

Exploración de la noción
de *mesianicidad sin mesianismo*
de Jacques Derrida
y sus implicaciones eticopolíticas

Mar Rosàs Tosas

TESI DOCTORAL UPF / 2011

DIRECTORS DE LA TESI

Dr. Amador Vega Esquerra (Institut Universitari de Cultura,
Universitat Pompeu Fabra)

Dr. Francesc Torralba Roselló (Càtedra Ethos,
Universitat Ramon Llull)

DEPARTAMENT D'HUMANITATS

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento, por encima de todo, a los codirectores de este trabajo: el Dr. Amador Vega, catedrático de Estética y Teoría de las Artes de la Universitat Pompeu Fabra, gran conocedor de la tradición filosófica, que ha visto crecer mi interés hacia la filosofía desde que era una estudiante de licenciatura, que lo ha alimentado y ha sabido guiarme con lucidez y paciencia de manera decisiva, incitándome a mirar con otros ojos los textos religiosos occidentales clásicos y a poner atención en su vigencia; el Dr. Francesc Torralba, catedrático de Filosofía de la Universitat Ramon Llull y director de la Càtedra Ethos d'Ètica Aplicada de la misma universidad, destacado experto en teología occidental y comprometido con la difusión de los textos éticos que más servicio pueden hacer al hombre occidental moderno, que me ha animado a esforzarme en examinar las implicaciones éticas y antropológicas de los textos filosóficos y a problematizarlas. Considero valiosísima la contribución de ambos profesores e investigadores a este trabajo mediante consejos y observaciones de todo tipo, e inestimable su extraordinaria generosidad.

La beca predoctoral de cuatro años de duración que el AGAUR de la Generalitat de Catalunya me concedió en el año 2008, así como la beca que el Ministerio de Ciencia e Innovación me otorgó en el año 2010 para realizar una estancia de investigación en el extranjero, han sido unos valiosos apoyos financieros por los que estoy enormemente agradecida.

Debo a la Dra. Urszula Idziak haberme dado a conocer el espléndido trabajo crítico sobre los usos contemporáneos del mesianismo llevado a cabo por la Dra. Agata Bielik-Robson. A esta última, agradezco haber hecho posible mi estancia de investigación en el Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia Polaca de Ciencias) en el año 2010 y, con una insólita hospitalidad, haberme integrado en su seminario semanal sobre pensadores judíos contemporáneos coordinado por ella y por el Dr. Adam Lipiszyc; también, haber guiado y supervisado mis lecturas de Giorgio Agamben, Alain Badiou y Franz Rosenzweig, y haberme dado la posibilidad de debatir con los miembros de su seminario mi proyecto de tesis. En estas líneas sobre mi estancia de investigación en Polonia quisiera reservar un lugar especial a la familia Kiersnowski, que me abrió las puertas de su casa y compartió conmigo la cocina, el comedor e interesantes conversaciones, velando por hacer grato mi capítulo en su país.

También han sido cruciales para la investigación previa a la redacción de este trabajo numerosas conversaciones y comentarios de profesores y compañeros del Departamento de Humanidades de la UPF. Sin duda alguna, cualquier lista se queda corta. Quisiera mencionar al Dr. Miquel M. Gibert, que fue quien, desde la lingüística, despertó mi interés hacia la obra de Jacques Derrida; al Dr. Jordi Ibáñez, que me acercó a los textos más recientes de Jacques Derrida; al Dr. Fernando Pérez-Borbujo, que formó parte del tribunal de mi trabajo de investigación de máster y que tuvo la amabilidad, meses después, de discutir conmigo en profundidad una serie de aspectos del trabajo que habían quedado abiertos; al Dr. Domingo Ródenas, que en todo momento ha estado disponible para asesorarme en cuestiones formales y metodológicas; al Dr. Camil Ungureanu, que, en un gesto de confianza, me ha dado la oportunidad de leer borradores de dos textos suyos sobre cuestiones que me interesaban, y de quien he podido disfrutar de una amable proximidad y disponibilidad. No quisiera olvidar a Maite Sastre, la eficientísima secretaria del Institut Universitari de Cultura de la UPF, que me ha facilitado extraordinariamente el paso por el laberinto de la burocracia.

Agradezco la simpatía, el entusiasmo y la deliciosa complicidad de Marta Antón, Begoña Capllonch, Florencia Fassi, Nando Janeiro, Albert Jornet, Jesús Marchán, Cèlia Nadal, Míriam Paulo, Marta Puxan, Jordi Mir, Daria Saccone, Sergi Sancho, Anna Serra y Alba Teixidó, profesores y becarios con quienes he compartido durante cerca de cuatro años el despacho 20.273 bis del Departamento de Humanidades de la UPF y otros espacios de encuentro, reflexión y reposo.

También siento un profundo agradecimiento hacia mis padres, que me han dado la palabra, y hacia el resto de mi familia. Asimismo, hacia Chris Bielecki, Jordi Comalrena, Nelly Ferreira, Kasia Gan, Misiak Kiersnowski, Francesca Joana Kopanou, Jordina Meya, Laura Nogueras, Joaquim Pintó, Mertixell Roca, Josep Miquel Roig, Blanca Salinas, Gerard Segura, Pol Serrahima, Elisenda Soriguera, Susanna Tobeña, Marta Ulldemolins, Anna Vallugera, Pere Vilarrubla, Sergi Verdejo y Jordi Xiol. El afecto, el optimismo, la confianza y la inteligencia de todos ellos me han dotado de la alegría y el bienestar necesarios para llevar a cabo este trabajo. Espero saber compensar la paciencia con la que me han obsequiado durante los meses de trabajo más intenso. Por último, quisiera agradecer a Miquel Saumell su coraje y su amor.

Resumen

Esta tesis explora el sentido y las implicaciones de la *mesianicidad sin mesianismo*, un casi-concepto acuñado por el pensador Jacques Derrida (1930-2004) en los años noventa del siglo XX que alude a una “estructura general de la experiencia” caracterizada por la ausencia de conclusión. Por un lado, esta tesis examina el papel que dicha noción desempeña dentro de la vasta obra de Derrida; quiere demostrar que ni supone una ruptura en su obra ni se trata de una mera reformulación de postulados anteriores. Por el otro, establece un diálogo entre este casi-concepto y el uso que una serie de autores del siglo XX e inicios del XXI, desde contextos e intereses distintos, hacen de la tradición mesiánica para formular sus propias concepciones de la historia, la lingüística, la política y la ética. Esta tesis ahonda en las limitaciones de las propuestas de estos autores y defiende que la *mesianicidad sin mesianismo* evita muchas de ellas y ofrece un modelo más fértil para describir la realidad e intervenir en ella. Todo ello con la voluntad de contribuir a la recepción de este casi-concepto —que consideramos que, hasta el momento, ha sido sesgada e insuficiente— y mostrar que nos rescata de los riesgos tanto de los fundamentalismos como del paralizante “todo vale” acarreado por el fenómeno de la muerte de Dios.

Abstract

This thesis explores the sense and the implications of the *messianicity without messianism*, a quasi-concept coined by the thinker Jacques Derrida (1930-2004) in the 1990s that refers to a “structure of experience” characterized by a lack of conclusion. On the one hand, this thesis examines the role that this notion plays within the vast work of Derrida; it aims at demonstrating that it neither indicates a rupture nor it constitutes a mere reformulation of his previous postulates. On the other hand, it establishes a dialogue between this quasi-concept and the use that a number of authors of the XXth century and the beginning of the XXIst, from different contexts and interests, do of the messianic tradition in order to formulate their own understandings of history, linguistics, politics and ethics. This thesis goes in depth into the shortcomings of the proposals of these authors and claims that the *messianicity without messianism* avoids many of them and offers a more fertile model for describing reality and acting in it. The final aim is to contribute to the reception of this quasi-concept —which, in our opinion, so far has been slanted and insufficient— and prove that it rescues us from both the risks of the fundamentalisms and those of the paralyzing “everything goes” brought about by the phenomenon of the death of God.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	III
Resumen.....	V
Introducción	1
Objeto de estudio.....	1
Ubicación dentro del pensamiento occidental	3
Recorrido filosófico previo	3
Motivación del estudio.....	7
Objetivo.....	14
Estructura.....	15

PARTE I DE LA *DIFFÉRENCE* A LA *MESIANICIDAD SIN MESIANISMO*

1. DEFINICIÓN PROVISIONAL DE LA <i>MESIANICIDAD SIN MESIANISMO</i>	23
1.1. Elementos clave	23
1.2. Problemas a resolver.....	24
2. MAPA DE LA OBRA DE DERRIDA.....	27
2.1. El primer momento de Derrida. Epistemología y fenomenología	28
* Elementos: experiencia y tiempo.....	35
2.2. El segundo momento de Derrida. El signo: lingüística y ontología	39
a) “Il n’y a pas de hors-texte”	41
b) La diseminación.....	46
c) <i>Différance</i> y “diferencias” contemporáneas.....	49
d) <i>Trace</i>	56
e) Deconstrucción, psicoanálisis y casi-presencia.....	57
f) El no-fundamento. El problema del fundamento. Heidegger	64
* Elementos: estructura y horizonte.....	68
2.3. El tercer momento de Derrida. Política y ética.....	78
a) Política. Ley y justicia.....	81
b) Coherencia de los tres periodos	92
c) Méritos e insuficiencias del planteamiento derrideano de la ley	96
* Elementos: justicia y espera.....	100

d) La <i>mesianicidad sin mesianismo</i> . Política y religión	100
• <i>Spectres de Marx</i>	101
• La recepción de <i>Spectres de Marx</i>	113
• La mecánica de la <i>mesianicidad sin mesianismo</i>	114
• “Foi et savoir”.....	117
* Elementos: la preposición <i>sin</i>	119
• La <i>mesianicidad sin mesianismo</i> como puente hacia las reflexiones sobre ética.....	125
e) Ética. Hospitalidad, perdón, don y fidelidad	127
* Elementos: el Otro	139
f) Méritos e insuficiencias de la propuesta ética de Derrida.....	140
g) Relación entre política, ética y <i>mesianicidad sin mesianismo</i>	141
3. BALANCE. LOS TRES MOMENTOS DE DERRIDA Y UNA NUEVA NOCIÓN DE ESTRUCTURA.....	145
3.1. El papel de la <i>mesianicidad sin mesianismo</i> en la obra de Derrida y las tres preguntas kantianas	145
3.2. Una nueva formulación de la definición de la <i>mesianicidad sin mesianismo</i>	148

PARTE II EL MESIANISMO

Nota introductoria	157
4. BREVE NOTA HISTÓRICA	161
4.1. Etimología y origen.....	161
4.2. Visión de la historia.....	163
4.3. Tres cuestiones problemáticas en el mesianismo judío y cristiano.....	166
a) ¿Qué operación efectúa el mesías?	167
b) ¿Dónde se da la redención?	167
c) ¿Cuándo se da la redención?	171
5. TEORIZACIONES FILOSÓFICAS DEL MESIANISMO EN LOS SIGLOS XX Y XXI.....	177
5.1. El inicio del debate. Walter Benjamin y Carl Schmitt.....	179
a) Walter Benjamin.....	181
• Violencia divina frente a violencia mítica	181
• Tiempo mesiánico frente a tiempo histórico	184
• El “tiempo-ahora” de Walter Benjamin frente a la “ontología-del-aún-no” de Ernst Bloch	186

b) Carl Schmitt	189
• El <i>katechon</i>	189
• El estado de excepción	191
• Crítica de la propuesta de Carl Schmitt	196
c) El legado de Walter Benjamin y Carl Schmitt	198
5.2. Mesianismo antinómico o liberarnos del <i>katechon</i>	199
a) Karl Barth. La radical trascendencia de Dios	199
b) Jacob Taubes. La teología política de San Pablo	206
c) Alain Badiou. La negación anti-dialéctica de la ley	210
d) Balance del mesianismo antinómico	214
5.3. Estrategias mesiánicas antinómicas a favor del nomos	217
a) Franz Rosenzweig: la ley moral como antídoto contra la ley natural	217
b) Emmanuel Lévinas: la ley para (ser) de otro modo que ser	222
5.4. Mesianismo antinómico frente a mesianismo a favor del nomos	226
5.5. Abolir y preservar la ley. Giorgio Agamben	228
a) La compleja operación que efectúa el mesías: ¿el fin de la ley? <i>Katargein, Aufhebung</i>	229
b) El campo de concentración como paradigma de lo político: <i>Geltung ohne Bedeutung</i> o fuerza-de-ley. <i>Homo Sacer</i> (1995) y <i>Estado de excepción</i> (2003)	235
c) Propuesta de Agamben: el paso de un estado de excepción negativo a un estado de excepción positivo. Interrupción de la fuerza-de-ley	241
d) La redención: ¿dónde y cuándo? En el momento autoafectivo del lenguaje	244
e) Insuficiencias del modelo agambiano	248

PARTE III

DIÁLOGO ENTRE LAS TEORIZACIONES FILOSÓFICAS CONTEMPORÁNEAS DEL MESIANISMO Y LA *MESIANICIDAD SIN MESIANISMO*

6. LA <i>MESIANICIDAD SIN MESIANISMO</i> DERRIDEANA FRENTE A LA FUERZA-DE-LEY AGAMBIANA Y LOS MESIANISMOS CONTEMPORÁNEOS	259
6.1. La ley: la desactivación agambiana de la ley frente a la dislocación derrideana de la ley	261
6.2. El lenguaje: la autoafección agambiana, la <i>différance</i> derrideana, el <i>davar</i> judío y el <i>onoma</i> griego	267

a) La autoafección agambiana frente a la <i>différance</i> derrideana	267
b) Teoría literaria, deconstrucción y concepción judía del texto	270
6.3. El espacio mesiánico de lo político y lo ético: ¿antinomía o aporía?.....	281
7. DE LA MUERTE DE DIOS	
A LA <i>MESIANICIDAD SIN MESIANISMO</i>	287
7.1. Nihilismo absoluto y nihilismo relativo	287
7.2. Nihilismos y mesianismos.....	300
7.3. Teología de la muerte de Dios, retorno de lo religioso y <i>mesianicidad sin mesianismo</i>	305
7.4. Consideraciones conclusivas	311
CONCLUSIÓN.....	315
Bibliografía citada.....	325

INTRODUCCIÓN

Objeto de estudio

El presente trabajo versa sobre un concepto (o, mejor dicho, un casi-concepto)¹ acuñado por el pensador Jacques Derrida, que nació en el año 1930 en El-Biar, Argelia, y murió en 2004 en París. Se trata de la *mesianicidad sin mesianismo*, expresión que formuló hacia el final de su vida y que trata especialmente en *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*² (1993d) y en “Foi et savoir”³ (1996c).

En *Spectres*, Derrida advierte de que debe distinguirse la *mesianicidad sin mesianismo* o —como escribe otras veces— “lo mesiánico”, del “mesianismo”: “*le messianique*, préférons-nous dire, plutôt que *messianisme*, afin de désigner une structure de l'expérience plutôt qu'une religion”⁴ (*Spectres*: 266).

Y en “Foi” puede encontrarse una enumeración de los rasgos generales de este casi-concepto:

le *messianique*, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. [...] Le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Il s'agit là d'une “structure générale de l'expérience”. Cette dimension messianique ne dépend d'aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n'appartient en propre à aucune religion abrahamique (même si je dois ici continuer, “entre nous”, pour d'essentielles raisons de langue et de lieu, de culture, de rhétorique provisoire et de stratégie historique dont je parlerai plus loins, à lui donner des noms marqués par les religions abrahamiques) (“Foi”: 27-28).⁵

¹ Veremos los “casi-conceptos” en la sección que concluye el punto 2.2.

² *Spectres* de ahora en adelante.

³ “Foi” de ahora en adelante.

⁴ Traducción al castellano (*Spectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 188): “preferimos decir *mesiánico* en lugar de *mesianismo*, a fin de designar más una estructura de la experiencia que una religión”.

⁵ Traducción al castellano (“Fe y saber”. En: *La religión*. Madrid: PPC, 1996, 29-30):

Derrida define la *mesianicidad sin mesianismo*, pues, como una estructura general de la experiencia caracterizada por una actitud de espera sin horizonte de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida del Otro como advenimiento de la justicia. Esta estructura obedece al hecho de que, como escribe Derrida haciéndose eco de unos versos de *Hamlet*, “the time is out of joint” (*Spectres*: 19), es decir, el tiempo está dislocado,⁶ de manera que nunca puede coincidir consigo mismo. El horizonte de llegada está diferido para siempre. No obstante —y ésta es la peculiaridad de esta estructura—, sus efectos se dejan sentir, como por anticipación. Dicho de otro modo, según Derrida, el mesías es un espectro que no llega nunca, pero que, sin embargo es “plus efficace que ce qu’on appelle tranquillement une présence vivante”⁷ (*Spectres*: 35).

Así pues, que la estructura de la experiencia sea mesiánica significa que no puede postularse ninguna tesis fuerte y definitiva sobre ninguno de los ámbitos que configuran la experiencia, puesto que los significados a los que los significantes parecen remitirnos están ausentes. Sin embargo, este mismo carácter mesiánico de la experiencia, en la medida en que conlleva una cierta direccionalidad, impide que nos veamos abocados a un mundo en el que “todo vale”. Dicho de otro modo, la *mesianicidad sin mesianismo* tiene algo que decir en materia lingüística, ética, política y religiosa, aunque nunca pueda tratarse de algo concluyente.

Lo *mesiánico*, o la *mesianicidad sin mesianismo*. Sería la apertura al porvenir o a la venida del otro como advenimiento de la justicia, mas sin horizonte de espera y sin prefiguración profética. [...] Lo mesiánico se expone a la sorpresa absoluta y, aun cuando ello ocurre siempre bajo la forma fenomenal de la paz o de la justicia, debe, exponiéndose también abstractamente, esperarse (esperar sin esperarse) tanto lo mejor como lo peor, no yendo nunca lo uno sin la posibilidad abierta de lo otro. Se trata aquí de una “estructura general de la experiencia”. Esta dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue ninguna revelación determinada, no pertenece propiamente a ninguna religión abrahámica (incluso si debo continuar aquí, “entre nosotros”, por razones esenciales de lengua y de lugar, de cultura, de retórica provisional y de estrategia histórica de las que hablaré más adelante, dándole nombres marcados por las religiones abrahámicas).

⁶ O, según la traducción de Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón, “desquiciado”, “disyunto” o “desajustado” (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 17).

⁷ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 26): “más eficaz que lo que tranquilamente se denomina una presencia viva”.

Ubicación dentro del pensamiento occidental

Como no resulta difícil advertir, esta actitud de espera sin término se inscribe, por un lado, en las reflexiones en torno a Kant y, por el otro, en la crítica a Hegel. Por lo que se refiere a Kant, las reflexiones de Derrida sobre lo mesiánico forman parte de los diversos intentos de dar respuesta a la tercera de las preguntas kantianas: ¿qué puedo esperar? La peculiar manera que, como veremos, Derrida tiene de enfocar esta cuestión se debe a que, como afirma Julio Díaz, actualmente “[d]e las tres preguntas sólo tenemos las dos últimas” (Díaz 2003: 108-109), porque la vasija ha quedado vacía, es decir, el mundo que el análisis kantiano pretendía conocer ya no está compuesto por una serie de contenidos positivos, sino que estos contenidos parecen aún no haber llegado. Vivimos en una perpetua actitud de espera.

Por otro lado, la *mesianicidad sin mesianismo* de la que habla Derrida forma parte del conjunto de intentos de abrir una brecha en el absoluto hegeliano mostrando que hay un exceso o un resto que siempre permanecerá excluido de la totalidad. La *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida está hablando, en la línea de Rosenzweig y Lévinas (pero desmarcándose, en último término, de ellos, como veremos), de este resto que impide que el círculo se cierre, que lo posible y lo real logren coincidir, que se produzca la síntesis de las tensiones dialécticas. Para Derrida, el mesías no llega nunca. Sloterdijk lo explica de la siguiente manera: si Kojève (y podríamos incluir, con Kojève, a Hegel y Fukuyama) habla del domingo que sigue a la historia, Derrida no es un “dominguero”, sino un trabajador incansable que hace del domingo un día laborable (Sloterdijk 2006: 18).

Recorrido filosófico previo

Consideramos que la imposibilidad de llegada y la consecuente búsqueda incesante no son sólo propias de la *mesianicidad sin mesianismo*, sino que constituyen dos ideas que están claramente presentes en toda la obra de Jacques Derrida, que generalmente se divide en tres periodos⁸.

⁸ Nos referimos a las tres etapas en las que Ferraris (2003) divide la obra de Derrida, que equivalen a la tripartición de su libro introductorio al pensamiento de Derrida: titula “aprendizaje fenomenológico” la primera, “deconstrucción de la metafísica” la segunda y “objetos sociales” la tercera. Nos adherimos, en gran medida, a esta tripartición de Ferraris.

La actividad filosófica de Jacques Derrida empezó en los años cincuenta alrededor de la obra de Husserl: a sus textos dedicó sus primeros años como investigador, analizando con cautela sus obras y construcciones lógicas.

Hacia mediados de la década de los sesenta, sus obras efectuaron un leve giro: la fenomenología pasó a un segundo plano y se centró en el *signo*. Se ha dicho que Derrida se “entrenó” con Husserl. Una vez su técnica estuvo bien forjada, la aplicó a diversas problemáticas y la insertó en los debates del momento. Su interés pasó, pues, de la epistemología a la semiótica y su vínculo con la ontología. Toda presencia, escribió entonces, es un signo, de modo que resulta imposible deshacerse del significante y degustar la presencia total del significado. Ésta es la tesis que subyace en las tres obras publicadas en 1967 (*L'écriture et la différence*,⁹ *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*¹⁰ y *De la grammatologie*¹¹) y en *Marges de la philosophie*,¹² publicada en el año 1972. Sólo hay signos, no significados (*Grammatologie*: 73), de modo que no hay un *hors-texte* (*La dissémination* 1972a: 364).¹³

En este punto, Derrida ya era mundialmente conocido. Muchos de sus postulados tuvieron una cálida acogida y fueron enormemente influyentes. Pero también es cierto que suscitaba una innegable controversia. Su obra era acusada, a menudo, de ser limitada en dos sentidos: por un lado, tanto el estilo como el contenido de sus obras resultaban crípticos y confusos;¹⁴ por el otro, muchos de aquellos que decían haber comprendido sus textos consideraban que Derrida era un pensador nihilista y destructor que con su palabra quemaba y arrasaba ideas y propuestas y no dejaba lugar para la esperanza, un relativista (un “posmoderno”, se diría a finales del siglo XX) que se limitaba a hacer juegos de palabras que no daban ningún fruto.

Esta reticencia con la que topaban las obras de Derrida, sumada a la alarma ética ocasionada por los conflictos políticos de los años setenta, llevó a un nuevo giro en el pensador que nos ocupa. “La loi du

⁹ *Écriture* de ahora en adelante.

¹⁰ *Voix* de ahora en adelante.

¹¹ *Grammatologie* de ahora en adelante.

¹² *Marges* de ahora en adelante.

¹³ *Dissémination* de ahora en adelante.

¹⁴ Como recuerda Roudinesco, se consideró que los textos de Derrida eran Heidegger + el estilo de Derrida (Derrida; Roudinesco 2001: 34).

genre”,¹⁵ de 1979, inaugura el llamado “giro” de la obra de Derrida hacia la ética y la política que caracterizará su obra hasta su muerte. En estos últimos años, escribirá que en todo intento de conocer al Otro siempre hay una distancia insalvable, infinita, que hace que la tarea de comprenderlo nunca pueda concluirse, pero que precisamente esta distancia, en la medida en que impide que me apropie del Otro, es la garantía de la justicia.

De hecho, como señala Maurizio Ferraris (2003: 112), de repente pareció que la preocupación que Derrida empezó a manifestar de forma insistente por la ética hubiese sido lo esencial de su pensamiento desde el inicio, como si la dedicación a los problemas epistemológicos y a las cuestiones relacionadas con la ontología no hubiesen sido otra cosa que la cara oculta de la cuestión ética.

Dejando de lado esta hipótesis, lo que sí puede afirmarse es que desde este último giro hasta el final de su vida, muchas de sus obras se centraron en temas vinculados a la ética, la política y, en general, aquellas disciplinas preocupadas por el pensamiento que persigue el análisis y la aclaración de problemas de carácter más práctico. El interés por el signo, así como por todo lo relacionado con la ontología, continuó siendo el tono de fondo, pero sobre él comenzaron a erigirse, con más o menos claridad, problemas vinculados de una manera más inmediata a la vida ética y política cotidiana.

Este nuevo talante fue, en general, bastante bien acogido, especialmente en zonas en las que Derrida ya había arraigado. Un número destacado de académicos de los Estados Unidos de América hicieron de sus ideas un estandarte. Derrida representaba, para una vasta multiplicidad de ámbitos, el cuestionamiento del *establishment*, la voluntad de trabucar estructuras institucionales fosilizadas, un toque de atención sobre los presupuestos del mundo de los que él se desmarcaba. Y, especialmente, una llamada a revisar todo lo coagulado y considerado obvio.

Habría que discutir si el mundo académico que le acogió, sobre todo el anglosajón, realmente absorbió lo que Derrida planteaba o si sólo hizo suyas una serie de tesis que aprovechó para defender la necesidad de implementar ciertos cambios. Serían ejemplos de ello la búsqueda de un paradigma legal más flexible y dinámico (Rosenfeld 1991), las reivindicaciones feministas (Cornell 1992: 68-91) o la ética no eurocéntrica planteada por Enrique Dussel (1998). Sea como sea, es innegable

¹⁵ “Loi” de ahora en adelante.

que Derrida influyó directamente en estos movimientos y que sus tesis fueron empleadas como soporte teórico de muchos de ellos.

También hubo una recepción negativa y, especialmente, escéptica: buena parte de la filosofía continental o europea, así como destacados representantes de la llamada *filosofía analítica*, consideraron que Derrida acababa cayendo en el idealismo que decía eludir (Litowitz 1995) o no se tomaron en serio este cambio de Derrida, tildándolo, a menudo, de cambio estratégico que intentaba, en vano, paliar los excesos cometidos anteriormente. Le siguieron viendo como el productor de un discurso oscuro y vacío.

Aunque, como acabamos de ver por encima, la “búsqueda incesante” y la “imposibilidad de llegada” son una nota constante del pensamiento de Derrida (ya eran visibles en las reflexiones de Derrida sobre Husserl y continuaron presentes en sus tesis alrededor del signo y en sus reflexiones sobre ética y política), no se formularon como “imposibilidad de llegada del mesías” hasta 1993. No fue hasta ese año que apareció la expresión *mesianicidad sin mesianismo*. Es cierto que Derrida había hecho referencia al mesianismo y a lo mesiánico en distintas ocasiones,¹⁶ y que en otras había tratado conceptos del mismo campo semántico.¹⁷ Pero no fue hasta *Spectres* (1993d) y “Foi” (1996c) que Derrida tematizó la *mesianicidad sin mesianismo*. A partir de entonces, este casi-concepto apareció repetidas veces¹⁸ y se convirtió en una de las etiquetas bajo las cuales se conoce el pensamiento de Derrida; en una de las etiquetas, pues, bajo las cuales se elogiaría y criticaría su pensamiento.

¹⁶ “Violence et métaphysique” (en *Écriture*); “Des Tours de Babel” (1980); *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais* (1987c); “Force of Law. The ‘Mystical Foundation of Authority’” (1989-90); “Interpretations at War” (1989); *Sauf le nom* (1993c); “A Silkworm of One’s Own” (1996b); “The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano” (2002c)...

¹⁷ *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (1983); “No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)” (1984b)...

¹⁸ “Hostipitality” (2002b); *Voyous. Deux essais sur la raison* (2003); *Il gusto del segreto* (Derrida; Ferraris 1997)...

Motivación del estudio

Diversos motivos nos impulsan a estudiar la mencionada cuestión. En primer lugar, porque consideramos necesario y oportuno dedicar un trabajo de este tipo al pensamiento de Jacques Derrida debido a la gran controversia que sus obras han suscitado y al momento en que nos encontramos en relación con dicha controversia. Las últimas décadas del siglo XX han sido escenario de una discusión encarnizada acerca de la importancia del pensamiento de Derrida, que ha generado reacciones antagónicas: grandes elogios y duras críticas. Ahora, sin embargo, la lucha parece haberse calmado, y los debates en torno a Derrida se caracterizan más por el escepticismo (que con frecuencia se convierte en indiferencia) que por la discusión enconada. Parece, pues, que el momento actual es propicio para retomarlos, para fijarnos en lo que se desvaneció para siempre, lo que se tambalea y está a punto de caer, y lo que queda en pie de la vasta e influyente obra de Derrida.

En segundo lugar, de la multiplicidad de conceptos y casi-conceptos que articulan la obra de Derrida hemos elegido la *mesianicidad sin mesianismo* porque, al ser uno de los últimos que Derrida introduce, aún ha sido (relativamente) poco tratado y, sobre todo, por la diversidad de interpretaciones que ha generado, cosa que nos hace pensar que aún no ha sido debidamente estudiado. Las posturas de la crítica han oscilado entre una cálida acogida (Caputo 1997a) y un rechazo frontal (Eagleton 1995). Los críticos han puesto el acento en diferentes aspectos: en el lado deconstructivo de la *mesianicidad sin mesianismo*, en su posible lado “constructivo”, en su afinidad con un cierto marxismo... No es tarea de esta introducción enumerar exhaustivamente todos estos enfoques, pero sí que nos parece pertinente señalar seis de las reacciones más significativas, para mostrar hasta qué punto son dispares.

Por una parte, hay que subrayar que el grueso de la recepción de la *mesianicidad sin mesianismo* ha sido sesgado, parcial. En el volumen *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's 'Spectres of Marx'* (Sprinker 1999), que recoge una serie de artículos que se publicaron en distintas revistas a raíz de la publicación de *Spectres*, puede observarse cómo la mayoría de los articulistas sólo se fija en la relación que Derrida establece entre la *mesianicidad sin mesianismo* y el marxismo (por lo general, para criticarla), y pasa por alto el hecho de que la *mesianicidad sin mesianismo* puede establecer fértiles diálogos políticos más allá del marxismo. La explicación (que no justificación) de esta reacción es que *Spectres* fue presentado, originariamente, como una serie de conferencias

en el marco de un congreso que tuvo lugar en el año 1993 en la Universidad de California, Riverside, titulado “Whither Marxism?”.

Hay, también, quien ha considerado que la *mesianicidad sin mesianismo* indica un punto de inflexión en la obra de Derrida. Ésta es la postura, por ejemplo, de Gianni Vattimo, que considera que el aumento de la “orientación mesiánica de su trabajo” coincide con una “progresiva cancelación de la historicidad”, lo que desagrada profundamente al pensador italiano (Vattimo 2006: 132). Es, también, la postura de Ernesto Laclau, quien, a pesar de leer el gesto de Derrida como positivo —arguyendo que la deconstrucción, así como la *mesianicidad sin mesianismo*, “al ampliar el área de la indecidibilidad estructural también amplía la de la responsabilidad”¹⁹ (Laclau 1995: 93)—, considera que de las ideas del primer Derrida no se derivan, como pretende el propio Derrida, sus ideas sobre ética y política, es decir, la necesidad de responsabilidad hacia el Otro. Según Laclau, el paso de las tesis sobre el signo a las tesis sobre ética y política implican un salto que Derrida parece ignorar.

La *mesianicidad sin mesianismo* también ha generado duras e irónicas críticas. Terry Eagleton, que puede considerarse uno de los exponentes más destacados de este tipo de críticas, escribe, con sorna, y después de hacer lo que a nosotros nos parece una caricatura de este término acuñado por Derrida, “una perpetua apertura al Mesías, que haría bien en no decepcionarnos haciendo algo tan determinado como llegar”²⁰ (Eagleton 1995: 87).

Hay que hacer referencia, también, a los distintos estudiosos que han advertido de los peligros que comporta la *mesianicidad sin mesianismo* y la espectralidad que ésta trae consigo, así como de la necesidad de volver a tierra firme. Peter Sloterdijk es uno de ellos. Propone, siguiendo a Groys, que hay que “desanda[r] el camino que lleva de los espectros de Derrida a las momias reales” (Sloterdijk 2006: 87).

No puede dejar de mencionarse un quinto tipo de críticas que, a nuestro entender, son más fruto de una comprensión insuficiente de la propuesta derrideana que de un análisis original. Christopher Wise, para citar sólo una de estas reacciones, sostiene que la *mesianicidad sin me-*

¹⁹ (Trad. de la A.)

²⁰ (Trad. de la A.)

sianismo, así como *Spectres* en general, suscribe las ideas del sionismo y del colonialismo que éste conllevó.²¹

Por último, hay quién ha visto en la *mesianicidad sin mesianismo* un concepto clave del pensamiento de Derrida y lo ha elogiado. Es el caso de Caputo, especialmente en *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion* (1997c). Caputo empieza la primera frase del capítulo primero de este libro aludiendo a lo mesiánico,²² y le dedica el tercer capítulo entero. También es el caso de Hent de Vries, quien describe la mesianicidad como “la estructura universal insertada en toda relación con el pasado, el presente, el futuro, la vida y la muerte”²³ (Vries 1999: 334), estructura que permite, o que inaugura, la posibilidad de la ética y la política.

Partimos de la convicción de que el alcance de la *mesianicidad sin mesianismo* rebasa los confines de las cinco primeras reacciones mencionadas: el marxismo no agota la recepción que puede y debería tener dicha noción; este casi-concepto no supone ni una ruptura ni una incoherencia en la obra de Derrida; ni la perpetua apertura al mesías (Eagleton) ni los espectros (Sloterdijk) suponen una huída de la realidad.

Nuestro modo de entender la *mesianicidad sin mesianismo* se inscribe en la sexta reacción, que no ha sido, ni de lejos, la más generalizada. Pero consideramos que incluso esta recepción no agota todo el alcance de la *mesianicidad sin mesianismo*, sino que debe tomarse sólo como el punto de partida de una recepción más amplia, que nos proponemos llevar a cabo.

La disparidad de reacciones que acabamos de ver (debida, probablemente, a una imperfecta comprensión de la importancia de la *mesia-*

²¹ Escribe Wise:

Como he intentado mostrar aquí, sin embargo, lo que Derrida llama “esta nueva concepción de lo ideológico”, alternativamente descrita por él como una “mesianicidad universal”, en realidad impone un concepto de lo universal que está empapado de particularidad histórica y de una inclinación política específica. La estructura mesiánica de Derrida milita a favor de un concepto judío de la verdad mesiánica como ausencia que, de hecho, subordina a la gente no-judía, especialmente los cristianos palestinos y los musulmanes, a su propia lógica idiosincrática (Wise 2001: 71). (*Trad. de la A.*)

²² “The messianic tone of deconstruction...” (Caputo 1997c: 1).

²³ (*Trad. de la A.*)

nidad sin mesianismo) indica la necesidad de llevar a cabo un estudio más riguroso de este casi-concepto.

Además de la limitación de la recepción de la obra de Derrida en general y de la *mesianicidad sin mesianismo* en particular —ideas que constituyen, respectivamente, los dos primeros motivos que animan esta investigación—, cabe mencionar otros tres motivos. El tercero es la importancia que atribuimos a la *mesianicidad sin mesianismo*. La importancia de este casi-concepto radica en el hecho, o al menos ésta es una de las tesis que intentaremos demostrar, de que es una clave de comprensión de la obra de Derrida; clave para comprender la obra de este pensador, su alcance, así como para poder evaluar sus méritos e insuficiencias. Nos avala Maurizio Ferraris, para quien lo mesiánico siempre ha estado presente en la obra de Derrida, aunque no aparezca explícitamente hasta los años noventa. Escribe:

El mesianismo ansioso es la más antigua y sedimentada de las ideas de Derrida, que se asienta sobre la concepción husserliana de la presencia como punto inextenso entre la retención del pasado y la protensión hacia el futuro, y que ya en la Memoria se articulaba en la dialéctica entre arqueología y teleología, merced a la cual el origen adquiere sentido sólo a la luz del cumplimiento: lo que está dado es siempre en vista de un porvenir (Ferraris 2003: 124).

