

Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida¹

Gianni Vattimo

Bien sé que el término mismo de *historicité*, con el que titulé este texto en su versión original francesa, podría parecer inapropiado, o al menos sonar como una forma demasiado italianizante como para resultar aceptable en la lengua gala. Pero parejo problema lingüístico puede cobrar asimismo el sentido de marcar un enfoque desde el exterior, o mejor, un enfoque «otro», justo en el sentido que Derrida subraya muy a menudo en sus escritos. Bajo este título un tanto «estridente» me propongo abordar, pues, tres preguntas: ¿hay una historia de Derrida? ¿Hay historia en Derrida, en sus obras? Y ¿existe la historia (en tanto que noción filosóficamente reconocible) en Derrida, en sus escritos y en la «teoría» que estos expresan? Estas tres preguntas me parece que resumen no sólo, en primer lugar, el sentido histórico del trabajo de Derrida (y, por lo tanto, una historicidad en un sentido más general, genérico, que aquel al cual aluden las tres preguntas mentadas —esto es, el significado de su obra en la cultura filosófica hodierna, incluidos los problemas que sus críticas nos invitan a detectar—); sino también, en segundo lugar, su relación con el judaísmo, su «judeidad», al menos en la medida en la cual creo reconocerla en él (aquí, de nuevo, desde un punto de vista exterior, extranjero, etcétera).

Estas tres preguntas lo único que hacen es articular un solo problema, que se plantea claramente no en, sino por los ensayos de *La escritura y la*

1 Traducción y edición de Miguel Ángel Quintana Paz, a partir del texto original «Historicité et différance», inédito de Gianni Vattimo gentilmente cedido para la revista *Solar* a su director, Rubén Quiroz Ávila, el pasado 24 de enero de 2006, durante la visita a Madrid del filósofo italiano con vistas a su doctorado *honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

diferencia:² concretamente, allí donde se lee que la diferencia³ no está en la historia. (Tal problema no ha sido resuelto posteriormente en los restantes escritos de Derrida, lo cual... ¿acaso significa, precisamente, que no habría cambio, historicidad, en la obra de Derrida a propósito del problema de la historicidad misma?) Se trata, en todo caso, de preguntas que parecen a primera vista extrañas a la problemática de Derrida; por ejemplo, él mismo rechazó a menudo tomar siquiera en consideración la cuestión del «desarrollo» de su pensamiento.⁴ En las páginas a las cuales me gustaría referirme ahora más concretamente (su texto *Posiciones*, procedente de diversas entre-

- 2 DERRIDA, Jacques; *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967; versión española: *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. Todas las citas de las obras de Jacques Derrida que remitan a una paginación concreta se llevarán a cabo, a partir de ahora, sobre la edición española de la obra en cuestión, siempre que ésta exista y haya sido citada en estas notas; si bien, en el caso de la edición citada al principio de la nota 4, añadimos numerosas correcciones a tal traducción, pues la tal se halla repleta de errores gramaticales y erratas ortográficas. (Nota del traductor.)
- 3 Traduciremos el controvertido término derridiano *différance* por el español «diferencia». Si bien no podemos aquí exponer consistentemente los motivos que a ello nos impulsan (puede observarse una concisa pero vigorosa discusión a este respecto en Jordi CORTÉS MORATÓ y Antoni MARTÍNEZ RIU, «Différance», en *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Herder, 1996) nos parece, en todo caso, netamente preferible a otras propuestas que en su día se avanzaron (como el voquible «*diferancia», utilizado por Carmen González Marín en su versión de Jacques Derrida, *Marges de la philosophie —Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989). Además, esta decisión de conservar en español el término como «diferencia» casa robustamente con la opción del propio Vattimo, que en la versión italiana de este texto que ahora traducimos usa a menudo el término *differenza*, sin necesidad alguna de recurrir constantemente al también utilizado neologismo trasalpino (*differanza*) por mor de reflejar los peculiares contenidos del famoso término derridiano. Sólo en las ocasiones en que sea preciso diferenciar explícitamente entre *différence* y *différance* utilizaremos este último término en su lengua original francesa, *sit venia verbo*, como también hace, por lo demás, el traductor de la obra que se citará en la próxima nota a pie de página. (Nota del traductor.)
- 4 Véase DERRIDA, Jacques; *Positions : entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris: Éditions de Minuit, 1972; versión española (plagada de erratas): *Posiciones: entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, traducción de Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos, 1977; concretamente, véase *ibid.*, pp. 63-64: «Dicho sea de paso, me he enterado, por haberlo leído por lo menos dos veces, de que mi “pensamiento” (cito, naturalmente) estaba en “plena evolución”. ¿No hay que regocijarse por ello? Es verdad que estos enunciados necesariamente se emiten desde un puesto donde debe saberse muy bien en qué vencimiento o en qué recodo esperar esa “evolución”, y según qué escatología medirla. Sacaría provecho de

vistas realizadas entre 1967 y 1971), el pensador franco-argelino declara incluso que «desconfía profundamente del concepto de historia».

