía de la historia de Walter Benjamin”. En: *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre las tesis de El concepto de historia*. (pp.11-36) Buenos Aires: F.C.E.

Marramao, G. (2009). "El presente y los límites de la filosofía. Acerca de la ontología del declinar de Gianni Vattimo y el Neo-pragmatismo de Richard Rorty". En: *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos.

Penchaszadeh, A. (2011). Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. [Versión electrónica] *Isegoría*, 44,257-271. Recuperado el 12 Septiembre, 2018, de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/729>

Sprinker, M. (1998). *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Madrid: Akal.

Sutzi, W. (2007). *Emancipación o violencia*, Barcelona: Icaria.

Oñate, Teresa, (2015). "Prólogo". En: Lozano Pino, J. El límite es el amor. Madrid: Dykinson.

Oñate, M.T & Arribas, B.G. (2015). *La posmodernidad. Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Madrid:EMSE EDAPP.

Vattimo, G. (1970). "Ernest Bloch interprete di Hegel". En: *Incidenza di Hegel*. (pp. 911-926) Morano: Napoli.

Vattimo, G. (1976). "L' esistenzialismo di Jean-Paul Sastre". En: *La filosofía dal' 45 ad ongi*, (pp. 234-260). ERI: Turín.

Vattimo, G. (1995). "Heidegger y la *Verwindung* de la modernidad". En: Álvarez Ed. *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión*. (pp.93-105) Oviedo: Ediciones Novel.

Vattimo, G. (2000). *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (2004a). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Argentina: Paidós.

Vattimo, G. (2004b). *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*, Madrid, Paidós.

Vattimo, G. (2006). "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida". En: *Revista El solar*, 2, pp.123-137.

Vattimo, G. (2008). *Creer que se Cree*, Buenos Aires: Paidós.

Vattimo, G. (2009). *Ecce Comu*, Buenos Aires: Paidós.

Vattimo, G., & PATERLINI, P. (2009). *No ser Dios. Una biografía escrita a cuatro manos*.

Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (2010a). "Del Diálogo al conflicto. Lección magistral de despedida de la enseñanza". En: T. Oñate & O. Cubo & A. Nuñez & D.M. Leiro (Eds.) *El compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca: Alderabán.

Vattimo, G. (2010b). *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G., Caputo, J., (2010). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Buenos Aires: Paidós.

Vattimo, G., & Girard, R. (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogos sobre cristianismo y relativismo*, Madrid: Paidós.

Vattimo, G., (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder.

¹ Este trabajo es una exposición ampliada de los resultados alcanzados por nuestra investigación intitulada "La Radicalización de la hermenéutica en el último Vattimo. Un análisis de sus motivaciones éticas y de sus consecuencias ético-políticas", que realicé como investigador adscripto a la cátedra de Ética (Equipo Cano-D'iorio). Facultad de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, entre los años 2015-2016.

² Curso sus estudios de filosofía en Universidad de Buenos Aires. Ha sido investigador adscripto del departamento de filosofía (UBA) en la cátedra de ética equipo Cano-D'iorio hasta 2016. Ha colaborado en el grupo de investigación con sede la facultad de Ciencias Sociales de la UBA dirigido por la Dra. M.J Rossi y Dr. A. Bertorello que organiza las Jornadas Internacional de Hermenéutica en Buenos Aires. Ha sido coordinador junto al español Carlos Muñoz y el peruano Victor Samuel Rivera del libro *Ontología del Declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Biblos, Buenos Aires, 2009. Co-autor junto a T.Oñate, A.Nuñez, O.Cubo, S.Royo del libro *El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Dykinson, Madrid 2010. Sus áreas de investigación comprenden la filosofía hegeliana, la teoría crítica (Adorno, Benjamin y Marcuse), la hermenéutica (Gianni Vattimo, especialmente) y la deconstrucción. Ha publicado artículos académicos en revista con referato en Alemania, España, Italia, Canadá, Bélgica, Portugal, Argentina, México, Chile y Venezuela, entre los que se destacan: "El sentido de la figura del Mal y su perdón en la Fenomenología del Espíritu de Hegel" en *Giornale di Metafisica: revista bimestrale di filosofia*, Vol. 29, N°. 3, 2007, Universidad de Palermo, Italia. "Bataille und die Überwindung der französischen Deutung von Nietzsche nach Gianni Vattimo" en *Nietzsche-studien*, Vol. 37, 2008, Berlin-New York. "Debate sobre la identidad: Hacia una caracterización del "Selbst" en el pensamiento de Nietzsche desde la perspectiva de Gianni Vattimo", *Revista de filosofía*, N°. 72, 2016, Universidad de Chile.

