

La hospitalidad en los contornos del reino de Dios

Hospitality in the contours of the kingdom of God

DOI:10.18226/21784612.v26.e021046

Carlos Pairetti*

Resumen: Este artículo se propone ensayar de manera abierta, esto es, no conclusiva, una confrontación entre la teología del acontecimiento de John Caputo y su idea de hospitalidad anárquica, con la teología débil de Vattimo, y su noción de hospitalidad antimetafísica, como he decidido llamarla. El eje central de la discusión es una crítica al formalismo ínsito en la hospitalidad anárquica e incondicional, toda vez que, en la apertura indefinida, lo que Caputo llama alteridad absoluta, se desemboca en una concepción formal de la alteridad, desmintiendo así, precisamente lo que se propone defender, esto es, la bienvenida a lo diferente. Mientras que la hospitalidad antimetafísica de Vattimo, por su parte, pareciera mostrarse más propensa a redefinir los contornos de la Iglesia, pero sobre la base de lo que denomina cristianismo mediocre. Evitando de ese modo la total disolución del cristianismo que, en sus conceptos, se identifica con una herencia a la cual pertenecemos y con la cual debemos hacer cuentas regulando su disolución mediante el principio de la caridad.

Palabras clave: Hospitalidad. Anarquía. Deconstrucción. Diferencia. Kénosis.

Abstract: This article is meant to assay in an open or non-conclusive way, a confrontation between John Caputo's theology of the event and his idea of anarchic hospitality, and Vattimo's weak theology and his notion of antimetaphysical hospitality, as I've decided to call it. The core of the discussion is a criticism to the formalism inherent to the anarchic and unconditional hospitality, since in this indefinite opening, what Caputo calls absolute alterity derives in a formal conception of alterity, therefore denying precisely what it is meant to defend, i. e., the welcome to the different. Whereas Vattimo's antimetaphysical hospitality, on the

* Profesor en el Instituto Superior n. 23 Elisa Damiano.

other hand, seems to be more prone to redefine the outlines of the church, but on the basis of what he calls mediocre Christianity. In this way, he avoids the total dissolution of Christianity, which conceptually identifies itself with an inheritance to which we belong and with which we have to settle accounts, regulating its dissolution by the principle of charity.

Keywords: Hospitality. Anarchy. Deconstruction. Difference. Kénosis.

Gianni Vattimo, en un diálogo con Richard Rorty y Santiago Zabala, enmarcado en una reflexión sobre el futuro de la religión, afirma de manera paradójica: “cuando funciona de verdad, la Iglesia trabaja contra la supervivencia de la Iglesia” (Vattimo, 2006, p.120). Huelga aclarar que esta afirmación remite a un amplio arco de problemas, no siendo posible abarcarlos a todos aquí, me limitaré a tomar como hilo conductor de análisis el problema de la hospitalidad, vinculado al funcionamiento de la Iglesia. Entretanto, lo cierto es que esta paradoja está muy lejos de ser realidad, puesto que, a mi juicio, lo que ocurre, modificando levemente la afirmación de Vattimo, es todo lo contrario, dado que la Iglesia trabaja a favor de la verdad y de ese modo continúa poniendo en peligro su propia supervivencia. Entre otras cosas, funcionar de verdad para la Iglesia implicaría ante todo la disolución de la cristiandad, y la posibilidad de cierta realización del cristianismo entendida como espacio indefinido de la libertad. Incluso más, la deconstrucción de la cristiandad, más específicamente, de su mundana concepción de hospitalidad, según John Caputo, podría hacer posible por fin la genuina experiencia del reino de Dios en medio nuestro, término difuso si los hay, pero de relevante significado, sobre todo por tratarse de la aspiración más profunda del propio Jesús, de la cual la Iglesia no ha dejado de apartarse a lo largo de los siglos. En atención a lo señalado, la cuestión llega a ser la siguiente: ¿se puede postular la existencia de algo así como una quintaesencia del cristianismo, revisable e imprecisa, vista fundamentalmente como un *factum* ya no reductible a la comunidad eclesial, donde la pertenencia por derecho no tenga la primacía

o ya no sea la carta de ciudadanía principal para ingresar a sus contornos, como quiere Caputo?