El cuarto motivo que nos impulsa a llevar a cabo esta investigación es que la importancia de la *mesianicidad sin mesianismo* no se limita exclusivamente al hecho de que permite comprender mejor la obra de Derrida. El mesianismo ha tenido una importancia primordial en el siglo XX en diversas reflexiones de índole ética, política y lingüística, pero Derrida, a pesar de hablar de la *mesianicidad sin mesianismo*, no ha tenido un papel crucial en estos debates. Y consideramos que debería tenerlo.

Durante los inicios del siglo XX, el mesianismo tuvo una presencia destacada: como estudia Michael Löwy (1988), en los años treinta se estableció un claro vínculo entre el mesianismo judío y las utopías libertarias, visible en el pensamiento de una serie de autores de la *Mitteleuropa* o del imperio austrohúngaro nacidos en el último cuarto del siglo XIX que, en la más pura tradición mesiánica, aspiraban a un mundo radicalmente nuevo y se oponían a entender la temporalidad como un *continuum*, así como a la idea de progreso. El análisis de Löwy —que, partiendo de la comparación de las reflexiones de Scholem sobre el mesianismo judío con las tesis de Manheim sobre el anarquismo en *Ideolo-*

gía y utopía (1929), señala el potencial revolucionario del judaísmo— detecta una “afinidad electiva” y “una notable *homología* estructural, un innegable *isomorfismo espiritual* entre los dos universos culturales situados en esferas (aparentemente) bien distintas” (Löwy 1988: 24). Löwy analiza, por un lado, el pensamiento de una serie de judíos asimilados, ateo-religiosos, libertarios (Ernst Bloch, Eric Fromm, Georg Lukács y Gustav Landauer) y, por otro, diversos pensadores que él llama judíos religiosos anarquizantes (Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Löwenthal y Martin Buber). Según Löwy, estos autores evitan los dos peligros que podrían derivarse de la relación entre el mesianismo y la política, porque integran algunos valores de la Ilustración.

El mesianismo tuvo una presencia relevante, pues, tanto en el llamado pensamiento dialógico de autores como Franz Rosenzweig, Martin Buber y Emmanuel Lévinas, como en algunos de los pensadores de la Escuela de Frankfurt.

En la década de los noventa del siglo XX apareció un nuevo tipo de literatura relacionada con este tema, que puso de manifiesto la creciente presencia del mesianismo en ámbitos en los que, hasta entonces, no había jugado ningún papel. En palabras de Marcello G. Burrello: “Un fantasma recorre la aldea global: el mesianismo. [...] Hace unos años todo era rizomático o panóptico [...]. Hoy, al parecer, todo propende a investirse de mesianismo” (Burrello 2010: 62).

Lo que hacen la mayor parte de los pensadores que se inscriben en este grupo es releer a San Pablo para aplicar algunas de sus reflexiones al debate político actual. Nos referimos a Alain Badiou (1997), Giorgio Agamben (2000) y Slavoj Žižek (2003).²⁴ No hay que olvidar el número monográfico que la revista *Esprit* dedicó en 2003 al potencial de las cartas de San Pablo para la aplicación de algunas de sus tesis a problemas actuales, así como el reciente trabajo de Theodore W. Jennings, *Reading Derrida / Thinking Paul. On justice* (2006). Los trabajos de estos autores representan la supervivencia del mesianismo, su camuflaje bajo formas nuevas.

Derrida forma parte de esta tendencia, o, para ser más exactos, ha elaborado lo que podría llamarse una “perversión”²⁵ de los mesianismos

²⁴ También ha de incluirse en esta tendencia parte del trabajo del grupo de investigación coordinado por Reyes Mate. Pueden leerse algunos de sus frutos en *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (Mate; Zamora 2006).

²⁵ Del latín *perversio*, que significa ‘desvío’. Actualmente, el término se refiere tanto a una alteración del estado de cosas como a la acción y efecto de viciar con malas doc-

del siglo XX, pero ha quedado bastante excluido del debate. Por ejemplo, y como veremos, Agamben le menciona con frecuencia, pero Derrida no le respondió —quizás por falta de tiempo.

La relevancia de la *mesianicidad sin mesianismo* es que, como intentaremos mostrar, permite hacer explícito este diálogo que quedó sin hacer, es decir, permite establecer un fértil diálogo entre la obra de Derrida y estas reflexiones contemporáneas sobre ética, política y lingüística en las que el mesianismo desempeña un papel destacado.

La situación en la que se encuentran las reflexiones actuales sobre ética y política es, precisamente, el quinto motivo por el que consideramos pertinente el presente trabajo. La muerte de Dios, de la que hablaba Dostoievski y que proclamó Nietzsche, supuso la llamada *fragmentación del mundo*. La ética y la política, así como el resto de ámbitos del saber y la vida humana, perdieron sus asideros tradicionales y, de hecho, toda posibilidad de encontrar un asidero. El siglo XX ha sufrido una dolorosa rotura: por un lado, ha constatado el fin de los criterios objetivos y universales para evaluar y organizar el mundo, ha sentido el abismo bajo sus pies; por el otro, ha emprendido la difícil tarea de buscar nuevos criterios que permitan una cierta orientación en materia ética y política.

¿Es posible forjar una postura que asuma la muerte de Dios y que, a pesar de ello, no nos aboque a una total fragmentación?

Nuestro trabajo parte de la hipótesis de que es justamente la *mesianicidad sin mesianismo* lo que, asumiendo la muerte de Dios (y la consecuente imposibilidad de llegada del mesías), nos rescata de una fragmentación absoluta caracterizada por el “todo vale”. Dicho de otro modo, que el mesías no llegue nunca, pero que, sin embargo, los efectos de su llegada se dejen sentir, significa que es posible deshacerse de los criterios absolutos —nuestras “tentaciones faraónicas” (Jacobson 1990: 135)— que pretenden preverlo todo de antemano y contener todo el futuro sin dejar espacio para lo nuevo y lo desconocido (de modo que, como veremos, no queda lugar para la ética y la política), pero que esto no nos aboca a un sinsentido ni a la imposibilidad absoluta de jerarquizar y evaluar.

trinas o ejemplos. En la conclusión de este trabajo se verá en qué sentido, exactamente, la *mesianicidad sin mesianismo* puede considerarse una “perversión”. Verlo nos permitirá comprender cómo se relaciona este concepto derrideano con los mesianismos del siglo XX.

Dicho de otro modo, creemos que la *mesianicidad sin mesianismo* se inscribe en el gesto efectuado por una serie de pensadores de finales del siglo XX, particularmente de los llamados posmodernos, consistente en cuestionar, descentralizar y desacreditar las autoridades tradicionales. Este fenómeno se conoce como el fin de los metarrelatos (Lyotard 1979), la conectividad del rizoma (Deleuze; Guattari 1972) o la ontología débil (Vattimo 1983). Consideramos, sin embargo, que la *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida no sólo asume esta invalidación de todo centro indiscutible de poder, sino que ofrece una respuesta o una salida a esta polifonía (Shayegan 2001: 316), con lo que consigue evitar las mencionadas tentaciones faraónicas.

Hay que destacar, pues, que este casi-concepto, procedente del ámbito religioso, influye en la configuración de una propuesta que quiere ser ateológica (Taylor 1990; Goldschmit 2003).²⁶ La *mesianicidad sin mesianismo*, así como el pensamiento de Derrida en general, explora la “circunstancia paradójica de *estar cerca de la llamada tradición religiosa y, a la vez, en el punto más alejado de ella*”²⁷ (Vries 1999: 29), paradoja puesta de manifiesto en la palabra *A-dieu*. Habrá que ver, en este sentido, qué relación mantiene el pensamiento de Derrida con el llamado “giro hacia la religión” de las últimas décadas.²⁸

Así pues, lo que anima este trabajo es un interés por situar la *mesianicidad sin mesianismo* en el lugar que le corresponde, a saber, por contribuir a la recepción de este casi-concepto, que nos parece que, hasta el momento presente, padece serias limitaciones. Partimos de la convicción de que las diferentes apropiaciones que, desde ángulos distintos del saber, se han querido hacer de Derrida, impiden ver el alcance de esta noción. A modo de ejemplo, puede mencionarse el intento de apropiación por parte del judaísmo (Ofrat 1998).

²⁶ “La fuerza, la novedad, el interés de la aprehensión de los fenómenos como texto y a través de la textualidad implican que la ‘fenomenología’ derrideana sea la más rigurosa y la más radical de las ateologías. En efecto, si no hay un afuera del texto, entonces todo lo que es está dentro de los textos” (Goldschmit 2003: 151). (*Trad. de la A.*)

²⁷ (*Trad. de la A.*)

²⁸ Ver Mark C. Taylor, *Erring. A Postmodern a/theology* (1984) y *Después de Dios* (2007). Ver también Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (1999), donde el autor analiza dos movimientos paralelos que cree observar: por un lado, el giro de la filosofía moderna hacia la religión; por el otro, el creciente interés de Derrida por la religión. Sostiene que este *turn* (‘giro’) no es un mero *return* (‘vuelta’) a la religión: “Vuelve como lo reprimido, aunque la supresión nunca fue de nada en particular. Desde esta perspectiva, la religión se parece a la experiencia del trauma: su modalidad es el imposible duelo de una pérdida inmemorial” (Vries 1999: 9). (*Trad. de la A.*)

Objetivo

El objetivo principal de este trabajo es examinar la *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida para ubicarla tanto en relación con su propia obra como en relación con los mesianismos del siglo XX y XXI, es decir, examinar el alcance y las implicaciones de este casi-concepto y ver qué puede añadir a la reflexión ética, política y lingüística actual.

A este objetivo general se subordinan tres objetivos parciales que se intentarán satisfacer en sendas partes del trabajo. Sólo si éstos se logran podrá satisfacerse el objetivo general. Definámoslos, ahora.

En primer lugar, nos proponemos examinar qué papel desempeña la *mesianicidad sin mesianismo* en la obra de Jacques Derrida: ¿este concepto añade algo sustancial a su obra anterior? ¿O más bien se trata de una nueva manera de formular ideas características de su pensamiento como *différance*, *tracce*, etc.? En definitiva, ¿qué supone, qué indica, la aparición de la *mesianicidad sin mesianismo* en su obra?, ¿ruptura o continuidad?

El segundo objetivo que persigue el presente trabajo es el de desplegar y contrastar los usos teóricos contemporáneos de la tradición mesiánica. Examinaremos las propuestas de los distintos autores contemporáneos mesiánicos y analizaremos qué concepción tienen de los elementos que articulan todo acercamiento mesiánico a la experiencia: una determinada concepción del tiempo y de la historia basada en su interrupción repentina; la fe, la esperanza y la espera de un nuevo tiempo; el problemático fin de la ley; el exceso o el resto; el estado de excepción que (teóricamente) precederá o seguirá al fin de la ley; la culpa; el papel de la violencia; la noción de justicia en el tiempo mesiánico; la relación entre la creación, la revelación y la redención; la relación de este proceso con el lenguaje y lo político; una determinada forma de entender la ontología. Y veremos en qué difieren los distintos autores y qué problemas indican estas diferencias.

El tercer objetivo de este trabajo es establecer un diálogo, que se intuye fértil, pero que quedó por hacer, entre la *mesianicidad sin mesianismo*, que estudiaremos en la primera parte del trabajo, y los usos contemporáneos del mesianismo, que veremos en la segunda. Nos proponemos examinar, pues, porqué y en qué medida la *mesianicidad sin mesianismo* de la que habla Derrida se diferencia de las teorizaciones filosóficas contemporáneas del mesianismo. Nos proponemos, también, analizar qué sentido tiene la *mesianicidad sin mesianismo* dentro del pensamiento actual, que es fruto, en gran medida, de la llamada *muerte de Dios*.

Estructura

Estos tres objetivos se concretarán, respectivamente, en las tres partes que configuran el trabajo. La primera, titulada “De la *différance* a la *mesianicidad sin mesianismo*”, aspira, como acabamos de señalar, a ubicar la *mesianicidad sin mesianismo* dentro de la obra de Derrida y a mostrar qué papel desempeña en ella: cuándo aparece, qué significa y qué implica. Esta primera parte comenzará con un desglose de la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* en ocho elementos (capítulo 1). Acto seguido, se trazará un mapa de la vida y la obra de Derrida (capítulo 2). A lo largo de este recorrido nos iremos deteniendo cuando lleguemos al momento y al contexto en que apareció, por primera vez, cada uno de estos elementos. Este ejercicio nos permitirá ver que la *mesianicidad sin mesianismo* no apareció repentinamente de la nada en los años noventa, sino que se fue forjando lentamente a lo largo de cuatro décadas.

Este recorrido por la obra de Derrida no sólo nos ha de servir para ver cómo se ha ido forjando la *mesianicidad sin mesianismo*, sino también para entender cómo se ha ido trabando el pensamiento de Derrida en general: sus primeras reflexiones, en los años cincuenta y durante el inicio de los sesenta, alrededor de Husserl; la consolidación de un pensamiento propio y autónomo alrededor de la cuestión del signo a finales de los sesenta e inicios de los setenta que lo dieron a conocer por todo el mundo; cómo de ahí pasó a una determinada concepción de lo político (sus reflexiones sobre la ley y la justicia); qué significó la aparición de la *mesianicidad sin mesianismo* en los noventa; y, finalmente, cómo se relaciona con sus reflexiones en torno a la ética (concretamente sobre la hospitalidad, el don, el perdón y la fidelidad), así como con el conjunto de su obra.

La pregunta principal que articulará esta primera parte será la siguiente: ¿los textos de Derrida sobre ética y política son coherentes con sus anteriores obras sobre lenguaje? ¿O más bien implican un giro en su pensamiento, probablemente diseñado para paliar las críticas contra la falta de “construcción” de la deconstrucción? Sostendremos que el paso del centro de interés de la lingüística y la ontología a la ética y la política no supone una ruptura: el significante que nunca alcanza el significado se transforma en la ley que nunca logra la justicia en el ámbito político, y en la imposibilidad de satisfacer los requisitos de una hospitalidad, un don y un perdón totales en el plano ético.

Esta imposibilidad (la imposibilidad de la síntesis totalizadora de Hegel) es, a la vez, la condición y el riesgo de la justicia. Es decir, el hecho

de que el significado no llegue nunca es la garantía de la justicia: “sans cette expérience de l'impossible, il vaudrait mieux renoncer et [sic] à la justice”²⁹ (*Spectres*: 112).

Sostendremos, pues, que la obra de Derrida presenta una casi impecable coherencia desde sus inicios. Y, con ello, demostraremos, también, que la *mesianicidad sin mesianismo* no supone una ruptura con las reflexiones anteriores de Derrida, pero que, sin embargo, tampoco hay que entenderla como una mera repetición de lo dicho hasta el momento. La *mesianicidad sin mesianismo* es una clave de comprensión de la obra de Derrida: ella no añade un nuevo contenido al pensamiento de Derrida, *pero sí una serie de informaciones esenciales para comprender este contenido*, es más, para acabar de articular sus cabos sueltos. Como veremos, la *mesianicidad sin mesianismo* es lo que permite dar el salto de las reflexiones políticas de Derrida a las éticas.

Esta primera parte concluirá con una reformulación de la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* (capítulo 3) de la que hemos partido, más rica y completa tras haber recorrido la obra entera de Derrida. Así pues, haber efectuado este recorrido por la obra de Derrida nos permitirá ver una serie de implicaciones y facetas de la *mesianicidad sin mesianismo* que, si sólo se tienen en cuenta los textos de Derrida que tratan explícitamente sobre ella, pasan desapercibidas.

En la segunda parte se desplegará la discusión del siglo XX e inicios del XXI en torno al mesianismo. La *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida puede considerarse una perversión de las propuestas filosóficas que, hasta entonces, se conocían como “mesianismo”. En esta segunda parte se dibujará, pues, el telón de fondo de la propuesta derrideana, aunque Derrida no estableciese un diálogo explícito con la tradición mesiánica.

El recorrido de la segunda parte será el siguiente: empezaremos con algunas consideraciones preliminares sobre el mesianismo y su origen, así como con algunos aspectos históricos, siguiendo, especialmente, a Gershom Scholem, y teniendo en cuenta matices y correcciones que añade su discípulo Moshe Idel (capítulo 4).

Acto seguido se pasará a analizar en detalle las reflexiones teóricas contemporáneas que recurren a la tradición mesiánica (capítulo 5). El

²⁹ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 80): “sin esta experiencia de lo imposible, más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento”.

mesianismo, claro está, no puede considerarse una manera unitaria de entender el tiempo y la historia, puesto que distintos autores que se consideran a sí mismos mesiánicos sostienen posturas diferentes sobre muchos aspectos de la aproximación mesiánica a la experiencia.

Veremos el inicio de este debate con el enfrentamiento entre el conservadurismo antimesiánico de Carl Schmitt (1921, 1922, 1950) y las utopías libertarias mesiánicas de Walter Benjamin (1921, 1924, 1955, 1959) y Ernst Bloch (1921, 1959a, 1959b). Seguiremos con el mesianismo antinómico de Jacob Taubes (1993)³⁰ y Alain Badiou (1997), haciendo una breve incursión en la lectura barthiana (1922) de la Carta a los Romanos y mencionando la provocativa lectura de San Pablo efectuada por Slavoj Žižek (2003). Luego pasaremos a examinar los mesianismos partidarios de un cierto nomos, a saber, la propuesta de Franz Rosenzweig (1921) y Emmanuel Lévinas (1961, 1968, 1974). Finalmente, concluiremos esta parte con un examen del pensamiento de Giorgio Agamben (2000), que, a nuestro parecer, con su reflexión acerca del funcionamiento de la ley en el estado de excepción —vigencia sin significado o *Geltung ohne Bedeutung*— es quien, de todos ellos, más lúcidamente expone el funcionamiento del tiempo mesiánico.

En la tercera parte se pondrán en relación, por primera vez en este trabajo, la *mesianicidad sin mesianismo* y los usos contemporáneos de la tradición mesiánica. Esta parte constará de dos capítulos, el 6 y el 7. En el capítulo 6 se establecerá un diálogo entre la *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida, analizada en la primera parte, y las concepciones y usos contemporáneos del mesianismo, estudiados en la segunda, especialmente los de Giorgio Agamben, puesto que, a nuestro juicio, recoge elementos procedentes de casi todos —por no decir de todos— los autores mesiánicos del siglo XX. Nos proponemos, pues, establecer un diálogo que Derrida no hizo explícito (o no suficientemente), porque nos parece que puede contribuir a repensar muchas de las cuestiones éticas y políticas actuales. Esto nos permitirá entender el texto de Derrida en relación con sus referentes más inmediatos. Nos servirá, también, para ver cómo la *mesianicidad sin mesianismo* derrideana y el pensamiento de Derrida en general pueden ayudar a reformular algunas de las insuficiencias de las teorizaciones contemporáneas del mesianismo.

³⁰ Se trata de un seminario en cuatro sesiones que Taubes impartió en 1987 en el Instituto de Investigación de la Comunidad Científica de Heidelberg, pero que no se publicó hasta 1993.

Es preciso subrayar el siguiente punto: lo que nos parece interesante no es poner en relación los textos en los que Derrida habla del mesianismo con los mesianismos del siglo XX y XXI, sino el hecho de que *la 'mesianicidad sin mesianismo'*, en la medida en que *permite articular mejor la obra de Derrida, es el elemento que permite hacer dialogar textos de Derrida en los que no se menciona la 'mesianicidad sin mesianismo' ni ningún término del mismo campo semántico con los mesianismos contemporáneos*. De hecho, como veremos, las reflexiones más útiles para llevar a cabo este ejercicio no proceden de *Spectres* y “Foi”, sino de algunos de los primeros textos de Derrida y, especialmente, de uno de sus textos más importantes sobre la justicia: “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’” (1989-90).³¹ Para mostrar esto, sin embargo, habrá sido previamente necesario demostrar, en la primera parte, que la *mesianicidad sin mesianismo* está presente en su obra desde el comienzo, a pesar de que no se haga referencia explícita a ella.

El diálogo entre el pensamiento de Derrida y los mesianismos contemporáneos se articulará a través de tres puntos en los que Derrida difiere del resto de autores. Primero, la noción de ley: ¿es posible, como sostienen los autores mesiánicos antinómicos, escaparse a la ley? Segundo, la concepción del lenguaje: como veremos, la concepción derrideana del lenguaje no sólo difiere de la de los autores mesiánicos contemporáneos, sino también de la judía —*davar*— y de la grecocrisiana —*onoma*—, y presenta claras afinidades con la de algunos teóricos contemporáneos del lenguaje. Tercero, el espacio de lo ético y lo político. Este triple ejercicio nos permitirá ver que algunas de las cuestiones planteadas por otros pensadores mesiánicos se enfocaron de manera equivocada, porque ignoraron —o pasaron por alto— lo que Derrida llama la estructura aporética de la experiencia. Sostendremos que *la mesianicidad sin mesianismo* derrideana y el pensamiento de Derrida en general pueden ayudar a reformular estas cuestiones. A su vez, veremos que la manera cómo estos pensadores tratan la cuestión del

³¹ Conferencia que Derrida pronunció en inglés en la Cardozo Law School, de Nueva York, en octubre de 1989 como acto inaugural de un congreso titulado “Deconstruction and the Possibility of Justice”. El texto fue publicado, por primera vez, en inglés y en francés simultáneamente en la *Cardozo Law Review* (Derrida 1989-90). Hemos optado por emplear la versión inglesa del texto porque, aunque Derrida lo escribió originariamente en francés, hizo público por primera vez su contenido en una conferencia en inglés. También es importante para nuestra elección el hecho de que la primera publicación del texto apareciera, simultáneamente, en francés e inglés. “Force” de ahora en adelante.

mesianismo arroja luz no sólo sobre la *mesianicidad sin mesianismo*, sino también sobre toda su obra.

Este sexto capítulo desembocará en la idea de que tanto el planteamiento de Derrida como el de los teóricos contemporáneos del mesianismo, a pesar de sus diferencias, son una propuesta para habitar un mundo abandonado por los dioses. Éste será el eje central del séptimo capítulo, que lleva por título “De la muerte de Dios a la *mesianicidad sin mesianismo*”, en el que estudiaremos la relación entre el fenómeno de la muerte de Dios y los mesianismos contemporáneos, especialmente la perversión que Derrida propone de ellos, con la ayuda de algunos de los pensadores y teólogos que más lúcidamente han reflexionado alrededor del fenómeno de la muerte de Dios.

En definitiva, las tres partes de este trabajo, que acabamos de describir, deben servir, primero, para mostrar que la *mesianicidad sin mesianismo* permite articular mejor la obra de Derrida para, luego, ponerla en relación con los mesianismos que se forjaron en el siglo XX e inicios del XXI. Las tres partes de las que consta este trabajo están orientadas, pues, hacia el mismo fin: situar la *mesianicidad sin mesianismo* en el lugar que le corresponde, evaluar los méritos e insuficiencias de esta “perversión” del mesianismo, y ver qué implicaciones tiene para la ética, la política, la lingüística y la antropología contemporáneas.

PARTE I

DE LA *DIFFÉRANCE*

A LA *MESIANICIDAD SIN MESIANISMO*

1. DEFINICIÓN PROVISIONAL DE LA *MESIANICIDAD SIN MESIANISMO*

En este primer capítulo señalaremos los conceptos claves que subyacen bajo la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* y mostraremos brevemente las contradicciones internas que parece que presentan cuando entran en contacto. Así estableceremos la base sobre la cual descansará el segundo capítulo, en el que efectuaremos un extenso recorrido por la obra de Derrida que nos servirá para ver cómo se enriquece el casi-concepto de la *mesianicidad sin mesianismo* cuando se pone en relación con el resto de conceptos del propio pensador que, aparentemente, no mantienen vínculo alguno con el mesianismo. En el tercer capítulo, gracias a la información conseguida a lo largo de este recorrido, ofreceremos una reformulación de la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* que aclarará las aparentes contradicciones que habremos planteado en este capítulo.

Como ya hemos señalado, dicho casi-concepto no añade ningún contenido esencial al pensamiento anterior de Derrida, pero sí que aporta una serie de informaciones para comprenderlo mejor. Hay que subrayar que este enriquecimiento irá en dos direcciones: la obra de Derrida permitirá entender mejor la *mesianicidad sin mesianismo* y, a su vez, la *mesianicidad sin mesianismo* permitirá comprender mejor la obra de Derrida.

1.1. Elementos clave

Como se ha mostrado en la introducción, Derrida define la *mesianicidad sin mesianismo* como una *estructura general de la experiencia*³² *caracterizada por una actitud de espera sin horizonte de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida del Otro como advenimiento de la justicia.*

Si se desglosa esta definición, afloran los seis elementos que articulan la noción que constituye nuestro objeto de estudio: la **estructura**, la **experiencia**, la **espera**, el **horizonte**, el **Otro**, la **justicia**.

³² Como se verá, ya sea lingüística, ética, política, epistemológica o, incluso, ontológica.

Además de estos conceptos, también deben llamarnos la atención y son dignos de estudio dos aspectos más relacionados con la *mesianicidad sin mesianismo*: el hecho de que estos conceptos ponen en juego una determinada concepción del **tiempo**, así como la preposición **sin**, que articula los términos *mesianicidad* y *mesianismo*.

1.2. Problemas a resolver

En el momento en el cual cada uno de estos ocho elementos se inserta en la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* y, por ende, es puesto en relación con los otros siete, emergen una serie de preguntas y problemas.

Por lo que se refiere a los conceptos de **estructura** y **horizonte**: ¿es posible postular, a la vez, la existencia de una estructura y la inexistencia de un horizonte que concluya o cierre? Toda estructura, por definición, debe tener un límite, de modo que la ausencia de un horizonte parece incompatible con la presencia de una estructura. Sin embargo, Derrida postula ambos a la vez. Tendremos que examinar, pues, la peculiaridad del concepto derrideano de estructura, que parte —pero se desmarca— de Claude Lévi-Strauss y Émile Benveniste.

La noción de **experiencia** que emplea Derrida plantea un problema similar: ¿es posible tener una experiencia si se excluye, de entrada, la posibilidad de que concluya? La experiencia siempre debe ser “de algo”. Y no sólo debe ser abarcable éste “algo”, sino que la experiencia también debe tener, a su vez, inicio y fin. Pero Derrida parece plantear algo distinto. ¿Se sigue pudiendo llamar *experiencia*, lo que Derrida propone? ¿O el horizonte es una condición necesaria de toda experiencia?

La ausencia de horizonte también deja sentir sus efectos contradictorios en el concepto de **espera**: ¿de qué transformación es objeto el verbo *esperar*, si no hay horizonte? Se entiende que Derrida quiere evitar los relatos predeterminados de emancipación. Pero, ¿de qué tipo de espera se trata? ¿De una espera asintótica, que se acerca infinitamente sin jamás llegar a puerto? ¿Puede haber espera, si no hay objeto de espera?³³

³³ Éste es uno de los aspectos de la *mesianicidad sin mesianismo* que Harrington (2009) se cuestiona: “¿Cuánto puede uno ‘esperar’ algo que no puede ser ‘esperado’? ¿Se puede esperar sin esperar algo? ¿Puede haber alguna espera que no implique un

Lo más parecido que existe a un objeto de espera en la estructura de la *mesianicidad sin mesianismo* es el **Otro**. Pero el Otro no “llega”, sino que se limita a “venir”. Es decir, Derrida habla de la “venida” del Otro, pero no de su “llegada”. Que el Otro llegase significaría que nos apropiamos de él, que nos lo hacemos nuestro, de modo que dejaría de ser Otro. En la *mesianicidad sin mesianismo*, pues, se deja al Otro seguir siendo Otro, es decir, se respeta su diferencia, no se le anula. ¿Pero quién es el Otro al que nos acercamos sin alcanzar? Derrida lo vincula con la **justicia**: la justicia es la relación con el Otro.³⁴ La justicia y el Otro están fuera de nuestro alcance. Habrá que rastrear estos conceptos en la obra de Derrida para ver qué relación guardan con la *mesianicidad sin mesianismo*.

Así pues, si la justicia y el Otro no son alcanzables, ¿significa que están fuera del **tiempo**? ¿Qué tipo de tiempo subyace bajo esta estructura de la experiencia?

Sólo nos queda por mencionar la problemática relativa al último aspecto relacionado con la *mesianicidad sin mesianismo* que hemos enumerado: la preposición **sin**. Como iremos viendo, el *sin* no sólo está presente en la expresión *mesianicidad sin mesianismo*, sino también, elípticamente, en los otros siete conceptos.

El recorrido por la obra de Derrida nos permitirá arrojar luz sobre las problemáticas mencionadas. Sus textos del llamado primer periodo nos permitirán desplegar la problemática relativa a los conceptos de **experiencia** y de **tiempo**. Será a través de los textos de su segundo periodo que se aclararán las contradicciones relativas a los conceptos de **estructura** y **horizonte**. Finalmente, sus últimos textos, los correspondientes al tercer periodo (algunos de ellos posteriores a la publicación de *Spectres* y “Foi”) nos permitirán ver otras facetas de las nociones de horizonte y de espera, así como resolver las dudas acerca de la peculiar noción derrideana de **espera**, la **justicia**, la preposición **sin** y el **Otro**.

objeto intencional de ningún tipo? ¿Puede la espera tomar una forma intransitiva pura?” (Harrington 2009: 59). (*Trad. de la A.*) Harrington —que, a nuestro juicio, simplifica el razonamiento de Derrida— responde negativamente.

³⁴ Afirmación que procede de Lévinas y que Derrida cita en “Force” (959).

2. MAPA DE LA OBRA DE DERRIDA

Jacques Derrida nació en el año 1930 en El-Biar, Argelia, en el seno de una familia de origen sefardí. En varias ocasiones, Derrida explicó los problemas que le supuso formar parte de una serie de colectivos con los que no podía identificarse por completo: pertenecía a una familia judía y vivía en un país de cultura musulmana que era colonia francesa.³⁵ Sólo hay que recordar, por ejemplo, que en 1941, durante el régimen de Vichy, los judíos fueron expulsados de las escuelas públicas, de modo que Derrida no pudo volver a la suya hasta 1943.

En 1949 salió de Argelia por primera vez para instalarse en París y prepararse para acceder a la École Normale Supérieure (ENS). Fracasó dos años consecutivos en el intento y fue aceptado la tercera vez, en 1952. Dos rasgos del centro influirían enormemente en el pensamiento de Derrida. Por un lado, en la ENS estaban muy presentes las corrientes que por aquel entonces impregnaban el mundo filosófico francés (la fenomenología y el existencialismo, especialmente Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty). Por otro lado, en el centro se enseñaba y practicaba la forma expositiva de la disertación, de modo que Derrida fue entrenado a problematizar textos clásicos, interrogándolos sobre lo que a menudo no está presente en la intención del autor. Aprendió, pues, a fijarse no tanto en el contenido explícito de los textos, sino especialmente en el implícito, en las presuposiciones sobre las que el texto descansa. La confluencia de estos dos rasgos de la ENS contribuirían al interés de Derrida por la epistemología: tanto la fenomenología (que se pregunta “¿cómo conocemos?”) como la forma expositiva de la disertación (para la cual uno tiene que examinar las presuposiciones en las que se basa un texto, de modo que acaba preguntándose por las presuposiciones que permiten la experiencia) otorgan una gran importancia a las condiciones de la experiencia. Éste constituiría, pues, el primer centro de interés de Derrida.

Su estancia en la ENS inauguró su labor como investigador, que proseguiría durante los años siguientes, profesionalmente aún poco estables. Obtuvo una beca para ir a Harvard en 1956-1957, y allí empezó la traducción de *El origen de la geometría*, de Husserl, pero de 1957 a 1959 tuvo que hacer el servicio militar en Argelia, en plena guerra. A partir de 1959, pudo dedicarse de nuevo a la investigación: este mismo año daría una conferencia en el coloquio de Cerisy-la-Salle sobre las

³⁵ En 1875 se había otorgado la ciudadanía francesa a los judíos argelinos.

nociones de génesis y de estructura y pronto empezaría a enseñar en la Sorbonne y el Collège Philosophique. En 1964 empezó a impartir clases en la ENS.

2.1. El primer momento de Derrida. Epistemología y fenomenología

En sus primeros años como investigador, Derrida dedicó tres textos a Husserl:³⁶ *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*³⁷ (1953-54),³⁸ la “Introduction” a *L’origine de la géométrie* de Husserl³⁹ (1962) y *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967b).

Aunque Husserl pasaría pronto a un segundo plano, todo el proyecto filosófico de Derrida es incomprensible, como veremos, sin sus primeras reflexiones alrededor del pensamiento de este autor.⁴⁰ De hecho, cuando en 1990 se publicó *Problème*, escrito casi cuarenta años antes, Derrida elaboró una breve “advertencia” en la que reconoció la continuidad de sus reflexiones de entonces y su vigencia,⁴¹ aunque admitió

³⁶ Más adelante, en el año 2000, volvió sobre Husserl en *Le toucher. Jean-Luc Nancy* (2000b). También dedicó a Husserl una serie de contribuciones menores, como “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie” (1959), incluida más tarde en *L’écriture et la différence* (1967c).

³⁷ *Problème* de ahora en adelante.

³⁸ Este texto fue escrito en 1953-1954 para obtener el Diploma de Estudios Superiores en la ENS bajo la dirección de de Gandillac. Permaneció inédito hasta 1990.

³⁹ “Introduction” de ahora en adelante.

⁴⁰ “La deconstrucción nació del encuentro con Husserl” (Beaulieu 2006: 102). (*Trad. de la A.*)

⁴¹ Escribe:

Cette lecture panoramique qui balaie ici tout l’œuvre de Husserl avec l’impudence imperturbable d’un scanner se réclame d’une sorte de loi dont la stabilité me paraît aujourd’hui d’autant plus étonnante que, jusque dans sa formulation littérale, elle n’aura cessé, depuis lors, de commander tout ce que j’ai tenté de démontrer, comme si une sorte d’idiosyncrasie négociait à sa manière, déjà, une nécessité qui la dépasserait toujours et qu’il faudrait interminablement se réapproprier. Quelle nécessité? Il s’agit toujours d’une complication originaire de l’origine, d’une contamination initiale du simple d’un écart inaugural qu’aucune analyse ne saurait présenter, rendre présent dans son phénomène ou réduire à la ponctualité instantanée, identique à soi, de l’élément (*Problème*: vi-vii).

Traducción al castellano (*Trad. de la A.*):

que con el tiempo tuvo que renunciar a uno de los conceptos que forjó allí, la llamada *dialéctica originaria* (*Problème*: vii).

El objeto de estudio de este texto de Derrida es el concepto de génesis de Husserl. Según Derrida, esta noción reúne dos significaciones incompatibles: la de origen y la de devenir. Es decir, por un lado, sólo hay génesis si hay un origen absoluto, un instante que no es fruto de ningún instante anterior; en pocas palabras, una “creación”. Pero, por otro lado, la génesis sólo puede darse en el seno de una totalidad ontológica que comprenda esta génesis.⁴² Derrida señala, pues, que Husserl

Esta lectura panorámica que barre aquí toda la obra de Husserl con la impudencia imperturbable de un escáner se encomienda a una especie de ley cuya estabilidad me parece hoy tan sorprendente que, hasta su formulación literal, no habrá parado, desde entonces, de dirigir todo lo que he intentado demostrar, como si una especie de idiosincrasia negociara a su manera, ya, una necesidad que siempre la sobrepasara y que se tendría que reapropiar interminablemente. ¿Qué necesidad? Se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una distancia inaugural que ningún análisis sabría presentar, hacer presente en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, idéntica a sí misma, del elemento.