³ Vattimo, G. (2010), *No ser Dios*, Paidós: Buenos Aires.

⁴ Seguimos en esta interpretación del personaje “Sócrates” en el Fedón como paradigma de la filosofía e hito inaugural de la filosofía platónica de “madurez” a la lectura del profesor Conrado Egger Lan. Véase su estudio introductorio a la traducción del Fedón. EGGER LAN, C. (1971/1993), “Introducción a la lectura del Fedón”. En: El Fedón de Platón (3ª edición) (pp. 3-55) Buenos Aires: EUDEBA. Hemos desarrollado los argumentos centrales de esta interpretación en nuestro artículo “La experiencia humana de la Realidad del Fedón”. Véase LEIRO, D.M. (2008). “La experiencia humana de la realidad en el Fedón”. *A parte rei*. Revista de Filosofía, [Versión electrónica]. N° 58. Recuperado el citado 24 Agosto, 2018, de:

<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leiro58.pdf>.

⁵ Vattimo, G. (2000), “La sabiduría del Superhombre”. En: *Diálogos con Nietzsche*, Buenos Aires: Paidós.

⁶ Eagleton, T., (2002), “Marxismo sin marxismo”. En: SPTINKER, M. Ed. *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, (p.100), Madrid: Akal.

⁷ Cuando tomé conocimiento en el año 2007 de que Gianni Vattimo acababa de publicar en Cuba un libro polémico y provocador como *Ecce Comu*, que ponía fin a su etapa políticamente “moderada” ligada a sus esperanzas en la socialdemocracia europea, me pareció que había llegado el momento de contribuir con todas nuestras fuerzas a difundir ese proyecto valiente que había lanzado casi en solitario y con la potencia revolucionaria del aforismo nietzscheano. No en vano el libro había aparecido en una editorial como Ciencia Sociales de Cuba que lo condenaba a quedar confinado en la isla. La idea era evitar que se volviera a repetir el destino de incompreensión que tuvo la publicación de *El sujeto y la Mascara* en su primera edición de 1974. Es sabido que esa obra fue escrita por nuestro filósofo para influir decisivamente en la izquierda italiana de los violentos años 70 del siglo pasado, pero según comentó alguna vez, la militante política Rossana Rosanda, el texto pasó completamente desapercibido a sus principales destinatarios. Afortunadamente, no sucedió lo mismo con *Ecce Comu* que tuvo después de la publicación de Paidós en Argentina, una gran acogida en los sectores progresistas de América Latina, especialmente en los países del ALBA, desde Cuba a Venezuela pasando por Ecuador, pero también repercutió en la más conservadora Colombia.

En Argentina, el pensamiento del último Vattimo no tardó en recibir los máximos honores oficiales. No solo se otorgaron a nuestro filósofo distintos doctorados honoríficos en la UBA y en otras universidades nacionales, sino que también tuvo la oportunidad de mantener una entrevista personal en el despacho de la entonces presidente de la Nación Cristina Fernández, junto con el jefe de gabinete del gobierno nacional, Juan Manuel Abal Medina. También se fundó una cátedra universitaria que llevó el nombre de “Gianni Vattimo”, para el agotador dictado de numerosos cursos y conferencias en distintas universidades del país. Desde el año 2010 y casi hasta el final del mandato de Cristina Fernández, las autoridades nacionales organizaron numerosos debates y ciclos televisivos en canales públicos, conducidos por Ernesto Laclau, donde nuestro filósofo se convirtió en uno de sus principales animadores junto con Tony Negri, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Judith Revel, Chantal Mouffe, entre otros. Allí Vattimo mantuvo encuentros no solo con los principales exponentes de la llamada izquierda nacional y popular de Argentina, peronista o crítica como Ernesto Laclau, Jorge Alemán, Ricardo Foster, Raúl Zaffaroni, sino con otros grandes pensadores críticos de la actualidad como Noam Chomsky o Leonardo Boff, entre otros. Asimismo, en