Ahora bien, si el derecho ya no es la carta de ciudadanía para ingresar al reino de Dios, tampoco el *factum*, pertenencia de hecho, puede constituirse en una realidad absoluta al margen de todo consenso tocante a los requerimientos de admisión, aunque estos sean precarios y débiles, por no decir, irónicos. En este orden de cosas, Caputo, siguiendo a Derrida, defiende de una manera muy inteligente y abierta la idea de hospitalidad como acontecimiento, sosteniendo, en efecto, que lo que caracteriza este acontecimiento que se agita en el nombre de Dios es el desequilibrio y el exceso, lo cual moviliza un reino expuesto al mandato de Dios. Es verdad que este modo de entender la hospitalidad en el marco de un acontecimiento deconstruye casi por completo las mundanas condiciones de membrecía. A este respecto, Caputo, deja bien en claro que el reino de Dios no es un círculo mundano, asamblea o club y pertenecer a él es responder de alguna manera al acontecimiento (Cfr. Caputo 2014, p.493). Por consiguiente, “la membrecía en el reino de Dios es el trabajo del acontecimiento, no de procedimientos humanos” (*Ibidem*). Para refrendar esta discutible indicación, Caputo alude a dos textos del Nuevo Testamento muy significativos que pueden leerse en paralelo, a saber: La parábola de los invitados descorteses (Lc 14, 15-24) y La parábola del banquete nupcial (Mt 22, 1-14). En ambos pasajes bíblicos, se observa una imposible hospitalidad y una anarquía exacerbada donde “los mundanos requerimientos de entrada, etiqueta y hospitalidad, no tienen ningún dominio. Desde un punto de vista estrictamente humano, todo el lugar se ve un poco loco o anárquico” (*Ídem*, p.492). A la luz de estas parábolas, cuando se las lee con atención, queda claro que no hay ninguna regla terrenal de pureza, ningún signo mundano que marque a alguien para el reino. Ningún tipo de hábito hace impuro a una persona, en todo caso, como Jesús lo dice, lo que lo hace impura a una persona no es otra cosa que la actitud del corazón, puesto que de allí procede toda impureza, como señala el evangelista Marcos (Mc 7, 14-15.23).

Si bien Jesús predica la importancia de la pureza del corazón como camino para ingresar al reino de los cielos, sin embargo, el relato que le sucede inmediatamente, aquel del encuentro con la mujer sirofenicia, pone en evidencia que todavía él mismo necesitaba vivir en carne propia el contenido de esa predicación. Por tanto, puede decirse que aquél encuentro constituyó un acontecimiento que irrumpirá en su misión establecida de antemano, aquella de anunciar el reino en primer lugar a las ovejas perdidas del pueblo de Israel, en tal circunstancia el Señor será forzado a dejar su visión elitista del reino, y ejercitar en su propia persona la hospitalidad incondicional, como respuesta a tal acontecimiento. En la actitud de Jesús hacia el pedido de la mujer sirofenicia (Mc 7, 24-30) pueden observarse, como quiere Caputo, a pesar de que esto es muy discutible en nuestra opinión, el significado del acontecimiento y lo que acaece dentro de él en términos de hospitalidad anárquica. ¿Qué es lo que hace posible, en conceptos de Caputo, que Jesús se abra a dialogar y finalmente conceder un milagro a la mujer que clama por la salud de su hija? Esta pregunta que *prima facie* parece ociosa o innecesaria, lejos está de serlo, puesto que, si uno mira la hospitalidad casi exclusivamente tras la huella de Derrida, como se ve tentado Caputo a tematizarla, salvo cuando se apoya en Levinas, esta alteridad, como dirá Vattimo, “es una alteridad a la que puedo llamar puramente formal” (Vattimo, 2020, p.273). Lo apuntado se desprende de una discusión que Vattimo viene sosteniendo en el artículo *Historicidad y diferencia*, al que acabo de remitirme, en el cual objeta a la postura de Derrida el modo de concebir la alteridad, como futuro, evento-advenimiento, y, por tanto, carecer de historia y no venir cualificada, aunque sea con rasgos negativos, o con algún tipo de rasgo al fin, como si ocurre en Levinas, al nombrar al otro como forastero. En otros términos, carece de historia, porque “el otro es mesiánico porque no soy yo, porque es evento con respecto a lo que ya era” (*Ibidem*). Esta objeción que Vattimo realiza a la alteridad en Derrida, por traslación es aplicable a Caputo, porque lo cierto es que una hospitalidad que sólo sea bienvenida a una alteridad puramente formal, traiciona sus mejores intenciones y corre serios riesgos de constituirse en una