⁴² Escribe:

Tout d’abord, la genèse, examinée naïvement et le plus formellement possible, réunit dans son concept deux significations contradictoires: celle d’origine et celle de devenir. D’une part, en effet, la genèse est naissance, surgissement absolu d’un instant ou d’une “instance” irréductible à l’instance précédente, création, radicalité, autonomie par rapport à autre chose que soi; bref, il n’est pas de genèse sans origine absolue [...].

Mais, dans le même moment, il n’est de genèse qu’au sein d’une totalité ontologique et temporelle qui la comprend; tout produit génétique est produit par autre chose que soi, porté par un passé, appelé, orienté par un futur. Il n’est et n’a sa signification qu’inscrit dans un contexte qui, d’une part, est le sien, c’est-à-dire auquel il appartient et participe, avec lequel il est en continuité, qu’en un certain sens il implique et, à la limite, comporte, comprend, connaît, mais qui, d’autre part, le déborde et l’enveloppe de tous côtés. La genèse est aussi une inclusion, une immanence (*Problème*: 7-8).

Traducción al castellano (*Trad. de la A.*):

De entrada, la génesis, examinada de manera naif y del modo más formal posible, reúne en su concepto dos significaciones contradictorias: la de origen y la de devenir. Por un lado, en efecto, la génesis es nacimiento, surgimiento absoluto de un instante o de una “instancia” irreductible a la instancia precedente, creación, radicalidad, autonomía en relación con otra cosa que ella misma; en pocas palabras, no hay génesis sin origen absoluto [...].

Pero, al mismo tiempo, sólo hay génesis en el seno de una totalidad ontológica y temporal que la comprende; todo producto genético es producido por otra cosa que sí mismo, llevado por un pasado, apelado, orientado hacia un futuro. Sólo es y tiene su significación cuando está inscrito en un contexto que, por un lado, es

intenta conciliar la idea de un comienzo absoluto, por un lado, y la temporalidad, por el otro, y ve en este intento un mérito, pero, como veremos, considera que Husserl se quedó a medias.

Con esta postura, Husserl se introdujo en el debate en torno a la dialéctica entre génesis (o historia) y estructura (o idea). Intentó integrar la estructura en un proceso genético, es decir, mostrar que las estructuras ideales tienen una génesis, de modo que no puede existir ninguna estructura despojada de una génesis ni ninguna génesis que no conlleve o no sea, ya, una estructura. No pueden haber estructuras atemporales. Es decir, la génesis no puede salir de la nada.

Derrida analiza esta idea y muestra que, llevada al límite, significa que toda la génesis ya debe estar allí⁴³ para producir la génesis, a saber, que *lo producido por la génesis es requerido para que la génesis pueda tener lugar o, lo que es lo mismo, que la génesis contiene, de antemano, la posibilidad de que la génesis tenga lugar*. ¿Cómo puede ser, pues, que lo que posibilita la experiencia sea una síntesis *a priori*? (*Problème*: 10-12) Éste es el eje alrededor del cual gira todo el análisis de Derrida:

Si une synthèse *a priori* est à la source et au fondement de tout jugement et de toute expérience possibles, ne sommes-nous pas renvoyés sur une dialectique indéfinie? Comment l'originarité d'un fondement peut-elle être une synthèse *a priori*? Comment tout peut-il commencer par une complication? Si toute genèse et toute synthèse renvoient à leur constitution par une synthèse *a priori*, la synthèse *a priori* elle-même, quand elle s'apparaît dans une expérience constituante, transcendante et prétendue originaire, n'a-t-elle pas toujours "déjà" pris sens, n'est-elle pas toujours, par définition, "déjà" constituée par une autre synthèse, et ainsi à l'infini? (*Problème*: 12-13).⁴⁴

el suyo, es decir, al cual pertenece y participa, con el cual está en continuidad, que en un cierto sentido implica y comporta, comprende, conoce; pero, por otro lado, lo sobrepasa y lo rodea por todos lados. La génesis es también una inclusión, una inmanencia.

⁴³ En sus propias palabras: "Il faut, pour que tout genèse, tout développement, toute histoire, tout discours ait un sens, que ce sens soit de quelque façon 'déjà là'" (*Problème*: 9). Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): "Hace falta, para que toda génesis, todo desarrollo, toda historia, todo discurso tenga un sentido, que este sentido esté, en cierto modo, 'ya allí'".

⁴⁴ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*):

Si una síntesis *a priori* se halla en la fuente y en el fundamento de todo juicio y de toda experiencia posibles, ¿no somos reenviados en una dialéctica infinita? ¿Cómo puede, la originariedad del fundamento, ser una síntesis *a priori*? ¿Cómo puede empezar todo por una complicación? Si toda la génesis y toda la síntesis

La idea de una síntesis *a priori* procede de Kant. En la *Crítica de la Razón Pura* (1781), Kant sostiene que todo el conocimiento parte de la experiencia.⁴⁵ Ahora bien, Kant se pregunta: “¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?” (Kant 1781: 44). Kant sostiene, pues, que para que la experiencia sea posible debe haber algo que no *dependa* de la experiencia. Hay, pues, dos, tipos de conocimiento: *a posteriori* y *a priori*. El primero es el que empieza con la experiencia. Pero para que éste sea posible se necesitan una serie de conocimientos *a priori*, es decir, independientes de la experiencia. Este segundo tipo de conocimiento, denominado *a priori*, se caracteriza por la universalidad y la necesidad, rasgos que la experiencia nunca puede conferir. En palabras de Kant:

la experiencia nunca otorga a sus juicios una *universalidad* verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori* (Kant 1781: 43).

Después de distinguir estos dos tipos de conocimiento, Kant prosigue con la distinción de dos tipos de juicio en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado. Por un lado, los analíticos: un juicio analítico no añade nada al objeto, sino que es descriptivo o explicativo. Por otro lado, los sintéticos, que se caracterizan por ser extensivos, es decir, por añadir un predicado que no es, de por sí, definitorio del ob-

reenvían a su constitución por una síntesis *a priori*, la propia síntesis *a priori*, cuando se aparece en una experiencia constituyente, trascendental y supuestamente originaria, ¿no ha “ya” siempre adquirido sentido, no ha sido “ya” siempre constituida por otra síntesis y, así, al infinito?

⁴⁵ Escribe Kant:

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella (Kant 1781: 41-42).

jeto.⁴⁶ Así pues, puede afirmarse que los juicios analíticos son copulativos, mientras que los sintéticos son transitivos.

Tras esta explicación, Kant pone en relación los dos tipos de conocimiento que ha distinguido con los dos tipos de juicio que ha descrito: por lo general, el conocimiento *a posteriori* es sintético, mientras que el conocimiento *a priori* es analítico. Pero acto seguido añade que existe una excepción a esta regla: hay un tipo de juicio sintético *a priori*, los juicios matemáticos (Kant 1781: 51). Estos juicios son *a priori*, es decir, no empíricos, porque implican necesidad. Pero para saber el resultado de un cálculo matemático (Kant toma $7 + 5$ como ejemplo), tiene que efectuarse la suma, es decir, no puede obtenerse el resultado mediante la intuición. Por este motivo, los juicios matemáticos no son analíticos, sino sintéticos (Kant 1781: 52).

Kant acaba concluyendo que, igual que sucede en las matemáticas, todas las ciencias teóricas de la razón contienen juicios sintéticos *a priori* como principios. La idea de un sintético *a priori*, descartada por Hume, actúa, según Kant, como soporte de toda la metafísica, es decir, permite hacer de la metafísica una ciencia.

Según Derrida, Husserl dio un paso más allá: es precisamente la síntesis *a priori* lo que hace posible la experiencia. Es decir, para Husserl, a diferencia de Kant, no pueden determinarse las condiciones de posibilidad *a priori*, sino que hay que partir de los datos de la experiencia y, mediante ellos, llegar a sus condiciones de posibilidad.

Husserl, en menor medida, y, especialmente, Derrida, desmontan la dicotomía que opone lo *a priori* (universal y necesario) a lo *a posteriori* (contingente y empírico), “reconociendo que puede existir una necesidad en la experiencia, que se determina *a posteriori*” (Ferraris 2003: 21).

La pregunta que se hace Derrida al analizar el texto de Husserl es, repetimos, ¿cómo puede ser que lo que permita la experiencia sea una síntesis *a priori*? ¿Cómo puede ser el “inicio” una síntesis *a priori*, es

⁴⁶ En sus propias palabras:

En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (me refiero sólo a los afirmativos, pues la aplicación de los negativos es fácil [después]), tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso se llama al juicio *analítico*; en el segundo, *sintético* (Kant 1781: 47-48).

decir, un conocimiento que se requiera a sí mismo para generarse? A través de su análisis de las tesis de Husserl, Derrida muestra la inseparabilidad de la filosofía de la historia y la historia de la filosofía. Se esfuerza por demostrar que las dos problemáticas que trata en su texto (la especulativa o filosófica y la histórica) son indisociables. En definitiva, Derrida está desmontando el concepto de génesis, está poniendo de manifiesto su contradicción inherente. Se pregunta cuál es el momento originario de la génesis (¿anterior o posterior al sentido?) y responde que debe ser ambos a la vez:

Le moment originaire de la genèse qui constitue le sens devra être à la fois antérieur au sens pour que la constitution soit effective, et postérieur au sens pour que celui-ci nous soit donné dans une évidence *a priori* ou originaire (*Problème*: 40).⁴⁷

Así pues, Derrida postula la imposibilidad de toda determinación real de un comienzo.⁴⁸ Derrida explica que, como ya vio Husserl, de esta complicación originaria se deriva el hecho de que la anticipación es necesaria y de que, a su vez, el porvenir precede al pasado y al futuro.

¿Cómo valora Derrida la contribución de Husserl? Derrida valora positivamente el hecho de que Husserl haya descubierto la síntesis *a priori* como fundamento de toda génesis y significación, es decir, haber tenido en cuenta el tiempo, el devenir y la historia en la producción de sentido y en la constitución del sujeto trascendental. Para Husserl, sólo hay ideales gracias a la repetición. Derrida hereda esta idea de repetición (Derrida; Bennington 1991: 85), pero se desmarca de cualquier idealidad. Esto es lo que Derrida valora negativamente de Husserl: que no haya sido consecuente con su descubrimiento (la síntesis *a priori* como fundamento de toda génesis, la repetición) y no haya reajustado su método.⁴⁹ Dicho de otro modo, Derrida considera que Husserl

⁴⁷ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “El momento originario de la génesis que constituye el sentido tendrá que ser a la vez anterior al sentido para que la constitución sea efectiva, y posterior al sentido para que éste nos sea dado en una evidencia *a priori* u originaria”.

⁴⁸ “L'impossibilité de toute détermination réelle d'un commencement réel sera le sens dernier de la philosophie de la genèse que nous tenterons de définir en conclusion de ce travail” (*Problème*: 6). Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “La imposibilidad de toda determinación real de un comienzo real será el sentido último de la filosofía de la génesis que intentaremos definir como conclusión de este trabajo”.

⁴⁹ Según Derrida, la limitación de Husserl es la siguiente: “Découvrant la synthèse *a priori* de l'être et du temps comme fondement de toute genèse et de toute signification, Husserl, pour sauver la rigueur et la pureté de l'idéalisme phénoménologique, n'a pas ouvert la réduction transcendantale et n'a pas réajusté sa méthode”

cumple el papel de bisagra: le sirve como plataforma para distanciarse de autores anteriores (como Hegel), pero acaba cometiendo alguno de sus mismos errores. Es decir, a pesar de su descubrimiento, Husserl considera que es posible fundar, a partir de la experiencia, ciencias objetivas; cree que, a pesar del “retraso” de la conciencia respecto del mundo, la conciencia se inscribe en una teleología, cosa que permite que llegue a la presencia de sí. En pocas palabras, Husserl pretende restablecer una pureza original, como se ve en *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913).

Esta convicción husserliana de la posibilidad de encontrar una “pureza original” va ligada a la concepción husserliana de la escritura. Derrida la examina en su introducción a *L'origine de la géométrie* de Husserl.⁵⁰ En ella, Derrida se esfuerza por mostrar la insuficiencia del concepto de escritura de Husserl. En palabras de Beaulieu: “[para Husserl] había, pues, una autonomía objetiva de significaciones transmisibles dentro de una ‘gramática pura’. Pero esta secundarización de la escrituralidad es puramente quimérica a ojos de Derrida”⁵¹ (Beaulieu 2006: 103).

Sería una simplificación errónea afirmar que estos dos textos de Derrida ya contienen todo su pensamiento, pero sí es cierto, como veremos, que sus reflexiones posteriores que tratan temas alejados de la fenomenología no se contradicen con estas primeras tesis, sino que forman parte del mismo gesto filosófico. Es decir, la peculiar concepción del tiempo, la historicidad y la experiencia que Derrida pone de manifiesto comentando a Husserl, así como su vínculo con la imposibilidad de la presencia plena, son el marco sin el cual sus futuras reflexiones resultarían incomprensibles. Lo que más centra la atención de Derrida es la genética del pensamiento. Como muy acertadamente afirma David Mikics, para Derrida “la filosofía es, realmente, la historia de la filosofía”⁵² (Mikics 2009: 31).

(*Problème*: 41). Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “Al descubrir la síntesis *a priori* del ser y del tiempo como fundamento de toda génesis y de toda significación, Husserl, para salvar el rigor y la pureza del ‘idealismo fenomenológico’, no ha abierto la reducción trascendental y no ha reajustado su método”.

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty llamó la atención de Derrida sobre *L'origine de la géométrie* de Husserl, y Derrida acabó traduciendo el texto al francés y elaborando una extensa introducción a modo de comentario detallado, con la que obtuvo el premio Jean Cavallès de epistemología moderna.

⁵¹ (*Trad. de la A.*)

⁵² (*Trad. de la A.*)

Sin duda alguna, la concepción del tiempo que subyace bajo toda la obra de Derrida arranca de este primer periodo en el que sostiene, contra Husserl, la imposibilidad de la presencia plena. Derrida forja su concepción del tiempo absorbiendo una serie de elementos de Heidegger, Husserl y Lévinas, pero desmarcándose, en última instancia, de las propuestas de estos autores. Para Heidegger, la temporalidad es estructurada por la finitud del sujeto. Para Lévinas, lo que activa la temporalidad es el compromiso con el Otro; el tiempo ya no es la duración que permite una identidad continua, sino que tiene que ver con la disrupción provocada por la irrupción del Otro. Derrida toma el concepto de interrupción de Lévinas, que resulta fácil de encajar con la idea derrideana acerca de la imposibilidad de la presencia plena y, con él, invalida las concepciones lineales del tiempo: el futuro se libera de las determinaciones del pasado. La concepción derrideana del tiempo supone, también, una ruptura con la propuesta de Husserl.⁵³ El sistema de protensión y proyección de Husserl, que garantizaba la continuidad del sujeto y de las identidades, se ve menoscabado. A la identidad y mismidad de Husserl, Derrida opone la alteridad y la interrupción.

Así pues, durante sus primeros años como investigador, Derrida se sirvió de Husserl para ir forjando su propio pensamiento, que invalidaría a Husserl, es decir, que mostraría que Husserl acabó cayendo en el idealismo que pretendía rehuir. Según Derrida, la reducción fenomenológica para el acceso a las cosas mismas es imposible.

* Elementos: experiencia y tiempo

Si aplicamos las reflexiones que hizo Derrida en estos primeros años a la definición que, más de veinticinco años después, haría de la *mesianicidad sin mesianismo*, dos de los elementos de dicho concepto parecen aclararse. Es decir, la exposición y análisis que acabamos de hacer del primer periodo de la obra de Derrida arroja luz a dos de los ocho elementos que articulan la definición de la *mesianicidad sin mesianismo*: la experiencia y el tiempo.

⁵³ Como escribe Hodge: “Esta ‘espera sin horizonte de expectativas’ señala una ruptura en la concepción de la protensión, avanzada por Husserl, que proyecta un significado futuro y que es una espera de satisfacción o decepción del significado y la intención” (Hodge 2007: 145). (*Trad. de la A.*)

Por lo que se refiere al concepto de **experiencia**, Derrida propone una forma de entenderla alternativa a la tradicional. La RAE define *experiencia* como “hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo”. Desde la postura de Derrida, en cambio, el “haber + participio” es problemático: nunca puede “haberse” acabado de conocer nada, puesto que nunca puede degustarse la presencia del sentido, ya que éste está constituido, como hemos visto, por la historicidad.

En consecuencia, parece que, según Derrida, la experiencia propiamente dicha sea imposible. Sin embargo, Derrida habla de la experiencia. Dice, de hecho, que la *mesianicidad sin mesianismo* es una “estructura general de la experiencia”. ¿En qué consiste, pues, este tipo de experiencia? ¿Qué rasgos presenta? Para Derrida, pues, que la experiencia concluya, es decir, el “haber + participio” de la definición de la RAE, no es una condición necesaria de la experiencia. Puede haber experiencia sin conclusión. De hecho, según Derrida, la no-conclusión es un requisito indispensable de la experiencia. *Si la experiencia concluyese significaría que ya está fijada de antemano, de modo que ya no sería experiencia.* La experiencia de lo ya conocido o de lo ya programado *no* es experiencia. Sólo puede haber experiencia de lo que se desconoce, de lo que aún no se ha experimentado. Sólo hay propiamente experiencia si, durante ella, acontece algo nuevo; la experiencia debe estar abierta al porvenir.⁵⁴ *Experire* significa ‘realizar’ una travesía en la que, si se quiere, si uno está dispuesto, se adquiere algo que hasta aquel momento no se poseía. El término alemán para *experiencia*, *Erfahrung*, resulta iluminador, puesto que deriva del verbo *fabren*, ‘viajar’, y se halla en la raíz de la palabra *peligro*, *Gefahr*.

Así pues, la experiencia siempre debe ser experiencia del Otro, de la diferencia, de lo no conocido y lo no sucedido. La argumentación de Derrida pone de manifiesto que ninguna definición de *experiencia* puede evitar la siguiente aporía: sólo hay experiencia si la experiencia es imposible, a saber, la experiencia nunca puede ser total, porque siempre habrá algún aspecto que permanecerá abierto, lo que, a su vez, es

⁵⁴ En realidad, hay que matizar la idea de nuevo y de porvenir: ¿puede lo nuevo acontecer sin lo viejo? Es decir, ¿puede, el porvenir, desligarse o liberarse del pasado? ¿O, por el contrario, el futuro es fruto del pasado y del presente? La postura de Derrida toma algo de las dos, pero se desmarca, en última instancia, de ambas. Para que lo nuevo acontezca, lo nuevo ya debe estar, en cierta medida, allí. Esto es lo que dice Derrida cuando escribe, en *Problème*, que toda génesis ya debe “estar allí” para producir la génesis o cuando sostiene que lo que posibilita la experiencia es una síntesis *a priori* (*Problème*: 10-12). No sólo el pasado crea y determina, en cierto modo, el porvenir, sino que el porvenir es requerido por el pasado.

una condición de posibilidad de la experiencia. En consecuencia, sólo se puede tener experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia. Esto significa que *las condiciones de posibilidad y las condiciones de imposibilidad de la experiencia coinciden*. Derrida lleva el proyecto kantiano al límite.

Otro elemento de los que articulan la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* que ahora, una vez recorridos dos textos primerizos de Derrida, dedicados a Husserl, puede comprenderse mejor, es el **tiempo**. De hecho, el resto de elementos descansa sobre esta determinada concepción del tiempo. Para Derrida no tiene ningún sentido entender el tiempo de forma lineal e irreversible. Concebir el tiempo así puede ser útil para una serie de ciencias, pero no para la filosofía, que trata conceptos relacionados con el inicio y las condiciones de posibilidad. Se trata de una advertencia similar a la que, de hecho, ya había formulado Henri Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889). En él, criticó el empleo de las categorías espaciales para la resolución de una serie de problemas filosóficos, especialmente el de la libertad, y sostuvo que la incapacidad de la filosofía para explicar satisfactoriamente el concepto de libertad se disolvía si se dejaban de lado las categorías espaciales y se priorizaban las temporales. Aunque su crítica va en la misma dirección que la de Derrida, su postura es distinta.

Ambos proponen escapar del modelo determinista: los nuevos estados de conciencia, arguyen, no son un fruto exclusivo del momento anterior. Pero Derrida y Bergson difieren por lo que se refiere a la causa de esta diferencia. Según Bergson, estos nuevos estados de conciencia son fruto de la libertad. Normalmente, sostiene Bergson, vivimos en el espacio, no en el tiempo, de modo que nuestras acciones y decisiones derivan de lo hecho y pensado anteriormente. Pero cuando recuperamos la posesión de nosotros mismos, adentrándonos en el tiempo y la duración, actuamos libremente,⁵⁵ sin el condicionamiento de estados anteriores.

⁵⁵ Arguye Bergson:

Habría, pues, en fin, dos yoes diferentes, uno de los cuales sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por así decirlo, social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda, que nos hace captar nuestros estados internos como seres vivientes, siempre en vía de formación, como estados refractarios a la medida, que se penetran unos a otros, y cuya sucesión en la duración no tiene nada en común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo.

Según Derrida, un estado desligado absolutamente del pasado resulta imposible: el pasado condiciona, hasta cierto punto, el porvenir, del mismo modo que el porvenir condiciona el pasado. De ahí que lo que posibilita la experiencia sea una síntesis *a priori*. Pero algo se escapa a esta determinación, tanto del pasado hacia el porvenir como del porvenir hacia el pasado. La causa de este *missing link* es una irrupción, interrupción o disrupción, producida por el tiempo mismo, pero que ese tiempo no puede subsumir. Es la condición de posibilidad, que se genera a sí misma o que, mejor dicho, se necesita a sí misma para generarse y, haciéndolo, se convierte en su propia condición de imposibilidad. *En el inicio hay una complicación, una ruptura, un desacuerdo, lo que imposibilita la idea de inicio como tal y contamina todos los “momentos” del tiempo: los momentos no son instantes presentes, fruto del momento anterior y causa del posterior; los momentos siempre ya han sido y, a la vez, nunca han conseguido llegar a ser.*

Derrida se desmarca en última instancia, pues, de la clásica concepción occidental del tiempo, cuya primera formulación se encuentra en el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín de Hipona. Para San Agustín, hay un momento en el que el tiempo coincide consigo mismo, a saber, no es divisible: el “instante”.⁵⁶ De ahí deduce que:

hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosas idas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o visión. Y el presente de las cosas futuras la espera (San Agustín: 312).⁵⁷

Derrida, en cambio, ha mostrado la imposibilidad del tiempo de coincidir consigo mismo.

Pero los momentos en que nos volvemos a captar así a nosotros mismos son raros, y por eso raramente somos libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no percibimos de nuestro yo sino un fantasma descolorido, sombra que la pura duración proyecta en el espacio homogéneo. Nuestra existencia se desarrolla, pues, más en el espacio que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior, más que para nosotros; hablamos, más que pensar; “somos actuados”, más que actuar nosotros mismos. Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la pura duración (Bergson 1889: 160-161).

⁵⁶ San Agustín escribe que “el único tiempo que se puede llamar presente es un instante, si por tal concebimos lo que no se puede dividir en fracciones por pequeñas que sean” (San Agustín: 308).

⁵⁷ No hemos indicado el año de la primera edición de las obras anteriores al siglo XVII.

2.2. El segundo momento de Derrida. El signo: lingüística y ontología

Puede considerarse que la publicación de *L'écriture et la différence* (1967c), un libro compuesto por una serie de ensayos autónomos (algunos de ellos publicados con anterioridad), inaugura el llamado segundo periodo de la obra de Derrida, en el que refunde reflexiones procedentes de la lingüística y la ontología para criticar la metafísica occidental.

En *Écriture*, el lector advierte que el centro de interés de Derrida ha pasado de la epistemología, concretamente de la fenomenología de Husserl, a la ontología y la lingüística. Si bien la noción de signo había entrado en escena en 1962 a propósito de Husserl en la época en que Derrida estaba especialmente interesado por la epistemología, lo cierto es que a finales de los años sesenta se consolida alrededor de un nuevo interés: la ontología. Dicho de otro modo, si antes Derrida sostenía, desde una perspectiva fenomenológica, que es imposible *conocer* las cosas, ahora dirá, cuestionando los postulados ontológicos tradicionales, que toda *presencia* es un signo. Derrida “*afirma, desde el principio, que el signo está en el principio*” (Derrida; Bennington 1991: 47). Sus tesis acerca de la epistemología pasan a aplicarse a la ontología. Y, con ello, hace estallar la ontología.

Las obras más destacadas de este segundo periodo, comprendido entre 1967 y finales de los años setenta, son las siguientes: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967b); *De la grammatologie* (1967a), que puede considerarse la matriz de su obra posterior; *Marges de la philosophie* (1972b), un conjunto de textos independientes; *La dissémination* (1972a), y *Glas* (1974).

También hay que destacar una obra llamada *Positions* (1972c), donde se publicaron tres entrevistas que habían hecho a Derrida, respectivamente, Henri Rose, Julia Kristeva y Jean-Louis Houdebine junto con Guy Scarpetta. Nos parece particularmente útil porque proporciona una visión de conjunto y aclara determinados malentendidos.

No es nuestro objetivo repasar la argumentación de cada una de las obras mencionadas, sino desplegar y examinar las ideas y los casi-conceptos que desarrolla en ellas para ver de qué manera éstos ayudan a aclarar la noción de *mesianicidad sin mesianismo*. Estas ideas, que examinaremos una por una, articulan lo que llama “crítica a la metafísica de la presencia”. Derrida inicia esta crítica en *Voix* y es en ella donde apa-

recen la mayoría de estos términos e ideas por primera vez:⁵⁸ “*il n’y a pas de hors-texte*”,⁵⁹ diseminación, *différance*,⁶⁰ *trace*⁶¹ y deconstrucción.

Para examinar estas ideas no nos serviremos, sólo, del texto o textos en los que cada una aparece, sino que iremos entretejiendo información procedente de otros textos del mismo periodo. El motivo es que, como Derrida reconoció, los temas y problemas de los distintos textos están imbricados de tal manera que no tiene sentido concebir ninguna de las obras como cerrada o autónoma.⁶²

⁵⁸ En *Voix* forja la terminología que desde entonces articulará su pensamiento: *différance*, *trace*, deconstrucción, escritura, fonocentrismo, (fa)logocentrismo.

⁵⁹ La palabra francesa *hors-texte* hace referencia a las láminas o ilustraciones impresas sobre un papel de mejor calidad, intercaladas en una obra escrita. En castellano, claro está, la palabra *lámina* o *ilustración* no es apropiada para traducir el término con el sentido con el que lo emplea Derrida. La traducción inglesa de esta afirmación, “there is nothing outside of text” (traducción de Gayatri Spivak. *Of Grammatology*. Baltimore; Londres: John Hopkins University Press, 1974: 158), ha conllevado determinados malentendidos. En castellano, para evitarlos, resulta mejor traducirla por “no hay un fuera-de-texto” que no por “no hay nada fuera del texto”. Sin embargo, como el término *fuera-de-texto* no existe en castellano y para no suprimir ninguna de las connotaciones que Derrida quiso atribuir al vocablo *hors-texte*, hemos optado por mantenerlo en francés.

⁶⁰ Este término ha sido traducido al castellano como ‘diferancia’ y como ‘diferanzia’. En este trabajo se mantendrá la versión original del término, porque, como se verá, hay una serie de connotaciones del término francés que no resultan traducibles al castellano.

⁶¹ Este término ha sido traducido al castellano a veces como ‘huella’ y a veces como ‘rastros’. En este trabajo se emplearán ambas versiones en función del contexto en el que se encuentre el término. En algunos casos, será más adecuado, sin embargo, mantener el término francés cuando se necesiten las dos connotaciones que sólo el término francés sugiere.

⁶² Derrida no concibe su obra como un todo lineal, ni cerrado ni completo. Dice de sus textos que “[i]ls forment, en effet, mais bien comme déplacement et comme déplacement d’une question, un certain système ouvert quelque part à quelque ressource indécidable qui lui donne son jeu. [...] Et pourtant ces livres ne forment pas un seul Livre... Non” (*Positions*: 11). Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 9): “Mis libros forman, en efecto, como *desplazamiento* y como *desplazamiento* de una cuestión, un cierto sistema abierto en alguna parte a algún recurso indecible [sic] que le da su juego. [...] Y, sin embargo, esos libros no forman un solo Libro... No”.

De hecho, no lo cree sólo de su obra, sino de toda obra en general: “on ne saurait donc donner de l’organisation interne de ces ouvrages une représentation linéaire, déductive, répondant à quelque ‘ordre de raisons’. Un tel ordre est aussi en question” (*Positions*: 12). Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 9): “no se podría dar de la organización interna de estas obras una representación lineal,

a) “Il n’y a pas de hors-texte”

La cuestión central de *Grammatologie* es la función de la escritura. ¿Es, la escritura, un medio para transmitir ideas? ¿Constituye, pues, un mero soporte, un simple instrumento al servicio del transporte de ideas? ¿O cumple una función más relevante? Derrida se decanta por esta segunda opción y muestra que la escritura, lejos de ser un simple soporte que viene después de las ideas y los conceptos, se halla antes: la escritura es anterior (conceptualmente) al lenguaje. En palabras del mismo Derrida: “l’écriture comprendrait le langage”⁶³ (*Grammatologie*: 16). Se trata de una idea que ya había aparecido en *Écriture* y en *Voix*, pero es en *Grammatologie* donde esta tesis se despliega con más amplitud y es sistematizada.

Según Derrida, desde el punto de vista tradicional, la razón de ser de la escritura es representar y transmitir el lenguaje. La palabra escrita se entiende como un simple significante al servicio de un significado. Lo importante son el discurso y las ideas, y la escritura sólo cumple una función secundaria y complementaria. La primera reflexión filosófica sobre esta forma de concebir la escritura se encuentra en el *Fedro*, de Platón: el Dios Theuth propone al rey de Egipto introducir un descu-

deductiva, que respondiese a algún ‘orden de razones’. Tal orden también se pone en duda”.

Como sostiene en varios de sus textos, resulta imposible concluir un libro, puesto que un libro siempre presupone (y, por ende, está constituido por) una serie de elementos que lo preceden en el tiempo o que le suceden. Por eso, considera que la autonomía de las obras es sólo aparente, porque, en realidad, las obras se complementan e inciden unas en otras, independientemente de cuales fueron escritas primero. Por ejemplo, a propósito de la relación entre *Grammatologie* y *Écriture*, escribe:

On peut tenir *De la grammatologie* comme un long essai articulée en deux parties [...] au milieu duquel on pourra brocher *L’écriture et la différence*. [...] Inversement, on peut insérer *De la grammatologie* au milieu de *L’écriture et la différence* [...]. En tout cas, ces deux ‘volumes’ s’inscrivent au milieu l’un de l’autre (*Positions*: 12).

Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 10):

Podemos considerar *De la gramatología* como un largo ensayo articulado en dos partes [...], en medio del que se podría encuadrar *La escritura y la diferencia*. [...] Inversamente, podemos insertar *De la gramatología en medio de La escritura y la diferencia* [...]. En cualquier caso, que dos ‘volúmenes’ se inscriban en medio uno del otro.

También es ilustrativo el volumen *La contre-allée* (1999), que Derrida hizo en colaboración con Malabou, puesto que está concebido como una propuesta de diferentes itinerarios dentro del mismo texto.

⁶³ Traducción al castellano (*De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 2003, 12): “la escritura comprendería el lenguaje”.

brimiento, la escritura, alegando que la posibilidad de transmitir y almacenar el conocimiento supondrá un aumento de la sabiduría. Éste, sin embargo, no quiere, porque considera que no añadirá ningún conocimiento y que sólo acarreará un alejamiento de la “presencia” y una disminución de la memoria, es decir, una atrofia de las capacidades intelectuales.

Muchos siglos después del *Fedro*, Saussure (1916) efectuó un gesto parecido a la queja del rey de Egipto. Tanto el rey de Egipto como Saussure consideran que es peligroso que la escritura “contamine” el discurso hablado. En la época de Saussure, la escritura ya ha “triunfado”, es decir, ya ha generado esta contaminación, como pone de manifiesto el hecho de que se suele considerar que la calidad, complejidad e interés de la lengua escrita es muy superior al de la lengua hablada. Saussure considera que es preocupante que la escritura haya ocupado el lugar del discurso hablado y sostiene que habría que invertir, o corregir, esta tendencia.

Derrida comparte con Saussure la idea de que el lenguaje escrito ha invadido el lugar del habla, pero sostiene que esto no es una novedad, sino que siempre ha sido así, es decir, que funciona *estructuralmente* así, y que no se debe corregir este hecho, sino tomar conciencia de él. Dicho de otro modo, Derrida, a diferencia de Saussure, no cree que en un momento dado de la historia el lenguaje escrito usurpase el lugar del habla, sino que “[l]a usurpation a toujours déjà commencé”⁶⁴ (*Grammatologie*: 55). La contaminación de la escritura es estructural.

Está claro que cuando Derrida critica duramente la concepción tradicional de la escritura y propone una forma alternativa que prioriza la escritura en detrimento del lenguaje tiene in mente una concepción de la escritura extraordinariamente amplia. ¿En qué consiste, pues, su concepción de la escritura? Según él, la escritura no es únicamente una representación gráfica, sino que constituye la (pre)condición⁶⁵ de posibilidad del lenguaje y del sentido; no sólo del comprender (epistemología), sino también del ser (ontología).⁶⁶ O, mejor dicho, *la condición de*

⁶⁴ Traducción al castellano (*De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 2003, 49): “La usurpación ha existido desde un principio”.

⁶⁵ Al comentar esta idea, Norris (1987) advierte que, en la medida en que Derrida hace un análisis trascendental, su pensamiento tiene que entenderse como una prolongación (y una llevada al límite) de la empresa kantiana de pensar los límites de la razón (Norris 1987: 94-95). Lo desarrolla extensamente en el sexto capítulo de su libro, titulado “Derrida and Kant: the Enlightenment Tradition”.

⁶⁶ De hecho, difumina la frontera entre epistemología y ontología.

posibilidad del sentido funciona como la escritura. Fijémonos en esta idea: por definición, la escritura siempre se refiere a otra cosa que no es ella misma. La aportación de Derrida es que en el lugar del inicio, es decir, de la apertura de la posibilidad, hay escritura, a saber, algo que, desde un punto de vista lógico, no puede ser lo primero. Ésta es la aporía que, según la concepción derrideana de escritura, acecha todo inicio. Derrida la bautiza como “lógica de la suplementariedad”: un suplemento “añade” algo para “completarlo”.⁶⁷ La aporía que Derrida dice detectar es que en el inicio, en vez de haber un punto simple e indivisible, hay un suplemento: se trata de algo secundario (en la medida en que “añade” algo), pero lo que añade es fundamental. En este caso aporético llamado *inicio*, el suplemento precede, paradójicamente, a aquello a lo que suplementa.⁶⁸

La relación habitual entre el significante y el significado se ve alterada. Se tiende a creer que los significantes son inscripciones (físicas o sonoras) que se refieren a un significado no textual, es decir, que el significado es representado mediante significantes. Derrida, en cambio, advierte sobre la inexistencia del *hors-texte*. Sólo hay significantes; no hay significados. Es decir, no existe ningún significado no textual. Ni un significado nos precede ni nos dirigimos hacia un significado. Afirma Derrida: “le texte ne commence jamais”⁶⁹ (*Dissémination*: 371); siempre puede hallarse una escritura anterior (*Dissémination*: 364).

