

Alberto Moreiras

Centre for Modern Thought

B16 Taylor Bldg.

University of Aberdeen

Aberdeen AB 24 3UB

Escocia. Reino Unido

[alberto.moreiras@abdn.ac.uk](mailto:alberto.moreiras@abdn.ac.uk)

Enfermedad del espíritu e historia sacrificial. Sobre

Cristianismo sin redención de Vincenzo Vitiello

I.

Este ensayo intenta una lectura parcial de algunos temas de Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión, de Vincenzo Vitiello, publicada en su original italiano en 1995, y editada en castellano por Trotta en 1999. Cristianismo sin redención es una obra difícil, cruzada por enigmas varios, intempestiva en más de un sentido, y también paradójica desde su mismo título. ¿Qué puede significar un “cristianismo sin redención” para el autor de un libro que tiene el valor de anunciar en la última de sus páginas una conclusión que vale también como premisa misma de todas ellas, a saber, “lo que somos, lo somos desde siempre. Nuestro ser es eónico. Ningún obrar puede cambiarlo jamás” (154)?<sup>1</sup> Concretamente, voy a tratar de dar los siguientes pasos: primero, entender la necesidad metodológica que lleva a Vitiello a postular la noción de un cristianismo sin redención; segundo, examinar su noción de “enfermedad del espíritu;” y tercero, dilucidar qué hay en juego en el rechazo del compromiso filosófico con el fin de la historia sacrificial y en la afirmación de la philía como aceptación de la violencia.

“Lo que somos, lo somos desde siempre:” esto es, desde el principio de los tiempos, o desde la eternidad. La esencia del hombre, sea cual sea, no es histórica, y por lo tanto no hay posible novedad en el devenir humano, en el devenir de la esencia o identidad humana. Este es el primer o último enigma de un libro que en su principio anuncia sin embargo la novedad radicalmente histórica del cristianismo. “Somos cristianos,” dice Vitiello, “porque habitamos todos, creyentes y no creyentes, en el horizonte de sentido que el mensaje de Cristo ha llevado a la palabra, pero que la conciencia histórica no consigue hacer suyo. ¿Por qué? Porque Cristo anuncia una experiencia absolutamente nueva, inaudita, de lo divino” (12). La historia, en este sentido, aparece efectivamente como historia de un error, pero el error es inverso al diagnosticado por Nietzsche, pues no es otro que la incomprensión profunda del mensaje de Cristo: “Hasta tal punto no fue entendido el mensaje del Cristo que es necesario decir que éste atraviesa el completo cristianismo histórico como un cuerpo sustancialmente extraño a él. El horizonte de sentido del cristianismo histórico ha permanecido por lo tanto suspendido entre el sentimiento de la novedad del Cristo y la incomprensión de esta novedad” (12). La historia que nos marca, la historia que cifra, según Vitiello, nuestro común horizonte, seamos o no creyentes, nos marca por lo tanto en la medida en que no logramos entenderla. Esto es paradójico, y enigmático. La historia que conocemos es la historia de un desconocimiento. La historia a la que tratamos de ser fiel es, nos dice Vitiello, “la historia de una larga y continua traición” (13). Pero ¿traición a qué? Cabalmente, al mensaje del Cristo, a lo que Vitiello entiende como el mensaje y la herencia de Cristo.

El mensaje es anunciado primero por Vitiello con palabras una vez más enigmáticas y paradójicas: “Cristo ha hecho que (el) retorno a lo antiguo sea imposible. Cristo ha dejado el mundo desierto de dioses. Y de lo divino” (13). Cristo, el dios hecho hombre, en su encarnación misma, vacía el mundo de dios: paradoja. Y el enigma: “El Dios que el Hijo anuncia como Padre

se revela sólo en el grito de la hora nona, el grito del abandono y de la soledad. De la extrema miseria propia, es verdad, de la criatura y, por ende, humana. Pero no sólo de la criatura, no solamente humana. El Dios uno y trino es el Dios que introduce en sí mismo el peligro, la amenaza. Deus periculosus . . . pero no sólo para la criatura. Es el mismo Dios el que se encuentra en peligro de ser revocado. El abismo del Padre no es promesa sin ser a la vez amenaza. ¿Deus contra Deum?” (14). Dios es ya anuncio y promesa de nihilismo. Es enigmático que el anuncio mismo de la encarnación del Dios, la parusía, pueda configurarse a la vez como la más arriesgada amenaza de la ausencia de Dios, no como no-presencia, sino como inexistencia, pero quizás lo es más que tal paradoja se enuncie como experiencia inaudita e irrebasable de lo divino. La formulación filosófica que le da Vitiello a tal fenómeno es nítida: “la finitud llevada al corazón mismo del ser infinito, éste es el sentido del mensaje del Cristo, del grito de Dios que muere abandonado de Dios” (14). La finitud en la infinitud: Vitiello no afirma que la infinitud se haya vuelto finita ni la finitud infinita sino que, en virtud del mensaje del Cristo, finitud e infinitud entran en conflicto irreparable. Y que tal pólemos no es tanto un acontecimiento histórico, aunque su revelación lo sea, como el acontecimiento originario y perpetuo: “lo que somos lo somos desde siempre. Nuestro ser es eónico.” Somos cristianos en la medida en que el mensaje del Cristo explicita el acontecimiento originario y perpetuo de nuestro ser: estásis de finitud e infinitud, que es cabalmente la experiencia del último dios, o del dios que se muestra ya como inexistente, en inversión radical del argumento ontológico: el concepto de dios implica su inexistencia.