Justo en esas páginas, sin embargo, puedo encontrar también algún apoyo con miras a reducir (ya que no eliminar del todo) lo extrañas que resultan mis tres preguntas citadas con respecto a la obra derridiana (algo que, como intérprete, debería siempre tratar de hacer: esto es, intentar discutir y eventualmente criticar una obra *juxta propria principia*, según su «forma formante», que diría Pareyson —si bien el propio Derrida repudiaría tal idea del texto como un todo orgánico del cual se pueda aprehender una ley interna, una intención unificadora—). Así, poco antes del texto aducido, Derrida declara también que la deconstrucción no puede pasar por alto «la inscripción (“histórica”, si se quiere) del texto leído y del nuevo texto que escribe ella misma»;⁵ y, más adelante, que «la insistencia materialista [...] en un campo *muy determinado* de la situación más actual [...] puede tener por función evitar que la generalización necesaria del concepto de texto, su extensión sin límite puramente exterior [...] desemboque en la definición de una nueva interioridad, de un nuevo “idealismo”, si quiere, del texto».⁶ Para escapar a tal riesgo las precauciones no son nunca suficientes.⁷ Mis preguntas acerca de la historicidad, en los diversos sentidos que he señalado, no son sino un tentativo de avanzar por la vía de aquellas precauciones que el propio Derrida consideraba necesarias durante las citadas entrevistas. La historicidad de la obra de Derrida —ya sea como significado de la misma para la cultura actual, ya sea en cuanto a su vinculación con la judeidad— me resulta (y aquí estoy ya aludiendo a otro aspecto histórico de la cuestión, a mi historia como intérprete de sus textos) reconocible únicamente bajo la condición de que se busque alguna respuesta a las tres preguntas que he planteado.

esos estímulos, benévolos en un caso, sentenciosos en otro, si el valor de “evolución” no me hubiera parecido siempre sospechoso en todos los presupuestos que abriga (¿es marxista, dígame?) y sobre todo si no hubiese desconfiado siempre del “pensamiento”. No, se trata de desplazamientos textuales cuyo curso, forma y necesidad no tienen nada que ver con la “evolución” del “pensamiento” o la teleología de un discurso. Hoy hace bastante tiempo, permitidme recordarlo (Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, París, 1967, p. 142; versión española: *De la gramatología*, traducción de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 1971, p. 126), que arriesgué esta frase [...]: “En cierta manera ‘el pensamiento’ no quiere decir nada”». (Nota del traductor.)

5 DERRIDA, Jacques *Posiciones...*, *op. cit.*, p. 62.

6 *Ibid.*, pp. 86-87.

7 *Ibid.*, p. 87.

Voy a centrarme un momento sobre esta alusión a la historia de mi relación con los textos derridianos, con vistas a clarificar el asunto al menos desde ese punto de vista. La elección del título de este texto mío es un hecho perteneciente a mi biografía, si es que así puedo llamarla. En la base del planteamiento de las tres preguntas se halla la elección de un título; y tal elección es un hecho histórico que depende de una decisión mía, la cual sin embargo (recordemos la noción de «círculo hermenéutico») no carece de relación con la historicidad del texto derridiano, con su *Wirkungsgeschichte*, con la historia de su *Wirkung*, de sus efectos (¿sólo sobre mí?). De no ser así, los organizadores del coloquio donde impartí originariamente este texto como conferencia no habrían aceptado, con toda probabilidad, mi título (aunque, al tratarse de un coloquio sobre Derrida, y en muchos casos de derridianos, podemos dar por supuesto que se hiciera gala de una cierta tolerancia...). La historia de la elección del título es un aspecto, si bien no el único, de la historicidad de Derrida, de aquello que sus textos «significan» en la cultura actual. Poca necesidad hay de argumentarlo. Repitiendo aquí también un gesto frecuente en Derrida, se puede afirmar que todos sabemos ya lo suficientemente bien por qué la cuestión de la historicidad puede ser una cuestión, o la cuestión, del significado de Derrida en nuestra cultura; todo ello parece poderse resumir con aquella frase suya sobre las precauciones que jamás son suficientes con vistas a evitar que la deconstrucción se resuelva en una especie de nuevo idealismo del texto. Al fin y al cabo, es justamente de esto de lo que acusan a Derrida los críticos del deconstruccionismo: para ellos, el idealismo del texto se mostraría en la aparente o real arbitrariedad de la deconstrucción, para la cual, en muchos sentidos, *il n'y a pas de hors-texte*.⁸ Puede no compartirse esta crítica en su sentido más burdo