Derrida rompe, pues, con el relato tradicional de la creación-revelación-redención (no sólo empleado por y para argumentaciones pertenecientes al ámbito de la religión).

⁶⁷ Christopher Norris describe esta lógica de la siguiente manera: “es precisamente esta extraña inversión de valores en la que un término aparentemente derivado o secundario adquiere el papel principal a la hora de determinar una estructura de suposiciones entera” (Norris 1987: 67). (*Trad. de la A.*)

⁶⁸ Este mecanismo marca la diferencia principal entre el pensamiento de Derrida y el de Jean Baudrillard. Baudrillard, en *Cultura y simulacro* (1978), sostiene que “[e]l territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio” (Baudrillard 1978: 5). Según él, “[l]a simulación se caracteriza por la precesión del modelo, de todos los modelos, sobre el más mínimo de los hechos” (Baudrillard 1978: 36). Modelo y simulacro, pues, acaban fundiéndose; resulta imposible discernir cuál antecede a cuál. El paralelismo con la *différance* es obvio. Su diferencia radica en que mientras para Baudrillard se trata de un fenómeno actual, impulsado por el capital (que provocó el fin de las distinciones, confundiendo el principio de realidad con el deseo), para Derrida se trata de un fenómeno conceptual “estructural”.

⁶⁹ Traducción al castellano (*La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2007, 498): “El texto no empieza nunca”.

Es cierto que el significante parece mantener algún tipo de relación con un significado que supuestamente le precede y/o que le sucede. Es decir, el significante parece estar justificado, sacar su fuerza, de un significado anterior. Y, además, parece que tienda hacia un significado que aún no está presente. Pero, según Derrida, no es posible encontrar ningún significado que anteceda ni suceda al significante. El lenguaje siempre está en exilio respecto de sí mismo: el medio para llegar y el punto de llegada nunca coinciden. El significado está diferido para siempre. Con esta idea, Derrida está aplicando sus reflexiones sobre el tiempo y la historicidad que desplegó a propósito de Husserl a la cuestión del sentido: el sentido está constituido por la historicidad. No hay sentido fuera de ella.⁷⁰

Hay que señalar que Derrida es consciente de que la idea de ausencia de *hors-texte* ha sido malinterpretada. Que no haya un *hors-texte* equivale a decir que no hay un metalenguaje, a saber, un lenguaje que permita hablar del lenguaje, pero no equivale a la suspensión de la referencia.⁷¹ Esta idea se comprende mejor si se tiene en cuenta una corrección que Émile Benveniste (1966) efectuó a las tesis sobre el signo de Saussure. Según Benveniste, por *significado* hay que entender un “concepto”, no una “cosa”. Saussure, sostiene Benveniste, se confunde y a veces utiliza el término *significado* como si fuera un sinónimo de *cosa*.⁷² Si tene-

⁷⁰ Para una lúcida reflexión sobre la relación entre historicidad y sentido en Derrida ver Hodge (2007), especialmente la página 81 y siguientes.

⁷¹ En este sentido, escribe Derrida: “Il faut éviter en effet que la critique indispensable d’un certain rapport naïf au signifié ou au référend, au sens ou à la chose, ne se fixe en une suspension, voire une suppression pure et simple du sens et de la référence” (*Positions*: 90). Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 87): “Hay que evitar, en efecto, que la crítica indispensable de cierta ingenua relación al significado o al referente, al sentido o a la cosa, no se fije en una suspensión, hasta una supresión pura y simple del sentido y la referencia”.

⁷² Benveniste (1966) saca a colación esta confusión para mostrar que Saussure se equivoca al decir que la relación entre el significante y el significado es arbitraria. Según Benveniste, la relación entre el significante y el significado no es *arbitraria*, sino *necesaria*. Lo que es arbitrario es la relación entre el signo y la cosa. Saussure, sostiene Benveniste, se confunde, porque a veces, sin percatarse de ello, emplea el término *significado* cuando en realidad quiere referirse a *cosa*. En palabras del propio Benveniste:

Uno de los componentes del signo, la imagen acústica, constituye su significante; otro, el concepto, es el significado. Entre el significante y el significado el nexo no es arbitrario; al contrario, es *necesario*. El concepto (“significado”) *boeuf* es por fuerza idéntico en mi conciencia al conjunto fónico (“significante”) *böj*. ¿CÓ-

mos in mente la acepción benvenistiana de *significado*, resulta imposible leer erróneamente el postulado derrideano de la ausencia de *hors-texte*: que no haya un *hors-texte* no quiere decir que no hay “cosas” fuera del texto, sino que no hay “conceptos” fuera del texto.⁷³

¿Cuál es la causa de la inaprehensibilidad del significado? El motivo de este fenómeno no radica en la inefabilidad de la realidad externa, sino que se encuentra en el funcionamiento mismo del lenguaje. Es decir, que el significado esté diferido no significa que una serie de elementos de la realidad se resistan a ser simbolizados; este fenómeno obedece, más bien, al hecho de que el lenguaje excluye la posibilidad de comprenderse a sí mismo.⁷⁴ En palabras de Sonia Arribas:

mo iba a ser de otra manera? Los dos juntos han sido impresos en mi espíritu; juntos se evocan en toda circunstancia. [...] Lo que es arbitrario es que tal signo, y no tal otro, sea aplicado a tal elemento de la realidad, y no a tal otro. [...] No es entre significante y significado donde la relación al mismo tiempo se modifica y permanece inmutable, sino entre signo y objeto; es en otros términos, la *motivación objetiva* de la designación, sometida, como tal, a la acción de diversos factores históricos. Lo que Saussure demuestra sigue siendo cierto, pero acerca de la *significación*, no del signo” (Benveniste 1966: 51-53).

⁷³ Michel Foucault (1966), en *Les mots et les choses*, examinó cómo a lo largo de la historia la relación entre las palabras y las cosas ha ido cambiando o, empleando sus palabras, cómo se han ido configurando diferentes *epistemes*. Mediante un minucioso estudio de la teoría de la representación, del lenguaje, de la riqueza y del valor en distintas épocas, muestra que en la configuración de la *episteme* pueden observarse dos grandes discontinuidades, una a mediados del siglo XVII y una a principios del XIX, y que, a grandes rasgos, ambas indican un alejamiento de las palabras con respecto a las cosas.

⁷⁴ Žižek lo expone de la siguiente manera:

No es que necesitemos palabras para designar los objetos, para simbolizar la realidad y que luego nos encontremos con un excedente, con que hay cierto exceso de realidad, un núcleo traumático que se resiste a la simbolización. Ésta es una explicación oscurantista del Núcleo innombrable de la Realidad más elevada que supuestamente permanece fuera del alcance del lenguaje y, por lo tanto, debe rechazarse por completo, no para defender ingenuamente la creencia de que todo puede ser nombrado, que nuestra razón puede captarlo todo, sino para dejar sentado el hecho de que lo Innombrable es un efecto del lenguaje. Tenemos la realidad ante nuestros ojos mucho antes de contar con el lenguaje, y lo que el lenguaje hace, en su gesto fundamental, es, como dice Lacan, exactamente lo contrario de designar la realidad: *el lenguaje cava un agujero en la realidad* [...]. Cuando te veo, simplemente te veo, pero sólo cuando te nombro puedo indicar el abismo que hay en ti detrás de lo que yo veo (Žižek 2003: 98).

El lenguaje está dislocado porque está compuesto por una función semiótica —mediante la cual presuponemos conceptos— y una función semántica —mediante la cual aludimos a algo—, y debido al hecho de que entre estas dos funciones tiene lugar un intercambio (o dislocación) sobre el que no podemos hablar —sobre el que sólo podemos tener una “intuición”—. Esta dislocación es la condición de posibilidad del lenguaje (Arribas 2003: 5-6).⁷⁵

¿Qué implicaciones teóricas tiene la ausencia de un *hors-texte*, este ataque directo de Derrida a la idea de un significado presente, que ha sido descrito como una “verdadera declaración de guerra al pensamiento occidental”?⁷⁶ (Goldschmit 2003: 12)

b) La diseminación

La ausencia de un *hors-texte* no tiene sólo implicaciones lingüísticas, sino también, y especialmente, epistemológicas y ontológicas. Que el significante no consiga remitir a un significado conlleva la imposibilidad de clausurar cualquier sistema.⁷⁷ La era del libro, escribe Derrida, ha acabado. La era actual es la de la escritura. Un libro acabado, cerrado, implicaría que la historia estaría prescrita, puesto que el libro es una teoría de la composición.⁷⁸ En cambio, Derrida propone un inicio siempre reiniciado. Todo inicio es una cita, un espejo. Como el significado está diferido, el círculo no se cierra nunca; algo se escapa, siempre, a la completitud del sistema.

Este fenómeno obedece al hecho de que el sentido está diseminado. Derrida distingue claramente entre el fenómeno denominado polisemia y la diseminación. Una palabra polisémica tiene varios sentidos,

⁷⁵ (Trad. de la A.)

⁷⁶ (Trad. de la A.)

⁷⁷ Esta tesis puede considerarse una versión del trilema de Münchhausen planteado por Hans Albert en 1968: cualquier intento de justificar racionalmente una cosa está condenado al fracaso puesto que, entre otros motivos, hay que justificar los medios de justificación. Esto conduce a una regresión *ad infinitum* o, lo que es lo mismo, a no alcanzar nunca un punto externo al sistema o a lo que Derrida llama “texto”.

⁷⁸ En la era del libro, “[l]’histoire elle-même est *prescrite*. Son développement, ses irrptions, ses discontinuités mêmes ne doivent pas *déconcerter* ce volume musical, cette encyclopédie qui est aussi une ‘base générale’ ou théorie de la composition” (*Dissémination*: 59). Traducción al castellano (*La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2007, 79): “La historia misma es prescrita. Su desarrollo, sus irrupciones, sus discontinuidades mismas no deben desconcertar a su volumen musical, a esa enciclopedia que es también una ‘base general o teoría de la composición”.

mientras que una palabra que disemina no tiene ningún sentido concreto, definible, abarcable. Mientras que la polisemia

s'organise dans l'horizon implicite d'une résumption unitaire du sens, voire d'une dialectique [...] téléologique et totalisante qui doit permettre à un moment donné, si éloigné soit-il, de rassembler la totalité d'un texte dans la vérité de son sens (*Positions*: 61),⁷⁹

la diseminación “ne se laisse reconduire ni à un présent d'origine simple [...] ni à une présence eschatologique” (*Positions*: 62).⁸⁰ Según Derrida, las palabras “diseminan” sentido, pero resulta imposible “recoger” este sentido, abarcarlo. De ahí la limitación que Derrida detecta en la hermenéutica.⁸¹ Dice Derrida: “le quasi ‘sens’ de la dissémination, c'est l'impossible retour à l'unité rejointe” (*Dissémination*: 299).⁸² Además, no hay una primera inseminación. La primera inseminación “ya” es diseminación (*Dissémination*: 338).

Para enfatizar que lo que aparentemente constituía sólo un problema epistemológico se convierte en un problema ontológico es ilustrativo comparar la reflexión que hace Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* con la postura de Derrida. Para Wittgenstein, los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo (Wittgenstein 1922: 111). No es que no exista ningún otro mundo, sino que nuestras herramientas conceptuales no permiten adentrarnos en otro medio. Sobre este otro mundo, pues, no puede decirse nada; es lo místico (Wittgenstein 1922: 131). Esta idea puede ilustrarse mediante la siguiente metáfora, también perteneciente a Wittgenstein: el hombre

⁷⁹ Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 59-60):

se organiza en el horizonte implícito de una reasunción unitaria del sentido, o sea de una dialéctica [...] teleológica y totalizante que debe permitir en un momento dado, por alejado que esté, reunir la totalidad de un texto en la verdad de su sentido.

⁸⁰ Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 60): “no se deja llevar ni a un presente de origen simple [...] ni a una presencia eschatológica”.

⁸¹ En su convicción de que las palabras y los textos no transmiten un significado unívoco, Derrida no estaba solo. En los años sesenta, una serie de teóricos literarios sostenían tesis parecidas. Roland Barthes, con su tesis acerca de la muerte del autor, es un ejemplo de ello. Ver la *Breve introducción a la teoría literaria*, escrita por Culler (1997), para una síntesis de las diferentes posturas de estos autores y la derrideana. Para una confrontación de la deconstrucción, la hermenéutica y otras propuestas de teoría literaria, ver “Jacques Derrida. Deconstrucción y ciencias del Espíritu” (Ferraris 1990).

⁸² Traducción al castellano (*La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2007, 401): “el casi ‘sentido’ de la diseminación es el imposible regreso a la unidad alcanzada”.

puede ir sacando capas y capas de presupuestos mediante una pala, hasta que la pala llega a la roca y se dobla. La pala representa la lógica convencional, a saber, nuestro lenguaje. Según Wittgenstein, el lenguaje nos sirve para conocer nuestro mundo. Pero hay otro mundo (la roca), que presenta una consistencia que impide que pueda accederse a él mediante la lógica o el lenguaje (Wittgenstein 1953).

Ahora bien, para Wittgenstein, sólo “nuestro” mundo es lenguaje, mientras que, para Derrida, no hay ningún mundo que no sea textual. El problema de Wittgenstein es epistemológico, mientras que el que detecta Derrida es ontológico.

La potencia y originalidad de la tesis derrideana radica en el hecho de que no sólo trastoca la manera tradicional de concebir la escritura, sino también la filosofía. Es decir, por *significante* Derrida no entiende únicamente una inscripción o un sonido, sino todo aquel procedimiento y artefacto destinado a alcanzar una presencia. Derrida critica, pues, no sólo una determinada concepción de la escritura, sino toda una forma de hacer y entender la filosofía, a la que él alude como “metafísica de la presencia” y que se basa en creer que una serie de argumentaciones o imágenes⁸³ son plataformas (= significantes) para acceder a alguna presencia, a palparla, ya sea la Idea platónica, el Dios cristiano⁸⁴ o el concepto de hombre. Sin embargo, hay que ser conscientes de que no puede escaparse a la metafísica de la presencia⁸⁵ porque, como

⁸³ A lo largo de *Presencias reales* (1989), George Steiner sostiene que la tarea del arte consiste en hacer accesibles, o en dar una forma visible, a las presencias últimas. Al afirmar esto, se alinea, pues, con lo que Derrida denomina “metafísica de la presencia”. En palabras de Steiner:

Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detienen ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el continuum entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y “el otro”. En este sentido exacto y común, la *poiesis* se abre a lo religioso y lo metafísico, y está garantizada, asegurada por ellos. Las preguntas “¿qué es la poesía, la música, el arte?”, “¿cómo pueden no saber?” o “¿cómo actúan sobre nosotros y cómo interpretamos su acción?” son, en última instancia, preguntas teológicas (Steiner 1989: 275).

⁸⁴ Escribe Derrida: “Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique” (*Grammatologie*: 25). Traducción al castellano (*De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 2003, 20): “El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica”. A pesar de esta afirmación, más adelante veremos que Derrida “rescata” una serie de elementos religiosos.

⁸⁵ Contestando a una pregunta formulada por Kristeva, Derrida comenta la imposibilidad de escaparse a la metafísica: “Et à supposer, ce que je ne crois pas, qu'on

acabamos de ver, no hay un metalenguaje, dado que no hay un *hors-texte*.

c) *Différance*⁸⁶ y “diferencias” contemporáneas

La diseminación y la consecuente ontología (o anti-ontología o a-ontología) que ésta perfila nos sitúan delante de una situación de difícil resolución: suprime el significado, pero, sin embargo, no desemboca en la homogeneidad de todos los significantes. Derrida no habla de la *ausencia de sentido*, sino, más bien, de la *inmanencia del sentido*.

Los significantes son diferentes, cada uno “dice” algo distinto. De hecho, lo que caracteriza el modelo derrideano no es la unidad, la identidad ni la mismidad, sino la diferencia que nunca puede resolverse o sintetizarse en ninguna unidad, identidad ni mismidad. ¿Cuál es, pues, el motor que genera o produce estas diferencias no sintetizables? Tradicionalmente, se ha considerado que el motor de las diferencias tenía que ser un punto simple, indivisible. Como hemos visto, en cambio, Derrida ha considerado que el lugar tradicionalmente asignado a lo indivisible y simple tenía que contener algo múltiple, divisible y dividido, una ruptura o una falta. Una diferencia. Y que, por lo tanto, ya no podía mantener el nombre de *origen* ni de *fundamento*.

El siglo XX ha sido testigo de varias y potentes reflexiones sobre esta diferencia. Todas ellas han mostrado que la idea de un “origen simple” contiene, inherente, una contradicción que, si se analiza, acaba por sacar a la luz una diferencia escondida, reprimida. Deleuze (1968), Trías,⁸⁷ Teresa Oñate⁸⁸ y Vattimo (1980) son sólo algunos de los pensadores que han llevado a cabo este ejercicio.

puisse un jour échapper *simplement* à la métaphysique, le concept de signe aura marqué dans ce sens à la fois un frein et un progrès” (*Positions*: 27). Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 25): “Y suponiendo, no lo creo [sic], que se pueda un día escapar *simplemente* a la metafísica, el concepto de signo habrá marcado en este sentido a la vez un freno y un progreso”.

⁸⁶ Para una sintética y concisa definición de este casi-concepto, ver Bianco (2006).

⁸⁷ La proposición topológica de Eugenio Trías reza así: “lo mismo es lo mismo en su absoluto diferenciarse” (Trías 1985b: 258).

⁸⁸ Una de las ocasiones en las que Teresa Oñate presentó su versión al respecto fue el día 29 de abril de 2009, en la Universidad de La Laguna, Tenerife, en el marco del XLVI Congreso de Filosofía Joven alrededor de la noción de límite. Según ella, el límite primero, condición de posibilidad del sentido, debe, a la vez, presentar las características del origen simple e indivisible tradicional y contener una fractura, es de-

Derrida es, a nuestro modo de ver, y como intentaremos mostrar, el pensador que más radical y profundamente ha pensado esta diferencia. La bautizó con el nombre de *différance*. En la obra de Derrida, este término aparece por primera vez en 1965, en un ensayo sobre Artaud⁸⁹ que se incluyó posteriormente en *Écriture* (1968). Sin embargo, Derrida fue desplegando este término en otras obras (*Grammatologie*, *Écriture*, *Voix...*) y fue en una conferencia de 1968⁹⁰ donde hizo el análisis más minucioso de éste.

Esta conferencia debe ser entendida como su intento más deliberado de definir la *différance*, aunque hay que tener en cuenta la indefinibilidad de todo concepto en general (porque, en cierto modo, todo concepto crea sus propias condiciones de posibilidad) y del concepto de origen (ya sea simple o múltiple) en concreto. De hecho, la *différance* cuestiona la noción de origen o de *arché*. Por este motivo, no puede asimilarse a Dios.⁹¹

Car ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit, d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principelle. La problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur d'arjé (*Marges*: 7).⁹²

Derrida explica que el neologismo *différance* procede del verbo *diferir*, que tiene dos acepciones, una con connotaciones temporales y otra con connotaciones espaciales. En el sentido temporal del término, *diferir* significa “aplazar”, “dejar para más tarde” (*Marges*: 8). En su sentido

cir, la multiplicidad. Lo bautizó como “lo(s) simple”. Explicó haber forjado esta noción en sus clases junto con algunos de sus alumnos.

⁸⁹ “La parole soufflée”, en *Tel Quel*, núm. 20, invierno de 1965.

⁹⁰ Se publicó simultáneamente en el *Bulletin de la société française de philosophie*, núm. 62, julio-septiembre de 1968, y en *Théorie d'ensemble* (París: Seuil). Posteriormente se incluyó en *Marges* (1972b).

⁹¹ Algunos críticos han sostenido que sí. Es el caso de Bennington, que afirma que “[d]iferenzia sería así un nombre de Dios” (Derrida; Bennington 1991: 98). Sin embargo, Derrida afirmó que “[c]et innomable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher: Dieu, par exemple” (*Marges*: 28). Traducción al castellano (*Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, 61): “Este innombrable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios por ejemplo”.

⁹² Traducción al castellano (*Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, 42):

“lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor de *arché*”.

espacial, *diférer* significa “no ser idéntico a otro”, “ser diferenciable” (*Marges*: 8).

Añade que, para entender este término, también debe tenerse en cuenta su terminación en *-ance*. En francés, este tipo de terminación tiene una connotación tanto activa como pasiva, es decir, los términos acabados en *-ance* indican, a la vez, que “promueven” una acción (connotación activa) y que “reciben” una acción (connotación pasiva). Si se aplica esta doble connotación a la *différance*, hay que definir la *différance* no sólo como lo que hace diferir las diferencias (connotación activa), sino también como lo que ya ha sido diferido (connotación pasiva).⁹³ La *différance* imprime la diferencia y, a su vez, la recibe. En *Grammatologie* ya lo había intuido: “La *différance* est donc la formation de la forme. Mais elle est d'*autre part* l'être-imprimé de l'empreinte” (*Grammatologie*: 92).⁹⁴

Así pues, la *différance* constituye la raíz de las diferencias y de las oposiciones y, a su vez, ya está diferida. Está en el lugar del significado último y, al aplicársele la doble connotación de *-ance*, se obtiene el siguiente resultado:

- El significado último está diferido para siempre (connotación pasiva).
- El significado último es lo que hace diferir las diferencias (connotación activa).

⁹³ En *Positions*, Derrida resumió las implicaciones de la connotación activa y la connotación pasiva de la siguiente manera:

La *différance*, c'est le jeu systématique des différences, des traces de différences, de l'espacement par lequel les éléments se rapportent les uns aux autres. Cet espacement est la production, à la fois active et passive (le *a* de la *différance* indique cette indécision par rapport à l'activité et à la passivité, ce qui ne se laisse pas encore commander et distribuer par cette opposition), des intervalles sans lesquels les termes “pleins” ne signifieraient pas, ne fonctionneraient pas (*Positions*: 38-39).

Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 36):

La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamento* por el que los elementos se relacionen unos con otros. Este espaciamento es la producción, a la vez activa y pasiva (la *a* de la *différance* indica esta indecisión respecto a la actividad y a la pasividad, lo que todavía no se deja ordenar y distribuir por esta oposición) de los intervalos sin los que los términos “plenos” no significaría, no funcionaría.

⁹⁴ Traducción al castellano (*De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 2003, 83): “La diferencia es, entonces, la formación de la forma. Pero es, *por otra parte*, el ser-impresso de la impronta”.

La *différance*, pues, diferida, difiere; indefinible, permite la definición (pero una definición nunca concluida); innombrable, permite nombrar:

Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y ait des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal "différance" est lui-même entraîné, emporté, réinscrit (*Marges*: 28).⁹⁵

Es decir, el significado último no puede alcanzarse (no existe, en última instancia), pero, a su vez, posibilita el sentido. Así pues, no hay una idealidad *a priori*, sino que es la repetición o, mejor dicho, la iterabilidad, la que produce (algo parecido a) la idealidad. Señala hacia la imposibilidad del origen simple y hacia la necesidad de un suplemento originario: *la 'différance' requiere de las diferencias cuya condición de posibilidad es la 'différance'*.

La *différance* está atrapada, pues, en una aporía, que puede ilustrarse con el vocablo francés *pas*, que significa 'paso' y, a la vez, indica negación, es decir, camino barrado. La operación de significación posibilita y, a la vez, imposibilita, la presencia del significado. Entendida así, la *différance*, una falta originaria, *es la única (y extraña) garantía de paso, de acceder al sentido, es decir, de evitar la homogeneidad de todos los significantes*. La imposibilidad de acceder plenamente al sentido es la garantía de poder acceder a él. De este modo, el proceso de significación puede seguir funcionando aunque nunca se obtenga la presencia plena del significado.

Con este postulado, Derrida se inscribe en la crítica a la metafísica de la presencia llevada a cabo por autores como Kierkegaard,⁹⁶ Nietzsche,⁹⁷ Heidegger,⁹⁸ Freud⁹⁹ y Lévinas. Concretamente, Derrida pro-

⁹⁵ Traducción al castellano (*Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, 61):

Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal "diferencia" es el mismo acarreado, llevado, reinscrito.

⁹⁶ Que entiende a Dios como el totalmente Otro.

⁹⁷ Que considera que no hay nada más que un juego de signos.

⁹⁸ Sallis (1984) analiza el concepto de presencia en Heidegger y en Derrida. Observa cómo para ambos autores, la "[p]resencia está delimitada —está limitada, pero también está posibilitada— mediante la operación de la significación" (Sallis 1984:

longa la crítica a la metafísica de la presencia de Heidegger. Pero la *différance*, insiste Derrida, es más vieja que la diferencia ontológica y que todas las “alternativas” o “correcciones” de esta diferencia que fueron apareciendo a lo largo del siglo XX.

Han sido muchos los pensadores que han intentado llevar a cabo la “corrección” definitiva de la diferencia ontológica. Fijémonos en qué (y hasta qué punto) se diferencia la alternativa propuesta por Derrida.

Gianni Vattimo, en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (1980), explica que en 1968 se inició el recorrido de la diferencia en Francia. Deleuze, Foucault y, sobre todo, Derrida, harían de ella uno de los ejes centrales de su pensamiento. En el momento de escribir, Vattimo dice detectar un ocaso de la presencia y fuerza de esta noción; todas sus posibilidades parecen agotadas. Sin embargo, considera que la noción heideggeriana de diferencia ontológica permanece, en su núcleo, potente; que la diferencia ontológica aún es una posible aventura para el pensamiento. Jean-Luc Marion, en *El ídolo y la distancia* (1977), explora y contrasta, precisamente, dos de estas nuevas aventuras, es decir, dos alternativas a la diferencia ontológica, o dos maneras de superarla: la “distancia” levinasiana y la “*différance*” derrideana. Según él, ambos pensadores intentan superar el funcionamiento idolátrico de la diferencia ontológica de Heidegger, liberarla de las determinaciones ontológicas. Marion pone en relación estas tres versiones de la diferencia de la siguiente manera:

En la diferencia ontológica, el ente avanza, mientras que el ser se retira con cautela. Esta diferencia no es permitida por el pensar, sino que es lo que abre el pensar.¹⁰⁰ No se deja concebir, pues, de forma uniforme.

598). Sin embargo, aunque Heidegger “se dedica incesantemente a una deconstrucción reductora” (Sallis 1984: 601), considera que es Derrida quién acaba de efectuar este desplazamiento de la presencia.

⁹⁹ Para quien lo consciente (lo presente) está acechado por lo inconsciente (lo no presente).

¹⁰⁰ Gadamer explora esta idea en *Los caminos de Heidegger*:

Cuando [Heidegger] habla de la diferencia ontológica (y en ello le siguió Derrida), no se refiere a una diferenciación que realiza el pensamiento, sino a “la” diferencia, es decir, a la apertura de la dimensión en la que puede producirse, en general, el pensar de esto y no aquello, de esto y aquello, de lo idéntico y lo diferente. El ser y lo ente no los distingue el pensamiento, sino que su diferencia es la del pensamiento mismo (Gadamer 1989: 224).

Hay que subrayar que, a pesar de considerar que esta explicación de la diferencia ontológica heideggeriana y de su analogía con la *différance* es ilustrativa para el presente

Cuando el ente intenta alcanzar al ser, éste siempre *ya* se ha escapado. La diferencia, pues, está destinada al olvido, puesto que sólo puede tratar al ser como ente, de modo que el ser acaba siendo olvidado. Para Heidegger, la metafísica es producida, justamente, por el olvido del ser; la diferencia impensada produce la metafísica. Según Marion, Heidegger, desafortunadamente, deja que se elabore un ídolo conceptual, puesto que piensa a Dios a partir de la cuestión del ser, es decir, a partir del ente.

En cambio, en *Totalidad e infinito* (1961), Lévinas plantea que la metafísica (que, para él, es sinónimo de ética) precede a la ontología.¹⁰¹ La mirada del Otro es el primer fundamento, lo que me llama y me mueve a servirlo y a entregarme. La metafísica, pues, no es producida por el olvido de la diferencia, sino por la toma de conciencia de la distancia que me separa del Otro y que estoy llamado a recorrer. Así pues, esta distancia no se ignora a sí misma.¹⁰² La forma adecuada de acercarme y conocer al Otro debe evitar la apropiación: debo dejar que siga siendo él, debo reconocer su irreductibilidad. Según Marion, el mérito de Lévinas es haber disminuido la idolatría: la distancia permite un acceso no mediado (o “menos” mediado) por los ídolos.

La otra alternativa a la diferencia ontológica que Marion examina es la *différance* derrideana. Sostiene que Derrida ha dado un paso atrás: Derrida habla de la diferencia que difiere en la diferencia ontológica. Y podría añadirse que también difiere en la distancia levinasiana.¹⁰³

estudio, esto no significa que nos adhiramos a la crítica que efectúa Gadamer a Derrida para justificar que la hermenéutica es posible. El pensamiento de Gadamer y el de Derrida son irreconciliables. En “Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer” (1984a), Derrida explica el porqué de este abismo.

¹⁰¹ “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Lévinas 1961: 67). Lévinas considera que este tipo de filosofía oprime al Otro. Propone, por el contrario, que “[l]a moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera” (Lévinas 1961: 308).

¹⁰² Para una explicación de este “olvido”, ver Marion (1977). Escribe Marion: “lo propio de la distancia consiste en no ignorarse a sí misma, mientras que la diferencia ontológica está destinada al olvido. En efecto, la diferencia ontológica sólo concilia al ser con el ente abordando de entrada al ser en calidad de ser del ente” (Marion 1977: 201).

¹⁰³ Tras esta exposición y comentario del intento levinasiano y derrideano de superar el funcionamiento idolátrico de la diferencia ontológica, Marion sostiene que ninguna de las dos posturas soluciona cómo no concebir a Dios idolátricamente, a saber, como un ente. Para Marion, el ser no es representado por el ente, sino que “hay ser”

¿Qué añade, la *différance*, a las distintas versiones de la diferencia ontológica? La *différance* no es una oposición entre dos términos, ni tan sólo una relación entre dos términos, sino un movimiento de espaciamento, de diferimento, de los términos.¹⁰⁴ Como explica Derrida en *De quoi demain* (Derrida; Roudinesco 2001):

la différence, ce n'est pas une distinction, une essence ou une opposition, mais un mouvement d'espacement, un "devenir-espace" du temps, un "devenir-temps" de l'espace, une référence à l'altérité, à une hétérogénéité qui n'est pas d'abord oppositionnelle (Derrida; Roudinesco 2001: 43).¹⁰⁵

Al prolongar de un modo tan radical la crítica a la metafísica de la presencia, Derrida también está señalando el límite de la propuesta hegeliana. Derrida muestra que lo real y lo posible no logran coincidir, es decir, que la síntesis no puede darse, que siempre hay un desajuste. Con la *différance*, Derrida ha *dislocado* todo sistema. Como afirma en *Positions*, "[s]'il y avait une définition de la différence, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne *partout où elle opère*"¹⁰⁶ (*Positions*: 55).¹⁰⁷

en el sentido de que "se da", *es gibt*. Marion contrapone, pues, el "pensamiento de la donación" a la *différance* derrideana. Se estableció un fértil diálogo entre Marion y Derrida a raíz del análisis del segundo sobre el concepto de don: Derrida revela que las condiciones de posibilidad del don son, a su vez, las condiciones de imposibilidad. Para un lúcido y fértil examen del diálogo entre el pensamiento de la donación de Marion y la *différance* derrideana, ver Robyn Horner (2001) y Urszula Idziak (2008).

¹⁰⁴ Sería interesante poner en relación la *différance* con la diferencia de la que habla Eugenio Trías en *Los límites del mundo* (1985b). Éste no es el espacio para llevar a cabo tal comparación, pero nos parece acertado apuntar la hipótesis de que la alternativa que Trías propone a la diferencia ontológica guarda un parecido sorprendente con la *différance*. Escribe Trías:

Ha llegado el momento de decir que la diferencia en tanto que la diferencia no es la diferencia ontológica. Es algo más radical y fundamental. Es la diferencia intrínseca: diferencia de lo mismo respecto a lo mismo, o mismidad del diferenciar mismo en tanto que motor de diferenciación (Trías 1985b: 272).

¹⁰⁵ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*):

la *différance* no es una distinción, una esencia o una oposición, sino un movimiento de espaciamento, un "devenir-espacio" del tiempo, un "devenir-tiempo" del espacio, una referencia a la alteridad, a una heterogeneidad que no es, de entrada, oposicional.

¹⁰⁶ Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 53): "Si ahí había una definición de la différence, sería justamente el límite o la interrupción, la destrucción del relevo hegeliano *dondequiera* que opere".

¹⁰⁷ Sin embargo, hay que tener en cuenta que el propio Derrida matiza su aparente "superación" de Hegel señalando que la *Aufhebung* hegeliana podría escribirse de otra

En definitiva, la *différance* es lo que ocupa el lugar (o no-lugar) generalmente asignado a la unidad, la simplicidad, la identidad y la presencia, a saber, al origen o al fundamento. Derrida revela que el motor de las diferencias no es una presencia, sino una ausencia.¹⁰⁸ Como subraya Bennington, “se propondría *differenzia* como nuevo fundamento, la verdad última al final de una larga lista de intentos fallidos de dar nombre a esa verdad” (Derrida; Bennington 1991: 98).

d) *Trace*

Otro de estos intentos fallidos de dar nombre a este (casi)-fundamento es el término *trace*. Es decir, en la inmensa mayoría de frases, la *différance* podría sustituirse por el término *trace*. Derrida la caracteriza del siguiente modo:

*La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence*¹⁰⁹ qui ouvre l'apparaître et la signification (*Grammatologie*: 95).¹¹⁰

La *trace*, como muy bien indican los dos vocablos que se han utilizado para traducir el término al castellano (‘huella’ y ‘rastro’), es la presencia de una ausencia. En el lugar tradicionalmente asignado al origen,¹¹¹ pues, hay una falta o una ausencia originaria que impulsa el movimiento de las diferencias generando el sentido.

manera (*Positions*: 55-56). Mark C. Taylor, en *Después de Dios* (2007), explora una posible lectura alternativa de la *Aufhebung* hegeliana en la que la *différance* de Derrida está muy presente. Sostiene que el absoluto hegeliano, a pesar de presentarse como la cancelación de la diferencia, presenta una brecha inherente de la que Hegel es plenamente consciente. De hecho, Taylor sostiene que “el precursor más interesante” —aunque “menos verosímil”— de la *différance* es Hegel (Taylor 2007: 344), como no resulta difícil advertir en el texto de Derrida titulado “La *différance*”, puesto que Hegel entiende el absoluto como “relación diferenciadora”. Ver Taylor (2007: 344).

¹⁰⁸ La relación entre ausencia y presencia en la *différance* es explicada por Deutscher en su estudio introductorio al pensamiento de Derrida con las siguientes palabras: la *différance* “es una especie de ausencia que genera el efecto de la presencia” (Deutscher 2005: 29). (*Trad. de la A.*)

¹⁰⁹ La cursiva es de Derrida.

¹¹⁰ Traducción al castellano (*De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 2003, 85-86): “La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación”.

¹¹¹ Hent de Vries llega a afirmar que Dios y la *trace* son cooriginarios (Vries 1999: 375), aunque Derrida desmintiera que sus casi-conceptos pudiesen asimilarse a Dios.