esos años el pensamiento del último Vattimo despertó también gran interés en la izquierda más clásica como lo indica el encuentro organizado por Atilio Borón en el Centro Cultural de la Cooperación al que asistieron militantes de izquierda, de movimientos sociales y las principales autoridades del Partido Comunista Argentino, un acontecimiento que hubiera sido impensable antes de la publicación de *Ecce Comu* que permitió visibilizar a nuestro filósofo entre las voces más comprometidas del presente. Después de haber sido visto con una profunda desconfianza y hasta acusado de ser un filósofo “neo-conservador”, apologista de capitalismo tardío en los años 80 y 90, por fin, buena parte de la izquierda latinoamericana reconocía a Vattimo como algo más que un mero “compañero de ruta”, una voz cercana de la que se podía aprender.

Por último, queremos aprovechar esta nota sobre la recepción reciente del pensamiento débil en América Latina (y Argentina en particular) para dar las gracias al Dr. Gerardo Oviedo por sus gentiles palabras hacia nuestro trabajo y por haber prestado atención a la propuesta de favorecer una instancia de diálogo entre la hermenéutica nihilista y la Filosofía Latinoamericana de la liberación en su artículo *Hermenéutica y Emergencia*. Oviedo, G. (2016). *Hermenéutica y emergencia*. Mauricio Beuchot y Arturo Roig en diálogo [Versión electrónico] *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, 25, 69-91. Recuperado el 29 de Agosto, 2018, de <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/516/466>.

⁸ Vattimo, G.(2013). “De Heidegger a Marx a Humanismo hermenéutico como filosofía de la praxis”. En: *De la Realidad. Fines de la Filosofía*, Barcelona: Herder, (p. 185).

⁹ Marramao, G. (2009), “El presente y los límites de la filosofía. Acerca de la ontología del declinar de Gianni Vattimo y el Neo-pragmatismo de Richard Rorty. En: Gutiérrez, C. & Leiro, D & Rivera, V. *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, (p.377). Buenos Aires: Biblos

¹⁰ Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

¹¹ Para una discusión de la noción de acontecimiento y sus implicancias políticas en Heidegger, Vattimo y Badiou véase el artículo de Jean-Claude Lévêque que defiende, en cambio, la posición de Alan Badiou. Leveque, J. El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou.[Versión electrónica]. *Azafea. Revista de Filosofía*. 13,69-91. Recuperado el 24 Febrero, 2012, de:

http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-3563/article/view/8674

¹² Derrida, J. (1994), *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, (p.103).

¹³ Vattimo, G. (2000), “La sabiduría del Superhombre”. op.cit.

¹⁴ Vattimo, G. (2010) *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, (p. 117).

¹⁵ Vattimo, G. (2013) “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles”. En: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder, (p.233).

¹⁶ Recordemos la lectura que Vattimo propone del tema de la autenticidad en la época de *Sein und Zeit*, cuya

problemática se hace patente con la asunción anticipatoria de nuestra condición mortal. Según nuestro filósofo, aún en este momento más “existencialista” de *Ser y Tiempo*, el planteo de la autenticidad parece estar ya relacionado con una interpelación que nos dirige la situación histórica en la que hemos sido arrojados. Esa interpelación nos exige no permanecer neutrales y comprometernos con nuestra situación histórica, corriendo el riesgo de equivocarnos en las decisiones que tomamos, debido a nuestra insuperable finitud. La necesidad de tomar partido frente a la llamada que nos dirige nuestra situación histórica -según nuestro filósofo- estaría ya presente en *Sein und Zeit*, a través de la idea según la cual “el *Dasein* elige sus propios héroes”. No obstante, a pesar de este significativo cambio de mirada donde incluso ya se anuncia el giro de la *Kehre*, en esta lectura de la autenticidad en Heidegger parece predominar el momento de la elección y decisión individual en el compromiso con la situación histórica. Véase Vattimo, G. (2010) “Filosofía y emancipación”. En: *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, pp.121-124. También Vattimo, G. (2013). *Pensamiento débil, pensamiento de los débiles*. op.cit. p.233.