8 «No hay afuera del texto», en francés en la versión original italiana. La expresión aparece, entre otros muchos pasajes derridianos (como, verbigracia, en los ya citados *De la gramatología* y *Márgenes de la filosofía*) en Jacques Derrida, *Limited Inc.* París: Galilée, 1988, p. 252, donde además se aclara significativamente que «no significa otra cosa sino que “no hay nada fuera de contexto”». Para coadyuvar, en el breve espacio de una nota a pie de página, a perfilar esta comprensión correcta de la expresión (bien alejada de la idea de que no haya un «mundo real» más allá del lenguaje), creo que puede resultar iluminadora esta otra respuesta que dio en otro momento el propio Derrida respecto del significado de la misma: «Resulta totalmente erróneo sugerir que la deconstrucción equivale a una suspensión de la referencia. La deconstrucción se siente siempre profundamente concernida por lo “otro” del lenguaje. Nunca dejan de sorprenderme los críticos que contemplan mi obra como una declaración de que no existe nada más allá del lenguaje, de que estamos aprisionados por el lenguaje; pues lo que yo digo es, exactamente, lo contrario. Mi crítica del logocentrismo es sobre todo la búsqueda

(recuerdo ahora cierto chiste norteamericano al respecto); pero no podemos negar que con ella se toque un aspecto característico de la labor de Derrida, la cual se ha presentado siempre como un trabajo centrado en la textualidad, como reivindicación del peso del texto y del trabajo textual. Por decirlo más claramente: creo que, en tal sentido burdo, la crítica al textualismo derridiano tiene poco empaque; y, sin embargo, la explicación de que esa crítica resulte posible, y circule en nuestro mundo cultural (el mismo del que Derrida decía que «se deconstruye», esto es, en el cual acaece la deconstrucción como un movimiento que no se halla en exclusiva confiado al arbitrio o la genialidad de un solo pensador) se halla netamente ligada a la cuestión de la historicidad y a las preguntas que ésta mantiene abiertas. Lo que se ha de leer en tales preguntas no debe ser una especie de escándalo por la ausencia de un «afuera del texto» que funja como criterio del trabajo deconstructivo, que garantice la validez de éste desde el punto de vista de un concepto de verdad como correspondencia. En mi elección del título y tema de esta intervención mía ha resultado, por el contrario, determinante el problema del proyecto de la deconstrucción; en las quejas por la arbitrariedad, real o presunta, de las prácticas deconstructivas de Derrida y de muchos imitadores suyos he creído captar (como su sentido auténtico, no degradado en broma vulgar) la pregunta acerca del proyecto que inspira el trabajo deconstructivo.

Reivindico además aquí la cercanía, si no la conformidad, de este enfoque mío con las intenciones de Derrida mismo. ¿Por qué, si no, habrían de tomarse aquellas precauciones de las que hablaba en *Posiciones*, y que ya hemos citado? Tales precauciones se adoptan con miras a la realización de un proyecto; el cual, si entiendo bien la actitud de rechazo de metafísica de la presencia que Derrida comparte con Heidegger (es más, Derrida recrimina a Heidegger el hecho de no haberlo compartido suficientemente con él), no puede ser sólo el de captar con más claridad, más adecuadamente de lo que lo haya hecho la metafísica, la diferencia que opera en el interior de toda

de lo “otro” y lo “otro del lenguaje”... Ciertamente es que la deconstrucción trata de mostrar que la cuestión de la referencia es mucho más compleja y problemática de lo que las teorías tradicionales han supuesto; incluso se pregunta si nuestro término “referencia” resulta enteramente adecuado para designar a lo “otro”. Lo “otro”, que se encuentra más allá del lenguaje y que invoca al lenguaje, tal vez no sea un “referente” en el sentido habitual que los lingüistas han atribuido a este término. Pero el distanciarse uno mismo, pues, de esa estructura habitual, el desafiar o complicar lo que comúnmente hemos presupuesto acerca de ella, no equivale a decir que no haya *nada* más allá del lenguaje» (reproducido en CAPUTO, John D.; *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indianápolis: Indiana University Press, 1997, pp. 16-17). [Nota del traductor.]

presunta solidez del ente. En mi historia personal como lector, como amigo, como discípulo de Derrida la cuestión de la historicidad (o del proyecto) no penetra como una pregunta acerca de los criterios de verdad o validez de su método, de su teoría, etcétera; sino como el problema de «ahora ¿qué se hace, pues?». Si escucho a Jacques Derrida, en vez de, pongamos por caso, a John Searle o a Hans-Georg Gadamer o a Jürgen Habermas, ¿qué hago en filosofía? Dicho aun de otra manera: ¿existe una escuela derridiana? O mejor todavía: la diferencia, o la *différance*, ¿marca alguna diferencia? Tampoco en estos términos un poco perentorios, si no brutales, creo resultar del todo extraño a los propósitos de Derrida: es de nuevo en las páginas de una de las entrevistas reunidas en *Posiciones* donde, al hablar del materialismo (y de Lenin: signo de los tiempos...), Derrida niega que se pueda decir que el concepto de materia es metafísico o no metafísico: «dependerá del trabajo al que dé lugar».⁹ Cierto es que aquí se refiere al trabajo de deconstrucción textual; pero permanece en todo caso la referencia a un efecto, a un resultado que se mide en relación a un fin, esto es, a un proyecto.