Dios, o la autoridad o base suprema, han sido castrados. Pero este padre muerto es increíblemente fértil; en ningún caso implica la muerte del hijo, sino que crea un sinfín de nuevas posibilidades.¹¹²

Hay que subrayar que la noción de *trace* no es original de Derrida. Salomon Malka (2002) sugiere que sus raíces pueden remontarse a la literatura (Proust) y a la religión (Génesis) (Malka 2002: 98).¹¹³ De hecho, Malka habla de la *trace* a propósito de Lévinas.¹¹⁴ La definición que hace de ella es muy parecida a la *trace* derrideana,¹¹⁵ y sin duda Derrida se inspiró en cierta medida en ella, pero la derrideana está al servicio de una empresa distinta: la deconstrucción.

e) Deconstrucción,¹¹⁶ psicoanálisis y casi-presencia

Deconstrucción es el término bajo el cual más se conoce el pensamiento de Derrida, aunque, como él mismo destacó en varias ocasiones, no tenía ninguna intención de convertir este término en un eje central de su pensamiento.

De hecho, el término no fue inventado por Derrida. En filosofía, lo empleó por primera vez Granel, en 1955, para traducir la noción heideggeriana de *Abbau*. Derrida, más de una década más tarde, le dio un acento específico que lo distanció de esta noción.

Aunque Derrida explicó el término en 1971 (*Positions*: 15) y 1972 (*Dis-sémination*: 11-12), así como en *Psyché. Invention de l'autre* (1987a), consideramos que las dos explicaciones más completas de este término se

¹¹² Gideon Ofrat dedica un apartado de su libro *The Jewish Derrida* (1998) a la presencia, explícita o implícita, del concepto de padre y madre en el pensamiento de Derrida. Escribe: “Padre e hijo: Derrida identificaría esta relación bilateral dondequiera que mirase” (Vries 1999: 105). (*Trad. de la A.*)

¹¹³ Aunque la hipótesis de Malka relativa a Proust (más poética que académica) sea sugerente, no ha sido contrastada.

¹¹⁴ Lévinas la trata en “La trace de l'autre”. Ver Lévinas (1949: 201 ss).

¹¹⁵ Malka expone los siguientes atributos de la *trace*: es una huella que “siempre está allí”, de la que se desconoce su pasado; es como una antigua promesa nunca cumplida, que sólo puede sentirse como lo que nos falta desde siempre (Malka 2002: 98).

¹¹⁶ Ver *Deconstruction in Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida* (Caputo 1997a) para un extenso y clarificador texto sobre este término, y Devillaine (2006) para una breve síntesis.

encuentran en “Lettre à un ami japonais”¹¹⁷ y “Qu’est-ce que la déconstruction?”¹¹⁸.

En “Lettre à un ami japonais”, Derrida explica que el término *deconstruction*, tal como lo emplea él, incorpora los significados que ya tenía en francés (“perder la construcción”, “pasar un texto en verso a prosa”, “desmontar una máquina para transportarla”...), así como las nociones heideggerianas de *Abbau* (“proceso de desmontar un edificio para ver cómo está constituido”) y *Destruktion* (“desestructuración de la historia de la ontoteología para ver cómo se han constituido algunas de sus estructuras”) y la “disociación” freudiana.

La deconstrucción derrideana, pues, se propone desmontar las argumentaciones y estructuras conceptuales sedimentadas. Ahora bien, no se trata de desmontar o destruir porque sí. El artículo de *Le Monde* sobre la deconstrucción empieza así:

Il faut entendre ce terme de “déconstruction” non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d’analyser les structures sédimentées qui forment l’élément discursif, la discursivité philosophique dans lequel nous pensons.¹¹⁹

La deconstrucción consiste en analizar las argumentaciones y los conceptos para sacar a la luz algo que, a primera vista, no se ve. Se trata de sacar a la luz algo reprimido, a saber, la contradicción inevitable inherente a la estructura de cualquier argumentación. La cultura occidental contemporánea, observa Derrida, es logocéntrica, es decir, tiende a reprimir sus propias condiciones de posibilidad. La tarea de la deconstrucción consiste en hacer explícitas estas condiciones de posibilidad y, especialmente, el hecho de que, como hemos visto, constituyen, a la vez, aporéticamente, sus propias condiciones de imposibilidad.

¹¹⁷ Texto que Derrida escribió a petición del islamólogo japonés Izutsu para obtener el máximo de información posible sobre cuáles son las connotaciones del término *deconstruction* para poderlo traducir al japonés. El texto se publicó por primera vez en francés en *Le Promeneur*, XLII, octubre de 1985.

¹¹⁸ Se trata de una explicación que Derrida dio el 30 de junio de 1992, durante una entrevista inédita registrada, que se publicó el 12 de octubre de 2004 en *Le Monde*, cuatro días después de su muerte.

¹¹⁹ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “Hay que entender este término de ‘deconstrucción’ no en el sentido de disolver o destruir, sino de analizar las estructuras sedimentadas que forman el elemento discursivo, la discursividad filosófica dentro de la cual pensamos”.

No se trata, claro está, de sacar a la luz algún tipo de “presencia” que subyace debajo del texto, sino precisamente la imposibilidad de la presencia, es decir, de que una argumentación concluya, de que se llegue a un punto en el que el concepto coincida consigo mismo. En este sentido, deconstruir una argumentación o un concepto significa subvertir las jerarquías consideradas estables e incuestionables. Por más capas de presupuestos que se saquen, nunca se llegará a un primer presupuesto. Como escribe Hélène Cixous, Derrida plantea la divisibilidad del punto (Cixous 2001: 59).

La deconstrucción pone de manifiesto, pues, que todo lo que a nosotros nos puede parecer una presencia plena no es otra cosa, en realidad, que una metáfora. Como escribió Derrida en “La mythologie blanche”:

Une métaphore, au moins, resterait toujours exclue, hors du système: celle, au moins, sans laquelle ne serait pas construit le concept de métaphore, ou, pour syncoper toute une chaîne, la métaphore de la métaphore (*Marges*: 261).¹²⁰

Ahora bien, hay que matizar uno de los rasgos de la deconstrucción presentados hasta ahora. Derrida insiste en que la deconstrucción no es un proceso llevado a cabo, o activado, por un sujeto, sino que los textos y los conceptos *ya están en deconstrucción*, y que su tarea como pensador es mostrar este fenómeno. Dicho de otro modo, la deconstrucción no es un método ni una forma de análisis que se “aplique” a los textos y a los conceptos, sino un fenómeno que les “afecta”, desestabilizándoles. Es en este sentido que Goldschmit define la deconstrucción como un “principio de ruina que está inscrito en todos los textos desde que fueron escritos”¹²¹ (Goldschmit 2003: 20).

¹²⁰ Traducción al castellano (*Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, 259): “una metáfora, al menos, seguiría siendo siempre excluida, fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para syncopar toda una cadena, la metáfora de metáfora”.

Esta idea procede, en gran parte, de la conocida reflexión de Nietzsche sobre la metáfora. Escribe Nietzsche:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (Nietzsche 1873: 25).

¹²¹ (*Trad. de la A.*)

Por lo tanto, Derrida, lejos de afirmar que la deconstrucción *desestabilice* los textos o saque a la luz su inestabilidad inherente, sostiene que los textos están en deconstrucción en todo momento. No puede haber de ellos, pues, una interpretación definitiva, dado que la aporía siempre colapsa el sistema. Como afirma Cuesta Abad, la “certeza interpretativa” se convierte en una “incerteza sistemáticamente cierta” (Cuesta Abad 2001: 207).¹²²

El hecho de que la deconstrucción no consista en una serie de procedimientos que se aplican a un texto, sino que es un fenómeno que afecta a todo texto, puede entenderse si se analiza la relación que mantiene la deconstrucción con la *différance*: que en todo texto y todo concepto puede encontrarse el rastro de la *différance* equivale a afirmar que todo texto está en deconstrucción. Derrida sostuvo que todo texto está en deconstrucción o, como explica en *Et cetera...* (*and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.*) (2000a), que todo texto está poblado de “*et*”s. En *Et cetera...*, Derrida llama la atención sobre el hecho de que, en hebreo bíblico, una serie de frases empiezan por la conjunción “*et*” (“y”), y sugiere que esto funciona, implícitamente, en todos los idiomas. Es decir, advierte que los inicios siempre van precedidos de un *y* o, mejor dicho, que la *y* inicial de toda afirmación invalida la posibilidad de un comienzo absoluto. Derrida enumera distintos tipos de *y*: los explícitos, los elípticos y los implícitos como, por ejemplo, *etc., pero también, puesto que, o, sin embargo y pues*. Estos términos aportan distintos tipos de información, pero todos cumplen la condición necesaria y suficiente de todo *y*: indican que se añade algo.

En palabras de Derrida:

¹²² Citamos por extenso la explicación que proporciona Cuesta Abad (2001) sobre cómo la aporía mina sistemáticamente la certeza interpretativa:

La aporía atrae hacia sí el elemento contradictorio, antitético, si se quiere aparentemente dialéctico, del texto compulsado y contrastado por la interpretación; pero dicha atracción no se prolonga en una comprensión que habría de ser sistemática o sintética, sino que la lectura evidencia su productividad teórica y crítica desde el instante en que despliega la efectividad “adialéctica” por la que lo aporético, minando soterrada y discontinuamente el “sistema”, desbordándolo introversivamente, da muestras de un extraño carácter sistemático que hace suya la desestructuración que *es* el texto *mismo*. Es así como la certeza interpretativa, tensada por la indeterminación extrema o la discontinuidad de las aporías, deviene en una incerteza sistemáticamente cierta (Cuesta Abad 2001: 207).

La déconstruction introduit un “et” d’association et dissociation au cœur même de chaque chose, elle reconnaît plutôt cette division de soi au-dedans de chaque concept. Et tout son “travail” se situe à cette jointure ou à cette dis-jointure (*Et cetera...*: 8-9).¹²³

Derrida también llama la atención sobre la homofonía entre “et” y “est” (‘es’) (*Et cetera...*: 48-49) y el hecho de que “est” tiene una letra más que “et”, cosa que concuerda perfectamente con su idea de que el “et” es anterior al “est” (*Et cetera...*: 55), es decir, de que el Ser tiene una dis-continuidad interna.

La deconstrucción, pues, pone de manifiesto algo que la cultura occidental, logocéntrica, tiende a reprimir: que en el inicio hay escritura, es decir, referencia a algo supuestamente anterior.

La deconstrucción derrideana plantea, pues, la siguiente pregunta: ¿que no haya ningún tipo de presencia significa que ninguna argumentación tiene tope y ningún concepto puede funcionar como límite?¹²⁴ ¿El

¹²³ Traducción al castellano (*Daimon. Revista de filosofía*, núm. 19, 1999, 9): “La deconstrucción introduce un ‘y’ de asociación y de disociación en el corazón mismo de cada cosa, que reconoce más esa división de sí en el interior de cada concepto [...]. Y todo su ‘trabajo’ se sitúa en esta juntura o en esa dis-yuntura”.

¹²⁴ Reiner Schürmann, en *Le principe d’anarchie* (1982), sostiene que después de la deconstrucción aún permanece algún tipo de principio, aunque éste funcione como (casi) lo opuesto a la idea de principio y de fundamento: el principio de anarquía. El punto de partida de la argumentación de Schürmann es el siguiente: él se propone examinar la cuestión de la relación entre la teoría y la práctica después de la deconstrucción de la historia de la metafísica (Schürmann tiene in mente a Heidegger más que a Derrida). Tras la deconstrucción, señala, ni el “pensar” ni el “actuar” pueden sustentarse en un fundamento racional. En sus propias palabras:

La deconstrucción es la pulverización del zócalo especulativo donde la vida encontraba su asidero, su legitimación, su paz [...], cierra la era de derivaciones entre la metafísica general y la metafísica especial, entre la filosofía primera y la filosofía práctica. De entrada, se sigue que la deconstrucción deja el discurso sobre la acción como suspendida en el vacío. Le priva de sus esquemas que pertenecen de derecho a las especulaciones sobre la sustancia, sensible o divina, sobre el sujeto, sobre el espíritu, sobre el “ser”. Se sigue, aún, que el actuar mismo, y no sólo su teoría, pierde su fundamento y su *arché* (Schürmann 1982: 11). (*Trad. de la A.*)

Ahora bien, como se esfuerza por demostrar a lo largo de su libro, Schürmann sostiene que esta ausencia de fundamento no se traduce en una ausencia de principio. En sus propias palabras: “Principio, aún, pero principio de anarquía” (Schürmann 1982: 16). (*Trad. de la A.*) En la obra de Schürmann, dominico, se observa una

ejercicio deconstructivo no acaba jamás? Exactamente, respondería Derrida.¹²⁵ Y, sin embargo, afirmó que hay algo que no es deconstruible: la deconstrucción.

¿Cómo afirmar ambas cosas a la vez? ¿Hay, o no hay, algún tipo de presencia? Confrontar la deconstrucción con el psicoanálisis permite entender hasta qué punto Derrida se desmarca de la presencia y qué tipo de casi-presencia funciona en su lugar.

El parentesco entre la deconstrucción y el psicoanálisis¹²⁶ salta a la vista. Tanto el psicoanálisis como la deconstrucción escarban para sacar a la luz lo que no se ve a primera vista (lo no consciente o reprimido), pero que condiciona los aspectos sí visibles (del comportamiento y las emociones, en el caso del psicoanálisis; de las argumentaciones, en el de la deconstrucción). Ambos pretenden conocer los motivos por los que razonamos de la manera que lo hacemos e ir más allá de las nociones coaguladas que se suelen considerar obvias (en la deconstrucción) o de los “recuerdos pantalla” (en el psicoanálisis). Estos motivos permanecen ocultos, pero tenemos su rastro (*trace*), mediante el cual podemos acercarnos a ellos.

Más allá de este parecido, una diferencia crucial hace irreconciliables los postulados del psicoanálisis con la propuesta derrideana. Para el pensador de origen argelino, no hay un primer motivo, ni un primer recuerdo, del mismo modo que no hay un modelo de la primera metá-

intensa influencia de Eckhart, quien llega a describir a Dios, fundamento último, como “pura nada”.

¹²⁵ Norris (1983) ha explicado esta idea mediante la comparación de la deconstrucción de Kierkegaard con la de Derrida. Sostiene que las obras estéticas de Kierkegaard eran una manera de involucrar al lector en la lectura de un texto que acaba autodeconstruyéndose. La deconstrucción kierkegaardiana, sin embargo, tenía un límite: la verdad auténtica. Es decir, consideraba que el estadio ético y el estético eran deconstruibles, pero el religioso no. En cambio, en la deconstrucción contemporánea no existe dicho límite. Así pues, sostiene Norris, éste es el motivo por el que Kierkegaard consideraría la deconstrucción contemporánea (él alude a la de Paul de Man), como una “reflexión estética perdida en la regresión abismal de su propia creación” (Norris 1983: 89). (*Trad. de la A.*)

¹²⁶ Para un estudio de la relación de la deconstrucción con el psicoanálisis, principalmente con Freud, pero también con Lacan, Abraham y Maria Torok, ver Ellmann (2000). Ellmann analiza las ambivalencias con las que Derrida se refirió en distintas ocasiones al psicoanálisis y muestra cómo, con el paso del tiempo, fue reconociendo su afinidad con el psicoanálisis y acabó considerándose un *foreign body* en su seno.

fora, sino que en el principio hay la metáfora. Dicho en otras palabras: según Derrida, el psicoanálisis acaba repitiendo los errores de la metafísica de la presencia.¹²⁷ La deconstrucción, en cambio, es consciente no sólo de la inaccesibilidad del origen,¹²⁸ sino de que en el lugar tradicionalmente asignado al origen hay la *différance*.

El texto en el que Derrida marcó más claramente su diferencia respecto del psicoanálisis es *The Purveyor of Truth* (1975), una lectura alternativa al análisis que Lacan ofreció sobre el cuento de Poe titulado “La carta robada” en su seminario de 1955. En este relato, la reina está leyendo una carta cuando, repentinamente, irrumpe el rey en la habitación y ella, para evitar ser descubierta, pone la carta boca abajo. El ministro advierte su gesto y, a escondidas, coge la carta, pero no la lee para no despertar la curiosidad del rey. La reina, dispuesta a recuperar su carta sin llamar la atención del rey, ordena que se busque la carta por las dependencias del ministro. La búsqueda de la carta, ausente, vertebró la historia. La carta pasa por distintas manos, pero su significado permanece una incógnita.

Lacan aplica una serie de elementos procedentes de la teoría del lenguaje al psicoanálisis. Según él, el inconsciente se estructura como el lenguaje (los sueños, por ejemplo, son significantes que, si se descifran adecuadamente, remiten a un significado). El hombre es movido por deseos, es decir, por significantes que persiguen un falo (un significado) en falta.

Al comentar el cuento de Poe, Lacan hace la siguiente observación: lo relevante de la historia no es la carta como significado (es decir, el contenido de la carta), sino la manera cómo la carta circula, es decir, la carta como significante que genera todos los movimientos que articulan la historia. El ministro se feminiza porque pierde la carta, que, en términos lacanianos, equivale al falo —el prototipo del significado, el poder que la madre no tiene—. Toda esta tensión generada por un significante que no logra encontrar su destinatario se aliviaría si la reina

¹²⁷ Bennington y Derrida, en su libro conjunto, lo plantean de la siguiente manera: “la deconstrucción puede tener todo el aire de un psicoanálisis de la filosofía, pero no lo es, en absoluto” porque “[t]odos los conceptos de Freud pertenecen a la historia de la metafísica y, por tanto, al logocentrismo” (Bennington; Derrida 1991: 151-152).

¹²⁸ Maurizio Ferraris lo formula en los siguientes términos, haciéndose eco de una metáfora procedente de Wittgenstein: “La consciencia reprime los medios que la posibilitan, es decir, expulsa la escalera (la técnica, la escritura) de la cual se sirvió” (Ferraris 2003: 89).

recuperara la carta y se revelara su contenido, es decir, si se anulara la distancia entre el significante y el significado.

El matiz (importantísimo) que Derrida introduce en la lectura de la historia es el siguiente: el significado de la carta está diferido para siempre, de modo que Lacan se equivoca al creer que la carta podría llegar a su destino. Según Derrida, no puede haber un “alivio” de esta tensión. El error de Lacan, sostiene Derrida, es creer que la carta es el falo, es decir, tener la seguridad de que si la carta llega a su destinatario, su significado puede ser revelado. Lacan es, a ojos de Derrida, falocéntrico, porque no percibe que el “falo-carta” no es la primera presencia, sino la *différance* (una casi-presencia), término que implica la falta congénita del origen.

De hecho, Derrida está queriendo ser más lacaniano que el propio Lacan, es decir, está señalando que Lacan no sabe ser fiel a su idea del falo ausente como motor del deseo y el movimiento. Derrida, pues, no es un psicoanalista, pero podría decirse que lleva a cabo una radicalización de ciertos aspectos del psicoanálisis. Por este motivo, la ontología (o no-ontología) que Derrida perfila ha estado definida como “ansiosa” y “neurótica” (Ferraris 2003).

¿Qué nos ha enseñado esta confrontación de la deconstrucción con el psicoanálisis sobre el nuevo tipo de casi-presencia que introduce la deconstrucción? Que el único elemento que resulta indeconstruible es la abertura de la dimensión de esta búsqueda incansable, es decir, la condición de posibilidad de la deconstrucción.

Antes de concluir este apartado, hace falta añadir otra información clave de la deconstrucción (que se verá en detalle más adelante): a pesar de que la deconstrucción parezca ser un fenómeno que “se da”, Derrida insiste en que no es neutra, sino que *interviene* (*Positions*: 129; *Dissémination*: 11-12).

f) El no-fundamento. El problema del fundamento. Heidegger

Hasta aquí hemos visto la terminología clave que articula el pensamiento de Derrida. Se trata de conceptos íntimamente relacionados

entre sí; algunos de ellos incluso pueden funcionar en el mismo lugar dentro de determinadas frases.

Tras este ejercicio, no resulta complicado advertir la coherencia interna entre el primer Derrida, que examinaba la propuesta de Husserl, y el segundo Derrida, que ya ha consolidado un programa propio: la ausencia de un *hors-texte*, la *différance*, la *trace* y la deconstrucción muestran distintas caras de la tensión entre génesis y estructura que Derrida analizaba en Husserl.

¿Cuál es el núcleo del problema que el primer Derrida ya intuía y que se manifiesta en los conceptos principales del segundo Derrida? La relación entre el pasado y el futuro (conceptuales).

El problema relativo al pasado y el relativo al futuro son análogos. Por lo que se refiere al pasado, no puede alcanzarse el primer fundamento, es decir, lo que abre la posibilidad de que sucedan cosas, la condición de posibilidad. Está diferido para siempre; cuando creemos haber llegado a él se escapa y se sitúa más y más atrás. Sucede lo mismo en relación con el futuro. Nunca se llegará a la conclusión de un sistema o de una estructura por exactamente el mismo motivo. No hubo Creación; no habrá redención. En ambos opera el mismo mecanismo. ¿Qué relación hay entre estas dos afirmaciones? ¿Es causal? Una es causa de la otra, pero no hay una primera causa.

En realidad, el problema no tiene que ver exactamente con el “pasado” o el “futuro”, sino con la idea de “presencia pasada” y de “presencia futura”. Es decir, este “mecanismo de diferimiento” tiene poco (nada) que ver con la ubicación temporal del concepto al que afecta, puesto que disemina todos los conceptos, a saber, todas las presencias, independientemente de su situación temporal.

Se resume en que no hay un fundamento, ya sea pasado o futuro, porque todo fundamento presupone un fundamento.¹²⁹ Es decir, la ausencia de fundamento desmonta por igual los modelos que consideran que el inicio contiene un principio de orden y los modelos que consideran que este principio de orden se encuentra en el futuro, como es el caso del mesianismo.

¹²⁹ Cabe distinguir esta tesis ontológica de su análogo epistemológico. Derrida afirma el no-fundamento, mientras que desde la epistemología y la ética contemporáneas no se afirma que no haya un fundamento, sino que no puede conocerse, es decir, que sólo puede encontrarse, o elaborarse, una fundamentación penúltima (Torralba 2002: 32-33) o que sólo puede llegarse al “ámbito de lo penúltimo” (Duch 2007).

Heidegger, en *La proposición del fundamento* (1955-56), desplegó en toda su amplitud la problemática relativa al fundamento. Derrida hereda, en gran medida, este discurso,¹³⁰ pero, problematizándolo, lo lleva más allá.

Heidegger analiza la proposición del fundamento, *Nibil est sine ratione*, formulada así por primera vez por Leibniz. Esta proposición parece decir lo siguiente: o bien que ella es la única proposición que no se ve afectada por la proposición del fundamento, es decir, que sólo ella está “excluida de su propia región de validez” (Heidegger 1955-56: 35), o bien que esta proposición también tiene un fundamento, lo que nos lleva a buscar el fundamento del fundamento del fundamento y nos sume en una regresión infinita. Heidegger sostiene que ambas lecturas son problemáticas y se pregunta, citando a Novalis: “¿No será que el principio supremo incluye, entre las condiciones que tiene que cumplir, la paradoja suprema?” (Heidegger 1955-56: 37).

La aportación principal que Heidegger hace al estudio de la proposición del fundamento es que él cree, a diferencia de Leibniz, que la proposición del fundamento y el principio de causalidad no son intercambiables: toda causa es un fundamento, en efecto; pero no viceversa, es decir, no todo fundamento es una causa (Heidegger 1955-56: 47-48). Fundar no significa ‘causar’ algo, sino ‘dar’ o ‘rendir’ razón de algo, es decir, llevarlo al sujeto de la representación. Así pues, la proposición del fundamento, entendida no sólo como *principium rationis*, sino también como *principium reddendae rationis*, fundamenta el estar-enfrente del objeto. En consecuencia, la proposición es, a la vez, lógica y ontológica. En palabras del propio Heidegger:

El gran poderío de la proposición del fundamento despliega su potencia en el hecho de que el *principium reddendae rationis* —en apariencia, sólo un principio del conocer— llega a ser al mismo tiempo, y precisamente en cuanto proposición fundamental del conocer, el principio de todo lo que es (Heidegger 1955-56: 50).

Sugiere, a continuación, que la proposición del fundamento puede leerse según dos tonalidades distintas. La de Leibniz enfatiza el *nada* y el *sin* (*nada* es *sin* fundamento), mientras que la suya pone el acento en el *es* y el *fundamento* (*nada es sin fundamento*). Leída según la primera tonalidad, la proposición proporciona información sobre los entes:

¹³⁰ Derrida se refirió brevemente a este texto en “Les pupilles de l’Université. Le principe de raison et l’idée de l’Université”, lección inaugural de la cátedra Andrew D. White Professor-at-large, en 1983 en la Universidad de Cornell, Nueva York.

todo ente tiene un fundamento. En cambio, si se lee de acuerdo con la segunda, se advierte que la proposición se refiere al ser del ente. Heidegger lo explica mediante un examen de la aparente contradicción que se observa en la frase de Angelus Silesius: “La rosa es sin porqué; florece porque florece”.

Escribe Heidegger:

La rosa... sin porqué; y, sin embargo, no sin porque. Así que el poeta se contradice y habla de manera oscura. Como que en esto consiste lo místico. Pero el poeta habla con claridad. “Porqué” y “porque” significan cosas diferentes. “Porqué” es la palabra para la pregunta por el fundamento. El “porque” contiene un apuntar, un apuntar que responde, dirigiendo al fundamento. El porqué busca el fundamento. El porque lo aporta (Heidegger 1955-56: 66).

Heidegger explica, pues, que el hecho de que la rosa sea “sin porqué” no impide que tenga un fundamento. Dicho de otro modo: la rosa, a pesar de carecer de “porqué”, no se escapa al dominio de la proposición del fundamento (Heidegger 1955-56: 67). La rosa, simultáneamente, tiene y carece de fundamento. Caputo, en *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (1978), explica esta idea con las siguientes palabras: “A la rosa se le puede dar una razón, pero la rosa no se la puede dar a sí misma”¹³¹ (Caputo 1978: 63).¹³²

Al aplicar este razonamiento al fundamento, Heidegger muestra que la proposición del fundamento dice que el fundamento no se funda en el sentido de “porqué” (no es la causa de un efecto), sino en el sentido de “porque”. Más que fundarse, pues, se manifiesta. Con esta postura, Heidegger está criticando el pensamiento racionalista: no se tienen que pedir razones al fundamento, no se puede rendir razón del principio de razón. Cuanto más buscamos el fundamento, más poco fundamentada resulta nuestra existencia. Debemos, pues, relacionarnos con el mundo igual que la rosa: renunciando a toda representación y a todo concepto.

La concepción del fundamento que tienen, respectivamente, Heidegger y Derrida, comparte un mismo punto de partida, a saber, la limitación de la razón: el engranaje causal debe presentar alguna interrupción. Heidegger lo expresa diciendo que la rosa es “sin porqué”; Derri-

¹³¹ (*Trad. de la A.*)

¹³² En este libro, Caputo analiza el paralelismo entre una serie de tesis heideggerianas y la mística de Angelus Silesius y Eckhart.

da con la *différance*, que es la ausencia y ruptura originarias. Derrida es heredero, pues, de la segunda tonalidad con la que puede leerse la proposición.

Ahora bien, en sus respectivas concepciones del fundamento, hay una diferencia que las hace irreconciliables. Mientras que para Heidegger hay un fundamento, para Derrida no lo hay. La *différance*, recordémoslo, no puede ser definida como un fundamento ni como un origen, sino que precisamente cuestiona ambas nociones. Dicho de otro modo: para Heidegger, el fundamento es ontológicamente y lógicamente lo primero. En cambio, para Derrida, lo más “parecido” que existe a un fundamento, la *différance*, resulta imposible de ubicar porque trastorna, o invalida, este orden. La *différance* produce las diferencias y, a la vez, requiere de ellas para ser producida. Ésta es la “paradoja suprema” que, en filosofía, Heidegger intuía, y que Derrida, nutriéndose de una serie de reflexiones procedentes de la teoría literaria,¹³³ acabó de formular.

* Elementos: estructura y horizonte

Ahora estamos en condiciones de arrojar luz sobre dos elementos más de la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* que hemos formulado en la introducción con información procedente de *Spectres* y “Foi”. Hemos definido esta noción como “**estructura** general de la **experiencia** caracterizada por una actitud de **espera** sin **horizonte** de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida del **Otro** como advenimiento de la **justicia**”. En este recorrido por la obra de Derrida nos proponemos arrojar luz sobre los elementos señalados en negrita, así como sobre dos elementos que no se tematizan en la definición, pero que consideramos cruciales: una determinada concepción del **tiempo** y la preposición **sin**.

En este apartado se analizarán los conceptos de estructura y horizonte. Durante el recorrido por el tercer periodo de su obra, se realizará el examen del resto de elementos.

¹³³ Norris, en *The Deconstructive Turn* (1983), hace dialogar una serie de teóricos de la literatura con la deconstrucción con el fin de ayudar a superar la tendencia de la filosofía a ignorar su constitución textual. Con este ejercicio, muestra cómo las reflexiones filosóficas que tienen en cuenta su constitución textual se enriquecen si incorporan una serie de reflexiones procedentes de la teoría literaria.

El 21 de octubre de 1966,¹³⁴ Derrida pronunció una conferencia sobre el concepto de estructura titulada “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”.¹³⁵ El acto tuvo lugar en la universidad John Hopkins (Baltimore), en el marco del coloquio internacional “The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, que resultó crucial para la aparición de la teoría crítica en América.¹³⁶

Aparentemente, la reflexión que hizo Derrida sobre el concepto de estructura no resulta fácil de conciliar con su reflexión sobre el signo que, como hemos visto, constituye el eje central de su segundo periodo, ni tampoco con la idea de que la *mesianicidad sin mesianismo* es una “estructura”. Y, sin embargo, su reflexión sobre el concepto de estructura resulta crucial tanto para entender la noción derrideana de signo como la *mesianicidad sin mesianismo*. Lo vemos a continuación.

Tradicionalmente, explica, se ha considerado que toda estructura debe tener un centro o un origen, cuya función es orientar, equilibrar y organizar la estructura. Este principio de organización *limita* el juego de la estructura, es decir, reduce sus posibilidades, pero, a su vez, *permite* o *abre* el juego de la estructura, puesto que sin este principio no habría estructura.

Los distintos componentes de la estructura, añade Derrida, pueden ir variando, pero el centro se caracteriza precisamente por ser el lugar en el que ya no es posible la sustitución de los contenidos. De hecho, el centro, en tanto que inaugura la estructura, se escapa a la estructuralidad. Por esto puede afirmarse que el centro forma parte de la estructura y, a la vez, es exterior a ella.

Derrida considera que hay que entender la historia de la metafísica como una serie de sustituciones de centro a centro. Y que todos estos centros, a pesar de estar al servicio de propuestas que presentan diferencias significativas, tiene en común el hecho de entender el ser como presencia.

Según Derrida, este concepto de estructura padece serias limitaciones y contradicciones porque su elemento principal, el centro u origen, es cuestionable. Como veremos, él propone descentrar la estructura. Pero

¹³⁴ Se publicará un año después en *Écriture*.

¹³⁵ “Structure” de ahora en adelante.

¹³⁶ También participaron en él Roland Barthes, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Georges Poulet, Tzvetan Todorov y Jean-Pierre Vernant, entre otros.

es consciente de que no es el primero en efectuar este intento. Nietzsche, Freud y Heidegger, sostiene, ya intentaron emprender tal empresa, pero, a su modo de verlo, quedaron atrapados en un círculo, puesto que pretendieron criticar un lenguaje desde fuera del lenguaje, cosa imposible, a ojos de Derrida. Lévi-Strauss fue también uno de los pensadores que lo intentó. Su pensamiento se convierte en el objeto de estudio, y de crítica, de la conferencia de Derrida.

Lévi-Strauss (1962) distinguió dos tipos de lenguaje. Por un lado, existe el bricolaje, que se basa en el uso de instrumentos de distintas procedencias que los hombres hallan a su alrededor. El bricolaje usa mitemas de distintas fuentes para configurar su universo, es decir, junta elementos heterogéneos preexistentes. Por otro lado, está el lenguaje del ingeniero, que constituye la fuente de su propio discurso, puesto que se provee con todo lo necesario para elaborar su discurso y su concepción del mundo. El ingeniero construye la totalidad de su lenguaje sin necesidad de recurrir a ninguna otra fuente. Según Lévi-Strauss, el bricolaje es la forma de lenguaje generalmente asociada a los “salvajes”, mientras que el lenguaje del ingeniero es el lenguaje empleado por la cultura occidental, por los “científicos”.

Sin embargo, señala Lévi-Strauss, ningún tipo de lenguaje se escapa al bricolaje. Todo lenguaje, en mayor o menos medida, se sirve de algo preexistente. No hay un origen absoluto.

Con este gesto, Lévi-Strauss está renunciando al origen absoluto, al centro, a la referencia privilegiada. En esta renuncia, uno puede ver emerger la *différance*. Sin embargo, Derrida detecta que Lévi-Strauss no consigue ser coherente con su empresa, porque en su estructuralismo hay restos de la mitología de los orígenes. Lévi-Strauss es un nostálgico de los orígenes, afirma Derrida. La reflexión de Derrida es la siguiente: si Lévi-Strauss demuestra que ninguna teoría se escapa al bricolaje (cosa que equivale a decir que no existe un metalenguaje, un lugar neutro y objetivo desde el que se puede hablar del lenguaje), ¿cómo puede hablar como si estuviera fuera de este fenómeno, es decir, como si la objetividad fuera posible? La contradicción es que Lévi-Strauss critica el empirismo, pero que cada uno de sus libros pretende ser empírico. Dicho de otro modo: se sirve de las premisas del logocentrismo para criticar el logocentrismo; mantiene como instrumento aquello cuyo valor de verdad critica.

Derrida muestra que Lévi-Strauss acaba reprimiendo la *différance*, porque el antropólogo cree que hay un elemento de la estructura, la es-

tructuralidad de la estructura, que no está sujeto al movimiento de la *différance*, es decir, a la historia. En este punto resulta interesante poner en relación el pensamiento de Lévi-Strauss con las tesis que plantea Mary Douglas en *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1966) sobre la necesidad social de la “higiene” conceptual.

Douglas explica que la suciedad y el desorden generan desasosiego. Que los hombres necesitan percibir el mundo como si fuera limpio y ordenado. No se dan cuenta, añade, de que el orden y la higiene no son objetivos, no preexisten al hombre, sino que son ellos mismos y sus instituciones quienes deciden donde está el límite entre el orden y el desorden.

La antropóloga británica sostiene que este fenómeno resulta decisivo para entender el funcionamiento de las comunidades humanas. En toda comunidad hay unas normas de orden: quién pertenece a la comunidad y quién no, qué papel juega cada individuo en ella, qué se espera de cada persona en función de su edad y sexo, etc. La supervivencia de una comunidad depende de que los individuos no se percaten de que estas normas son, en última instancia, arbitrarias. Es decir, de que no son objetivas ni lógicas. Para ello, la comunidad tiene que convertir sus normas últimas, sus límites, su violencia fundamental, en tabú: en nociones sagradas que no deben cuestionarse.¹³⁷ O, como explica René Girard (1972) en unos términos parecidos: toda comunidad se funda sobre un sacrificio, a saber, sobre el hecho de haber descartado otras posibilidades.¹³⁸ La violencia es un requisito de la no-violencia.

¹³⁷ Para un estudio más extenso de cómo las condiciones de posibilidad necesitan convertirse en tabú para protegerse, ver Rosàs Tosas (2009).