relación vacía, a-histórica, con toda la resonancia metafísica que semejante afirmación conlleva. A este respecto, Vattimo asegura haber escuchado decir a Derrida, en el marco de una discusión, que ciertamente estamos siempre en la historia. Esto es verdad, es exacto, pero lo que le importa a Derrida, anota Vattimo, es este “siempre”. Por tanto, si sólo interesa el “siempre”, pareciera ya no valer la pena buscar características específicas a un determinado momento histórico en el que nos encontramos. En resumidas cuentas, para Derrida, a quien Caputo parece seguir aquí casi al pie de la letra, el otro, su alteridad debería carecer de todo tipo de fisonomía, aunque sea negativa, puesto que su avenir, siempre debe ser abrupto (Cfr. *Ibidem*).

Teniendo en cuenta estas objeciones contra la hospitalidad anárquica que Vattimo podría dirigir a Caputo a instancias de Derrida, de acuerdo al modo en que lo hemos analizado, se desprenden ciertos interrogantes que ameritan especial atención: ¿el énfasis en la diferencia, esto contra Derrida, efectivamente remueve el carácter metafísico que implica la atención a lo idéntico al momento de concebir al otro bajo ciertos aspectos ya de alguna manera conocidos? ¿Hasta dónde la hospitalidad anárquica, defendida por Caputo tras la estela abierta por Derrida, no es una hospitalidad abstracta que de alguna manera pierde de vista la predicación de Jesús sobre cierta elección por parte del otro de pertenecer o no al reino de Dios? ¿Existe el respeto a la libertad de elección del otro en una noción de hospitalidad que acentúa la pertenencia de *factum*, casi exclusivamente, como pareciera sugerir el texto de Caputo? ¿Acaso el relato del joven rico de (Mt 19, 16-22) que es invitado a vender todos sus bienes para seguir al Maestro, no desmiente en cierta medida la hospitalidad anárquica, puesto que en ese encuentro con Jesús hubo una invitación a la cual el joven no pudo responder, vale decir, el pertenecer al reino, si bien no debería ser una cuestión de derecho, sin embargo, no comporta algún tipo de elección? ¿No son acaso estos límites del joven rico aspectos que cualifican una elección en una historia personal concreta?

Mientras aguardamos una elucidación ulterior a estas cuestiones, retomamos ahora la pregunta acerca de por qué Jesús concede el milagro a la cananea, y por lo visto queda claro que, ante todo, lo hace en nombre del amor de Dios por el forastero. Vattimo en coincidencia con Caputo, señala a este respecto que “es sabido que Levinas mira al otro como alguien que de alguna manera evoca al Otro con mayúscula, al infinito divino” (*Ídem*, p.274). Así pues, de esta forma, Vattimo por su parte, contra la tendencia de Caputo a teorizar una alteridad abstracta, salvaguarda la experiencia de hospitalidad a través de una cualificación histórica de la alteridad. Aquí, en el forastero, entonces, puede verse una enésima figura de lo *Otro* de Levinas, y una crítica de soslayo a la posición formal de Derrida. El forastero lleva el trazo de Dios, y el girar hacia el otro significa una devoción a Dios sin el deseo de reciprocidad, la atención al otro es la no-reciprocidad, la interrupción de la simetría y de la conmensurabilidad que constituye el don (Cfr. Caputo, 2014, p.500). El que recibe al forastero recibe a Dios, esta idea queda acreditada por la historia narrada por el propio Jesús en (Mt 25,35-40) cuando señala que cada vez que hacemos algo por el más pequeño de los hermanos, lo hacemos por él. Finalmente, para cerrar esta discusión sobre la preferencia, diríamos, por Levinas, sin excluir totalmente a Derrida, a la hora de reflexionar sobre la hospitalidad en el reino de Dios, vale subrayar que Levinas, como lo elucidamos, “en el fondo, tiene la Biblia como guía; el carácter mesiánico del otro no depende para él sólo de su absoluta diversidad con respecto a mí” (Vattimo, 2020, p.274), como vimos que ocurre con Derrida. En concordancia con Levinas, Heidegger tiene por su parte también la guía del Nuevo Testamento, en virtud del cual, como lo testimonia su curso de *Introducción a la fenomenología de la religión del año 1920*, hablando de la parusía, sostiene que el Mesías no se identifica con cualquier alteridad, sino con aquello que los fieles ya conocen de algún modo, por lo que se trataría, entonces, de una espera “cualificada” (*Ibidem*). Aquello que los fieles esperan se basa en las indicaciones típicas de la predicación de Jesús, indicaciones, dice Vattimo, en su mayoría negativas, por ejemplo: el Mesías llegará como un ladrón en la noche, debemos