¹⁷ Vattimo, G. (1976), “L’ esistenzialismo di Jean-Paul Sastre”. En: *La filosofía dal’ 45 ad onngi*. Torino, ERI, (pp.234-260). Véase también SUTZL, W. (2007), “El pensamiento débil. Un ética-estética posmetafísica”. En: *Emancipación o violencia*, Barcelona: Icaria, (pp.159-185). Especialmente los párrafos “El pensamiento débil y la disolución de la dialéctica”, (p.168); “Los dilemas de la dialéctica: Sartre”, (p.169); “Los dilemas de la dialéctica: Benjamin”, (p.171); “Existencialismo, pensamiento de la diferencia, y pensamiento débil”, (p.173); “Repensar Sartre con Heidegger. El pensamiento débil de la *Verwindung* de la dialéctica”, (p.174).

¹⁸ Véase Vattimo, G., (2013), “Para construir una sociedad liberal se necesita una revolución comunista”. *UN periódico*, 166, Universidad Nacional de Colombia. Recuperado el 30 de Agosto, 2018, de <http://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/cat/video/article/construir-una-sociedad-liberal-requiere-una-revolucion-comunista.html>.

¹⁹ Véase, Vattimo, G., “Filosofía y Emancipación”. En: *Adiós a la verdad*. op.cit., (p.117). Allí Vattimo escribe: “(...) si se piensa, por ejemplo, en el Sartre de las “Cuestiones de método”, donde dice que la verdad de existencialismo es una verdad “provisoria”, que será sustituida por el saber “verdadero”, el marxismo, sólo después de la revolución, se esclarece que ambas posiciones (la de Heidegger y la de Marx), no son tan distantes entre sí.” (El subrayado es nuestro). En efecto, (...) la misma *Kehre* (...) sólo se entiende -escribe Vattimo en *De la realidad*- como reconocimiento de que la autenticidad (*Eigentlichkeit*) de que habla *Sein und Zeit* no tiene sentido si no es en relación con un evento (*Ereignis*), que no es asunto del individuo sino que más bien tiene los rasgo de una revolución” (El subrayado es nuestro). Véase Vattimo, G., “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles”. En: *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder, (pp.230-231).

²⁰ Vattimo ha llamado la atención con mucha insistencia sobre esta conexión entre metafísica y violencia que hereda el pensamiento dialéctico de Hegel a Marx, y que explica en gran medida -como lo ha visto también Derrida- la derriba autoritaria de los regímenes del autodenominado “socialismo realmente existente”. Véase Vattimo, G. (2010), *Adiós de la verdad*, op.cit., (p.120). También Vattimo, G. (2009), *Ecce Comu*, Buenos Aires:

Paidós, (p.95). Vattimo, G. (2013), "Metafísica y violencia. Cuestiones de método". En: *De la realidad. Los fines de la filosofía* Barcelona: Herder, (pp.153-185).

²¹Sobre esta interpretación más "caritativa" de Stalin, véase Campos Salvaterra, V. (2013, Enero), "Violencia, verdad y justicia. Entrevista a Gianni Vattimo". Revista *Pléyade* 11, (pp-167-168).

²² Derrida, J. & Sprinker, M. (2012), *Política y Amistad*. Sobre Marx y Althusser, Buenos Aires: Nueva Visión.

²³ Véase Vattimo. G. (2010), "Conversión y Catástrofe". En: *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, (pp.132-142). Allí Vattimo presenta un panorama bastante sombrío y pesimista, que no ofrece muchas esperanzas para imaginar una salida de esa jaula de hierro en la que la metafísica tendencialmente cumplida como organización científico-total en el mundo del *Gestell*, nos mantiene atrapados. Esa es la "Catástrofe" de nuestro tiempo histórico que nos hace sentir nostalgia por el sueño –acaso mítico– y tal vez ya inalcanzable, de la revolución. Por eso, la conversión que queda en la situación actual, no es la que lleva a una superación del orden metafísico de manera radical en el sentido de *Überwindung*, sino mediante ese cambio de dirección que es la *Verwindung*, que produce una "pequeña diferencia" distorsionándolo por medio de múltiples iniciativas anárquicas, sin esperanza de llegar a construir un nuevo orden global.