¹³⁸ Eric Gans (1981), en un interesantísimo artículo, muestra las afinidades conceptuales entre las reflexiones antropológicas de Girard y las tesis lingüísticas de Derrida. A propósito del estatus del sacrificio según Girard, escribe: “Dado que esta víctima lleva paz a la comunidad en crisis, es el primer objeto *sagrado*; más pertinente para nuestra discusión, es también el primer objeto *significativo*, y la fuente de toda significación” (Gans 1981: 800) (*Trad. de la A.*). Y continúa: “la víctima no se convierte, de hecho, en el primer objeto significativo [*significant*] y, por ende, significado [*signified*], sino en el primer significante [*signifier*]” (Gans 1981: 803). (*Trad. de la A.*) Dicho de otro modo, Gans observa que Girard, en la línea de Derrida —para quien en el lugar del origen hay un significante, es decir, una ausencia—, considera que la víctima sacrificada, fuente de todo sentido de la comunidad, no funciona como un significado, sino como un significante. La víctima sacrificial esconde la ausencia de un fundamento sólido. William A. Johnsen ha examinado esta idea y ha mostrado cómo las reflexiones de Girard sobre el origen de la cultura se nutren de

La misma idea puede encontrarse en la reflexión de Kant acerca de los rangos de las facultades: teología, derecho y medicina. Como muestra Derrida en *Du droit à la philosophie* (1990a), la reflexión de Kant pone de manifiesto que él es consciente de que, en última instancia, este orden se sostiene en una fuerza que no es cuestionada, a saber, en una censura.¹³⁹

Mutatis mutandi, las condiciones de posibilidad necesitan estar protegidas mediante el halo de un tabú o de un sacrificio para evitar que nos demos cuenta de que, en realidad, contienen contradicciones que las convierten en sus propias condiciones de imposibilidad.

Aplicuémoslo al caso de Lévi-Strauss: el antropólogo consigue despojar la noción de origen de muchas de sus connotaciones, pero en su pensamiento sigue permaneciendo una idea de inicio que funciona como un tabú: un postulado que, a pesar de su arbitrariedad, es considerado autoevidente y, por ende, no se cuestiona. Este tabú salvaguarda un cierto orden conceptual. En el caso de Lévi-Strauss, permite que sus ideas puedan tener algún tipo de autoridad. Dicho de otro modo, si Lévi-Strauss anunciara que no hay ningún tipo de centro, desmontaría la jerarquía que permite, precisamente, que sus palabras resulten más creíbles y fiables que las de otra persona.

En definitiva, tradicionalmente se ha considerado que toda estructura debía tener un centro, y Lévi-Strauss, a pesar de pretender oponerse a esta idea, ha terminado por repetir el error de este enfoque. Derrida presenta, pues, su propia reflexión al respecto: en el centro hay una “falta”, pero esto no tiene que leerse nostálgicamente como una “pérdida”, sino que debe conllevar la gozosa afirmación nietzscheana de la vida y el mundo.

Esta falta de centro permite, o abre, el movimiento de la suplementariedad que, como hemos visto, Derrida explicó un año después en *Grammatologie*. Lévi-Strauss comienza a intuir esta idea, advierte Derrida, aunque no acabe de desplegarla: no habla de suplementariedad, pero en su “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss” (Lévi-Strauss

una serie de obras literarias modernas que exploran la relación entre violencia y sacrificio. Ver Johnsen (1981).

¹³⁹ Para un análisis de las tesis kantianas y derrideanas sobre los problemáticos fundamentos de la universidad, ver el primer capítulo de Vries (2002), titulado “State, Academy, Censorship. The Question of Religious Tolerance”.

1950) habla de una “sobreabundancia de significante” con respecto del significado y de la idea de un significante fluctuante a propósito de una serie de conceptos de otras sociedades, como es el caso de *mana*: “valeur symbolique zéro, c’est-à-dire un signe marquant la nécessité d’un contenu symbolique *supplémentaire*”¹⁴⁰ (“Structure”: 424).¹⁴¹

El signo que está en el lugar del centro es un signo reducido a su mínima expresión, a saber, es un significante cuyo contenido o significado está reducido a cero. Es análogo al “fonema cero” de Jakobson y Lotz, advierte Derrida (“Structure”: 425). Por “fonema cero” debe entenderse un fonema significativamente no pertinente, es decir, un fonema que, aunque desapareciera, no alteraría la pronunciación ni la significación porque no significa, ni por oposición ni por diferencia. En castellano moderno, la *b* es un ejemplo de ello. La *b* es una entidad significativa que no significa, un esqueleto sin carne, un significante que no conlleva ningún significado concreto. La peculiaridad de este fenómeno consiste en que el significante no se refiere a ningún significado en particular o, lo que es lo mismo, que el significante hace de suplemento de un significado ausente (“Structure”: 423). Ahora bien, es importante subrayar que *el fonema cero se diferencia de la ausencia de fonema*. En palabras de Derrida, la función del fonema cero, así como de conceptos como *mana*, “est de s’opposer à l’absence de signification sans comporter par soi-même aucune signification particulière”¹⁴² (“Structure”: 425). El fonema cero, pues, sí que significa, aunque sea imposible determinar su significado, del mismo modo que el “primer” significante, es decir, un significante reducido a su mínima expresión, sigue significando *algo más* que la ausencia absoluta de significante.

¹⁴⁰ Traducción al castellano (“La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias”. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, 398): “valor simbólico cero, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico *suplementario*”.

¹⁴¹ Marcel Mauss saca a colación el “mana” en un libro sobre el sistema de intercambio de bienes en las sociedades arcaicas. La comunidad que rechaza los dones pierde el mana, es decir, “esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riqueza que es la autoridad en sí misma” (Mauss 1924: 82).

¹⁴² Traducción al castellano (“La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias”. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, 398): “es oponerse a la ausencia de significación sin comportar por sí misma ninguna significación particular”.

Llegados a este punto surge la siguiente pregunta: ¿esta superabundancia de significante respecto del significado no es contradictoria con el diferimiento del significado respecto del significante? Derrida postula a la vez dos cosas que parecen contradictorias. Por un lado, como hemos visto a propósito de la ausencia de *hors-texte*, sostiene que el significante intenta alcanzar el significado, pero que éste se escapa porque está diferido para siempre. El significante parece ser, aquí, inferior (en “tamaño”) al significado, de modo que nunca consigue ser suficientemente grande para rellenar el espacio que ocupa el significado, o, lo que es lo mismo, el significado no puede ser contenido en ningún significante. Siempre habrá una distancia insalvable.

En cambio, en su texto sobre la estructura, Derrida parece postular lo contrario: que es el significante el que supera o excede al significado.

Derrida postula ambas cosas a la vez. El hecho de ver que en realidad se trata de dos caras de la misma moneda nos permitirá acabar de definir la concepción derrideana de estructura.

En su reflexión sobre la ausencia de *hors-texte*, lo que sucede no es que el significante sea “inferior” al significado y por ello no pueda alcanzarlo,¹⁴³ al contrario: la fuerza del significante es tal que arrasa y des-

¹⁴³ Ésta es la propuesta de Jean-Luc Marion. John D. Caputo, en “Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions” (2003), emprende la tarea de comparar dos radicalizaciones de la fenomenología de Husserl: la de Derrida y la de Marion. Husserl considera que la conciencia “intenta” abarcar un objeto en su totalidad, pero esta intención sólo puede satisfacerse parcialmente porque la total “donación” de un objeto sólo puede alcanzarse como idea regulativa, pero no puede darse de una vez por todas en el ahora y el aquí. Derrida considera que Husserl descubrió, pero reprimió, la idea de que el significante, para funcionar, no requiere de un significado, ni actual, ni posible, ni regulativo; el significante justamente funciona en ausencia del significado. Para Derrida, pues, los significantes exceden los significados. Dicho de otro modo, Derrida libera los significantes, pues, de la demanda de que se “den” o, lo que es lo mismo, de que se correspondan con un significado. La lectura que Marion hace de Husserl es prácticamente opuesta. Para Marion, la dislocación entre el significante y el significado no es una consecuencia del exceso del significante por encima del significado, sino viceversa. Según Marion, hay una serie de “fenómenos saturados”, como es el caso de ciertas experiencias muy intensas —como el nacimiento, la muerte, el amor, la traición y el propio Dios— que no pueden ser contenidas en ninguna intención, significante o concepto. Por ejemplo, Dios “se da”, pero no puede ser captado mediante ninguna intuición, idea, concepto o significante.

La conclusión de la comparación que Caputo efectúa entre Derrida y Marion es que la revolución del primero es exitosa, mientras que la del segundo fracasa. Para Caputo, la “donación” del fenómeno marioniano, desarrollada en *Étant donné* (1997), es, en realidad, la presencia del fenómeno. Es decir, según Caputo, cuando Marion dice que

truye la posibilidad del significado. El significante es excesivo. Es decir, en el punto cero de la estructura, en el momento de inicio de la estructura, o, lo que es lo mismo, en la condición de posibilidad, sólo hay significante (forma) despojado de todo significado (contenido). Sólo hay “impulso”, “tendencia”.

Así pues, el “exceso de significante respecto de significado” es indicio de lo mismo que “el diferimiento del significado respecto del significante”: de la imposibilidad de clausura de toda estructura.

¿Cuál es, pues, el giro que efectúa Derrida en el estructuralismo? Benveniste señala la analogía existente entre la psicología Gestalt y la aproximación saussuriana a la cuestión de la estructura o el sistema¹⁴⁴ de la lengua: uno de los postulados claves de la psicología Gestalt es que el conjunto no es la simple suma de las partes, sino que el comportamiento de cada elemento depende de la estructura del conjunto (Benveniste 1966: 96). De forma análoga, Saussure, al definir la lengua como “sistema”, estaba poniendo de manifiesto que los distintos elementos que configuran la lengua están subyugados al sistema de la lengua, a saber, que no pueden comportarse de cualquier manera, sino sólo de la manera que el sistema prescribe. El hecho de pertenecer a un sistema añade algo que los elementos, de por sí, no tienen. En palabras de Benveniste, se observa un “predominio del sistema sobre los elementos” (Benveniste 1966: 98).

En cambio, podríamos decir que Derrida observa justamente lo contrario: un “predominio de los elementos por encima del sistema o estructura”. Los elementos (los significantes, en este caso) tienen tanta fuerza que se escapan al control del sistema o estructura; abren,

Dios está ausente, es decir, que no puede captarse, en realidad no está hablando de su ausencia, sino de un exceso de presencia que no puede ser contenida en ninguna expresión. En palabras del propio Caputo: “para Marion, Dios está ‘ausente’ por exceso, no por defecto” (Caputo 2003: 129). (*Trad. de la A.*) Así pues, la diferencia entre Derrida y Marion es la siguiente: mientras que, para el primero, Dios es ausente porque aún no “se ha dado”, para el segundo, no puede decirse ningún predicado de Dios —de modo que, para nosotros, Dios está ausente— porque su “donación” es excesiva. En palabras del propio Marion, “ya no parece posible ni predicar ni nombrar [...] no porque falte la intuición [...], sino porque el exceso de intuición supera, excede, en una palabra, satura, la medida de cada concepto” (Marion 1999: 309). (*Trad. de la A.*)

¹⁴⁴ Como advierte Benveniste, Saussure no hablaba de “estructura”, sino de “sistema” (Benveniste 1966: 92). Sin embargo, cuando los lingüistas del Círculo de Praga emplearon el término *estructura* para referirse a la lengua, le atribuyeron los mismos elementos que los que Saussure había atribuido al “sistema” (Benveniste 1966: 94).

dislocan la estructura. Este es el fenómeno conocido como “sobreabundancia del significante respecto del significado.”

El concepto de estructura es, pues, aporético. De esto se deriva que todo horizonte sea sólo un espejismo

Entonces, si no hay estructura ni horizonte alguno, ¿no existe ningún tipo de articulación que restrinja las posibilidades? ¿Todo vale y todo es posible? ¿O hay algún tipo de restricción? Al final de su texto sobre el concepto de estructura, Derrida plantea estas dos opciones del siguiente modo:

Il y a donc deux interprétations de l'interprétation, de la structure, du signe et du jeu. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme, le nom de l'homme étant le nom de cet être qui, à travers l'histoire de la métaphysique ou de l'onto-théologie, c'est-à-dire du tout de son histoire, a révélé la présence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin du jeu. Cette deuxième interprétation de l'interprétation, dont Nietzsche nous a indiqué la voie (“Structure”: 427).¹⁴⁵

La primera opción corresponde al estructuralismo. Derrida se desmarca de ella. La segunda es la vía abierta por Nietzsche, que inspira a Derrida, como él mismo reconoce. Este posicionamiento por parte de Derrida desencadenó mucha confusión y fue la causa de que en los EE. UU. se leyera la deconstrucción como un mero juego de signos. Pero Derrida afirma, tras esta distinción, que no se trata de elegir entre la opción estructuralista y la nietzscheana. No se adhiere ni a una

¹⁴⁵ Traducción al castellano (“La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias”. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, 400-401):

Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego. Esta segunda interpretación de la interpretación, cuyo camino nos ha señalado Nietzsche.

opción ni a la otra. Desmonta la idea de una estructura cerrada, pero sostiene que esto no significa la total libertad interpretativa o la ausencia absoluta de criterios.¹⁴⁶

¿Cuál es, pues, la postura de Derrida? ¿Qué nuevo concepto de estructura propone o, más bien dicho, qué alternativa propone a la noción de estructura?

Sin duda alguna, el concepto de estructura ha explotado desde dentro. Derrida ha desmontado la idea de un principio de orden (ya sea un orden inicial, que lo contiene todo; o un orden hacia el cual todo tiende; o un nuevo orden que irrumpirá repentinamente). Lo hemos visto al explicar la *différance*, la *tracé* y la deconstrucción. Si no puede haber principio de orden ni centro no puede haber estructura. Una estructura privada de centro es impensable (“Structure”: 409). En definitiva, Derrida cuestiona el concepto de estructura hasta invalidarlo. El concepto de estructura previene, de antemano, todo lo que puede suceder. Para que suceda algo nuevo, es decir, para que puedan tener lugar “acontecimientos”¹⁴⁷ reales (y no meras aplicaciones de un programa), la estructura tiene que explotar. En este punto, hay que subrayar que la explosión de la estructura también implica la explosión de todo concepto. El concepto es una estructura, de modo que, si ya no puede hablarse de estructuras, tampoco puede hablarse de conceptos. No existe ningún concepto cerrado, lo que significa que, estrictamente hablando, no existe ningún concepto. Sí que existe algo que funciona *en el lugar* de los conceptos, *como si* fuese un concepto, pero su inicio y fin están diferidos. Nos referiremos a ellos como *casi*-conceptos.

¹⁴⁶ Como sostiene Norris a propósito de este controvertido párrafo: “el pasaje también sostiene que deben haber determinados protocolos, reglas de transformación, o condiciones que permitan limitar la libertad del juego interpretativo” (Norris 1986: 65). (*Trad. de la A.*)

¹⁴⁷ En la misma línea, Trías propone, en *Filosofía y carnaval y otros textos afines* (1970), dejar que “el acontecimiento irrumpa” en nuestras vidas. Valora positivamente todo suceso (la peste, por ejemplo) que irrumpe repentinamente y rompe con lo anterior porque disuelve las estructuras que se han ido fosilizando. Escribe Trías: “para Artaud, la irrupción del acontecimiento —de la peste— implica el nacimiento del teatro: los hombres, hasta este instante sólidamente instalados en papeles sociales fijos y ressecados, comienzan a desempeñar, al igual que los actores en el teatro, papeles nuevos, inéditos” (Trías 1970: 102). Éste es el equivalente que la propuesta de Trías en el ámbito social tiene en el universo derrideano.

Derrida se opone al mundo cerrado de la estructura, pues, pero no sólo porque le “guste” la idea de que puedan suceder cosas nuevas, sino porque el inicio de las condiciones de posibilidad requiere de esta posibilidad, como hemos mostrado al exponer la ruptura inherente a la *différance*.

Entonces, ¿cómo puede definir la *mesianicidad sin mesianismo* como una estructura? Sin duda alguna, si quiere ser fiel a las reflexiones pertenecientes a su primer y segundo periodo, no puede, no le es lícito hacerlo. Está cometiendo el mismo error que Lévi-Strauss, es decir, conservar como instrumento aquello cuyo valor de verdad critica (a no ser que esté empleando el término *estructura* con un nuevo sentido). Proponemos, pues, efectuar una leve corrección a la definición de la *mesianicidad sin mesianismo*: sustituir “estructura” por “modo”. La nueva definición reza así: la *mesianicidad sin mesianismo* es un **modo** de **experiencia** caracterizado por una actitud de **espera** sin **horizonte** de llegada, abierto a la **sorpresa**, a la venida del **Otro** como advenimiento de la **justicia**. Y al leer esta definición hay que tener in mente que este modo de experiencia se caracteriza, fundamentalmente, por la imposibilidad del concepto tradicional de estructura.

En definitiva, al aplicar las reflexiones centrales del segundo periodo de Derrida a la noción de estructura hemos efectuado una leve corrección y hemos visto que la *mesianicidad sin mesianismo* es un modo de experiencia que evita las rigideces del concepto de estructura, pero también los peligros de la ausencia total de estructura.

Para ver exactamente qué tipo de nueva orientación es posible tenemos que poner la atención, ahora, en las reflexiones pertenecientes al tercer periodo de Derrida. Recorrer la obra del último Derrida nos permitirá proyectar luz sobre los cuatro elementos de la *mesianicidad sin mesianismo* que nos faltan por dilucidar: la espera, el Otro, la justicia y la preposición *sin*.

2.3. El tercer momento de Derrida. Política y ética

Si la estructura ha explotado, ¿es posible algún tipo de orientación que guíe el funcionamiento de los elementos que parecían subyugados a ella? ¿Es posible la construcción tras la deconstrucción?

A finales de los años setenta, una vez presentados los casi-conceptos más relevantes de su pensamiento, Derrida era acusado de contribuir sólo a la destrucción del pensamiento. No sólo no construía nada, se le objetó, sino que además imposibilitaba todo tipo de construcción, puesto que había mostrado que toda argumentación es susceptible de ser deconstruida. Así pues, la política y la ética parecían incompatibles con la deconstrucción. ¿Es eso cierto?

Puede desmentirse fácilmente que Derrida ignorase la política y la ética si se tienen en cuenta sus apariciones públicas. Es ejemplo de ello su posicionamiento contra la sentencia de muerte del periodista afroamericano Mumia Abu-Jamal, así como el hecho de que se sumara a las reivindicaciones por la independencia de Algeria. Pero es cierto que en estas manifestaciones públicas no solían aparecer sus abstractos postulados. El Derrida autor y el Derrida mediático no tienen porque desplegar los mismos argumentos.

Donde sí puede encontrarse el carácter constructivo de la deconstrucción es en muchos de los usos teóricos que desde distintos ámbitos se han hecho de ella: los estudios poscoloniales, las reivindicaciones feministas,¹⁴⁸ la teoría de género,¹⁴⁹ el ámbito legal...¹⁵⁰ Sin embargo, hay que señalar que, en la inmensa mayoría de casos, los teóricos que efectúan semejante ejercicio no se adhieren a la deconstrucción en su tota-

¹⁴⁸ Cornell (1992) combina la deconstrucción derrideana, el psicoanálisis lacaniano, la teoría de los sistemas de Luhmann y la noción del Otro de Lévinas. Sostiene que la jerarquía de géneros, que critica, es un sistema en el sentido de Luhmann, y deconstruye este sistema sirviéndose del pensamiento de Derrida y Lévinas mostrando que la justicia no puede reducirse a ninguna convención ni sistema. Hélène Cixous también ha empleado la deconstrucción para explicar algunos de los motivos de la opresión de la mujer: el pensamiento occidental está inmerso en la lógica del deseo que nos impulsa hacia el Otro. De la sensación de haber perdido al Otro —que Cixous, en un gesto muy derrideano, considera un fenómeno perteneciente a la lógica falogocéntrica— se deriva una “urgencia de reapropiación” del Otro, como explica Marta Sagarra (Cixous; Derrida 2004: 27). Cixous propone, en cambio, que este viaje hacia el Otro nunca culmine.

¹⁴⁹ Irigaray (1977) y Butler (1990) deconstruyen la distinción entre el género masculino y el femenino en términos derrideanos: arguyen que los hábitos y normas que supuestamente distinguen al hombre de la mujer no son sino copias sin original, de modo que puede afirmarse que las *drag performances*, por ejemplo, no son ni más ni menos naturales que el comportamiento de la mujer supuestamente “natural”.

¹⁵⁰ Es ejemplo de ello la propuesta de Rosenfeld (1990) de aplicar la deconstrucción a la teoría legal para obtener un paradigma legal más flexible y adaptable a las actuales sociedades plurales.

lidad, sino únicamente a algunos de sus postulados, y la abandonan justo en el momento en que se proponen “construir” algo.

Así pues, los críticos de la deconstrucción parecían tener razón al afirmar que los postulados derrideanos, en la medida en que imposibilitan cualquier conclusión, son incompatibles con la dimensión constructiva inherente a la política y la ética. Esto es lo que parece insinuar Nancy Fraser (1984) en un texto cuyo título habla por sí solo: “The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?”. En él analiza el caso del Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique, de la École Normale Supérieure, liderado por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, que debe su origen a un encuentro entre filósofos franceses del círculo de Derrida y críticos americanos que tuvo lugar en 1980 en Cérisy para tratar la siguiente cuestión: ¿tiene la deconstrucción implicaciones políticas?

En diciembre del mismo año, Nancy y Lacoue-Labarthe pronunciaron la lección inaugural del centro que, según Nancy Fraser, hizo evidente que el objetivo del centro no era politizar la deconstrucción, sino deconstruir lo político. Afirieron, por un lado, que no pretendían tomar ningún posicionamiento político, sino más bien cuestionar lo político. Por otro lado, sin embargo, sostuvieron que no estaban proponiendo un “retiro de lo político”. Señalaron, pues, que no hay un *outré-clôture* que esté exento de lo político.

Según Fraser, esta lección inaugural fue parte de la “decisión de reemplazar el proyecto de politizar la deconstrucción con el proyecto de deconstruir lo político”¹⁵¹ (Fraser 1984: 137). El paso de los postulados alrededor del signo a la construcción en política parecía imposible. El caso del cierre del centro en 1984 es, a ojos de Fraser, significativo. Hubo un triunfo del enfoque apolítico y, desde entonces, el neoliberalismo político ha ido ganando terreno (Fraser 1984: 153).

A pesar de afirmaciones como las de Nancy, Derrida seguía sugiriendo que la deconstrucción sí dejaba sentir sus efectos en el mundo, en la política. Ya en 1972, afirmaba: “La déconstruction, j’y ai insisté, n’est pas neutre. Elle intervient”¹⁵² (*Positions*: 129). Pero durante dos décadas no desarrolló esta idea, no explicó exactamente cómo podía producirse dicha intervención.

¹⁵¹ (*Trad. de la A.*)

¹⁵² Traducción al castellano (*Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977, 127): “La deconstrucción, he insistido en ello, no es neutra. La deconstrucción interviene”.

Finalmente, en los años ochenta, llegó la teoría. Derrida comenzó a producir obras claramente involucradas en cuestiones sociales, políticas y éticas. Esta nueva actitud fue el blanco de un nuevo tipo de críticas. La versión fuerte de estas críticas rezaba de la siguiente manera: las tesis derrideanas sobre ética y política están en total contradicción con sus tesis precedentes. La débil presentaba la siguiente fórmula: las tesis sobre ética y política no se derivan de sus tesis anteriores, hay un salto insalvable.

Partimos de la hipótesis que, en primer lugar, Derrida sí armó una teoría sobre política y ética y que, en segundo lugar, sus tesis sobre política y ética son absolutamente coherentes con sus reflexiones anteriores sobre Husserl y el signo.

En este apartado nos proponemos desplegar las reflexiones sobre política y ética que constituyen el llamado *tercer momento* de la obra de Derrida, con el fin de examinar si son coherentes con las tesis que había planteado en los dos periodos anteriores y ver, finalmente, qué información nos proporcionan sobre los elementos de la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* que nos quedan por tratar: la espera, el Otro, la justicia y la preposición *sin*.

a) Política. Ley y justicia

Es en “La loi du genre”¹⁵³ donde Derrida tematiza la ley por primera vez. Se trata de una conferencia que pronunció en Estrasburgo en 1979 en un coloquio internacional sobre género. Aunque en este texto aún no hablara explícitamente ni de política ni de ética, debe considerarse como la bisagra que inaugura su llamado “giro” hacia la política y la ética. Esperamos mostrarlo con claridad.

El tema central del texto es el género. Derrida se pregunta qué hace que un texto pertenezca a un determinado género. Es decir, qué requisitos debe satisfacer para ser incluido en un grupo, cuál es el criterio para clasificarlo. Si bien es cierto que Derrida parece reflexionar sobre los géneros literarios, en realidad su razonamiento puede extrapolarse a toda ley y todo género en general, puesto que no habla de ningún género en concreto, sino que hace consideraciones abstractas sobre las condiciones de posibilidad de los géneros y sobre el funcionamiento de toda ley. Es por ese motivo que este texto ha sido empleado, por

¹⁵³ “Loi” de ahora en adelante.

ejemplo, para analizar la configuración de los géneros femenino y masculino.

El punto de partida de su texto es una obra de Maurice Blanchot, *La locura de la luz* (1973), en la que el yo narrativo y la ley parecen desafiarse. ¿Puede, el yo, campar a sus anchas? ¿O está sometido a las constricciones a las que el género al que pertenece le somete?

Derrida pone sobre la mesa la ambigüedad que rodea todo género. Los géneros, sostiene, son impuros. No existe ningún texto que participe exclusivamente de un género. Este hecho no se debe, por ejemplo, a que el drama y la comedia, por ejemplo, presenten afinidades. El motivo de esta contaminación entre géneros no es tan sencillo: se debe a que resulta imposible detectar dónde comienza y dónde termina todo texto. El título, así como todos aquellos elementos situados en los márgenes de un texto,¹⁵⁴ ¿forman parte del texto o son externos a él? La observación de Derrida es que, en la medida en que inauguran el texto, son, a la vez, interiores y exteriores a él.

Sucede exactamente lo mismo, sostiene Derrida, con la ley de género: la ley que define un género, es decir, que abre un género ¿forma parte de él o, por el contrario, está excluida de él? La cuestión se complica si nos fijamos no ya en la ley de un género en concreto, sino en la “ley de la ley de género”. En pocas palabras, la ley que abre los géneros, que inaugura la posibilidad de que haya géneros, ¿forma ya parte de un género? En tanto que una ley, para ser una ley, debe presentar un determinado formato o, lo que es lo mismo, debe participar de un género, habría que responder que sí, pero esta afirmación desemboca en una aporía: *la ley que inaugura los géneros requiere de algo que ella misma crea: un género.*

Así pues, la ley de la ley de género está, a la vez, fuera de la ley (en la alegalidad) y dentro de ella. Es imposible decir si esta ley “fait ou non partie du récit”¹⁵⁵ (“Loi”: 272). Derrida plantea esta paradoja en los siguientes términos: “Cette inclusion et cette exclusion ne restent pas extérieures l’une par rapport à l’autre, elles ne s’excluent pas [...]. Elles forment ce que j’appellerai la clause de genre”¹⁵⁶ (“Loi”: 265).

¹⁵⁴ Gérard Genette los llama “paratextos”. Ver Genette (1987).

¹⁵⁵ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “forma parte o no del relato”.

¹⁵⁶ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “esta inclusión y esta exclusión nunca son exteriores la una respecto de la otra, no se excluyen [...]. Forman parte de lo que denominaría la cláusula de género”.

¿Qué puede afirmarse de la ley de la ley de género después de deconstruirla y arruinar una de las clasificaciones sobre las que se asienta la institución literaria? Que la primera ley, la ley que abre la posibilidad de que haya leyes, resulta indefinible o, lo que es lo mismo, inaccesible. Capturarla en su totalidad no es factible: parece requerir de algo anterior (o exterior) y, a la vez, posterior (o interior).

La inaccesibilidad de la “primera ley” es el tema central de otro texto que Derrida dedica a la cuestión de la ley, titulado “Préjugés: devant la loi”¹⁵⁷ (1985*b*). Se trata de una lectura de un relato de Kafka que narra la historia de un campesino que quiere acceder a la ley, pero que no lo consigue porque un portero le veta el acceso a la puerta repetidas veces. Incluso si consiguiera entrar, la ley permanecería diferida, porque el campesino encontraría más y más puertas custodiadas por otros porteros. Muere, finalmente, sin haber podido “entrar” en la ley.

Una vez más, Derrida no está hablando de una ley en concreto, sino del marco general en el que se inscriben las leyes, es decir, de la condición de posibilidad de toda ley.¹⁵⁸ Su objeto de estudio, pues, no es ninguna ley en concreto, sino “ce qui fait que ces lois sont des lois, l'être-loi de ces lois”¹⁵⁹ (“Devant”: 110).

Según Derrida, este relato ilustra la problemática característica del fundamento último, de la ley de la ley: es inaccesible, está diferida para siempre.¹⁶⁰ Se opone, pues, a la concepción kantiana de la ley, según la cual la primera ley es una máxima meramente formal, vacía, que, como tal, es accesible a todo el mundo. Derrida señala que la ley sólo podría tener una autoridad indiscutible si careciera de historia, es decir, si

¹⁵⁷ “Devant” de ahora en adelante. Se trata de una conferencia que Derrida pronunció en la Royal Philosophical Society de Londres en 1982. Una ampliación del mismo texto fue presentada por Derrida el mismo año en el Coloquio de Cerisy sobre Lyotard, y se publicó en 1985 en *La faculté de juger*.

¹⁵⁸ Derrida especifica que se refiere a todo tipo de leyes: “Je dis encore ‘la loi des lois’ parce que, dans le récit de Kafka, on ne sait pas de quelle espèce de loi il s’agit, celle de la morale, du droit ou de la politique, voire de la nature, etc.” (“Devant”: 109). Traducción al castellano (“Kafka: Ante la ley”. En: *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica, 1984, 105): “Digo ‘la ley de las leyes’ porque, en el relato de Kafka, no se sabe de qué especie de ley se trata, la de la moral, la del derecho o la de la política [sic], etc.”.

¹⁵⁹ Traducción al castellano (“Kafka: Ante la ley”. En: *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica, 1984, 105): “aquello que hace que las leyes sean leyes, el ser-ley de estas leyes”.

¹⁶⁰ Como escribe el mismo Derrida en este texto, la historia de la prohibición es una historia prohibida.

tuviera un fundamento absoluto (“Loi”: 109). Esto es justamente lo que Kant cree haber logrado. Sin embargo, como ha mostrado Derrida en “La loi du genre”, es imposible llegar al inicio absoluto de la ley.

A pesar de esta imposibilidad de acceso, la puerta custodiada por el portero está abierta. De la puerta “sale” la fuerza de la ley; el portero la percibe. No puede captar de qué ley se trata, pero su fuerza se impone.¹⁶¹

Derrida está detectando, pues, la estructura aporética de la ley de la ley: por un lado, la primera ley, en la medida en que inaugura la posibilidad de que haya leyes y les otorga validez, debe romper con lo anterior, es decir, debe ser una creación *ex novo*. Por otro lado, sin embargo, esta condición de posibilidad no puede salir de la nada, sino que requiere de algún marco¹⁶² anterior para poder acontecer. La ley de la ley, pues, funciona como un rito de paso: abre un nuevo mundo, pero tiene un pasado. La palabra *schibboleth*, un término hebraico, lo ilustra.¹⁶³ En definitiva, la ley de la ley o, lo que es lo mismo, la condición de posibilidad de la ley, es aporética.

Hasta aquí hemos visto las primeras incursiones de Derrida en el campo semántico de la ley. Pero no es hasta 1989-1990, en “Force of Law.

¹⁶¹ Cacciari y Agamben también han analizado este relato de Kafka. Cacciari (1985) sostiene que el poder de la ley radica en la imposibilidad ontológica de entrar en lo que ya está abierto. No se puede abrir una puerta que ya está abierta. Cacciari defiende la idea de que lo que ya está abierto, en vez de permitir la entrada, inmoviliza. La interpretación de Agamben será analizada en el subapartado 5.5.

¹⁶² Charles Taylor considera que los “marcos referenciales” son ineludibles; que nada puede tener lugar fuera de un marco referencial. En sus propias palabras: “Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales” (Taylor 1989: 43). Esto equivale a afirmar que ninguna estructura puede salir de la nada, sino que requiere de una génesis cuyo inicio es indetectable, como hemos visto a propósito del análisis de Derrida sobre la cuestión de la génesis en Husserl.

¹⁶³ Para el judío, el *schibboleth* o rito de paso por excelencia es la circuncisión. En una obra llamada *Schibboleth* (1986c), Derrida plantea la circuncisión como un arma de doble filo: se trata de un mecanismo de inclusión y exclusión. Dicho de otro modo, la circuncisión, como todo rito de paso, es el mecanismo que permite la entrada a una forma de vida concorde con una determinada ley, pero, al hacerlo, descarta la opción de vivir de acuerdo con otras leyes. En palabras del propio Derrida: “Le double tranchant d’une *schibboleth*. Marque d’alliance, il *intervient* aussi, il *interdit*, il signifie la sentence d’exclusion, la discrimination, voire l’extermination” (*Schibboleth*: 111). Traducción al castellano (*Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid: Arena Libros, 2002, 104): “el doble filo de un *schibboleth*. Marca de alianza, *interviene* también, prohíbe, notifica la sentencia de exclusión, por no decir la exterminación”.

The ‘Mystical Foundation of Authority’”, una conferencia que pronunció en la Cardozo Law School de Nueva York como acto inaugural de un congreso titulado “Deconstruction and the Possibility of Justice”, que Derrida hace explícita su voluntad de “construir”. En “Force” ya no se limita a deconstruir la ley, sino que muestra en qué sentido la deconstrucción puede ser constructiva.

Para ser justos, es decir, para “construir”, hay que poner en suspensión toda ley. Pero resulta imposible escaparse totalmente a las leyes. Veamos cómo llega a esta conclusión.

El núcleo de este texto es la distinción entre derecho y justicia. Derrida explica que el derecho está formado por el conjunto de las leyes. Las leyes funcionan como un engranaje: cada ley se apoya en una ley anterior y, así, sucesivamente. Las leyes no se sostienen a ellas mismas, no son su propio origen absoluto, sino que hay una ley anterior que da cuenta de ellas. En la medida en que cada ley se fundamenta en una ley anterior, puede decirse que las leyes son deconstruibles: uno puede escarbar una ley hasta sacar a la luz la ley que se esconde detrás de ella y que la justifica. Este proceso puede llevarse a cabo repetidas veces, es decir, uno puede deconstruir una ley, y luego la ley de esta ley, y luego la ley de la ley de esta ley... Sin embargo, la lógica nos dice que, en un determinado momento, se topará con la primera ley.

La justicia constituye, justamente, esta primera ley que ya no puede deconstruirse. No deja de ser significativo que lo que hasta ahora Derrida había llamado la “loi de la loi”, pase ahora a ser designado como “justicia”. A nuestro juicio, al emplear el término *justicia*, Derrida está haciendo explícita su voluntad de “construir”.

Que la justicia no pueda deconstruirse significa que ella abre, inaugura, la posibilidad de que haya leyes. *La justicia es, pues, la condición de posibilidad de la ley*. Hay que tener presente, pues, que lo que resulta inalcanzable es la justicia, no las leyes concretas. La justicia nunca podrá alcanzarse, siempre permanecerá a una determinada distancia. El motivo radica, como venimos diciendo, en el hecho de que la justicia no es una ley concreta, sino la *posibilidad* de que haya leyes.

Ahora bien, la distinción entre derecho y justicia no es tan clara y nítida como puede parecer. Derrida advierte, enseguida, que derecho y justicia luchan por usurparse su lugar. Por una parte, la ley quiere aparentar ser justicia: toda ley quiere presentarse como autoevidente, es decir, se esfuerza por ocultar que puede ser deconstruida. Recorde-

mos la reflexión de Mary Douglas sobre la necesidad de convertir una serie de creencias en tabúes.¹⁶⁴ Por otra, al hablar de la justicia tendemos a convertirla en un fenómeno cuyo funcionamiento es explicable, a saber, en una ley. Es decir, para hablar de la justicia, como de cualquier otra cosa, hace falta disponer de una definición de ella. Pero la justicia, por definición, es aquello que no puede ser definido, es decir, dividido en partes, deconstruido, porque justamente ella abre la posibilidad de que haya leyes, es decir, fórmulas y definiciones.