En el fondo, por lo tanto, ¿por qué la deconstrucción? Pero, entonces, ¿mi título no debería haber sido «Historicidad y deconstrucción» en lugar de «Historicidad y diferencia»? Puedo admitir que la elección —otra marca histórico-biográfica— del título haya sido inspirada asimismo por el propósito de retomar el título de una de las obras más conocidas de Derrida. Y, sin embargo, no sólo por ello: en el fondo, la deconstrucción es siempre una acción; su historicidad, en el sentido de poseer una historia, un desarrollo (si bien nunca una verdadera finalidad propia), es evidente. Pero lo que no tiene historia, lo que no está en la historia, es la diferencia misma, tal y como se afirma en *La escritura y la diferencia*. Si lo que mueve la deconstrucción es la diferencia —en dos sentidos: como causa eficiente y como causa final, pero tal vez también como causa formal (por cuanto reconstruir es siempre un hacer evidentes las diferencias, un ensanchar las grietas) y como causa material (al menos en tanto en cuanto instrumento con el cual, y dato sobre el cual, se trabaja)—, entonces la diferencia misma no tiene movimiento, y amenaza peligrosamente con asumir el rol del *ipsum esse subsistens*.

Para salir de la metafísica (o solamente para distorsionarla), para quedarse dentro de ella poseyendo esa duplicidad en la mirada que también para Derrida (como para el Heidegger de la *Verwindung*¹⁰) es el único modo de

9 DERRIDA, Jacques; *Posiciones...*, *op. cit.*, p. 85.

10 Sobre la referencia a la *Verwindung*, que Heidegger utiliza en contadas ocasiones (alguna mención dispersa hay en sus *Conferencias y artículos*, en *Sendas perdidas*

«superarla», ¿basta tan sólo el esfuerzo por descubrir a la postre un ser o un origen no compacto y redondo, sino agrietado, atormentado, escindido por una lucha jamás resuelta entre Dionisio y Apolo? ¿La metafísica consiste principalmente, o solamente, en pensar el ser como presencia desplegada, como unidad conciliada; o no también, y sobre todo, en considerar la tarea del pensamiento, y de la emancipación, como equivalente a la contemplación del ser verdadero, comoquiera que este ser se piense, y por lo tanto también si es pensado como un Dios que no encuentra la paz consigo mismo?

Las tres preguntas que he señalado al inicio de este escrito con miras a clarificar el sentido de su título, como se ve, no han recibido respuesta alguna por ahora; pero han dado lugar a otras interrogantes (¿es quizá precisamente esta su función auténtica?): la pregunta sobre la historicidad del título mismo, la pregunta sobre su posible transformación en otro título (donde se sustituiría la palabra «diferencia» por «deconstrucción»), y la

y en la segunda parte de *Identidad y Diferencia*), ésta ha sido recuperada por Hans-Georg Gadamer («Hegel y Heidegger», en *La dialéctica de Hegel*, traducción de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1988, pp. 125-146) y, sobre todo, por el propio Gianni Vattimo («Dialéctica y diferencia» y «La verdad de la hermenéutica», en *Las aventuras de la diferencia*, traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Península, 1986; «El nihilismo y lo postmoderno en filosofía», en *El fin de la modernidad*, traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986), que la explica como algo «análogo a la *Überwindung*, la superación o el sobrepasar, pero que se distingue de ello porque no posee nada de la *Aufhebung*, ni del “dejar atrás” aquello que no tiene ya nada que decimos» (ibid.). La necesidad de recurrir a semejante término a la hora de ilustrar el modo en que la posmetafísica se distancia con respecto a la metafísica moderna se halla justificada para Vattimo por cuanto «no tenemos delante una objetividad que, una vez descubierta en lo que es de verdad, nos pueda dar un criterio para mutar nuestro pensamiento; la idea de que la metafísica se pueda dejar de lado como un error o un hábito abandonado no se sostiene [sería ella misma una idea metafísica]. Lo que podemos operar [...] es sólo una *Verwindung*: término que, manteniendo aún un nexo literal con *Überwinden*, el superar, significa, sin embargo, en el uso: recuperarse de una enfermedad portando en sí las marcas, resignarse a algo» (VATTIMO, Gianni; *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 148, n. 14). Es decir, *Verwindung* contiene exactamente en sí el sentido del prefijo «post- [...] en términos filosóficos» (ibid.) que un autor como el español Quintín Racionero («No después, sino *distinto*», *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, XII/21 [1999], pp. 113-155) se esfuerza en aclarar contra cuantos todavía yerran en su comprensión desde posiciones superficialmente hostiles a la posmodernidad hermenéutica. (Y, con todo, no es imprescindible que tal difidencia ante la posmodernidad se traduzca en tamaño malentendido, como demuestra el caso de Robert SPAEMANN: «Ende der Modernität?», en KOSLOWSKI, Peter, Robert SPAEMANN y Reinhard LÖW [eds.]; *Moderne oder Postmoderne?* Weinheim: VHC, 1986, pp. 19-40). [Nota del traductor.]