cuidarnos de no dejarnos engañar por el Anticristo, por los falsos Mesías. Modos diversos de insistir en la importancia de que “la alteridad del Mesías venidero no sea totalmente indefinida” (*Ídem*, p.273).

Retornando nuevamente a la postura de Caputo, todo esto significa para él que la hospitalidad dinámica del reino, es entre otras cosas, una especie de *Summa pro gentiles*, que muy poco tiene que ver con aquella *Summa contra gentiles* de Santo Tomás. La primera, conlleva una expansión y bienvenida a algo nuevo; mientras que la segunda, es una contracción con arreglo a convalidar lo mismo, es un modo de parcializar a Dios. En otras palabras, es un intento de hacer coincidir el acontecimiento con el nombre de Dios, cuando en rigor de verdad el nombre de Dios contiene un acontecimiento incontenible. Incluso, podría expresarse esto con términos de Byung-Chul Han, aplicados a un análisis de la sociedad actual, pero transferible a nuestro tema, se trataría de una sobreabundancia de lo idéntico, vale decir, un exceso de positividad que excluye la negatividad, o mejor, repele lo distinto (Cfr. Han, 2017, p.20). Expresado de manera sentenciosa: “el que vive por lo mismo perecerá por lo mismo” (Baudrillard, 1991, p.72). Si se trata de hacer una *Summa pro gentiles*, entonces, se puede concebir la hospitalidad, como dice Caputo siguiendo a Derrida, como acción, *facere veritatem*, que no es otra cosa, si se quiere, que el modo “de traducir el acontecimiento en el texto de la existencia mediante la respuesta al acontecimiento” (Caputo, 2014, p.504). Este es, por tanto, uno de los nombres posibles para el acontecimiento que se agita en nombre de Dios, “porque el acontecimiento que se despliega bajo aquel nombre va y viene bajo muchos otros nombres” (*Ídem*, p.505).

De esta forma las fronteras del reino se hacen porosas y se tornan santamente indecibles, oscilando entre “la religión y la religión sin religión, y esto precisamente en el nombre de Dios quien ama al forastero” (*Ídem*, p.507). En este orden de cosas, es *conditio sine qua non* “rezar a Dios para librarme de Dios”, como decía el Maestro Eckhart, puesto que, si uno mira todo el tiempo a Dios de frente, para expresarlo de algún modo, como lo hace buena

parte de la teología cristiana, la hospitalidad como acontecimiento es imposible, y lo es precisamente en el nombre del mismo Dios sobre el cual tanto se predica y al que se quiere proteger del mismo acontecimiento que le otorga indefinidos significados. Para que la hospitalidad no sea reconducible a planteos de corte excluyente, esto es, resguardar a Dios y su Iglesia y cuidarse de que se contamine con enfoques mundanos, es esencial comprender e incluso asumir hasta el fondo aquella afirmación tan interesante de Caputo, inspirada en Levinas: “Dios puede ser Dios solo si mi relación con Dios es oblicua, mientras mi relación con el prójimo es frontal” (*Ídem*, p.511).