²⁴ Sin duda existe el peligro de que esa espera sin horizonte de espera a la que está radicalmente abierta la idea de mesianismo de Derrida, se exponga al advenir de lo peor. Un peligro que Vattimo –aún a riesgo de recaer en alguna forma de pensamiento "fuerte" propia del sujeto moderno ilusionado con poder dominar el acontecimiento– quiere ver despejado lo más posible. Con ese fin, nuestro filósofo encuentra el "modelo" histórico-cultural de la *Caritas* como el mejor legado de nuestra proveniencia occidental. ¿Es razonable que por querer ser demasiados afirmativos con el porvenir incalculable, ya no podamos impedir, como el asno nietzscheano que a todo dice que sí, la llegada de un visitante tan nefasto e indeseable como el nazismo de Hitler? Algunos peligros que podrían ocultarse detrás de esa venida de lo radicalmente otro, incluyendo el espectro de una transformación de las injusticias del presente que se hace desear, pero jamás llega, porque la transformación es pensada en el modo de una promesa siempre incumplida.

A nosotros no da la impresión que por momentos Vattimo llega a superponer la idea del Otro como acontecimiento histórico con la alteridad del otro en el sentido de intersubjetividad que también se da en la "propia" subjetividad –ambas nociones (la de lo Otro y del otro intersubjetivo) enlazadas en el pensamiento de Derrida por su carácter indomitable para el sujeto representativo de la modernidad–. No obstante, lo que hace "revolucionaria" y propia de un pensador hiper-crítico de la Ilustración, a esta concepción radical de la alteridad del Otro como acontecimiento que Derrida nos presenta, no es su carácter irrealizable en el modo de la presencia, sino la acentuación de su dimensión proyectiva, de lo venidero en la apertura al porvenir (como lo indica también el mismo filosofema *démocratie à venir*), porque nos recuerda que ninguna transformación radical del *status quo*, puede ilusionarse con una teleología que espera descansar en un punto de detención última. No puede haber jamás un cierre definitivo a la transformación: ni siquiera para aquella transformación radical que se proponía una

salida de la “Prehistoria de la humanidad” en la que pensaba Marx – y aquí también podríamos preguntarnos qué sucedería con el conflicto entre Cielo y Tierra, en el que según Vattimo y tratando de valerse de Heidegger, acontece el advenir del Evento, si efectivamente se pudiera dar la palabra a los vencidos de la historia de los que hablaba Walter Benjamín (en suma, el mismo problema que se planteaba para lo que se debía esperar en el tiempo que le sigue a la Pre-historia de la humanidad en el pensamiento de Marx).

La apertura incondicional al porvenir como una promesa incumplida, nos enseña que para evitar la inmovilidad de lo práctico-inerte que Sartre criticaba en la etapa de enfriamiento y burocratización de la Revolución, no se debe perder de vista que todo cambio, toda transformación, es siempre histórica, contingente y provisional, y como tal, necesita ser continuamente revisada, reinventada y recreada del modo más concreto y singular. Es, por ello, que para mantenerse en esa continua revisión y reinención de la transformación permanente, no existe ningún programa *a priori* en el cual apoyarse. Y es, por eso, que tampoco Vattimo propone en su hermenéutica un programa de emancipación como una receta para ser llevada a la práctica. Por el contrario, nuestro autor entiende a la infinita reducción de la violencia metafísica como una interminable tarea de secularización que va disolviendo progresivamente los absolutos. Véase también Vattimo. G. (2013), “Introducción”. En: *De la realidad*. op.cit., (p.20). También, Vattimo. G. (2013), “La disolución ética de la realidad”. En: *De la realidad*. op.cit. pp.149-150).

²⁵ Vattimo, G. (2006), *Historicidad y diferencia*. En torno al mesianismo de Jacques Derrida. *Revista El solar*, 2, 123-137.

²⁶ Véase Vattimo, G. (2010), “Filosofía y Emancipación”. En: *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, (p.119). Vattimo, G. (2013), “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles”. op.cit., (p.231).