El problema que plantea Derrida es el siguiente: el derecho pretende alcanzar la justicia, pero está condenado a no lograrlo nunca; la justicia, en tanto que mera posibilidad, siempre se escapa.

Entonces, ¿puede haber algún tipo de acción o decisión justa?

Según Derrida, toda decisión que aspire a ser justa debe cruzar, por lo menos, tres aporías. En primer lugar, la *epoché*. Toda decisión, para acercarse a la justicia, debe haber suspendido la norma, creando algo nuevo. Si la decisión es fruto de una ley o norma anterior, entonces puede decirse que la persona que la ha tomado ha “calculado” muy bien, pero no que sea “justa”. Una decisión justa no puede ser la simple suma de las leyes anteriores; debe *añadir* algo. Sólo si hay un cierto margen de maniobra puede actuarse con libertad y responsabilidad, ambas condiciones de la justicia.

En palabras del propio Derrida:

if the act simply consists of applying a rule, of enacting a program or effecting a calculation, we might say that it is legal, that it conforms to law, and perhaps, by metaphor, that it is just, but we would be wrong to say that the decision was just (“Force”: 961).¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ver la sección que concluye el punto 2.2, “Elementos: estructura y horizonte”.

¹⁶⁵ Traducción al castellano (*Fuerza de ley. “El fundamento místico de la autoridad”*). Madrid: Tecnos, 2002, 52):

Pero si el acto consiste simplemente en aplicar una regla, en desarrollar un programa o en efectuar un cálculo, se dirá quizás que la decisión es legal, conforme al derecho, y tal vez, empleando una metáfora, justa, pero nos equivocaremos al decir que la *decisión* ha sido justa.

Así pues, para Derrida, la decisión debe suponer un salto, una ruptura, a diferencia del contractualismo de Jürgen Habermas, para quien la decisión es fruto del diálogo colectivo.¹⁶⁶

La segunda aporía consiste en cruzar la experiencia de la “indecidibilidad”. Debe pasarse por la experiencia de la angustia fruto de la ausencia total de criterio. No se trata de elegir entre dos opciones, sino entre infinitas posibilidades. Uno debe sentir bajo sus pies el abismo, la ausencia de fundamento, el *Ab-grund*. Como le sucede al hombre religioso de Kierkegaard, la decisión no puede derivarse de ninguna norma ética. Y, sin embargo, uno tiene que decidirse.

Ésta “urgencia” constituye la tercera aporía. La ausencia de criterios objetivos para decidir no puede traducirse en un aplazamiento eterno de la decisión.¹⁶⁷ Afirma Derrida: “but justice, however unrepresentable it may be, doesn’t wait”¹⁶⁸ (“Force”: 967).

Estas aporías son los requisitos de toda decisión justa. Pero, como indica la etimología, una aporía es un no-camino, cosa que significa que nunca conseguiremos ser justos. Si uno consigue cruzar las tres aporías, es decir, suspender la norma, pasar por la experiencia de lo in-

¹⁶⁶ Para una comparación entre el concepto de decisión de Derrida y el de Habermas, ver Ungureanu (2008). Ungureanu explica que, para Habermas, las decisiones democráticas “son paradas transitorias de un viaje dialógico hacia el consenso final, inalcanzable pero orientador: se supone que la *ratio* ‘absorbe’ progresivamente la *voluntas* hasta que se convierten en una, y las decisiones se vuelven fútiles” (Ungureanu 2008: 299). Según Habermas, pues, se produce un acercamiento asintótico. Para Derrida, en cambio, el lugar del “consenso final orientador” permanece vacío. Pero, como muestra Ungureanu, sólo así se evita acabar anulando el discurso (Ungureanu 2008: 300).

¹⁶⁷ Elster (1997), en un libro sobre la influencia de las emociones en la toma de decisiones, analiza el funcionamiento de esta urgencia: por más tiempo y esfuerzo que se dedique a ello, y por más información que se acumule sobre las distintas normas que rigen las relaciones sociales y las circunstancias en las que debe tomarse una decisión concreta, hay un momento en el que este proceso debe pararse y debe tomarse una decisión. Los médicos, militares y empresarios pasan a menudo por esta experiencia. Escribe Elster: “En esta clase de trabajos, el éxito lo logran quienes pueden resistirse a las sirenas de la razón y reconocer que a veces lo importante es tomar una decisión, *cualquier* decisión, en lugar de la mejor decisión mítica” (Elster 1997: 71). En efecto, si el médico se tomara todo el tiempo del mundo para acumular el máximo de información posible para diagnosticar la enfermedad del paciente con total exactitud, éste moriría. Decidir implica un *salto*.

¹⁶⁸ Traducción al castellano (*Fuerza de ley. “El fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos, 2002, 60): “Ahora bien, la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera”.

decidible y, a pesar de ello, acabar tomando una decisión sin mucha demora, puede creer que ha tomado una decisión justa, pero no es así, porque, como señala Derrida, *en el momento en que se ha decidido, la justicia ya ha escapado*. La justicia es una simple posibilidad, de modo que nunca puede encarnarse ni tomar una forma concreta. Cuando la justicia coagula en una decisión, deja de ser justicia, porque el asunto que teníamos entre manos ha dejado de ser indecible. Ha desembocado, pues, en una ley. *Resulta imposible escaparse a la ley y alcanzar la justicia, aunque debamos tender hacia ello*.

La conclusión, paradójica, a la que nos aboca la reflexión de Derrida es la siguiente: la única forma de ser justo es pasando por una experiencia imposible, de modo que sólo se puede ser justo sin lograr serlo del todo. Pero debemos decidir, la indecidibilidad no debe ser paralizante. En consecuencia, toda decisión justa no es otra cosa que una ficción. Pero se trata de una ficción legítima, como subraya Margaret Davies (2001).¹⁶⁹

Así pues, es imposible escaparse a la ley, abrir una fisura en el engranaje de la ley. Este fenómeno puede explicarse mediante la relación existente entre los enunciados constataivos y los realizativos o performativos. En 1962 se publica *Cómo hacer cosas con palabras*, de John L. Austin. En él, sostiene que los enunciados lingüísticos no sólo sirven para describir los estados de cosas, es decir, para transmitir una información, sino también para “crear” algo nuevo. Empleando sus términos, hay dos tipos de enunciados: los constataivos, que describen el mundo, y los realizativos, que inciden en la realidad. Son claro ejemplo de este segundo tipo de enunciados una apuesta, una declaración de guerra y el “sí” de una ceremonia matrimonial. Todos ellos conllevan una fuerza que cambia el curso de los sucesos.

Para que los enunciados realizativos comporten una transformación del estado de cosas el contexto en el que son pronunciados debe ser el adecuado. La capacidad inherente a todo enunciado realizativo de alterar el curso de los sucesos sólo se activará si el contexto es el apropiado.¹⁷⁰ Por ejemplo, si un niño, en un juego, declara la guerra a otro ni-

¹⁶⁹ O, como explica Ieven, toda decisión “debe concebirse como la verdad que intenta reparar [*mend*] la ficción que necesariamente le precede” (Ieven 2006: 208). (*Trad. de la A.*)

¹⁷⁰ Ver Richmond (1996), para un iluminador estudio sobre cómo el contexto otorga fuerza a un enunciado realizativo. Independientemente del contenido del enunciado realizativo, hay una serie de variables —como es el caso, por ejemplo, de la posición social del individuo— que otorgan al emisario un nivel de credibilidad determinado,

ño, esto no desencadenará una guerra. Al describir cuáles deben ser las “condiciones felices” para que el enunciado realizativo funcione, Austin excluye las expresiones pronunciadas por un actor en un escenario, las dichas en un soliloquio, las introducidas en un poema y los chistes. Según Austin, para que un enunciado realizativo sea “feliz” tiene que ser emitido en circunstancias “ordinarias”.

Derrida, en “Signature, Événement, Contexte” (1971)¹⁷¹ se fija en estas cuatro exclusiones. Derrida muestra que la posibilidad de todo enunciado de “fallar” no depende del contexto, sino que es un fenómeno constitutivo de todo enunciado. ¿Se puede llegar a comunicar? ¿Se puede comunicar la palabra *comunicación*? (*Marges*: 367) No del todo, sostiene Derrida. Austin, en cambio, cree que los actos de habla “felices” son posibles porque ignora que hay una diseminación que se escapa a la unidad de sentido (*Marges*: 384). Esta posibilidad de fallar no es una anomalía, sino, en palabras de Derrida, una “posibilidad necesaria”; es precisamente la condición de posibilidad del lenguaje

Además, añade Derrida, nunca puede darse un enunciado realizativo, es decir, “creador” puro, porque la fórmula que otorga fuerza al enunciado realizativo es el hecho de ser una especie de “cita”¹⁷² de una fórmula preexistente, de modo que dicho enunciado no crea algo nuevo, sino que repite o, en términos derrideanos, itera algo anterior.

Si Austin ya había señalado que el límite entre los enunciados constata-tivos y los realizativos no era nítido, Derrida acentuó esta inestabilidad y deconstruyó esta dicotomía.¹⁷³ Sin lugar a dudas, a Derrida le atrae el

que se traduce en “más” o “menos” incidencia de su enunciado en el entorno en el que es pronunciado.

¹⁷¹ Conferencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía Francesa, publicada posteriormente en *Marges*.

¹⁷² Un énoncé performatif pourrait-il réussir si sa formulation ne répétait pas un énoncé “codé” ou itérable, autrement dit si la formule que je prononce pour ouvrir une séance, lancer un bateau ou un mariage n’était pas identifiable comme *conforme* a un modèle itérable, si donc elle n’était pas identifiable en quelque sort comme “citation”? (*Marges*: 388-389).

Traducción al castellano (*Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, 368):

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado “codificado” o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como “cita”?

¹⁷³ Más tarde, Hent de Vries emplearía las reflexiones de Derrida para explorar otro fenómeno que no es clasificable dentro de ninguno de los dos tipos de enunciados

descubrimiento de los realizativos de Austin.¹⁷⁴ Sin embargo, muestra la complejidad inherente a todos ellos: aunque un realizativo tenga la vocación de transformar el mundo, nunca puede llegar a buen puerto, puesto que nunca se dan todas las condiciones “felices” necesarias.

Este texto de Derrida conllevó una acalorada polémica con Searle.¹⁷⁵ Lo que nos interesa de este texto, sin embargo, es lo siguiente: ¿la relación entre los constatativos y los realizativos no es análoga a la relación entre la ley y la justicia? Mientras que las leyes sólo repiten o citan una fórmula ya existente, la justicia está llamada a romper con este engranaje y a crear algo nuevo. Y, sin embargo, la justicia total es imposible, del mismo modo que nunca puede darse un enunciado realizativo feliz.

Esta analogía se ve claramente en la metáfora del golpe de estado que emplea Derrida en “Force” para ilustrar la aporía que debe cruzar toda decisión que pretenda ser justa. Un golpe de estado es una fuerza que irrumpe repentinamente y rompe con el estado de cosas anterior, creando un nuevo orden. Este nuevo orden no es justificable desde el orden precedente, sino sólo desde el orden que él mismo inaugura. El golpe de estado, pues, se sostiene a sí mismo. Es su propia condición de posibilidad.

En este sentido, un golpe de estado es análogo a un enunciado realizativo. Y Derrida, en “Force”, hace explícito este paralelismo:

The founding and justifying moment that institutes law implies a performative force. [...] A succesful revolution, the “succesful foundation of a State” (in somewhat the same sense that one speaks of a “felicitous’ performative speech act”) will produce *après coup* what it

mencionados. De Vries, en un texto sobre Michel de Certeau, bautiza como *voló* este fenómeno lingüístico. El *voló*, la “afirmación” que abre el lenguaje místico, no es constativo, pues no alude a un estado de cosas preexistente, pero tampoco puede considerarse performativo, puesto que carece de una convención social que lo haga “feliz” o “exitoso”. Más bien habría que decir, propone Vries, que el *voló* es el fundamento o fuente de todo lenguaje (Vries 2002: 258). Constituye, pues, lo que abre la distinción entre los diferentes tipos de enunciados.

¹⁷⁴ Como sostiene Cavell, a Derrida “le gusta la teoría de los realizativos de Austin por su rechazo de la concepción del lenguaje como transmisor de algo llamado significado de un lugar a otro” (Cavell 1995: 60). (*Trad. de la A.*)

¹⁷⁵ Searle le respondió en “Reiterating the Differences” (1977) arguyendo que los hablantes se pueden comunicar y el significado puede ser transmitido, y acusando a Derrida de no haber entendido a Austin. Derrida, a su vez, le contestó. Esta polémica quedó recogida en *Limited Inc.* (Derrida: 1988).

was destined in advance to produce, namely, proper interpretative model in question, that is, the discourse of its self-legitimation (“Force”: 941, 993).¹⁷⁶

Sucede exactamente lo mismo en la fundación de toda nueva institución. Derrida lo demuestra mediante un análisis de la Declaración de independencia de los EE. UU.¹⁷⁷ Derrida se pregunta qué dota de autoridad a los firmantes de este documento. Tras un minucioso análisis, acaba mostrando que la declaración que ellos firman es, precisamente, lo que les otorga la potestad para validarla. Sokoloff describe este fenómeno como “algo semejante a una mujer dándose a luz a sí misma”¹⁷⁸ (Sokoloff 2005: 342).

Ahora bien, ni el enunciado realizativo, ni el golpe de estado, ni ninguna fundación son totalmente exitosos: sí que producen una serie de efectos, pero nunca consiguen justificarse totalmente. Lo que los posibilita es su total imposibilidad de llegar a donde están diseñados para llegar, su dependencia respecto de algo que *ya* no está presente o que *aún* no está presente.

Exactamente como acontece en las decisiones justas: para ser justo hay que intentar suprimir toda ley precedente, cosa que, como hemos visto, resulta imposible, de modo que la justicia, aunque urgente, nunca puede lograrse. No hay ningún enunciado que no tenga algo de constataativo, cosa que equivale a decir que no hay ninguna decisión que logre escaparse a la ley. *No hay un “afuera de la ley”. No existe la alegalidad.*¹⁷⁹

¹⁷⁶ Traducción al castellano:

el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa. [...] Una revolución “lograda”, la fundación de un Estado “lograda” (un poco en el sentido en que se habla de un “*felicitous*” “*performative speech act*”) producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad, a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir el discurso de su autolegitimación (*Fuerza de ley*. “*El fundamento místico de la autoridad*”. Madrid: Tecnos, 2002, 32, 94).

¹⁷⁷ “Declarations of Independence” (1986a).

¹⁷⁸ (*g de la A.*)

¹⁷⁹ En esto, Derrida se opone a Kelsen (1881-1973), un jurista austriaco que resultó muy influyente para la Escuela de Viena. Kelsen se pregunta de dónde obtiene el derecho la fuerza de obligar. Explica que la norma sólo es válida si ha sido creada a través de un procedimiento previsto por otra norma. Pero no se trata de una regre-

b) Coherencia de los tres periodos

¿Las reflexiones derrideanas sobre la ley y la justicia son coherentes con sus tesis precedentes alrededor del signo? ¿O, por el contrario, se trata de dos planteamientos contradictorios? Los campos de la ley y el del signo son, aparentemente, muy distintos; ¿se trata, pues, de unas reflexiones que no pueden describirse ni como “coherentes” ni como “contradictorias” porque pertenecen a ámbitos inconmensurables?

A nuestro juicio, los postulados derrideanos sobre política son un fruto lógico de su acercamiento anterior a la cuestión del signo. Sin embargo, gran parte de la crítica considera que entre el segundo y el tercer periodo de Derrida hay un salto insalvable. Aunque Derrida lo presente como un salto lógico, reza el argumento de este tipo de críticas, en realidad hay un *missing link*. Las críticas más potentes a este aspecto de la obra derrideana pueden resumirse en dos.

La primera presenta la siguiente fórmula: si no hay ninguna presencia estable, como sostuvo Derrida en sus primeros textos al criticar la metafísica de la presencia, no puede construirse. La deconstrucción es incompatible con la construcción. En palabras de McCarthy (1991), uno de los críticos que con más exactitud ha dilucidado este punto:

la radicalidad de la deconstrucción, tal como Derrida la concibe, la conduce inexorablemente hacia la dirección de lo inefable, y aunque esto pueda tener su sentido cuando se trata de la metafísica, resulta seriamente inutilizante cuando lo que está en cuestión es la moral y la política. [...] Sostengo que Derrida, en efecto, se ha privado a sí mismo de los medios que necesita para entrar en este debate (McCarthy 1991: 98, 112).¹⁸⁰

La segunda crítica difiere ligeramente de ésta. Sus representantes sostienen que Derrida sí consigue forjar una teoría ética, pero a costa de volverse metafísico, es decir, de caer en aquello que denunciaba en su primer periodo. Litowitz (1995), uno de los representantes más destacados de esta objeción, mantiene que la teoría derrideana sobre la justicia es contradictoria, porque Derrida dice haberse desmarcado de la metafísica de la presencia, pero su teoría necesita de un soporte metafísico. El núcleo de la crítica de Litowitz es el siguiente:

sión *ad infinitum*, sino que hay una “norma hipotética fundamental”. Esta primera norma, que no es legal, hace de “norma marco” de la legalidad.

¹⁸⁰ (*Trad. de la A.*)

[Derrida] quiere decir que la justicia es trascendente, aunque no en un sentido platónico; y quiere decir que la justicia es una idea regulativa, pero no en un sentido kantiano [...]. El problema es que quiere decir que la justicia es trascendente, pero no puede defender esta idea, porque le involucraría en una metafísica logocéntrica de la presencia (Litowitz 1995: 339).¹⁸¹

Es decir, según Litowitz, la noción derrideana de justicia “recurre ilícitamente a” (o “borrows illicitly from”, como reza el título de su artículo) Kant y Platón: a Platón porque la justicia inalcanzable de Derrida sería como una Idea platónica; a Kant, porque la justicia derrideana funcionaría como un ideal regulativo.

En definitiva, según Litowitz, Derrida,

o aprende a vivir con los presupuestos metafísicos que son necesarios para fundar una teoría ética, o aprende a vivir sin una teoría ética [...]. Pero en el momento en el que conceda esto, estará contradiciendo su trabajo anterior, más deconstructivo (Litowitz 1995: 346).¹⁸²

Hay que señalar que ambas críticas cojean del mismo lado. Sin duda alguna, la *différance* no puede servir como soporte para armar una teoría de la justicia entendida en términos de la metafísica de la presencia. Pero no es esto lo que Derrida persigue; su teoría sobre la justicia *no* requiere de un soporte metafísico. De hecho, se erige, precisamente, sobre la ausencia de este soporte, a saber, sobre (o, mejor dicho, “de acuerdo con”) la *différance*.

En este sentido, cabe decir que hay una serie de críticos que han señalado que el acercamiento derrideano a lo político es una consecuencia lógica de sus primeros postulados. Para citar sólo algunos ejemplos, es el caso de Penelope Deutscher (2005), que titula el segundo apartado de su libro introductorio sobre Derrida, “Reading as Intervention”, y Hent de Vries (2007), que arguye que los postulados derrideanos sobre poética y los relativos a la política y la ética comparten la misma estructura de la temporalidad. Maurizio Ferraris es de la misma opinión:

lo que se discute bajo las denominaciones altas o teóricas de “superación de la metafísica”, “muerte de la filosofía”, “revolución del lenguaje poético”, o algunas similares, es en realidad la posibilidad de una

¹⁸¹ (Trad. de la A.)

¹⁸² (Trad. de la A.)

transformación política radical efectuada mediante la teoría (Ferraris 2003: 64).

¿Pero sobre qué base, estos teóricos sostienen la coherencia entre los distintos periodos de la obra de Derrida? Compartimos con ellos la idea de que la obra derrideana es absolutamente coherente, pero, a nuestro modo de ver, sus argumentos no son totalmente satisfactorios, porque no llegan a explicar cómo la ausencia de un significado trascendental es compatible con la construcción en teoría política.

¿Cuál es, pues, el paralelismo entre sus primeras tesis y su concepción del espacio de lo político? Nuestra hipótesis es la siguiente: *la relación —o tensión— existente entre la ley y la justicia funciona exactamente igual que la que mantienen el significante y el significado.*¹⁸³ Esta analogía subyace, implícita, en los textos de Derrida sobre la ley, pero no la despliega ni analiza extensamente. Consideramos oportuno hacerlo, para más adelante poder determinar con exactitud qué papel desempeña la *mesianicidad sin mesianismo* en la obra de Derrida.

Como hemos visto a propósito de la ausencia de *hors-texte*, el significante intenta hacer presente el significado, pero fracasa en todos sus intentos, porque el significado está diferido. El binomio ley-justicia funciona análogamente: la ley pretende hacer presente la justicia, pero ésta siempre se escapa. Ambos, el significado y la justicia, no pueden ser alcanzados porque están constituidos, fundamentalmente, por la temporalidad.

Así pues, el segundo Derrida afirma la inexistencia de un metalenguaje, afirmación paralela a la de la imposibilidad de una alegalidad. Sólo hay significantes, sólo hay leyes.

Esto significa que en el sitio tradicionalmente asignado al significado trascendental no hay otra cosa que un significante. En el ámbito de la ley, la lucha —perdida de antemano— que la ley libra para usurpar el lugar de la justicia, no es sino una cara de este fenómeno: la ley quiere convertirse en justicia porque sólo si consigue este rango podrá presentarse a sí misma como violencia inaugural indeconstruible, más allá de la cual no puede encontrarse nada que dé cuenta de ella. Sin embargo, en el lugar de esta violencia inaugural, tradicionalmente reservado

¹⁸³ Para nuestra primera versión de esta analogía, ver Rosàs Tosas (2008).

para la justicia, en realidad se encuentra una ley, que es aquello que, por definición, debería sustentarse en algo anterior.

Teniendo en cuenta esto, las afinidades entre el ámbito del signo y el de la justicia pueden prolongarse: en ambos campos, la idea de un inicio absoluto explosiona. Esto afecta, por supuesto, a las condiciones de posibilidad. Las condiciones de posibilidad, por definición, son los límites del sentido. Ellas posibilitan el sentido; lo abren o inauguran. Constituyen, pues, el inicio absoluto. Pero, en manos de Derrida, las condiciones de posibilidad resultan contradictorias. Si en el terreno del signo no hay un significado trascendental, y en el de la ley no hay justicia, las condiciones de posibilidad no pueden ubicarse: *lo que abre la posibilidad requiere, para ser posible, de lo posibilitado*. Ésta es la aporía de la *différance*¹⁸⁴ en el terreno del signo y del golpe de estado¹⁸⁵ en el de la ley.

Dicho de otro modo, tradicionalmente, se suponía que lo que abría la posibilidad de que hubiera significantes era un significado trascendental, y lo que abría la posibilidad de que hubiese leyes era la justicia. Derrida, en cambio, revela que, en el lugar de este significado y esta justicia hay, respectivamente, un significante y una ley, es decir, aquello cuya condición de posibilidad tiene que ser inaugurada, supuestamente, por el significado y la justicia. He aquí la aporía.

La condición de posibilidad es, pues, imposible. De esto no se deriva que no haya “nada”; hay cosas: significantes, leyes. Hay, pues, múltiples “posibilidades”. Esto significa que, aunque no haya un inicio absoluto, sí que debe haber algún tipo de inicio de la “posibilidad”. La manera más acertada de definirla que se nos ocurre es un “inicio *in media res*”. Es evidente que el *in media res* tiene muy poco de inicio, pero éste es el descubrimiento de Derrida. Él lo llama *différance*, y lo describe, como hemos visto, como el motor que hace diferir las diferencias y que, a su vez, ya ha sido diferido. En el ámbito de la ley, la *différance*, en tanto que motor que hace diferir las diferencias, equivale a la Caída, puesto que antes de la Caída no había criterio alguno para distinguir lo que está bien de lo que no lo está, es decir, no había leyes; no era necesario, tampoco, el lenguaje. Ahora bien, la *différance*, como hemos visto, ya está, a su vez, diferida, de modo que no hay un “antes” o un “fuera” de la Caída. De acuerdo con la *différance*, se está, desde siempre, en la era de la Caída, a saber, en la era de las leyes y de los significantes.

¹⁸⁴ Ver el subapartado dedicado a la *différance*, 2.2.c.

¹⁸⁵ Ver el subapartado anterior, especialmente la reflexión alrededor de la idea de golpe de estado.

Lo que posibilita el sentido, es decir, aquello que está en el lugar del inicio, es, justamente, la imposibilidad de comenzar. El paralelismo subyacente en los binomios significante-significado y ley-justicia es, pues, que *las condiciones de posibilidad coinciden con las condiciones de imposibilidad*.

Las reflexiones derrideanas alrededor de la ley son, de este modo, una coherente prolongación de sus tesis alrededor del signo.

c) Méritos e insuficiencias del planteamiento derrideano de la ley

El planteamiento derrideano de la ley y la justicia es absolutamente coherente con sus postulados anteriores; deriva de ellos, o es una de sus múltiples caras. Ahora bien, ¿es satisfactorio, este planteamiento sobre la ley? ¿Qué problemas presenta? Se le pueden plantear, por lo menos, tres objeciones. En primer lugar, puede criticarse a Derrida el hecho de que no proporcione una aplicación práctica de su teoría. Sus reflexiones sobre política sólo *describen*, pero no *prescriben*. En realidad, no tan sólo no facilita ningún tipo de programa, sino que imposibilita que se erija uno, porque muestra que toda norma puede ser deconstruida.¹⁸⁶ Además, se podría añadir, el enfoque derrideano de la ley, especialmente la “diseminación” que lo articula, imposibilita la interpretación de los textos legales (Rosenfeld 1990).

Y así es. Estas objeciones son totalmente lícitas. Si no hay metarrelatos, carecemos de criterios objetivos.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Es la postura, para citar sólo a uno de los muchos autores que tienen esta visión de la deconstrucción, de Shayegan: “Las filosofías deconstructivas nos proporcionan armas de destrucción en lugar de enseñarnos a trazarnos un camino en los intersticios de estos mundos en suspenso” (Shayegan 2001: 115).

¹⁸⁷ En este punto resulta pertinente señalar la analogía de parte de la teoría legal contemporánea con los diagnósticos filosóficos de la posmodernidad. Ver Litowitz (1997): parte de la teoría legal y de las reflexiones filosóficas posmodernas comparten la desconfianza hacia todo fundamento metafísico (son extremadamente antifundamentalistas) y hacia la neutralidad de la razón. Consideran que no hay ningún lenguaje que no esté maculado. Litowitz, tras examinar el pensamiento de Nietzsche, Foucault, Lyotard, Derrida y Rorty, concluye que no hay ninguna fundamentación posmoderna satisfactoria (aunque considera que Rorty puede ser una excepción), pero valora positivamente que, en el ámbito de la ley, muchas mejoras pueden ser instigadas por las exploraciones de los autores mencionados, que sacan a la luz “el/lo otro del sistema legal”.

La segunda objeción que puede hacerse a Derrida tiene que ver con la idea de ficción legítima. Todas nuestras acciones y decisiones que intentan ser justas se basan en una ficción, sin duda; ¿pero es “legítima”, esta ficción? ¿Disponemos de algún criterio para discernir entre las ficciones legítimas y las que no lo son? Toda decisión, así como todo golpe de estado, es, en última instancia, una violencia. ¿Cómo pueden diferenciarse las violencias “positivas” de las “negativas”? Ofrecer una respuesta a esta pregunta requiere formular un criterio, es decir, una ley que, a su vez, ya está sujeta a esta cuestión: ¿qué otorga validez a este criterio? Es más, ¿cómo puede saberse que este criterio es “positivo”? Según Fraser (1991), la tarea de la deconstrucción debería ser no tanto identificar las violencias “necesarias” o “estructurales” como las “no necesarias”. ¿Cómo establecer un criterio para ello?

La crítica se ha fijado repetidas veces en este problema. Es cierto que se ha dicho que la deconstrucción ayuda a ver qué violencias son necesarias para la democracia y cuáles son evitables y perniciosas (Milstein 2003). Pero todo criterio para argumentar tal distinción acaba resultando arbitrario. Como muestra Benhabib (1991), la fuerza de ley es inherente a toda ley o norma. La ley debe ser aplicada, por lo cual conlleva una fuerza, que Benhabib llama “ley como normatividad”. La distingue de la “ley como violencia”, que es opresora y destructiva, pero advierte de que, en realidad, la frontera entre ambos tipos de ley se difumina.¹⁸⁸ Culler (1991) advierte del mismo peligro ejemplificándolo con un texto de Baudelaire titulado “Assommons les pauvres”. La ausencia de norma, sostiene, puede desatar una violencia brutal. O, como observa Dallmayr (1991), la disimetría que, según Derrida, garantiza el respecto hacia el Otro, puede convertirse en la causa de una violencia hacia este Otro.

Quizás es Marsh (2009) quien formula esta misma objeción de forma más lúcida. Argumenta que sólo puede sostenerse la jerarquía entre

¹⁸⁸ Distingue entre:

fuerza entendida como aplicación, como sanción, coacción corporal o espiritual o de otro tipo, que sostiene la ley y la fuerza de ley como aquello en virtud de lo cual la ley obliga, aquello en virtud de lo cual la ley es considerada legítima, aquello en virtud de lo cual la ley es, en efecto, sin coacción (Benhabib 1991: 1219). (*Trad. de la A.*)

Observa “cómo esta oposición binaria entre ley y violencia y ley y normatividad [...] se puede invertir y se invierte. Estas dos concepciones de la ley inevitablemente se convierten en la otra; su oposición las cancela mutuamente” (Benhabib 1991: 1219-1220). (*Trad. de la A.*)

violencias, es decir, defender que una es “positiva” y otra “negativa”, o que una es “mejor” y otra “peor”, si se considera que hay algún elemento no textual.¹⁸⁹ Según esta crítica, Derrida estaría cayendo en lo que critica. Como el mismo Derrida afirmó tres años más tarde (*Spectres*: 48), persiguiendo la justicia se tiene el riesgo de caer en la injusticia. Pero sin este riesgo no puede haber justicia alguna. La deconstrucción habla de la imposibilidad de hallar un punto fijo; habla, pues de “errar” y, como advierte Taylor (1984), el término *errar* tiene dos acepciones: “vagar” y “equivocarse”. Sólo se puede ser justo *errando*. O, como escribe Hent de Vries, “[l]a posibilidad de lo peor es, una vez más, la condición de lo mejor”, porque la hospitalidad habita el concepto de justicia.¹⁹⁰

En tercer lugar, también puede reprocharse a Derrida su nivel de abstracción. ¿Son útiles para el ámbito legal, sus reflexiones? ¿Consigue establecer un diálogo real o se sitúa en un plano demasiado abstracto?¹⁹¹ Sin duda alguna, la relación abstracta que se establece entre la ley y la justicia parece tener poco que enseñar a juristas y abogados. Así lo cree Rorty, que desde su pragmatismo critica la abstracción derrideana.¹⁹² Y, sin embargo, desde el ámbito legal también se han señalado los méritos del planteamiento de Derrida. Se ha leído positivamente la contribución de Derrida por distintos motivos: porque permite sacar a la luz las limitaciones y contradicciones de determinados enfoques legales, como

¹⁸⁹ Se pregunta Marsh:

¿Cómo puede distinguirse entre violencia “mayor” y “menor”, o “peor” más allá de la violencia simplemente necesaria? ¿Mediante qué criterio se efectúan estas distinciones? ¿Cómo se calculan? ¿Qué “experiencia” puede considerarse que limita la violencia, que señala un espacio entre la “peor” y la “necesaria”? (Marsh 2009: 270).

¹⁹⁰ Hent de Vries muestra cómo, mediante este razonamiento, Derrida deconstruye la distinción que plantea Carl Schmitt entre amigo y enemigo (distinción que, según el jurista alemán, permite fundamentar el concepto de lo político). Ver Schmitt (1932). Los conceptos de amigo y enemigo, igual que los de justicia e injusticia, y hospitalidad y hostilidad, no se excluyen mutuamente. En palabras de Hent de Vries: “La hospitalidad absoluta hacia (y de) el otro [...] está cerca y, simultáneamente, a una distancia infinita de su opuesto, la hostilidad absoluta” (Vries 2002: 352). (*Trad. de la A.*)

¹⁹¹ Ésta es la acusación que le hace Trainor. Trainor está de acuerdo con Derrida en que la ley siempre es una fuerza autorizada, pero sostiene que lo que autoriza la ley, es decir, su fundamento, no es un acto de violencia “mística”, sino la forma de vida sociopolítica a través de la cual nuestro ser social se realiza (Trainor 2006).

¹⁹² En mi opinión, la política es una cuestión de reformas y compromisos a corto plazo pragmáticos, —compromisos que, en una sociedad democrática, deben ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia (Rorty 1996: 17).

es el caso de la ley común, la ley natural y el positivismo (Davies 1994); es de gran ayuda a la hora de elaborar leyes más flexibles y menos opresoras (Jacobson 1990); muestra que el hecho de que la justicia no sea conocida de antemano mantiene activo el proceso de creación de leyes;¹⁹³ enfatiza la necesidad de que la esfera política permanezca abierta, a pesar del miedo que se tiene a ello.¹⁹⁴

A nuestro modo de ver, ésta es la aportación crucial de Derrida al hablar de la ley y debería leerse positivamente. *Está definiendo el espacio de lo político: lo político se ubica en el intersticio entre la ley y la justicia. Sólo si lo universal se agrieta puede haber política.* Slavoj Žižek (2003) plantea esta grieta donde acontece lo político en los siguientes términos:

La política propiamente dicha siempre implica, por lo tanto, una especie de cortocircuito entre lo universal y lo particular: la paradoja de un “singular universal”, de un singular que se manifiesta como el representante de lo universal y desestabiliza el orden funcional “natural” de las relaciones que se dan en el cuerpo social [...]. En este preciso sentido, la política y la democracia son sinónimos: el objetivo básico de la política antidemocrática siempre y por definición es y fue la despolitización, vale decir, la demanda incondicional de que “las cosas retornen a su cauce normal” (Žižek 2003: 65).

La política requiere de un cortocircuito entre lo singular y lo universal. Únicamente hay política si puede abrirse esta grieta. Sino, sólo hay mera repetición de lo mismo.

Ahora bien, Derrida complica un poco más la cosa. Para Žižek, lo político y la democracia son sinónimos. Pero para Derrida, la democracia nunca está presente, sino que siempre está por llegar. Habla de la democracia por-venir. La historia requiere de un *heading*, pero que no sea identificable de antemano¹⁹⁵ ni pueda alcanzarse. Para Derrida, pues, política y democracia no son sinónimos: la política consiste, precisamente, en la imposibilidad de alcanzar plenamente la democracia.

¹⁹³ “En pocas palabras, la fuerza de los precedentes delimita los senderos de la justicia, pero la dependencia de las normas legales respecto de los casos futuros obliga a una postergación perpetua de la justicia” (Rosenfeld 1991: 1269). (*Trad. de la A.*)

¹⁹⁴ “Una vez establecidos los principios de la justicia como imparcialidad, la esfera de la política está, esencialmente, cerrada. Los esfuerzos por reabrirla constituyen una amenaza para la estabilidad política” (Sokoloff 2005: 348). (*Trad. de la A.*)

¹⁹⁵ Ver “The Other Heading: Memories, Responses, and Responsibilities” (Derrida: 1993e).

La garantía de la justicia es, precisamente, que la justicia permanezca siempre a una determinada distancia. Como veremos: que el mesías no llegue nunca.