Ahora bien, ¿por qué para Vitiello tal estásis de finitud/infinitud debe olvidar la promesa cristiana de redención?<sup>2</sup> Sin duda no le interesa en particular a Vitiello negar la promesa cristiana de redención en cuanto objeto de fe para el creyente, sino más bien entender filosóficamente la hondura estructural del mensaje de Cristo en cuanto horizonte histórico

común a creyentes y no creyentes. Para ello remite al Martin Heidegger de las Contribuciones a la filosofía. “En esta obra, escrita en la segunda mitad de los años treinta y que permaneció encerrada en un cajón durante cincuenta años, la vecindad del pensamiento maduro de Heidegger con el cristianismo es evidente. Pero, quede claro, no con el cristianismo histórico. No se trata de bautizar a Heidegger, ya que su vecindad a la religión cristiana es la vecindad del herético, en el más amplio significado que este término posee” (78). No es simplemente que Heidegger haya conseguido entender la verdad filosófica del cristianismo mejor de lo que el cristianismo histórico haya podido hacerlo, sino además que Heidegger, al explicitar la traición del cristianismo histórico en virtud de su comprensión filosófica, aclara el contenido de la revelación para nuestra época. “‘Hier geschieht keine Er-lösung,’ escribe Heidegger en el punto decisivo de su obra” (79). “Aquí no acontece ninguna redención.” Vitiello se refiere a la sección de Contribuciones titulada “El último dios,” en la que Heidegger presenta, como figura de su Ereignis, o acontecimiento de des/apropiación, al último dios. Sin entrar aquí en el texto heideggeriano debo remitirme a su rendición por Vitiello: “El último Dios . . . dice que no existe lo divino sino como algo último, como presencia-abandono, donación-recusación; que no existe presencia sino suspendida de la ausencia, ni palabra sino en la posibilidad imposible del Silencio. No hay palabra que no esté ya de siempre negada en el Silencio, incluso abandonada a sí misma, a su muerte irredimible. Y abandonada no por otro sino por Dios, por el Padre, que es aquel que dona; que es Padre en este y por este infinito abandono. No hay más palabra verdadera que el grito de la hora nona, del instante, del exaíphnes: la exclamación de este abandono. El último Dios es esta palabra y este grito, que expresa el íntimo vínculo del Hijo con el Padre: el vínculo del abandono, la ligazón de la extrema lejanía y separación. Y con este vínculo se da el misterio de su existencia, del ser mismo del grito. El misterio de la finitud, la cual es tal sólo por ser misterio” (79-80).<sup>3</sup>

El vínculo es a la vez lucha, estásis de finitud. Pero que la finitud se manifieste como grito, y como grito de protesta ante la irredención, abre el misterio. Y es sin duda el misterio mismo el que lleva a la traición histórica, a la traición cometida por el cristianismo histórico, de proponer la redención misma, no como solución al misterio, sino como su conjuración. La traición conjura la crueldad del abandono, y es antitética de la crueldad. El cristianismo histórico vela el abandono de Dios, y en ese velar traiciona su manifestación en cuanto último dios, esto es, en cuanto el dios que no salva, aunque se manifieste en el vínculo cruel del misterio.

La historia, nuestra historia, es por lo tanto historia de una traición en la misma medida en que hay revelaciones históricas que son desatendidas. Vitiello nos dice que es imposible dar cuenta de por qué surge en un momento dado la conciencia de una verdad tal como la del mensaje del Cristo, pero no se pregunta explícitamente por las razones de la incompreensión, de la traición histórica de una verdad revelada, y así tampoco por las razones que pueden llevarnos hoy a reconocer la revelación en cuanto tal. ¿Somos hoy más fuertes que los que supieron conjurar la crueldad del misterio con su traición? ¿Lo fue Heidegger? Pero quizá la traición histórica sea una forma de crueldad no muy distinta de la crueldad que nos lleva, en un momento dado, a rectificar la traición. Heidegger traiciona la traición y rectifica cruelmente la crueldad, como hace Vitiello.