²⁷ Vattimo, G. (2009), “Pensamiento débil, nihilismo”. En *Ecce Comu*, Buenos Aires: Paidós, (p.95). Véase también Vattimo, G. (2013), *Pensamiento débil, pensamiento de los débiles*. op.cit. pp.229-238.

²⁸ Vattimo, G. (2004), “Historia de salvación, historia de interpretación”. En: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no-religioso*, Buenos Aires: Paidós, (pp.75-87).

²⁹ Lozano Pino, J., *El límite es el amor*, Madrid: Dykinson. Véase especialmente el magnífico prólogo que escribió para esta obra la profesora Teresa Oñate.

³⁰ Vattimo, G. (2010), *Adiós a la verdad*. op.cit.

³¹ No solo pienso en la negativa de Derrida – negativa que, a su vez, Vattimo rechazaría por porvenir de una visión des-historizada de idealismo cuasi-trascendental- a aceptar que se pueda superar en sentido de *Verwindung* a la metafísica, apelando a la historia cristiana en la propuesta débilmente hegeliana que nos ofrece la hermenéutica nihilista. Otros autores de fe católica como Giovanni Giorgio cuestionan el planteo de Vattimo porque consideran que esta escucha de la *Kénosis* supone una excesiva reducción de Dios al plano de la inmanencia histórica, “aunque sea salvando una trascendencia horizontal” [Véase GIORGIO, G., “Pensar la encarnación”. En: *Dios la posibilidad Buena* Barcelona: Herder, (p.22)]. Según la crítica de Giorgio, ese debilitamiento conduciría a que el

acontecimiento de la encarnación histórica de Dios termine identificándose con la misma historia del Ser. Esta encarnación en la historia, lleva a Giorgio a preguntarse si la excesiva reducción de Dios al plano de la inmanencia, no desemboca en una absolutización y divinización del mundo. En consecuencia -escribe Giorgio- “Si suponemos que la multiplicación de las diferencias puede en todo caso recapitularse en el teorema unitario del debilitamiento del ser ¿no nos encontramos frente a un meta-relato que homologa toda diferencia, negándola como diferencia real, en la única historia del ser? Aunque se multipliquen las interpretaciones, estas no harían más que confirmar el metarrelato unitario del debilitamiento del ser, que coincide con la *Kénosis* divina. Pero, entonces, esta indiferenciación de las diferencias (...) ¿no vienen a ser, aunque sea sin pretenderlo, la inversión del nihilismo hermenéutico, haciendo de él un absolutismo? ¿No se corre el peligro de proponer de nuevo, bajo la vestimenta empobrecida, los resultados del hegelianismo, o bien de idolatrar a la historia? ¿Y no pasa esto porque al superponer al Dios metafísico de la tradición grecolatina con el Dios de la tradición hebreo-cristiana de hecho se ha renunciado a Dios *tout court*, leyendo unilateralmente la *kenosis* como disolución de Dios en la historia del ser?”.

Tratando ahora de ir más lejos del punto donde Giorgio deja su argumentación podríamos preguntarnos si esta “divinización del mundo” a la que -según él- conduce la disolución de Dios en la historia del Ser en la interpretación de la hermenéutica nihilista no tiene también consecuencias desde el punto de vista político. ¿Acaso esta interpretación no podría hacer refloatar las viejas sospechas del pensamiento ilustrado -y también del materialista- que cuestionan a la posmodernidad y el pensamiento débil en particular, por su carácter neo-conservador? Porque podríamos suponer extremando el planteo, que una filosofía que – aún sin proponérselo conscientemente- terminara “absolutizando” el mundo histórico como lo único existente, y se resistiera a pensar en “otro modo que Ser”, como Levinas y Derrida, y a la Justicia en la dirección señalada por la esperanza utópica de Ernest Bloch y la “negación” del viejo Horkheimer, como lo radicalmente otro del mundo actual, podría acabar haciendo el juego a la legitimación del orden vigente, que se identifica en nuestros días, con la lógica del capitalismo tardío tal como lo ha denunciado Fredric Jameson. Sobre esa estructura de pensamiento ¿podríamos realmente asegurar que la utopía cristiana de la Caridad que la hermenéutica nihilista proyecta como futuro de la humanidad, no termina alejando aún más las posibilidades ciertas de una efectiva transformación del mundo histórico?