pregunta sobre el significado mismo del término «metafísica» para Derrida (y su relación con Heidegger). Mas, por volver al menos durante un instante sobre las tres preguntas iniciales, he de decir que, por ahora (si bien un tanto elípticamente) me parece haber alcanzado ya un cierto tipo de respuestas, totalmente provisionales. Esto es: la renuencia de Derrida ante la idea de hablar de una evolución en su propio pensamiento se encuentra entrelazada, si se analiza a fondo, con su rechazo de toda visión teleológica de la historia, con su recelo ante cualquier presunta linealidad como construcción de sentido, lo cual contrastaría con el propósito antimetafísico de trabajar (en) —o atrapar; ensanchar; corresponder a— la diferencia que «se da» de algún modo ante nosotros como una llamada, un hecho en curso, etcétera. Un tanto paradójicamente, se diría que habríamos de responder por lo tanto a mis preguntas explicando que no hay una historia en Derrida, una evolución o desarrollo o transformación «continua», discursiva, lógica, de su pensamiento, porque para Derrida no hay algo así como La Historia; y que sin embargo todo ello depende a su vez de ciertos hechos históricos, aquellos hacia los cuales apuntaba la segunda de mis preguntas. Es, de hecho, en términos histórico-efectivos (o así lo parece) como Derrida explica el porqué de la deconstrucción, y ante todo el porqué de la *Gramatología*.¹¹ Recordemos especialmente aquel casi *hapax legomenon* de la primera parte de tal libro: «Desde hace un tiempo...»;¹² donde, como se ve, hay una especie de justificación en términos «epocales» de la empresa de la deconstrucción.

En los escritos sucesivos, no obstante, comenzando por aquellas entrevistas recogidas en *Posiciones* a las que ya me he referido, Derrida tiende a reducir mucho, hasta anularlo, el sentido de estas alusiones epocales (demasiado cercanas al discurso heideggeriano sobre la «historia del ser» como para no suscitar en él la sospecha de una recaída en la metafísica). Así, en un diálogo de tiempos mucho más recientes (enero de 1995)¹³ la ausencia de una tematización explícita de las prácticas deconstructivas que él pone en acción una y otra vez en sus textos (eligiendo, aparentemente de modo arbitrario, los temas que afronta) se justifica como una «economía elíptica» (el círculo de sus lectores ya sabe, comparte con él la conciencia de la situación histórica en la cual se mueve, y por lo tanto no hacen falta mayores precisiones). Con todo, en ese diálogo (que me permito considerar como una introducción a

11 DERRIDA, Jacques; *De la gramatología*, *op. cit.*

12 *Ibid.*, p. 14.

13 Publicado en DERRIDA, Jacques y Maurizio FERRARIS; *Il gusto del segreto*. Laterza: Roma-Bari, 1997 (no existe versión española ni francesa de este volumen).

este texto mío) Derrida dice asimismo otras cosas que me parecen más relevantes, y que permiten comprender en qué sentido la relativa «obviedad» de la situación en que se mueve la deconstrucción no parece merecer una atención más pormenorizada desde el punto de vista teórico. Todo cuanto sucede no merece una atención comparable a la que le prestó Heidegger porque no se da nada parecido a una historia del ser o a un llamamiento que tal historia nos lance; la situación ante la cual la *Gramatología* responde es efectivamente aquella en la cual «algo se deconstruye»: ¹⁴ pero se responde a ella no porque ésta constituya una verdadera vocación —y, por lo tanto, tampoco porque se haya entendido, a partir de algún tipo de señal, que sea mejor deconstruir en vez de actuar en sentido contrario. «Se está deconstruyendo y hace falta responder a ello». ¹⁵ Pero ¿por qué hace falta tal cosa? «Si la deconstrucción no es una iniciativa mía, o un método, una técnica, sino que es lo que acontece, el evento del cual se toma constancia, ¿por qué entonces ir en ese sentido?». «Ante esto no tengo respuesta alguna», dice Derrida.

Ir en el sentido de la deconstrucción no significa sin embargo, simplemente, un mostrarse de acuerdo con lo que acontece; es más, por el contrario, la deconstrucción resulta ser «la anacronía de la sincronía»: mostrarse de acuerdo con lo que acontece empujándolo en el sentido deconstructivo que el evento mismo «revela», contiene, manifiesta. Pero, a fin de cuentas, todo esto «hace falta» llevarlo a cabo porque algo acontece «y es mejor que exista un “por-venir” a que no exista». ¹⁶ «Por-venir» como acontecer y «por-venir» como futuro se identifican totalmente, a cuanto se ve, aquí. Se podría preguntar: ¿por qué en general el «por-venir» en vez de la inmovilidad? Es, en fin, hasta demasiado evidente que aquí el «por-venir» —como acontecer y como futuro— toma el lugar del ser de la metafísica. ¿Se sale verdaderamente de esta, pues? Derrida parece pensar —y creo que ello sea, en algún sentido, la última palabra de su recorrido teórico— que la razón por la cual el «por-venir» resulta evidentemente mejor a su opuesto es el hecho de que «el “por-venir” es la apertura en la cual el otro acontece [...]. Es mi manera de interpretar lo mesiánico: el otro puede venir, puede no venir, no puedo programarlo, pero le dejo libre un lugar para que pueda venir si viene; es la ética de la hospitalidad». También esta atención al otro, que nunca ha estado ausente del texto de Derrida pero que se ha acentuado ciertamente en los últimos años, es tal vez una marca histórica «externa» que Derrida no