Recuérdese una vez más: Vitiello postula una forma de ser del ser humano que, aunque históricamente marcada, es históricamente inmutable. Somos lo que somos, como el Dios bíblico mismo. A partir de esa inmutabilidad constitutiva hay historia, en el sentido de que hay una historia de ocultamiento y revelación y así una autoconciencia que se mueve en el tiempo. La misión de la filosofía es por lo tanto fundamentalmente hermenéutica: se trata de desentrañar el ocultamiento, muy precisamente; de traer a la luz de la palabra lo traicionado en

la traición histórica. No hay aquí necesariamente teleología, ni por el lado de Heidegger, ni por el de Vitiello, en el sentido de que Vitiello no pretende que lo traicionado pueda ser exhaustivamente desentrañable, hasta el punto de que no haya ya más que hacer, así como tampoco se pretende que toda revelación haya sido ya dada. Puede haber nuevas revelaciones históricas, nuevos acercamientos o explicitaciones respecto de nuestra esencia eónica. Dependerán en todo caso de la actividad hermenéutica, no confinable sólo a la actividad filosófica. En todo caso la hermenéutica no busca para Vitiello consolación sino verdad, y es una verdad que se mide por la mayor o menor cercanía respecto de eso que somos. De ahí que la hermenéutica sea en Vitiello un saber contemplativo, y que sólo la contemplación pueda servir de guía para la acción: “contra la barbarie del principio típico de los letrados del humanismo, esse sequitur operari [el ser se sigue del obrar] es necesario reafirmar la severa y alta conciencia: que, como enseñaban los filósofos antiguos, operari sequitur esse [el obrar se sigue del ser]” (154).

Pero ya esto, que el obrar se siga del ser, introduce en la filosofía de Vitiello la cuestión política, por otra parte ya establecida desde el principio del libro en la diferencia misma entre cristianismo histórico y mensaje real del Cristo. Antes de referirme a ella y seguir su desarrollo conviene establecer una comparación posible.

## II.

Crueldad y traición son los temas ocultos pero más prominentes del “Excurso Dos” en la Dialéctica de la Ilustración, de Max Horkheimer y Theodor Adorno. El excurso se titula “Juliette o la Ilustración y la moralidad.” De acuerdo con el proyecto del libro, intenta pensar “la historia del pensamiento como órgano de dominación” (117), y lo hace dirigiéndose a lo que los autores llaman “los escritores negros [o los ‘cronistas oscuros’] de la burguesía” (117; 118), es

decir, Sade y Nietzsche. La tesis del excurso es simple: Sade y Nietzsche exponen la crueldad de la historia del pensamiento como órgano de la dominación; exponen la crueldad del pensamiento como Ilustración; exponen la crueldad de un proceso histórico que ha llevado, en el pensamiento, a la construcción de la figura del sujeto trascendental como dominador del mundo. Pero traicionan tal crueldad al reconocerla en cuanto tal. Dicen Adorno y Horkheimer: “De forma contraria a sus apologistas, los escritores negros de la burguesía no han intentado evitar las consecuencias de la Ilustración armonizando teorías. No han postulado que la razón formalista está más íntimamente aliada a la moralidad que a la inmoralidad. Mientras los escritores optimistas se limitaron a negar y denegar para proteger la unión indisoluble de la razón y el crimen, los cronistas oscuros declararon sin piedad la verdad traumática” (117-18). Y continúan: “No haber glosado por encima ni suprimido sino haber trompeteado a todos los vientos la imposibilidad de derivar de la razón argumento fundamental alguno contra el asesinato dio combustible al odio que los progresistas (precisamente ellos) todavía dirigen contra Sade y Nietzsche” (118). La razón no conjura el crimen. Al contrario, la razón, en una de sus caras, es crueldad esencial. No puede minimizarse el hecho de que la razón sirve al asesinato, en el sentido de que sirve a la historia de la dominación, de que sirve a la opresión de lo humano por lo humano. Kant, que trató de salvar a la razón de sí misma, que intentó traicionar a la razón escondiendo su complicidad con la fuerza, aparece inevitablemente como uno de los “lacayos moralistas de la burguesía” (119). No importa que haya sido uno de los compasivos, puesto que, como Nietzsche advierte, la compasión es “el mayor peligro” de la razón (citado por Adorno/Horkheimer 119). La negación de la compasión en Nietzsche es por lo tanto la negación de un subterfugio. Nietzsche, como Sade, rehúsa la traición de la razón, o quizás traiciona esa traición al redimir “la confianza inalterable en el hombre que está constantemente amenazada por todas las formas de tranquilizamiento que buscan sólo

consolar” (119). Sólo la razón en cuanto tal, sólo el poder del pensamiento y de la Ilustración, en su otra cara, puede liberar “la utopía de una humanidad que, ya no distorsionada en sí, no tiene más necesidad de distorsionar” (119). Adorno y Horkheimer reconocen en Nietzsche y en Sade un tipo de contradicción performativa: abrazan la crueldad de la razón, y al hacerlo así la traicionan. La traición es, en sus términos, un índice o una traza de utopía. La señal de la utopía es de hecho la contradicción performativa misma.