³² Vattimo, G. (2004), “Las enseñanzas de Joaquín da Fiore”. En: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no-religioso*, Buenos Aires: Paidós, (pp.37-53).

³³ Vattimo, G. (2010), “¿Para qué Hegel hoy?”. En: *Adiós a la verdad*. op.cit., (pp.142-151).

³⁴ Derrida, J. (2004), *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta.

³⁵ Llevadot, L. (2013, Diciembre) No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad. [Versión electrónica]. *Isegoría*.49,p.549-566. Recuperado el 12 de Septiembre, 2018, de:

<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/837>

³⁶ No nos parece que la justificación de la *Caritas* en la hermenéutica de Vattimo, se encuentre completamente libre de este problema. En el capítulo “Cristianismo e Historia: Entender la secularización” de *Dios: la posibilidad buena*, Giorgio Giovani le pregunta a nuestro filósofo ¿por qué considera que el principio de la Caridad es indeconstruible? Vattimo responde porque la Caridad es un “dato” pre-categorial que no puede ser formulado conceptualmente, y la deconstrucción solo puede desmontar un discurso articulado en un orden conceptual. La motivación que nos lleva a amar al otro es un impulso pre-teórico, práctico-existencial que se puede ilustrar con el relato del Joven rico (Marcos 10:17-30). Dicho impulso proviene de la constitución comunitaria de nuestra existencia, a la cual no podemos discutir. ¿Pero no hay en esta respuesta, una vuelta a un pensamiento de la “*Humanitas*”, que no parece ser consistente con la propia crítica antiesencialista e irrealista de la hermenéutica nihilista a la metafísica? ¿no queda, de este modo, también acallada la posibilidad de preguntar, que es justamente la expresión de la violencia a la que se opone la ética anti-autoritaria del *debolismo*?

Y cuando Vattimo trata de desarrollar una posible justificación del principio de la Caridad, afirma que, después de eliminar todas las razones lógico-veritativas que tienen la pretensión de justificar los “deberes morales” y después de eliminar hasta los propios intereses, lo que queda como motivación práctico-existencial, es: “...la posibilidad de estar con el prójimo que se presenta como la única cosa deseable en el mundo, porque no quieres estar solo, quieres estar con alguien a quien amar o que te ame, quieres ser acariciado y acariciar...Ya sé que es una argumentación débil, pero ciertamente no veo que deba avergonzarme de esta debilidad (...) De todas maneras, es una cuestión cuya respuesta no me satisface.” [Giorgio, G., & Vattimo, G. & Dotolo, C., “Cristianismo e Historia”. En *Dios: la posibilidad buena*, Barcelona: Herder, (pp.56-57).

Es, por eso, que teniendo delante de la vista estas dificultades teóricas que el propio Vattimo reconoce, queremos contribuir a proponer una justificación posmetafísica de la *Caritas* que, sin ser necesariamente infiel a las motivaciones de la hermenéutica nihilista, permita evitar una recaída en una justificación egoísta y utilitarista que termina apropiándose del otro por una necesidad constitutiva de nuestra subjetividad. Al mismo tiempo, políticamente nos interesa desplegar todo el potencial revolucionario de la Caridad, en la medida en que el amor que rompe con la dominación subjetiva del otro, también subvierte las bases de la lógica que sostiene a la sociedad tardo-capitalista global basada en el egoísmo.

³⁷ Si no nos hemos decidido a rechazar esta negativa de Vattimo a seguir la concepción del Otro en Derrida, no es solo porque nos interesa caritativamente defender a nuestro amigo frente a la “Verdad”. Aquí debo confesar que aún no tengo resuelto el debate sobre si la radicalidad con la que piensa Derrida la cuestión del Otro, conduce al mejor camino de salida de la violencia metafísica. Y lo cierto es que todavía dan que pensar las motivaciones “cristianas” que Vattimo ofrece para rechazarla. Aquí no solo se trata de cuestionar al pensamiento de los umbrales con el que Derrida se aproxima al Otro en su dislocar la metafísica de la presencia bajo la forma de una promesa siempre incumplida, que ha merecido el rechazo de teóricos marxistas como Terry Eagleton.