Este bello pasaje de la curación de la hija de una cananea puede leerse también desde la óptica, de lo que he denominado hermenéutica disolutiva en Vattimo (Véase Pairetti, 2017), en virtud de la cual puede interpretarse el comportamiento de Jesús como quien es capaz de debilitar los argumentos fuertes, metafísicos e inamovibles que están detrás de su misión, de acuerdo al modo en que la economía de la salvación fue interpretada por el núcleo duro de la teología tradicional, y dejarse conducir por un pensamiento débil, esto es, por un modo de razonar que busca co-responder a una exigencia en nombre del amor. El Señor escucha los ruegos de la cananea, inicia un diálogo con ella, puesto que en principio Él comienza a exhibir razones fuertes (*logos*) para no concederle lo que le pide. No obstante, en el intercambio de razones, Jesús pasa del diálogo a la conversación. Desembocar en una conversación implica, sobre todo, comenzar a perder el dominio, el control o, si se prefiere, las razones que uno cree manejar, para abrirse a la voz del otro. Así, pues, el Señor se sumerge en un intercambio conversacional dejándose conducir por los argumentos de la mujer cananea, a punto tal que el orden del diálogo se quiebra en virtud del inesperado acontecimiento (Cfr. Vattimo-Zabala, 2012, pp.40-41). Solamente existe comprensión donde hay apertura al otro y sus razones, apertura a la diferencia. Y hay apertura a la diferencia toda vez que en la base de nuestra argumentación esté arraigada la convicción de que nosotros no podemos apoderarnos de la realidad de un golpe de mano, sino que la conocemos débilmente,

de manera provisoria y en perspectiva, para decirlo con Nietzsche. Así, entonces, Jesús deviene un hermeneuta débil, sobre quien con sobradas razones es lícito señalar que ha encarnado por completo aquel *dictum* de Gadamer: el alma de la hermenéutica es considerar la posibilidad de que el otro tenga razón (Cfr. Grondin, 2008, p.143). A la luz de lo anterior se puede subrayar que Jesús mismo en varias ocasiones de su ministerio público, actualizó esta vocación al debilitamiento articulada en virtud de una hermenéutica débil-disolutiva, relacionada al modo de concebir y vivir su misión salvífica. El caso de la curación de la hija de una cananea, es a mi juicio, un ejemplo paradigmático de esta interpretación disolutiva que Jesús pone en práctica. Porque no se trata sólo del hecho de que Dios experimentó la *kénosis* en términos ontológicos, vale decir, debilitando su propio ser en la encarnación sino, sobre todo, del modo en que Jesús establece la correspondencia con esa condición, a través del pensamiento débil. En efecto, aquí Jesús se presenta como un sujeto débil, para expresarnos con vocabulario de Vattimo, correlativo a un ser que ya no es objetividad, y es esta manera de concebir el ser y el pensamiento lo que explica su singular sensibilidad, en términos de filosofía hermenéutica. Por consiguiente, cabe destacar que en el ejercicio de esta debilidad del pensar al estilo en que Jesús lo desarrolla con vistas a responder a las peticiones de la cananea, es posible hacer cuentas auténtica y verdaderamente con los marginados de la historia, y con una praxis de la hospitalidad que ya no sea pura proyección de los propios deseos, sino escucha atenta de los deseos del otro.

Nótese, entonces, que esta forma de hospitalidad experimentada por el propio Jesús, implica poner en peligro, si se nos permite la expresión, nuestra comunidad, nuestras convicciones, incluso nuestra idea de Dios, “es necesario librarnos de Dios para dar testimonio de Dios” (Caputo, 2014, p.513), de alguna manera, aunque no completamente como ya dijimos, estar desnudos frente a la venida del otro. En las antípodas de esta noción de hospitalidad hallamos que uno de los sentidos de comunidad, lamentablemente tan estimado y por ende practicado por muchos cristianos, es construir un círculo fortificado alrededor

de uno mismo (*com + munis*) para protegernos de la venida del otro (Cfr. *Ídem*, p.497), aquí, todavía se permanece dentro de lo que Kierkegaard llamaría la cristiandad, vale decir, un modo de entender la hospitalidad que se mueve en el marco de una cadena de reciprocidades. Vista de este modo, la hospitalidad “no es precisamente el advenimiento o la bienvenida del otro, más bien es la permanencia precisa dentro del círculo de lo *mismo*” (*Ídem*, p.496). Solo si se vive la hospitalidad como una praxis, como una interpretación que se mueve en el plano pragmático y no se deja abrumar por el campo semántico, puede arribarse a una experiencia cristiana que no sea un *qué* sino un *cómo* (Cfr. *Ídem*, p.514). Con todo, Caputo tampoco quiere reducir la religión a la ética, maniobra que como es sabido se le imputa a Levinas. Vale decir que, en virtud de lo que se ha denominado “suspensión teológica de la religión”, Levinas hace coincidir el nombre de Dios absolutamente otro con un nombre absolutamente ético (Cfr. *Ídem*, p.515). Por su parte, Derrida entiende que “la deconstrucción es justicia, la paz mesiánica y la hospitalidad” (*Ibidem*).