Pero esta traza de utopía, que es la promesa eterna de la dialéctica, incluida la dialéctica negativa, de Platón al mismo Adorno, es precaria, desde el punto de vista de la razón, y su contenido epistémico es quizás del orden de una fe. ¿Quién puede decirnos que la auto-consumación del pensamiento, o incluso su consumación más allá de la auto-consumación absoluta, lleva inevitablemente al fin de la distorsión, a la apoteosis de la verdad, y que esta verdad será menos o más que la crueldad absoluta? Si uno piensa que tal afirmación puede ser hecha, entonces el pensamiento está inevitablemente modelado en la fantasía del pensamiento divino, y parte de la postulación de que la auto-transparencia es accesible. Llegar a la auto-transparencia al final del camino del pensamiento, a través de la mediación infinita, es la promesa o la esperanza de la dialéctica, pero permanece promesa o esperanza.

La auto-consumación del pensamiento es la autonomía total de la razón, en una situación histórica que rehusó considerar a la razón empresa puramente humana. Esta fue la definición kantiana de la Ilustración: “la emergencia del hombre de su inmadurez auto-infligida. La inmadurez es la incapacidad de usar el propio entendimiento sin la guía de otra persona” (Kant, citado por Adorno/Horkheimer 81). La madurez es el desarrollo de la razón del hombre hacia algo otro que razón particular (y heterónoma en cuanto particular). Una vez convertida en sistema plenamente autónomo, la razón, en tanto que “poder abstracto del sujeto” (90), sólo enfrenta una resistencia indiscriminada. La reducción de esa resistencia es la “intencionalidad



sin propósito” (90) de una razón plenamente funcionalizada, la razón como ama de la naturaleza, dominadora del mundo. El pensamiento dejado a su propia deriva, a su intencionalidad fundamental, acaba perdiéndose, cancelándose a sí mismo en la plena auto-consumación. “Con la formalización de la razón, en la medida en que su función preferida es la de ser un símbolo para procedimientos neutrales, la teoría misma se convierte en un concepto incomprensible, y el pensamiento aparece como dotado de sentido sólo cuando el sentido ha sido descartado. Una vez queda vinculada al modo de producción dominante, la Ilustración—que lucha por minar todo orden que se haya convertido en represivo—se abroga a sí misma” (93). La auto-abrogación de la Ilustración es la negación del conocimiento. En la negación del conocimiento el último refugio de la alteridad queda eliminado. La crueldad emerge entonces como lo que Adorno y Horkheimer llaman la planificación de una sociedad totalmente administrada. Pero es entonces que la revelación de lo social como administración total deja paso a la mínima posibilidad de un éxodo respecto de la administración total. Este éxodo puede de hecho haberse convertido, en la crítica adorniana explícita de la dialéctica hegeliana, en el verdadero logro de la dialéctica: revela una totalidad fisurada, o una fisura en la totalidad, que viene a ser así la marca de la utopía en el pensamiento total.

Sade y Nietzsche, y por implicación Adorno y Horkheimer, rehúsan traicionar al pensamiento mediante consuelos plausibles o implausibles. Su fidelidad a la no-distorsión, en la que Adorno y Horkheimer encuentran la traza de utopía, refiere a lo que ellos llaman una “confianza inalterable.” Pero ¿cuál es el fundamento de esta confianza inalterable en un mundo del que toda referencia al imperativo categórico kantiano, a toda ley moral trascendental, a toda fundamentación cierta de una ética del pensar o del actuar ha sido eliminada? La confianza debe todavía y siempre ser confianza en el poder de la razón, y concretamente en el poder de la razón para alcanzar la verdad, incluso en el sentido ciertamente restringido de

verdad como no-distorsión. Esa confianza es por lo tanto todavía Ilustración, y necesariamente incorpora una fe en los resultados redentores o benéficos de la madurez humana: una fe en el progreso contra los progresistas, una fe en el avance del pensamiento más allá de la razón plenamente funcionalizada (la fe en una dialéctica más allá de la dialéctica: dialéctica negativa, o dialéctica de la totalidad en fisura).

La traición de la traición de la razón—el rechazo a esconder la complicidad de la razón con la dominación—es el resultado necesario de la confianza ilustrada, pero en sí no basta. La traición de la traición de la razón abre un camino más allá de la razón autonomizada en absoluto funcionalismo, una posibilidad de éxodo. Pero éxodo ¿adónde? La posibilidad de la no dominación debe permanecer abierta como recurso para el pensamiento en el fin del pensamiento, no sólo como su limitación. En el horizonte de vencimiento del nihilismo en el que se instalan Adorno y Horkheimer deben aparecer—esa es la confianza—estrategias para pensar más allá del mundo como resistencia indiscriminada al sujeto.