14 Ibid., p. 98.

15 Ibid.

16 Ibid., p. 100.

niega, probablemente, pero a la cual no presta una especial atención, siempre por aquello de no correr el riesgo de pensar en términos de historia del ser. Es preciso que el evento sea de verdad evento (y por lo tanto, también, que lleve mi firma, y que yo dé testimonio de él¹⁷) al fin y al cabo porque, si se da salvación, autenticidad, emancipación —en definitiva, si se da ese «mejor» que de vez en cuando se asoma en el discurso derridiano (¿sólo en estas páginas?)— es porque el otro siempre puede venir y en él se anuncia (¿se puede anunciar?) lo mesiánico, si no el Mesías.

Llegados a este punto, se puede de nuevo hacer el tentativo, o ceder a la tentación, de proponer un punto de llegada del itinerario de Derrida, o de nuestro itinerario con respecto a él: la justificación epocal de la *Gramatología*, y por lo tanto aquel enraizamiento histórico y fáctico que parecía estar en su base, se ha ido poco a poco agotando en el desarrollo de la obra de Derrida. Si hay una historia de su pensamiento, podríamos decir, ésta es la progresiva cancelación de la historicidad como historia de un sentido, por lo menos. Paralelamente a este movimiento de cancelación se ha impuesto (¿acentuado?) la orientación mesiánica de su trabajo, la idea de que la deconstrucción es un modo de responder a un cierto deber ético de hacerle un lugar al otro. Dentro de este movimiento volvería a entrar aquello que para algunos intérpretes de Derrida es el interés «institucional» (por la política, por la universidad, etcétera) que caracterizaría una segunda fase de su pensamiento.¹⁸ Se ha hablado también de un Derrida existencialista,¹⁹ lo cual no chocaría con esa imagen de él como alguien más comprometido en la política y en la crítica institucional. En el fondo, nos reencontraríamos aquí —sé que es un discurso peligroso, en función de historia de la cultura francesa, pero como extranjero y extraño a esa cultura puedo permitírmelo— con el esquema sartriano del compromiso histórico que, al menos hasta la *Crítica de la razón dialéctica*,²⁰ no corresponde a ninguna teleología, es más, en Sartre resulta contemporáneo a un pesimismo metafísico absoluto. El mesianismo del último Derrida, incluso, sería mucho más fiel a una perspectiva existencialista de lo que lo haya sido el acercamiento sartriano al marxismo, a pesar de sus

17 Ibid., *passim*.

18 Véase FERRARIS, Maurizio; «Promemoria sulla “svolta testuale”», *Nuova Corrente*, 31 (1984).

19 Véase FERRARIS, Maurizio; «Introduzione», en Jacques Derrida, *La mano di Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 1991.

20 SARTRE, Jean-Paul; *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard, 1960; versión española: *Crítica de la razón dialéctica*, traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963.

precisiones al respecto en *Cuestiones de método*²¹ (el marxismo como teoría y el existencialismo como ideología provisional).

Pero si con el existencialismo Derrida parece colocarse él también *sur un plan où il y a seulement l'homme*²² —como Heidegger reprochaba Sartre, ante el cual oponía por su parte su historia del ser—, ¿no estaremos de nuevo simplemente en la metafísica, al menos en el sentido de una metafísica existencialista como filosofía de la finitud (del ser)? Es este un problema que no se puede reputar del todo infundado si recordamos el ya citado pasaje de *La escritura y la diferencia*, donde se aduce que la diferencia está fuera de la historia, etcétera. El mesianismo, la apertura al otro que viene y así garantiza el «por-venir», es decir, el ser como evento y advenimiento, ¿de veras elimina el carácter todavía metafísico de aquella afirmación sobre la diferencia? Digo esto en el sentido en el cual, como ya he precisado anteriormente, me parece que se puede —y que también Derrida puede— denominar como «metafísica» toda concepción de la tarea del pensamiento que considere que esta consiste en hallar una estructura, o archiestructura, ante la cual detenerse (o en pos de la cual se debe caminar una y otra vez mediante el trabajo de la deconstrucción). Si la diferencia no tiene historia, el otro que ad- viene constituye sólo un llamamiento y un testimonio de esa archiestructura. Puesto que no existen momentos verdaderamente diferentes en la relación con ese origen-no origen, incluso la alteridad del otro no será nada más que esa alteridad que podríamos llamar puramente formal. El otro es mesiánico porque no soy yo, porque es evento respecto de lo que ya era. Creo haber escuchado una vez a Derrida, durante una discusión, que por supuesto que