A propósito de esta relación entre deconstrucción y justicia, me interesa en este momento volver la mirada, una vez más, sobre el problema del acontecimiento, pero ahora haciendo eje específicamente sobre el énfasis exagerado en la dimensión futura, en su carácter venidero, tan acentuado por Caputo. Desde esta óptica el filósofo estadounidense realiza una crítica a Vattimo, remarcando ante todo que su teología de la muerte de Dios tiende a ver la historia como el gran relato del despliegue del cristianismo en el tiempo. Este procedimiento no hace justicia a una hermenéutica que intenta ser radical, y ofrece al mismo tiempo una visión demasiado fuerte del pensamiento débil. A lo anterior añade que “como todo esquema de la muerte de Dios, ve la historia a través del espejo retrovisor; observa tras de sí al Dios que ha bajado a la Tierra y se inscribe ahora en las páginas de la historia” (*Ibidem*). Si esto es así, entonces, el futuro no es otra cosa que devenir lo que ya somos, jamás un movimiento radical hacia adelante, más bien se identificaría con una recolección, una repetición o, en cualquier caso, con una aplicación de aquello

que está detrás nuestro (Cfr. *Ídem*, pp.215-216). Como se ve, se trata de un rechazo visceral a la idea de Dios detrás de nosotros, haciendo de esta manera caso omiso de aquel que tiene una historia, coincidente con las sucesivas aperturas históricas en las que se lo ha nombrado interpretativamente y no descriptivamente. Frente a esta historia de los nombres de Dios, Caputo, contrapone la afirmación de que “Dios es el nombre de un futuro abierto e imprevisible” (*Ídem*, p.216).

En atención a esta lectura de Caputo sobre la teología de la muerte de Dios en Vattimo, debo decir que es atinada, pero, sólo si se la mira aislada de las demás reflexiones. Puesto que, cuando se lee la totalidad de la obra de Vattimo dedicada al cristianismo, se encontrará que en un artículo como *Il futuro e l'eterno* del año 1971, por ejemplo, ya existía un profundo tratamiento sobre el futuro visto como *Novum*, un modo de alteridad indefinida, susceptible de ser identificada de alguna manera con el Dios totalmente otro de Barth. En tal caso inspirado en la teoría hegel-marxista de un autor como Ernest Bloch. Curiosamente, casi con términos de Derrida, Vattimo arribaba en aquel escrito a la conclusión de que Dios es trascendente no tanto por existir en un plano diferente de realidad, diverso a nuestra experiencia sensible, sino en cuanto que es esencialmente anuncio, promesa, futuro (Véase Vattimo, 1971, pp.471-487). Sin embargo, en lo que al pasado atañe, afirma que hablar de éste es siempre un hablar sobre el futuro. La anamnesis se puede admitir sólo en el sentido de que en el pasado busco algo que me habla, que quiere decirme alguna cosa, que tiene un significado, que me indica algo. El pasado, es leído así bajo la luz de la diferencia ontológica heideggeriana, en otros términos, el pasado jamás puede ser una realidad concluida, puesto que de ese modo devendría anamnesis pura y la historia sería imposible (Cfr. *Ídem*, pp.516-517). En efecto, aquí el pasado no es una relación de pura retrospectiva para Vattimo, más bien es un modo de leer los signos de los tiempos en el presente y los signos de algo que debe venir. De similar manera se expresa cuando propone la idea de que Dios es la posibilidad buena para la humanidad, por supuesto, tal posibilidad debe parecer suficientemente diversa del

orden existente, y en este orden de cosas, se pregunta: ¿de dónde la extraigo? “De ciertos aspectos de mi pasado (del cual forma parte también la Escritura) que se distinguen de otros que no representan una posibilidad buena, como, por ejemplo, los campos de exterminio” (Vattimo/Dotolo, 2009, p.20).