Para Vitiello la posibilidad de un pensar de la no dominación está en función directa del rechazo de la confusión entre filosofía y política. Si la filosofía es escándalo, dice Vitiello, lo es “para toda ética y para toda religión que pretenda realizarse en el mundo, cambiar el mundo, adecuarlo a los dictámenes de la moral, degradando así moral y religión a historia y política, olvidando la diferencia por mor de la unidad y confundiendo la correlación con la identidad” (124). Estas son palabras duras, pues parecen sentar la imposibilidad absoluta de una conciliación entre pensamiento y praxis ético-política de emancipación—nada por lo tanto más lejano al proyecto de Adorno y Horkheimer, por ejemplo, al menos en apariencia. ¿Cuál es entonces, si la hay, la “confianza inalterable” de Vitiello en la posibilidad de una razón más allá de la razón? ¿Es Vitiello todavía un filósofo ilustrado? ¿Atiende todavía Vitiello al qué-es-posible-hacer de la antropología kantiana?

III.

Encontramos en las últimas palabras del capítulo anterior a “La enfermedad del espíritu” un anuncio de la conciliación posible entre pensamiento filosófico, o razón, y práctica política. Se hace a través de la apelación a lo impolítico mismo: “El sentimiento moral de Kant, por su radical impoliticidad y su radical universalidad, prefigura aquella philía que, fundándose en la experiencia del dolor, supera en la pólis toda barrera política; o en la oposición amigo-enemigo, toda división entre los hombres. ¿Gnosticismo? No: más bien un renovado estoicismo. O mejor: un nuevo cristianismo, un cristianismo sin redención” (102). Pero antes de estar en disposición de apreciar qué entiende Vitiello por philía del dolor debemos pasar por la enfermedad del espíritu.

Se anuncia la enfermedad del espíritu como un rasgo que, aunque tematizado explícitamente por la cultura modernista, pertenece a la estructura misma de lo humano y es así trascendente respecto de la historia. “Si la historia, la historia del ser, despliega la progresiva explicitación de la extrañeza filosófica del hombre respecto al mundo, sin embargo el origen de esta extrañeza no es histórico . . . aun cuando la filosofía sea una enfermedad histórica, ella misma se explicará sólo en virtud de una más profunda y originaria enfermedad del espíritu” (108).<sup>4</sup> Vitiello emprende aquí un análisis de la novela Alteza Real (1909), de Thomas Mann, al mismo tiempo insistiendo en que “Alteza Real espera todavía hoy una adecuada interpretación crítica” (112). La conclusión de Vitiello respecto de la novela, pues sólo a ella tengo espacio para referirme, postula la irreconciliabilidad de lo político al insistir en que el representante, en este caso el Príncipe Klaus Heinrich, debe pagar el precio de su alienación, y que sólo en esa alienación del representante puede consumarse el espacio de la pólis. En otras palabras, para Vitiello la novela de Thomas Mann plantea una escisión radical entre conciencia o

autoconciencia y política, y así presenta el mundo de lo político como un mundo des-realizado, no falso, sino cabalmente sólo aparente. Un mundo, pues, cuya encarnación es siempre de carácter fetichista, como parecería mostrar la mano atrofiada del Príncipe, en un principio índice de su separación del mundo, pero subrogada en la novela en cuanto objeto del amor del pueblo. Así, para Vitiello, “el dolor del cuerpo, en el que se manifiesta el poder de la enfermedad del espíritu, es por ello un elemento positivo. Es lo positivo de lo negativo. Pero no en el modo de Hegel: no es lo positivo en que se convierte, negándose, la negatividad de lo negativo; es el lado o aspecto positivo de lo negativo, el cual también permanece como tal, negativo. El defecto, la carencia de ser no es suprimida (aufgehoben). Con lo que la diferencia—entre positivo y negativo—es ciertamente colocada en la unidad, pero al mismo tiempo mantenida como diferencia. Es la unidad de las correlaciones, no de la identidad” (116).