Lo que a Vattimo más le preocupan en el caso de esta otredad incommensurable que constituye a la idea de subjetividad en el pensamiento de Derrida, es el peligro de la incomunicación, la soledad, el aislamiento en la

medida en que ese Otro radicalmente otro que también existe en nosotros mismos, levanta muros infranqueables, que nos impiden también apropiarnos de nosotros mismos y los otros en el encuentro entre subjetividades des-identificadas.

Podríamos preguntarnos si esa radicalidad con la que es pensado el Otro en la mesianicidad sin mesianismo de Derrida, no termina interiorizando la violencia verticalista del Dios del Antiguo Testamento. Si así fuera se daría entonces la paradoja de que la imprevisible irrupción del Otro que vendría a liberarnos de la ilusión del dominio del sujeto moderno, estaría, a su vez, grávida si no ya de la violencia del fundamento, por lo menos, de una violencia impositiva e incontestable con caracteres similares a los de la perentoriedad que Heidegger cuestionaba en la idea de fundamento (*arché*) metafísico, por las mismas razones éticas por las que Vattimo también la rechaza. Porque finalmente esa otredad radical que nos desaprofia de nuestra condición de sujetos representativos, y que también llevamos interiorizada dentro de nosotros mismos, es quien domina (y nos domina) más allá de nuestras posibilidades de control como lo indisponible. Frente a esa desapropiación que supone la irrupción de la indomitable otredad del Otro, solo cabe entregarse a la sabiduría del abandono de la *Gelassenheit* heideggeriana, y del amor *fati* nietzscheano que ama el azar y la inseguridad. Vemos entonces que aquí también -aunque por razones opuestas a las que presentábamos en el planteo de la libertad en Vattimo- se hace necesario seguir pensando en el lugar de la iniciativa subjetiva en este paradójico modo de relacionarnos con la Otredad radical des-apropiadora que mora en lo más profundo de nosotros mismos y de los demás.

³⁸ Derrida, J. (2000), *Dar la Muerte*, Madrid: Paidós.

³⁹ Derrida, J. (2006), *Dar el Tiempo*, Buenos Aires: Planeta.

⁴⁰ En nuestra breve reconstrucción de la lógica del don seguimos la propuesta de la profesora Mónica Cragolini. Véase Cragolini, M. (2006), "Aportes para una lógica paradójica del amor o sobre por qué sólo se puede dar lo que no se tiene". En: *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*, Buenos Aires: La Cebra, (pp.279-292). Véase también Penchaszadeh, A. (2011), "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida", [Versión electrónica] *Isegoría*, 44,257-271. Recuperado el 12 Septiembre, 2018, de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/729>.

⁴¹ Véase Cragolini, M. (2006). "Dar lo que no se tiene". En: *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, el Otro y el "entre"*, Buenos Aires: La Cebra, (pp.291-292).

⁴² Giorgio, G., & Vattimo, G. & Dotolo, C. (2012), "Cristianismo e Historia: Entender la secularización". En: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, Barcelona: Herder, (pp.56-57).

⁴³ Vattimo, G. (2010), "Del diálogo al conflicto. Lección de la despedida de la Universidad de Turín". En: T. Oñate. & O. Cubo & Nuñez, A.& D.M. Leiro (Eds.), *El compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca: Alderabán, (pp.23-33).

⁴⁴ Vattimo, G. (2010) "Dialéctica, diálogo y dominio". En: *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, (p. 130).

⁴⁵ Giorgio, G. (2012), "Introducción. Pensar la encarnación". En: Giorgio, G. & Vattimo, G. & Dotolo, C., *Dios: la posibilidad buena*. op.cit., (pp.11-29).

⁴⁶ Véase Vattimo, G. (1995), "Heidegger y la *Verwindung* de la modernidad". En: Álvarez Ed. *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión*, Oviedo: Ediciones Novel, (pp.93105). También Vattimo. G. (2013), "Pensamiento débil, pensamiento de los débiles", op.cit., (p.232); Vattimo, G. (2013), "El final de la filosofía en la edad de la democracia", op.cit.: (p.200).

⁴⁷ Giorgio, G., & Vattimo. G. & Dotolo, C. (2012), "Cristianismo e Historia: Entender la secularización", op.cit, (pp.47-48).