21 SARTRE, Jean-Paul; «Questions de méthode», en *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*; versión española: «Cuestiones de método», en *Crítica de la razón dialéctica*, *op. cit.*

22 «En un plano donde sólo está el hombre», en francés en la versión original italiana. En realidad, empero, la cita original sartriana a la que se está refiriendo Vattimo sería ligeramente diferente a la aquí aducida, y literalmente rezaría así: «Nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes» —«nos hallamos en un plano donde sólo están los hombres»— (SARTRE, Jean-Paul; *L'existencialisme est un humanisme*. París: Gallimard, 1946, p. 36). A esa sentencia sartriana es ya famoso que Heidegger —como recuerda Vattimo en la frase subsiguiente del cuerpo del texto— respondiera con su «Nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être», es decir, «nos hallamos en un plano donde principalmente está el Ser», puntualizando además que ese *plan*, ese «plano», es ya *l'Être*, «el Ser» (HEIDEGGER, Martin; «Brief über den "Humanismus"», en *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Berna: A. Francke A. G., 1947 —*Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000—). [Nota del traductor.]

estamos siempre en la historia. Exacto: siempre estamos en la historia; pero lo que cuenta es precisamente ese «siempre», no el momento determinado de la historia en el que nos encontramos. Siempre nos encontramos en un momento determinado, cierto: pero justamente por ello parece que no vale la pena buscar sus características específicas; entre otros motivos debido a que (por volver al «otro») si sabemos demasiado sobre él, si de alguna manera tenemos determinadas expectativas sobre su fisonomía (incluso si estas son únicamente negativas) no estaríamos ya abiertos a su alteridad, a su advenir, que siempre ha de resultar abrupto.

En este punto, me vienen a la mente muchísimas cosas —y perdónese me el carácter elíptico de este modo de proceder. Ante todo ciertos textos de Derrida, comenzando por aquella página en la que se afirma que «el pensamiento” no quiere decir nada». ²³ No he reencontrado ninguna frase como ésta en el Derrida más reciente, pero supongo que no se habrá «retractado» de ella. E incluso sin tomármela al pie de la letra, sin banalizarla, me pregunto hasta qué punto no confirma, si se lee atendiendo a la cuestión de la apertura hacia el otro, que la alteridad del otro es siempre accidental, que (para no arriesgarse a una caída en la metafísica) se debe considerar esa apertura en términos casi espaciales, topológicos, y nada más. Como es sabido, Emmanuel Levinas (del cual también, o tal vez sobre todo, recibió Derrida esta «heterología» fundamental) considera al otro como alguien que evoca de alguna manera al Otro con mayúscula, al Infinito divino; y así da un paso decisivo hacia un pensamiento que sustituya la hipocresía de la tradición greco-cristiana con una reasunción de la herencia bíblica, de aquello que los cristianos llaman Antiguo Testamento. Derrida no da este paso de modo explícito —y no creo que deje de hacerlo porque se adhiera de modo abstracto a una distinción radical entre discurso religioso y discurso filosófico, algo que desde su punto de vista no debería estar justificado. ¿El otro, cualquier otro, lleva siempre de verdad sobre sí la huella del rostro del Infinito? Levinas en el fondo tiene la Biblia como guía; el carácter mesiánico del otro no depende para él tan sólo de su diversidad absoluta con respecto a mí: algo que Derrida, sin embargo, debe enfatizar mucho más, puesto que no quiere apelar explícitamente a ese texto revelado. Un cristiano como Heidegger posee la guía del Nuevo Testamento; y así, en su curso *Introducción a la Filosofía de la religión* ²⁴ de 1920, en la cual comenta las dos epístolas de Pablo

²³ Véase la nota 4 de este artículo.

²⁴ HEIDEGGER, Martin; «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe*, vol. 60. Fráncfort del