Sin disputarle a Vitiello el carácter no hegeliano de la conclusión manniana, me atrevo sin embargo a decir que Vitiello parece olvidar, no sólo el final mismo de la novela (Imma le dice a Klaus Heinrich: “Pero somos tan estúpidos y estamos tan solos, Príncipe—en las cimas de la humanidad, como solía decir el doctor Ueberbein—y no sabemos absolutamente nada de la vida.” Y el Príncipe contesta: “¿Nada, pequeña Imma? ¿Qué fue entonces lo que por fin te dio confianza en mí, y nos llevó a estudiar de forma tan práctica el ámbito de lo público? ¿No sabe nada de la vida el que sabe del amor? Ese será nuestro asunto en el futuro: la Alteza y el Amor—una felicidad austera” [338]), sino todavía más significativamente la promesa implícita de la novela—cabalmente, su perspectiva utópica—según la cual en un tiempo ya no lejano el rosal del castillo de los príncipes, en cumplimiento de las profecías, dejará de dar su olor acre y pestífero y recobrará su naturaleza de flor gloriosa. La enfermedad del espíritu ha sido redimida por un amor sustentado en la condición de respeto a la totalidad, es decir, en la condición de conciliación política. Pero Vitiello parece rechazar esta interpretación para atenerse a la

interpretación que insiste en la incurabilidad de la enfermedad del espíritu como condición estructural de lo humano. ¿Por qué?

Vitiello asienta su interpretación de la estructuralidad transhistórica de la enfermedad del espíritu en la crítica platónica de los sofistas. Según Vitiello, en la lectura esotérica de los diálogos platónicos, es detectable que la condena platónica de los sofistas se juega, no en que detenten un saber irreal o inexistente, sino en que viven en la apariencia porque su saber tiene “lugar enteramente en aquello que aparece, en la realidad aparente” (118). Pero Platón, ya desde el Cratilo, habría reivindicado la distinción entre “nombre” y “cosa” para afirmar que la palabra del filósofo dice siempre “lo otro del lenguaje,” es decir, comunica la inaccesibilidad del ser. “El ser, el ontos on, el haplos on, lo ente sin más, es aquello que no aparece ni se revela, lo que se sustrae al discurso” (120). La dificultad de la filosofía, esto es, la dificultad en que la filosofía sustenta su carácter esotérico y así también elitista y distinto, consiste en que la lengua del filósofo atiende a decir “lo no-dicho, lo inefable del logos divino y del logos humano; lo indecible, que permanece inadvertido en la palabra de la sabiduría y de la sofística. Lo no dicho, que solamente la pobreza absoluta del discurso de la filosofía lleva al lenguaje, porque desdice diciendo, porque al decirlo lo pone como lo otro del decir; y sólo de esta manera dice ‘algo de algo’” (121). A Vitiello le interesa sentar el principio de que el lenguaje de la filosofía atiende a la retracción misma del presentarse, a la ausencia esencial que condena pero al mismo tiempo posibilita la condición de separación entre filósofo y mundo. Citando nuevamente a Kant, Vitiello insiste en que en esa separación se juega el roce de lo humano con la infinitud. El sentimiento de separación era para Kant “reflejo de la naturaleza divina en el hombre” (123).

IV.

La separación entre la filosofía y el saber de la pólis viene pues a convertirse para Vitiello en el reflejo mismo del principio del cristianismo sin redención. Lo religioso, en cuanto tal pero también en cuanto experiencia cercana a lo filosófico, viene a entenderse como el contacto posible/imposible con el misterio de la finitud en la medida en que ese contacto ocurre, si no metafísica, sí al menos metapolíticamente. Las consecuencias de no ser fiel a este entendimiento de la filosofía, dice Vitiello, pueden ser ominosas. Confundir correlación con identidad, o religión con política, o moral con historia es ni más ni menos que “la locura de la historia y en pro de la historia que ya en hartas ocasiones ha mostrado cómo cada intento de redención del mal del mundo está destinado a producir un mal peor” (124). La filosofía reclama para sí, pues, un estatuto excepcional, ciertamente más puro, en todo caso diferencial con respecto de todo “el saber hacer y la praxis del mundo” (125).

En el último capítulo de Cristianismo sin redención Vitiello explicita las consecuencias políticas (o impolíticas) de su posición a partir de ciertas referencias a la noción de sacrificio o historia sacrificial en René Girard. Girard dice (con palabras que recuerdan la posición fundamental de María Zambrano respecto del fin de la democracia en Persona y democracia): “La humanidad entera se encuentra ya enfrentada a un dilema ineludible: es necesario que los hombres se reconcilien por siempre sin intermediarios sacrificiales o bien que se resignen a la extinción próxima de la humanidad” (citado por Vitiello 143).<sup>5</sup> En principio Vitiello acuerda con Girard en que “Sólo con el Evangelio de Cristo no conoce la refutación de la violencia compromiso ni ambigüedad. Y esto es lo que representa la novedad absoluta del cristianismo, que la historia no ha sabido soportar” (143). Por este lado, Vitiello habría encontrado la posibilidad de reafirmarse como pensador ilustrado, al llevar su concepto de cristianismo sin redención al horizonte del vencimiento de la razón como órgano de dominación en la afirmación de un fin necesario de la historia sacrificial: una tarea política. Pero esto le obligaría, no sólo a

afirmar la coincidencia en los fines de saber político y saber filosófico, sino también el fin redentor del cristianismo sin redención.