En línea de continuidad con esto, Vattimo en su ensayo *El pensamiento débil*, señala que “no todo el pasado, en cuanto tal, ha de ser recuperado; el rescate sólo tendrá lugar cuando la cuestión se enfoque desde una perspectiva que ofrezca una construcción alternativa a la del historicismo burgués” (Vattimo/Rovatti, 2000, p.24). Para nuestro caso, se trataría de retomar aquellos aspectos de la historia del cristianismo que hayan escapado a lo que Kierkegaard, como lo mencionamos ya, denomina cristiandad. Vale decir, una idea que remite a la vinculación estrecha entre Iglesia y élites sociales, con todo lo perjudicial que aquello resultó para la Iglesia (y resulta), o mejor, para el cristianismo que busca ser fiel al mensaje de Jesús. Por consiguiente, esos aspectos que no hayan sufrido la espuria contaminación de la cristiandad, son aquellos a los que la teología débil de Vattimo dirige la mirada con arreglo a asumirlos y delinear la fisonomía, difusa, secularizada del cristianismo que sea religión débil, pero capaz de llevar sus límites más allá de la religión.

Algo muy diferente sucede con la lectura que del pasado ofrece la teoría de Caputo en su libro *La debilidad de Dios*, al cual ya nos hemos referido anteriormente, allí reflexiona en torno al “débil poder mesiánico”, formulado en el famoso libro de Walter Benjamin *Sobre el concepto de la historia*. Tomando bajo consideración la tesis IX sobre el cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*, remarca fundamentalmente que “la fuerza débil del mesianismo-hacia-atrás de Benjamin necesita unirse con fuerza débil del ven de Derrida que es un llamado a la justicia por venir” (Caputo, 2014, p.239). Afirma que, “para Derrida, no se trata de elegir entre uno de los dos” (*ibidem*). La cuestión pasa por la concepción de un poder mesiánico débil que se ocupa de la redención de los muertos, pero también de redimir el futuro. Caputo habla del poder mesiánico débil apuntando que no solo se limita a mirar el pasado como

lo hace el historicismo conducido por una idea de “progreso proveniente de la Ilustración, en virtud de la cual los muertos son sacrificados en pro de la historia del progreso y absorbidos por una historia contada por los vencedores” (*Ídem*, 236). Haciendo uso de una imagen bellísima, asevera que “el momento presente es una puerta por la que, en cualquier momento, el Mesías puede pasar” (*Ídem*, pp.236-237). Así, pues, en función de este poder mesiánico débil nosotros podemos redimir el pasado, haciendo que cada suceso por insignificante y pequeño que sea, incluso haciendo que cada uno de los muertos no hayan muerto en vano, y puedan así ser arrancados de las garras del olvido. En suma, Caputo, ofrece una visión de esperanza concebida como una tensión entre el recuerdo y la expectativa, un modo de anudar pasado y futuro bajo la fuerza débil de un poder mesiánico.

Con todo, a mi juicio, esta manera de hablar del pasado recurriendo a Derrida, no pareciera saldar la deuda con los muertos, con los oprimidos, o con los vencidos de la historia del cristianismo, para lo que a nosotros concierne, a pesar de que Caputo sugiere tomar distancia del historicismo ilustrado, con arreglo a evitar la lectura de un relato histórico demasiado forjado por los vencedores. Pues bien, si se lee con atención, se descubrirá, y esta es mi opinión muy discutible soy consciente de ello, que ese pasado evocado, cuando era presente, en realidad ya estaba tensado por una exhortación que nos empuja a dirigirnos hacia la promesa que contiene, en palabras de Caputo, los acontecimientos “nos llevan más allá del presente hacia el futuro, incluso a medida que despiertan recuerdos de un pasado inmemorable” (*Ídem*, p.234). Todo hace pensar en una relación con un pasado *diferido*, es decir, con un pasado que, en su momento presente, no era sino mirada hacia el futuro, es como si para Caputo la figura espectral del Angelus Novus se hubiera girado hacia el futuro, no para buscar el progreso que Benjamin critica, sino para abrirse al acontecimiento que tanto espera Derrida. Lo que intento decir con esto, es que, si se hace fuerte énfasis en el futuro, en el acontecimiento, en lenguaje de Derrida, en la *diferencia*, el pasado, incluso a pesar de lo que Caputo pueda sostener, no es sino vacío, una realidad

abstracta, o puramente formal, como de alguna manera, según lo analizamos al principio de nuestro ensayo, lo era el futuro. Es más, en esta manera de establecer el vínculo con el pasado, los diversos nombres de Dios también desaparecen, porque el acontecimiento siempre es lo que está adelante, lo por venir.