a los Tesalonicenses —la espera de la parusía, del prometido regreso del Mesías—, no hay una tensión absoluta hacia cualquier tipo de alteridad, sino una espera «cualificada» por aquello que ya ha advenido, y que los fieles ya conocen. En el caso de Levinas, la historicidad de la historia, la especificidad de los eventos, se elimina mediante un decidido salto en vertical —el juicio final está en cada momento, toda alteridad se halla en relación directa con Dios y, lo que es más, se mide y juzga en función de tal relación. En el caso de Heidegger, y a pesar de los ulteriores cambios de su actitud con respecto a la tradición cristiana (los cuales, en mi opinión, no borran su naturaleza fundamental de «teólogo cristiano», como él mismo escribió, ya en los años 30, en una carta a Löwith), aquello que mide la autenticidad del otro al cual esperan los fieles son las indicaciones que previamente han recibido por la predicación de Jesús. Ciertamente que esas indicaciones son en su mayor parte negativas: el Mesías vendrá como un ladrón de noche, y lo que se habrá de hacer sobre todo es evitar caer en los engaños del Anticristo, de los falsos Mesías que continuamente surgen a nuestro alrededor. Si bien Pablo no define positivamente los rasgos del verdadero Mesías, y Heidegger incluso ve en la actitud que Pablo recomienda a los fieles una especie de traducción de la *epojé* fenomenológica, con todo el ejemplo de la vida y de la muerte de Jesús son más que suficientes como para proporcionar una guía que no deje totalmente indefinida la alteridad del Mesías que viene. En el fondo, es en esta (a menudo olvidada) ascendencia cristiana —en el curso de 1920 figuran ya todos los elementos principales del análisis de la temporalidad de *Ser y tiempo*,²⁵ así como de la polémica antimetafísica de los años de la *Kehre*— donde radica la insistencia con la que Heidegger colocará siempre la eventualidad del ser dentro de un (sin duda problemático) concepto de historia del ser.

La tesis que desearía, en conclusión, presentar aquí es que sólo si se acentúa y se radicaliza esta noción de una historicidad del ser, se es entonces fiel al propósito heideggeriano (no siempre respetado ni siquiera por él mismo) de no confundir el ser con el ente, y por lo tanto de buscar una superación de la metafísica. Y, paralelamente, que también para Derrida (si se quiere ser congruentes con su propósito antimetafísico) se trata de pensar

Meno: Klostermann, 1995; versión española: *Introducción a la fenomenología de la religión*, traducción de Jorge Uscatescu. Siruela: Madrid, 2005.

25 HEIDEGGER, Martin; «Sein und Zeit», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8 (1927); versión española: *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003.

la alteridad del otro en términos concretamente históricos, fuera de una perspectiva existencialista que corre el peligro de recaer en la metafísica —si bien esta reste inadvertida por cuanto el ser se concibe ahí no como una presencia compacta sino como (la presencia de) una estructura agrietada, torturada, diferente.

O bien el ser (o la archiestructura) cae de verdad en la historia, se consume y se difiere —esta última palabra, en italiano, bien podría evocar el verbo *ferire* («herir», o «ferir» en castellano antiguo): se golpea, se hiere...— en la historia, o bien todas las diferencias y deconstrucciones tienen sólo la función de conducirnos de nuevo hacia la contemplación (mediante una suerte de paradójico *amor Dei intellectualis*) de la archiestructura o el ser originario, colocándonos ante su presencia.

El otro que no se sitúa concretamente en una historia que posea un «sentido» —aun cuando fuese el sentido (que me parece congruentemente heideggeriano, más allá de la literalidad de Heidegger) de la consunción progresiva, e indefinida, de la presencia y de la perentoriedad— puede asumir una figura y una función mesiánica sólo dependiendo del modo en que yo lo recibo. Su carácter mesiánico, si no cuenta con marcas históricas reconocibles, es totalmente subjetivo: puedo partir de cualquier término, concepto, evento, de cualquier texto, para remontarme a la diferencia originaria, con tal de que asuma la doble mirada que recomienda Derrida. Y también la predilección por el texto escrito (contra el fono-logo-centrismo que, por el contrario, es propio de Heidegger y de heideggerianos como Gadamer) parece sin embargo transformarse en su contrario: el texto escrito garantiza una presencia definitiva, monumental, pero asimismo confiada cada vez al sujeto destructor, que trabaja sobre el texto en la intimidad de su estudio. Lo que cuenta del otro no es su historicidad concreta (aquella que Platón identificaba con la capacidad del discurso hablado de defenderse por sí mismo), sino su monumento, en el cual la historicidad se consume en la finitud constitutiva de la existencia y puede así dejar que se transparente mejor la archiestructura originaria.

A mí me parece que este riesgo de recaída metafísica —sin duda también de Heidegger; pero, en este caso, de Derrida— deriva de su judeidad (la de Derrida, se entiende). Un mesianismo sin Mesías no evita, en mi opinión, la recaída en una concepción estructural de la finitud, y por consiguiente en la teología negativa, en toda la metafísica de corte existencialista. Levinas escapa de ello sólo gracias a un decidido salto a la tradición religiosa, que Derrida por el contrario no lleva a cabo. Dilthey tal vez no carecía de razón



HISTORICIDAD Y DIFERENCIA: EN TORNO AL MESIANISMO DE JACQUES DERRIDA

cuando aseveró que el inicio del fin de la metafísica en la historia de occidente es la llegada del cristianismo. El cual es también, si se me permite, una forma de judeidad. En Derrida cohabitan estas dos almas, y el valor de sus textos consiste justamente quizá en su hacérselas reencontrar con toda su ineludible actualidad. Pero, también, en confrontarnos ante una elección que él mismo, por ahora, no parece haber llevado a cabo.