Vitiello no puede llegar a afirmar el fin de la violencia. Dice: “Quizás sea la philía, ante todo, una aceptación de la violencia” (145). Vitiello da dos razones esenciales. Por un lado, en referencia al mito de Prometeo, dice: “Humana es sólo la palabra que nace del llanto, que expresa en el llanto el dolor del mundo, que pone en su sitio al que pone el yo, cada yo en una perspectiva particular. El llanto indica respeto y amor, philía. Philía es entonces sobre todo respeto a la violencia, respeto por la violencia natural e inocente, de Bía, de la violencia del cuerpo sobre el cuerpo: que de la violencia nace, misteriosamente, la cultura, el espíritu” (149). Y la segunda razón es que es necesario entender el mensaje del Cristo—del Cristo que no salva, del Cristo que no redime. “El infinito se da en la finitud misma, es su negación inmanente, así como lo finito es la inmanente negación del infinito. Finitud es contradicción. Y sólo en esta contradicción mora la verdadera philía, que nace del dolor del cuerpo no menos que de la enfermedad del espíritu, que respeta la violencia de la naturaleza y la de la autoconciencia, que ama el sufrimiento de los justos, de los buenos y de los amigos no menos que el dolor de los injustos, de los malvados, de los enemigos. Porque ella misma participa de ambos, del dolor del cuerpo y de la enfermedad del espíritu, del sufrimiento del justo y del dolor del malvado” (151). Sin duda esta es una perspectiva ecuménica. Esta es la impoliticidad que supera toda barrera política y toda división entre los hombres, afirmando lo que hay una y mil veces, en una curiosa amalgama de cristianismo sin redención y nietszcheanismo salvador. Este es para mí un problema: ¿no es el amor fati, cuando tal amor afirma la aceptación del conflicto estático entre finitud e infinitud, o entre filosofía y política, en sí una perspectiva de salvación? La impoliticidad no puede entenderse como redención sustitutiva de lo político, pues se hace política en su mismo gesto de sustracción, de la misma forma que una pureza filosófica que

sostenga su propio más allá con respecto de la praxis del mundo queda irremediabilmente contaminada de praxis mundana como praxis de extramundanía.

A lo largo del capítulo de Cristianismo sin redención titulado “El mundo del mal. El mal del mundo. La política como redención” Vitiello cita al personaje Schigálev, de Los demonios de Dostoievski: “me he hecho un lío con mis propios datos” (86). En el análisis que sigue Vitiello muestra cómo otro personaje de Dostoievski, Kirilov, así como el Zaratustra de Nietzsche, y Nietzsche mismo, y también Kant, se hacen un lío con sus propios datos. Dada la seriedad intempestiva y dura del planteamiento del cristianismo sin redención como instancia impolítica en la que sin embargo se cifra no sólo la verdad esencial, transhistórica y estructural del ser de lo humano, sino también el abrazo de la violencia de lo que hay en nombre de la preservación misma del espíritu en la época del nihilismo, habría que preguntar si cabe la posibilidad de que Vitiello se haya hecho un lío con sus propios datos.

¿Cuál es la necesidad que, en nombre de un cristianismo sin redención, requiere en su consistencia el abandono de la noción ilustrada del fin de la historia sacrificial y también abrazar la secreta redención del filósofo? Pues es secreta y redentora una posición que dice del filósofo que es él quien sigue “la severa y alta conciencia” del saber contemplativo de lo que hay “sin ninguna hegeliana conciliación . . . No hay aquí ningún intento ni esfuerzo de llevar la moral al mundo. Las virtudes mundanas son las virtudes políticas, las indicadas por Jesús al joven rico; pero la moral—no la perfección moral—es cosa distinta” (154). Esa moral, que es para Vitiello la philía explícita del “amor a la maldad propia y ajena, a la mentira como signum veritatis” (154), tiene el valor redentor de todo secreto, y parece mostrar una filosofía anti-ilustrada que, en la im-perfección de un amor al mal en cuanto inevitable, rechaza todo intento de cambiar el mundo desde cualquier posición que se reclame poseedora de la posibilidad del bien, pero



rechaza igualmente la política conservadora del katechon donosiano-schmittiano, del contenimiento del mal.

En un mundo sin teleología, donde el misterio de lo humano en cuanto finitud esencial nos abre a la no-redención del último dios, cuyo concepto incluye su inexistencia, ¿puede la philía cuidar el mundo como es, cuidar de lo real más allá del nihilismo, y vencer el horizonte apático del nihilismo desde el punto de vista de la acción política? En su análisis de Alteza Real Vitiello deja fuera de consideración la posibilidad de que la enfermedad del espíritu pueda redimirse en esa “austera felicidad” del compromiso político sostenido en el respeto por la totalidad. Vitiello rechaza la felicidad austera del político y se la entrega, en cambio, al filósofo. Ahora bien, si la política debe entenderse como el movimiento imposible hacia la redención, ¿no cabe decir que, en cuanto crítica de la filosofía política, esa impoliticidad se convierte en un gesto político radical? En la apertura posible de una política de la finitud.