Por otra parte, Caputo escapando a la oposición entre Dios y mundo, prefiere distinguir el mundo y el acontecimiento por el que el mundo es perturbado, en virtud del cual, en todo caso, el mundo es deconstruido. Esto para señalar nuevamente que, si de vez en vez el mundo y Dios son deconstruidos, no queda muy claro que queda de esa deconstrucción, sino algo semejante, para usar un término caro a Giorgio Agamben, a una “vida desnuda”, siendo esta pasible de la exigencia de tener que asumirse a sí misma casi en su totalidad, y al mismo tiempo, vérselas en una relación directa con lo divino, lo que traería como consecuencia una deformación de la imagen de Dios, que a la postre acaba siendo una entidad fácilmente intercambiable, contradiciendo de ese modo la aspiración más genuina de la hospitalidad: aceptar lo diferente, lo totalmente otro.

A lo anterior cabe añadir que la noción de la hospitalidad anárquica que identifica el nombre de Dios con un futuro imprevisible corre el riesgo de desembocar en peligrosas contradicciones, como aquella de asumir el papel del *Ipsum esse subsistens*, que, dicho sea de paso, siempre es aquel que no puedo definir y que, por cierto, también es concebido como el absoluto incondicional. A su vez, y como consecuencia necesaria de lo dicho, la hospitalidad anárquica e incondicional se orientaría a delinear los contornos del reino de Dios, a condición de disolver casi completamente lo que conocemos como Iglesia, adviniendo así una comunidad sin comunidad, como una ciudad sin paredes, donde no hay poder soberano y donde el procedimiento de admisión se basa en la santa categoría de la indecidibilidad entre los que están dentro y los forasteros (Cfr. *Ídem*, p.522).

Para concluir, quizás de manera un tanto abierta este ensayo, creo que en la teología débil de la muerte de Dios cultivada por Vattimo encontramos sentidos muy renovados para el desarrollo

de una hospitalidad ultrametafísica, toda vez que, con la crítica disolutiva al Dios moral y metafísico, sentido fuerte si lo hay, podemos preparar la venida de una nueva fe bíblica, que ya no enfatice el poder y la gloria de Dios, sino el sufrimiento y amor de Dios. Así, pues, pasaríamos de la atención dirigida al ser de Dios, problema relacionado con la *verdad*, a la historia del ser de Dios con los pobres, los hambrientos y los marginados, interpretación regulada por la *caridad*. Estoy convencido que esta es una vía privilegiada, la de la debilidad y la caridad, para responder a la pregunta que tantos fieles cristianos se hacen hoy día, y que Vattimo también se hizo en su libro *Creer que se cree*, bajo el título: Retornar ¿adónde?

Me gustaría finalizar modificando levemente aquella respuesta de Simón Pedro a Jesús, pronunciada en circunstancias desoladoras, tan cargada de sentido metafísico: ¿Señor a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Desde una reescritura débil de este texto, correspondería enunciarla así: ¿Señor a quién iremos? Tú tienes palabra de vida para todos los tiempos (Juan 6, 68).

Referências

Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal. Ensayo sobre fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, p.72.

Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos*, Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007.

Caputo D. John, *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014.

Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Madrid, Siglo xxi Editores, 2010.

Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2008.

Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017.

Heidegger, Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Siruela S. A., 2005.

Pairetti, Carlos, *Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo*, Rosario, Ciudad Gótica, 2017.

Vattimo, Gianni e Dotolo, Carmelo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di Giovanni Giorgio, Catanzaro, Rubbertino Editore, 2009.

Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder Editorial S.L., 2012.

Vattimo, Gianni, *Alrededores del ser*, Barcelona, Galaxia Gutemberg S. L., 2020.

Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Vattimo, Gianni, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Gianni Vattimo y John Caputo, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Vattimo, Gianni, *Il futuro e l'eterno*, AA. VV., *Autorità e libertà nel divenire della storia*, Il Mulino, Bologna, 471-535, 1971.

Submetido em 17 de novembro de 2020.

Aprovado em 10 de janeiro de 2021.