Alberto Moreiras

University of Aberdeen

#### Trabajos citados

Heidegger, Martin. Contributions to Philosophy. (From Enowning). Parvis Emad y

Kenneth Maly trads. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno. Dialectic of Enlightenment. John Cumming trad.

Nueva York: Continuum, 1989.

Mann, Thomas. Royal Highness. A Novel of German Court Life. A. Cecil Curtis trad.

Nueva York: Alfred Knopf, 1926.

Schelling, Friedrich W. J. Schelling: Of Human Freedom. James Gutmann trad.

Chicago: Open Court, 1936.

Vitiello, Vincenzo. Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión. Miguel Ramos

Sánchez trad. Madrid: Trotta, 1999.

---. "Il Sacro e il Nulla. La religione di Maria Zambrano." Manuscrito inédito.

---. "Per una introduzione al pensiero di Maria Zambrano: Il Sacro e la historia." Manuscrito inédito.

---. "Tragedia e filosofia in Maria Zambrano." Manuscrito inédito.

Zizek, Slavoj. The Parallax View. Cambridge: MIT Press, 2006.

---

<sup>1</sup> En sus Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana (1809), F. W. J. Schelling postula que la determinación de la esencia de lo humano "ocurre fuera del tiempo . . . El hombre, aunque nacido en el tiempo, es sin embargo una criatura del principio de la creación (el centro). El acto que determina la vida del hombre en el tiempo no pertenece al tiempo sino a la eternidad" (63-64). Y dice: "el hombre nace como lo que es desde la eternidad, dado que este acto primario [de su creación] determinó incluso la naturaleza y la condición de su corporealización" (65). Podrían compararse con provecho algunas de las perspectivas que mantiene Vitiello en Cristianismo sin redención con esa obra de Schelling.

<sup>2</sup> Pensar filosóficamente fuera del horizonte de redención es quizás un acto más radical de lo que se sospecha. Ver Zizek, "¿Somos acaso capaces de imaginar un universo pagano y no histórico, un universo completamente fuera del paradigma de Hölderlin, un universo en el que el tiempo (histórico) simplemente discurre, sin curvatura teleológica alguna, en el que la idea de un peligroso momento de decisión (el Jetzt-Zeit de Benjamín), a partir del cual emergería un 'brillante futuro' que redimiera el pasado mismo, fuera una idea sin sentido?" (Parallax 76). La idea es quizá retórica en Zizek, pero postula al fin y al cabo un posible programa, relativamente insólito en la reflexión filosófica, del que Vitiello se hace cargo.

<sup>3</sup> El enigmático texto heideggeriano de la sección VII de Contribuciones titulado "El último dios" lleva como epígrafe las siguientes palabras: "Lo totalmente otro contra los dioses que han sido, especialmente contra el Dios cristiano" (283). Para Heidegger la estructura de advenimiento del último dios es complicada, hasta el punto de que podría postularse en su texto la presencia de una imposible redención en el fin de la redención, que es lo que Heidegger entiende por "el otro comienzo:" "El último dios no es el final sino el otro comienzo de las posibilidades inconmensurables de nuestra historia. Por él la historia hasta ahora no viene a terminarse sino que más bien debe ser traída a su fin. Debemos buscar la transfiguración de sus posiciones básicas y esenciales en el cruce y en la preparación" (289). No excluyo de ninguna forma que la posible estructura heideggeriana de redención sin redención en el advenimiento del último dios constituya la referencia última del texto de Vitiello, aunque Vitiello le daría una vuelta última a Heidegger dado su personal catolicismo antipaulino.

<sup>4</sup> Parece ineludible aquí citar el concepto de tristeza en Schelling, irreducible en lo humano en la medida en que lo humano no es capaz de renunciar a su resto irreducible de oscuridad. Sólo Dios, para Schelling, puede eludir la tristeza. Buscar el mal es en el hombre el intento de ganar control sobre su condición triste, a la que se opone la religiosidad propiamente entendida. Ver Schelling 71 y 79. Para Vitiello la enfermedad del espíritu, en cuanto tristeza esencial del hombre, es también irreducible y pertenece a lo originario, al ser que somos.

<sup>5</sup> Vitiello ha meditado largamente sobre las posiciones de la filósofa española. Le agradezco la generosidad de haberme enviado tres artículos inéditos sobre la relación entre filosofía y lo sagrado en Zambrano, que serán objeto de un próximo comentario por mi parte. Ver Obras citadas bajo Vitiello.