* Elementos: justicia y espera

Como hemos explicado en el inicio del presente trabajo, Derrida define la *mesianicidad sin mesianismo* como una estructura general de la experiencia caracterizada por una actitud de **espera** sin horizonte de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida del Otro como advenimiento de la **justicia**.

Sin embargo, tras examinar la noción derrideana de justicia, hemos visto que, hablando estrictamente, nunca se produce un “advenimiento” de la justicia. La llegada de la justicia significaría abolir la ley, lo que, como hemos visto, resulta, conceptualmente, imposible. *La justicia sólo llega si nunca se llega a ella.* A pesar de esta imposibilidad, debemos tender hacia ella: *hay que esperar la justicia, pero esperar, también, que no llegue nunca.*

De esto se sigue una implicación antropológica de primer calibre, analizada lúcidamente por Mèlich: “el ser humano es un *homo patiens* porque tiene deseos (placer y agresividad) que *no puede realizar*” (Mèlich 2008: 183).

d) La *mesianicidad sin mesianismo*. Política y religión

La expresión *mesianicidad sin mesianismo* aparece por primera vez en la obra de Derrida en 1993, concretamente en *Spectres*.¹⁹⁶ Hasta entonces, Derrida no había hablado explícitamente de ella. Es cierto que en distintas ocasiones había hecho referencia al mesianismo,¹⁹⁷ pero, como veremos, la *mesianicidad sin mesianismo* comparte muy poco con el mesianismo. También es cierto que la mayoría de elementos que articulan el casi-concepto de *mesianicidad sin mesianismo* ya habían aparecido, como hemos ido viendo, pero no fue hasta 1993, en *Spectres*, que los presentó, como un conjunto, bajo esta expresión.

¹⁹⁶ El texto, publicado en 1993, está formado por dos conferencias que pronunció, respectivamente, el 22 y el 23 de abril de 1993, como apertura del coloquio internacional “Whither Marxism?”, organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg en la Universidad de Riverside, California.

¹⁹⁷ Ver la nota 16 de la introducción de este trabajo.

• *Spectres de Marx*

En 1993 se publica *Spectres de Marx*. El contexto político en el que aparece es bien significativo: el comunismo parece haber fracasado, somos testigos de la euforia triunfante del capitalismo. Francis Fukuyama, en *El fin de la historia y el último hombre* (1992),¹⁹⁸ había descrito el capitalismo y la democracia como el estadio definitivo. Para Fukuyama, la historia había llegado a su fin: el motor de la historia —la lucha de clases, la lucha entre el amo y el esclavo— había dejado de funcionar. Se había alcanzado un estadio ideal en el que ya no había razón alguna para dicha lucha.

A lo largo de los cinco capítulos de los que consta su libro, Derrida se pasea por *Hamlet*, Valéry y Blanchot, por la propuesta de Fukuyama, por diez de las preocupantes consecuencias sociales de la globalización, por el *Manifiesto del Partido Comunista* y *El dieciocho Brumario*, y, finalmente, por la *Ideología alemana*. Todo ello para explicar que el fin de la historia sólo es el fin de un *determinado concepto de historia* (*Spectres*: 38); desmarcándose, así, del tono apocalíptico adoptado en filosofía¹⁹⁹ por pensadores como Hegel, Marx, Nietzsche y Kojève, que proclamaron el fin del hombre, de la historia, de la filosofía...

Según Derrida, la historia sigue; no ha habido, ni habrá, lo que Hegel denominó una síntesis de las tensiones dialécticas, puesto que el estadio definitivo siempre permanece a una determinada distancia: se intu-

¹⁹⁸ Este texto es una extensión del artículo de Fukuyama “The End of History”, publicado en *The National Interest* en verano de 1989, que, a su vez, es una versión escrita de una conferencia pronunciada en el curso 1988-89 en el M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy, en la Universidad de Chicago. A raíz del profundo impacto de esta conferencia y del artículo que se derivó de ella, Fukuyama expuso por extenso su tesis en el libro de 1992.

¹⁹⁹ Ver el libro de Derrida titulado *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (1983). En él, Derrida analiza la contradicción del Kant que afirma ser partidario de la razón por oposición al apocaliptismo, que entiende como un código privado no descifráble mediante la razón. Como muestra Derrida, la razón y el apocaliptismo no se excluyen mutuamente; razón y apocalipsis están estrechamente relacionados. Kant se opone al apocaliptismo, es decir, a todo discurso escatológico que cree llegar al fin, pero, como señala Derrida, Kant también habla de un fin: del fin del discurso escatológico. Así pues, Derrida muestra como incluso en la Ilustración, así como en la actualidad, permanece el deseo del apocalipsis, aunque sea bajo la forma de un deseo de claridad y de revelación para desmistificar el propio discurso apocalíptico (Derrida 1983: 64). A pesar de detectar este elemento apocalíptico en discursos que pretenden excluirlo, Derrida afirma que el apocalipsis siempre permanece a una determinada distancia, puesto que constituye la condición trascendental de todo discurso (Derrida 1983: 78).

ye, parece percibirse, y deja sentir sus efectos en el curso de los sucesos, pero no tiene realidad ontológica.²⁰⁰ Es, en pocas palabras, *espectral*. Y esta espectralidad está estrechamente vinculada al comunismo y al marxismo. Veámoslo.

El punto de partida del texto de Derrida —así como su idea central— es la idea de que tenemos que aprender a dialogar y convivir con los fantasmas y los espectros (*Spectres*: 14-15). Derrida los saca a colación para hablar de la justicia. Aunque “espectro” y “justicia” parezcan pertenecer a campos semánticos distintos, para Derrida existe un estrecho vínculo entre ambos. Lo que precisamente empuja a Derrida a hablar de los espectros es su afán por proyectar más luz sobre el concepto de justicia que desplegó en “Force”²⁰¹. De hecho, la idea que inaugura *Spectres* es la paradójica conclusión a la que abocó “Force”: la inadecuación temporal de la justicia, la no-contemporaneidad de sí misma. La justicia, sostiene Derrida, es espectral: del mismo modo que la justicia está diferida para siempre, los espectros nunca adquieren una presencia real, nunca advienen propiamente. Los espectros nunca pueden detectarse; se escapan del tiempo y de su linealidad,²⁰² igual que la justicia que, como vimos a propósito de “Force”, se halla siempre o más y

²⁰⁰ Pocos años antes, Eugenio Trías, conocedor de los primeros textos de Derrida sobre el signo, e influenciado por ellos, había desarrollado una serie de tesis sobre el tiempo y la historia que se desmarcan de Hegel de un modo muy parecido a Derrida. En palabras de Trías:

La filosofía es, hoy y siempre, reflexión sobre el presente, conceptualización del presente, como ya señaló Hegel. Sólo que el presente no es, como quiso Hegel, epifanía del espíritu absoluto, sino presencia, par-ousía, revelación, en sentido heideggeriano, de un *fundamento en falta* que se escamotea al mostrarse *ahí*, que *adviene* y abre un horizonte, futuro, desde el cual se funda el presente como reiteración, repetición de lo que es *sido* (Trías 1983: 9).

²⁰¹ En este sentido, es significativo que la primera nota a pie de página del libro remita a “Force”.

²⁰² Être juste: au-delà du présent vivant en général —et de son simple envers négatif. Moment spectral, un moment qui n'appartient plus au temps, si l'on entend sous ce nom l'enchaînement des présents modalisés (présent passé, présent actuel: “maintenant”, présent futur) (*Spectres*: 17).

Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 14):

Ser justo: más allá del presente vivo en general —y de su simple reverso negativo—. Momento espectral, momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual: “ahora”, presente futuro).

más atrás, o más y más adelante. No hay, pues, *parusía* o *ereignis*.²⁰³ Pero el paralelismo entre la justicia y los espectros aún puede prolongarse: los espectros dejan sentir sus efectos, parecen irrumpir furtivamente en escena, *como si* se hicieran presentes. La justicia es análoga en este sentido: es una ausencia que *afecta* al mundo.

Derrida recurre a una escena de *Hamlet* para ilustrar esta idea de no-contemporaneidad: el padre de Hamlet, muerto, se aparece a su hijo. Hamlet, rey de un estado podrido, al ver esta aparición, profiere: “the time is out of joint”.²⁰⁴ *El tiempo está dislocado*. Como mostrará Derrida a lo largo del libro, la justicia está dislocada *como si* desde dentro.

El vínculo de la justicia con los espectros añade una información crucial a la cuestión de la justicia. ¿Qué entiende Derrida, exactamente, por “espectro”? Para él, un espectro es el hacerse-cuerpo de un espíritu. Los espíritus se escapan a toda definición e identidad y sólo resultan visibles cuando habitan un cuerpo. El espectro es, justamente, esta aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico (*Spectres*: 217).²⁰⁵ Se ubica y funciona *como si* en el lugar que la ontoteología tradicionalmente había asignado a la presencia, pero carece de ella.²⁰⁶ La espectralidad es, pues, una “anesencia esencial” (*Spectres*: 167).

Esta carencia no debe leerse como negativa. Como subraya Derrida, el espectro puede parecer inefectivo, virtual e inconsistente como un simulacro, pero es “plus efficace que ce qu’on appelle tranquillement une présence vivante”²⁰⁷ (*Spectres*: 35).

²⁰³ La noción que Derrida tiene de este concepto procede de Heidegger. Ver el libro de Heidegger *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (1989).

²⁰⁴ Como explica Derrida, Yves Bonnefoy lo tradujo por “le temps est hors de ses gonds”. En castellano se ha traducido *out of joint* como ‘dislocado’ y como ‘desquiciado’.

²⁰⁵ Para ver en más detalle la distinción entre *espíritu*, *espectro* y *fantasma*, ver Santos Guerrero (2003).

²⁰⁶ Negri (1999), al comentar esta obra de Derrida, explica el “espectro” en términos exclusivamente marxistas: “[un espectro es] el movimiento de un abstracto que se materializa y se torna potente: ante todo el valor, que, con movimiento exangüe, vampiriza el trabajo obrero y, de tal suerte, transmutándose en plusvalor, se torna capital” (Negri 1999: 13).

²⁰⁷ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 26): “más eficaz que lo que tranquilamente se denomina una presencia viva”.

Dicho de otro modo, Derrida propone reemplazar la ontología por una *fantologie*.²⁰⁸ No hay ontología porque no existe la identidad de ningún concepto consigo mismo. Todo concepto se ve acechado por algún espectro que lo desmonta, pero sin el cual no puede existir.

Al aplicar esta idea a la cuestión de la justicia, Derrida invalida la definición clásica de la justicia (*Diké*) en términos de armonía y ajuste. *La justicia está dislocada*. Y esto es, a ojos de Derrida, extremadamente positivo. Como escribe Daniel Innerarity, “es mejor estar rodeado de espectros que de espejos” (Innerarity 2001: 63).

Así pues, la justicia, entendida como un estado definitivo y completo, nunca se da: no se halla en un estadio supuestamente anterior a la Caída que debemos invocar con nostalgia, ni se sitúa en un futuro que el avance de la historia traerá consigo o que pueda acercarse si se dispone de los medios adecuados. La justicia, este anhelado estadio completo, no tiene realidad ontológica; es un espectro. Quien habla de la justicia debe permitir que los espectros se paseen por la argumentación. Por este motivo, el libro de Derrida ha sido definido como una “zarabanda espectral” (López Bernal 2003: 153).

En *Spectres*, después de esta introducción sobre el vínculo entre la justicia y la espectralidad, Derrida despliega esta idea de espectralidad mediante una reivindicación de un cierto espíritu del marxismo. Según él, el marxismo y el comunismo fueron espectros que sobrevolaron por Europa, que nunca se encarnaron, y que siguen permaneciendo espectrales. Y ésta es su riqueza.

le communisme a toujours été et demeurera spectral: il reste toujours a venir et se distingue, comme la démocratie même, de tout présent vivant comme plénitude de la présence à soi, comme totalité d'une présence effectivement identique à elle-même (*Spectres*: 162-163).²⁰⁹

Derrida, aunque esté muy lejos de adherirse a la propuesta marxista en su totalidad, reivindica esta espectralidad característica del marxismo.

²⁰⁸ El grupo Decontra, formado por algunos de los representantes más destacados del pensamiento derrideano en el Estado español, traducen este término como “fantología”. Ver Peretti (2003a).

²⁰⁹ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 115): “el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma”.

Debemos heredar esta lógica del marxismo, escribe, es decir, mantenemos a una cierta distancia de toda situación ideal y definitiva. Un sistema que haya llegado a su fin es un sistema clausurado, asfixiante, en el que nada nuevo puede acontecer. Para Derrida, esto encarna la injusticia.

Según Derrida, el error de Marx fue que en realidad aspiraba a la presencia. El *Manifiesto del Partido Comunista* empieza invocando un espectro para que se haga real, efectivo. Es decir, Marx consideraba que el advenimiento de otro sistema económico significaría el fin de los espectros y los fantasmas. Lo mismo podría decirse de la propuesta de Ernst Bloch en *El principio esperanza* (1959a y 1959b).²¹⁰

Derrida detecta en la obra de Marx, pues, una fuerte inconsistencia teórica: late en ella una indiscutible lógica espectral, ajena a la presencia y enemiga de ella, pero le tiene miedo y la recubre a base de postulados ontológicos clásicos (*Spectres*: 59). Como Derrida muestra en el cuarto capítulo, cuando examina *El dieciocho Brumario*, Marx no para de intentar distinguir entre los buenos y los malos espíritus y de conjurar y exorcizar estos últimos (*Spectres*: 175). Pretende reencontrar el espíritu de la revolución, pero sin promover el retorno de su espectro. Según Derrida, la línea que separa el espíritu del espectro no es nítida, por lo que conjurar a uno de ellos implica el retorno del otro.

En el quinto capítulo, Derrida prosigue su examen de las incoherencias de la obra de Marx. En este caso, se fija en la obra de Marx titulada *La ideología alemana*, en la que éste critica las tesis de Stirner. Ambos, Stirner y Marx, consideran que hay que deshacerse de los espectros generados por un determinado sistema socioeconómico. Sin embargo, su concepto de espectro es distinto y Marx considera que Stirner no llega suficientemente lejos en su deshacerse de ellos.²¹¹ Derrida repite esta

²¹⁰ Para una crítica de la propuesta de Bloch a partir de los postulados de Derrida, ver Rosàs Tosas (2010). Bloch sostiene que no existe una esencia *a priori*. Si existiera, es decir, si el principio ya lo contuviera todo de antemano, la historia no sería sino el despliegue progresivo de ese algo contenido en el inicio. A este mundo concluido y definitivo, en el que nada nuevo podría suceder, Bloch opone la “ontología del aún-no”: la esencia está en el Frente, aún debe ser conquistada. En el pensamiento de Bloch late, pues, un evidente impulso mesiánico. Sin embargo, como se muestra en este texto (Rosàs Tosas 2010), Bloch acaba repitiendo algunos tics de la metafísica de la presencia, que parece querer rehuir: Bloch cree en la posibilidad de un *happy end*, a saber, de lo que Fukuyama, siguiendo a Kojève, denomina el fin de la historia.

²¹¹ En *El único y su propiedad* (1845), Stirner habla de la unidad del propio cuerpo humano; en él se reintegran las alienaciones producidas por una serie de abstracciones:

crítica contra Marx: a pesar de estar convencido de ello, Marx no ha logrado deshacerse de los espectros —puesto que hacerlo resulta imposible—. Según Derrida, una lectura atenta de la reflexión que hace Marx en *El capital* sobre la forma-mercancía pone de manifiesto esta imposibilidad. Según Marx, la forma-mercancía presenta un carácter místico, fantasmal, que él lee negativamente, y que en el valor de uso estaba ausente. Marx cree saber exactamente, pues, en qué momento el espectro entra en escena y cómo debería hacerse desaparecer. En cambio, Derrida analiza el funcionamiento del valor de uso y muestra cómo la forma-mercancía, fantasmal, afecta de antemano el valor de uso.²¹² Como muy acertadamente advierte Hamacher (1999), para Derrida, la mercancía funciona de forma análoga al lenguaje: no hay un afuera del lenguaje, del mismo modo que el valor de uso está contaminado, de antemano, por la mercancía.

Marxismo y deconstrucción son, pues, compatibles. Como afirma Derrida: “La déconstruction n’a jamais eu de sens et d’intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c’est-à-dire aussi *dans la*

la representación de la patria, del papa y del emperador. En palabras de Julián Santos Guerrero:

Influido por la izquierda hegeliana Stirner reúne en la entidad del Mí mismo toda la potencia afirmadora del Yo, que ahora se manifiesta a sí mismo como el creador y poseedor de los pensamientos que antaño tomaron vida autónoma bajo las formas fantasmáticas de Dios, el Papa o el Emperador (Santos Guerrero 2003: 134).

Stirner propone que el “ego creador” debe deshacerse de las autoridades de toda índole y reunificarse. Según él, la mente debe ser conciente de que ella rige el mundo y liberarse. Marx y Engels replicaron que la mente no rige el mundo, sino que ella es, también, como el estado y la religión, una abstracción, y que sólo en el mundo que propone el marxismo puede protegerse la personalidad individual.

Marx denuncia este cuerpo egológico porque considera que no es suficiente para superar la alienación. Según él, para que haya reapropiación hay que tener en cuenta las estructuras prácticas y sociales. Si no, el cuerpo sigue siendo un fantasma. Como explica Tom Lewis (1999), Derrida rehabilita un cierto Stirner contra Marx.

²¹² Dans son itérabilité originaire, une valeur d’usage est d’avance promise, promise à l’échange et au-delà de l’échange. Elle est d’avance jetée sur le marché des équivalences. Ce n’est pas seulement un mal, même si c’est toujours *au risque* de perdre son âme dans la marchandise.” (*Spectres*: 257)

Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 181):

En su iterabilidad original, un valor de uso se brinda de antemano, se brinda al intercambio y más allá del intercambio. De antemano es lanzado al mercado de las equivalencias. Eso no siempre es un mal, aun cuando siempre es *a riesgo* de perder su alma en la mercancía.

tradition d'un certain marxisme, dans un certain esprit de marxisme"²¹³ (*Spectres*: 151).

Como, señala Warren Montag (1999) al comentar *Spectres*, esta obra de Derrida puede resultar incómoda para los deconstruccionistas que creían que la deconstrucción era una declaración, sino la causa, de la muerte de la propuesta de Marx; propuesta que, para los deconstruccionistas, solía entenderse como metafísica. En cambio, como sostiene Montag, Derrida demuestra que la teoría marxista escapa de la metafísica de la presencia en la medida en que un análisis detenido de su corpus pone de manifiesto que no puede alcanzarse un estado de resolución de las tensiones. Marx no logra evitar que los espectros se paseen por su obra.²¹⁴ La tensión y la contradicción contaminan, de antemano, todo concepto. Como explica Montag, Derrida defiende a Marx contra Marx, y, con este gesto, muestra la afinidad de la deconstrucción con un cierto marxismo.

Creo en los fantasmas, escribe Derrida, y tenemos que aprender a vivir²¹⁵ con ellos.²¹⁶ Ellos son la garantía de la justicia.

²¹³ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 106): "La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también *en la tradición* de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu de marxismo*".

²¹⁴ Com observa Geoghegan, "Marx quiere que los muertos permanezcan muertos, pero como su propia obra demuestra, no descansarán fácilmente en sus tumbas. El presente está vivo con los fantasmas del pasado" (Geoghegan 2002: 10).

²¹⁵ Escribe que el intelectual:

devrait apprendre à vivre en apprenant non pas à faire la conversation avec le fantôme mais à s'entretenir avec lui, avec elle, à lui laisser o à lui rendre la parole, fût-ce en soi, en l'autre, à l'autre en soi, ils sont toujours là, les spectres, même s'ils n'existent pas, même s'ils ne sont plus, même s'ils ne sont pas encore" (*Spectres*: 279).

Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 196):

Debería aprender a vivir aprendiendo no ya a darle conversación al fantasma, sino a conversar con él, con ella, a darle o a devolverle la palabra, aunque sea en sí, en el otro, al otro en sí: los espectros siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén.

Cristina de Peretti explica que vivir con los espectros significa convivir con la alteridad que nos constituye:

Aprender a vivir de esta otra manera con los espectros —esto es, a ser justos con los espectros y con su tiempo, a responderles con justicia— es, en primer lugar, aprender a rastrear dentro de nosotros la alteridad que asimismo nos conforma a través de las huellas y pliegues que todos los "otros" van trazando y depositando en nosotros. Por eso también, se trata de aprender a vivir sin intentar liberarnos

Con ello, Derrida se opone a Marx, pero también al crítico contemporáneo de Marx más divulgado: Francis Fukuyama. Fukuyama no sostiene, como Marx o Bloch, que el estadio ideal puede llegar, sino que ya está aquí. Como ellos, pues, cree poder demostrar que la presencia es posible. En este sentido, la propuesta de Fukuyama es igual de *metafísica*²¹⁷ y, por lo tanto, susceptible de ser deconstruida.

Fukuyama cree observar en el escenario mundial una serie de “buenas noticias” (el debilitamiento de las dictaduras y la expansión de los principios de libre mercado, que aumentan la prosperidad material) que indican que la historia de la humanidad es coherente, direccional y única: “algo así como una historia universal de la humanidad en marcha hacia la democracia liberal” (Fukuyama 1992: 88). Su tesis principal es que la historia conducirá a gran parte de la humanidad a la democracia liberal. En este punto hay que tener en cuenta, como él mismo explica, que la democracia y el liberalismo no tienen porqué ir asociados, aunque tiendan a darse juntos.²¹⁸

Fukuyama se propone demostrar que la democracia liberal es el estadio definitivo, a saber, el fin de la historia del que hablaban Hegel y Kojève. De hecho, Derrida llega a sugerir que esta obra puede entenderse como una nota a pie de página del libro de Kojève.

Tras preguntarse sobre la posibilidad de la historia universal y definir la historia como el escenario del gradual desarrollo económico y de la progresiva conquista de la libertad, Fukuyama prosigue con el despliegue de los que, a su juicio, son los dos pilares de este estado liberal: la racionalidad económica y el *thymos*.

del peso del pasado, sino por el contrario haciéndonos cargo de una herencia que siempre es más de una e inabarcable (Peretti 2003b: 33).

²¹⁶ La idea de la necesidad de convivir con los fantasmas ha provocado que la propuesta de *Spectres* sea tildada de freudiana. Roudinesco, por ejemplo, sugiere que *Spectres de Marx* podría titularse, en realidad, *Spectres de Freud* (Derrida; Roudinesco 2001).

²¹⁷ En términos temporales: “La insuficiencia del marxismo, quizá en definitiva también la de Fukuyama, es su dependencia de la temporalidad lineal o la historicidad; no son capaces de hacerse cargo de lo dislocado” (Rampérez 2003: 90).

²¹⁸ Mientras que la democracia implica la compartición del poder político, por liberalismo Fukuyama entiende “una regla jurídica que reconoce ciertos derechos o libertades individuales respecto al control gubernamental” (Fukuyama 1992: 79). La democracia, a saber, el derecho a participar en el poder político, puede ser uno de estos derechos.

Por lo que se refiere al primero, Derrida sostiene que las ciencias naturales producen la historia direccional. Gracias a ellas, el hombre conoce y conquista la naturaleza. Las ciencias naturales, pues, funcionan como un mecanismo uniforme y constante que imposibilita que se repita un estadio dejado atrás, puesto que no puede des-inventarse lo que se ha inventado o descubierto. Fukuyama aún añade otra idea: el afán por conquistar la naturaleza se debe a nuestro anhelo por satisfacer nuestros deseos. Fukuyama vincula, así, el progresivo conocimiento y dominio de la naturaleza con el capitalismo. En sus propias palabras: las ciencias naturales producen el cambio histórico “por la gradual conquista de la naturaleza con el propósito de satisfacer los deseos humanos, es decir, lo que llamamos también desarrollo económico” (Fukuyama 1992: 123).

Hay que remarcar que este proceso *tiende* a suceder, pero no se da *siempre*. Su tesis es, pues, matizada de la siguiente manera: “La lógica de una ciencia natural moderna progresista predispone las sociedades humanas hacia el capitalismo sólo en la medida en que el hombre puede ver claramente su propio interés económico” (Fukuyama 1992: 164). Por lo tanto, el capitalismo es potencialmente alcanzable por todo el mundo; es más, es *lógico* que se extienda progresivamente por todo el planeta.

Ahora bien, según Fukuyama, el capitalismo, por sí solo, no tiene porque conllevar la democracia. De hecho, puede darse el capitalismo sin la democracia. ¿Qué conduce, pues, a la democracia? Fukuyama sostiene que la democracia es el fruto último de la “lucha por el reconocimiento”. Lo que nos hace desear la soberanía popular y la garantía de los derechos es nuestro deseo de ser reconocidos. Lo que mueve la historia es la lucha por el reconocimiento (o *thymos*) entre el esclavo y el señor. Es decir, lo que empuja la historia no es tanto el instinto de preservación —no sólo nos mueven los instintos animales, pues— como nuestro afán de que se vean reconocidos nuestro valor y nuestra dignidad. Por esto el hombre está incluso dispuesto a arriesgar su vida.²¹⁹ Según Fukuyama, esta lucha por el reconocimiento está llegando

²¹⁹ En palabras de Fukuyama:

Las situaciones revolucionarias no pueden surgir a menos que algunas personas estén dispuestas a arriesgar su vida y su comodidad por una causa. [...] Es sólo el hombre “thymótico”, el hombre indignado, celoso de su propia dignidad y de la dignidad de sus conciudadanos, el hombre que siente que su valía está consti-

a su fin: la sociedad cada vez se caracteriza más por un reconocimiento universal y mutuo —en términos de derechos humanos, por ejemplo—. Se está consiguiendo *thymos*.

En resumidas cuentas,

[e]l Estado universal y homogéneo que aparece al final de la historia puede, pues, verse como descansando en las dos columnas de la economía y el reconocimiento. El proceso histórico humano que conduce hasta él ha sido impulsado igualmente por el gradual despliegue de la ciencia natural moderna y por la lucha por el reconocimiento. El primero emana de la parte deseante del alma [...]. La lucha por el reconocimiento, por otro lado, se originó en la parte “thymotica” del alma (Fukuyama 1992: 282).

Tras defender minuciosamente esta tesis, Fukuyama se entretiene en explicar la razón de ser de ciertas excepciones y a hacer balance de los peligros de la megalothymia.

A pesar de estos matices, su libro es una clara lectura hegeliano-kojeviana de la historia, sólo que, a diferencia de Hegel, Fukuyama no sitúa el fin de la historia en la Revolución francesa, sino en la actualidad.

Los postulados de Fukuyama fueron duramente criticados por la izquierda. Estos críticos argüían que el capitalismo es extremadamente injusto, puesto que no ha terminado con las desigualdades. Sin embargo, según Fukuyama, esto se debe a que la democracia liberal no se ha extendido por todo el mundo. Según él, *el modelo no puede mejorarse, pero su implementación sí*. Es decir, para Fukuyama, la democracia liberal no presenta contradicciones internas. En sus propias palabras: “no es posible mejorar el ideal de la democracia liberal” (Fukuyama 1992: 11).

El segundo capítulo de *Spectres* es una crítica del libro de Fukuyama. Derrida, contra todo pronóstico, no hace una crítica enconada de esta obra, sino que empieza señalando que la mayor parte de la crítica ha simplificado su tesis.²²⁰ Según Derrida, su tesis no tiene nada de simple

tuida por algo más que por el complejo conjunto de deseos que forman su existencia física, es sólo este hombre el que está dispuesto a caminar delante de un tanque o a hacer frente a una línea de soldados (Fukuyama 1992: 252).

²²⁰ Escribe: “ce livre n’est pas aussi mauvais et aussi naïf que le laisserait croire une exploitation effrénée qui l’exhibe comme la plus belle vitrine idéologique du capitalisme vainqueur dans une démocratie libérale enfin parvenue à la plénitude de son idéal, sinon de sa réalité” (*Spectres*: 98). Traducción al castellano (*Espectros de Marx*.

ni de naif, pero resulta un tanto incoherente en la medida en que Fukuyama a veces define la democracia liberal como una realidad efectiva, mientras que otras veces se refiere a ella como si se tratase de un mero ideal (*Spectres*: 108). A ojos de Derrida, ambas opciones son erróneas: la democracia total, a saber, el estadio definitivo, no ha llegado. Son muestra de ello los diez problemas mundiales que enumera en el tercer capítulo.

Además, según Derrida, esta democracia tampoco es un ideal que pueda llegar en el futuro. Sin embargo, Derrida se sabe a sí mismo partidario de la democracia; no de una democracia *actual*, tampoco de una democracia *futura*, sino de una democracia *por-venir*, que nunca pueda alcanzarse plenamente, puesto que la democracia es un concepto aporético o, como explica Derrida en *Voyous. Deux essais sur la raison* (2003),²²¹ autoinmune.²²²

En definitiva, Derrida se desmarca claramente de toda concepción de la historia basada en la posibilidad de acabar con la dislocación del tiempo y de alcanzar la culminación de la historia. Se opone, así, al apocaliptismo de Fukuyama y de un cierto marxismo. A este apocaliptismo, Derrida opone la *mesianicidad sin mesianismo*.²²³ He aquí el contexto exacto en el que aparece este casi-concepto.

Madrid: Trotta, 2003, 70): “el libro no es tan malo ni tan ingenuo como permitiría creer una explotación desenfrenada que lo exhibe como el más bello escaparate ideológico del capitalismo vencedor en una democracia liberal que, por fin, ha accedido a la plenitud de su ideal, cuando no de su realidad”.

²²¹ *Voyous* de ahora en adelante.

²²² Hay un punto en el que la democracia requiere de alguna decisión no-democrática. Derrida ejemplifica esta idea con unas elecciones en Algeria: se puso fin a la democracia en nombre de la democracia, para proteger la democracia. Es decir, se esgrimieron unos argumentos no-democráticos o, incluso, anti-democráticos, para salvaguardar, supuestamente, la democracia (*Voyous*).

²²³ Como sugieren Keller y Moore (2005), Derrida entiende el mesías como un monstruo; hay que evitar su llegada, protegernos para que el Apocalipsis nunca acontezca. En “No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)” (1984b), Derrida analiza el discurso sobre la amenaza nuclear. Acaba mostrando que la guerra nuclear es una ficción producida por el propio discurso, y que llegar a ella supondría la destrucción de todo discurso. En este texto, pues, la “amenaza nuclear” funciona como un “significado” o como un “mesías” que, aunque no han llegado ni van a hacerlo, dejan sentir sus efectos como por anticipación. La literatura, en la medida en que produce su propio referente, pertenece a la era nuclear, afirma.

El mesianismo es una concepción de la historia basada en la espera de un mesías que redimirá el mundo, es decir, que acabará con las injusticias. Derrida es partidario de esta actitud de espera, pero considera que existe un “exceso” irreductible que impide la conclusión del tiempo. Es partidario, pues, de la mesianicidad, no del mesianismo. Según Derrida, la espectralidad característica del marxismo indica que en el marxismo late un fuerte impulso mesiánico.²²⁴

s’il est un esprit du marxisme auquel je ne serais jamais prêt à renoncer [...] [c]’est plutôt une certaine affirmation émancipatoire et *messianique*, une certaine expérience de la promesse qu’on peut tenter de libérer de toute dogmatique et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de tout *messianisme* (*Spectres*: 146-147).²²⁵

Pero advierte, enseguida, de que los mismos marxistas no supieron asumir ni entender este espíritu mesiánico y lo camuflaron rápidamente.

Derrida habla, pues, de una estructura (o, como hemos visto, un “modo”) de la experiencia que denomina *mesianicidad*, pero que excluye el rasgo fundamental de todo mesianismo: la creencia en la parusía. Es decir, rescata del marxismo un impulso mesiánico siempre que no se concrete en ningún mesianismo, ya sea histórico o conceptual.²²⁶

N’y a-t-il pas une extrémité messianique, un *eskhaton* dont l’ultime événement (rupture immédiate, interruption inouïe, intempestivité de la surprise infinie, hétérogénéité sans accomplissement) peut excéder, à chaque instant, le terme final [...]? (*Spectres*: 68-69).²²⁷

²²⁴ Para un estudio del mesianismo presente en la obra de algunos pensadores marxistas, así como de la afinidad del mesianismo con las utopías libertarias de algunos autores judíos, nacidos, todos ellos, a finales del siglo XIX, ver Löwy (1988).

²²⁵ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 103):

si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría dispuesto a renunciar [...] [e]s más bien cierta afirmación emancipatoria y *mesiánica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*.

²²⁶ Consideramos que habría que aclarar la afirmación de Cristina de Peretti (2005) según la cual la mesianicidad excluye dos rasgos de los mesianismos del Libro: la revelación histórica y la figura del Mesías. A nuestro juicio, la mesianicidad, en realidad, no excluye únicamente la figura de un mesías *histórico*, sino también de todo mesías *conceptual*.

²²⁷ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 50): “¿Acaso no hay una extremidad mesiánica, un *eskhaton*, cuyo último acontecimiento (ruptura

En pocas palabras, Derrida propone un “messianisme désertique (sans contenu et sans messie identifiable)”²²⁸ (*Spectres*: 56). Le interesa, pues, la “forma” del mesianismo, pero no su “contenido”.²²⁹ La *mesianicidad sin mesianismo* no es un mesianismo basado en la posibilidad de alcanzar un tiempo y una justicia que concuerden consigo mismos, ni una utopía que está más allá de la realidad y que no la afecta.²³⁰ *La mesianicidad indica que el mesías no está aquí, que no ha llegado ni va a hacerlo (no se trata, pues, de un apocaliptismo), pero que afecta, como si de antemano, el mundo (de modo que no se trata de una utopía).*

• La recepción de *Spectres de Marx*

En abril de 1993, en la Universidad de Riverside, California, tuvo lugar una conferencia que llevaba por nombre “Whither Marxism?”, cuyas actas se editaron en 1999 junto con otras reseñas de *Spectres* recién aparecidas (Sprinker 1999). Todas las ponencias fueron pronunciadas por teóricos marxistas consagrados, como Negri y Eagleton, y giraban alrededor de *Spectres*. La mayoría de estos teóricos, que analizaron hasta qué punto existe una afinidad real entre el marxismo y la deconstrucción, se centraron en las mutaciones del capitalismo actual y en los

inmediata, interrupción inaudita, intempestividad de la sorpresa infinita, heterogeneidad sin cumplimiento) puede exceder, en cada instante, el plazo final [...]?”

²²⁸ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 42): “mesianismo desértico (sin contenido ni mesías identificables)”.

²²⁹ En este sentido, es muy significativo que en la edición de 1989-90 de “Force” Derrida escribiera: “J’hésiterais à assimiler trop vite cette ‘idée de la justice’ à une idée régulatrice au sens kantien, au contenu quelconque d’une promesse messianique ou à d’autres horizons de même type” y que, en la que apareció en la editorial Galilée en 1994, Derrida añadiera, entre la palabra *messianique* y la conjunción *ou*, el siguiente paréntesis: “(je dis *contenu* et non *forme*, car toute *forme* messianique, toute *messianicité* n’est jamais absente d’une promesse, quelle qu’elle soit)” (“Force”: 56). Traducción al castellano (*Fuerza de ley. “El fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos, 2002, 59):

Dudaría en asimilar demasiado rápidamente esta “idea de la justicia” a una idea reguladora en sentido kantiano, a un contenido cualquiera de una promesa mesiánica (digo *contenido* y no *forma*, ya que la *forma* mesiánica, la *mesianicidad* nunca está ausente de una promesa, cualquiera que sea ésta) o a otros horizontes del mismo tipo.

²³⁰ Jameson (1995), al hablar de *Spectres*, emplea el término *utópico* como sinónimo de *mesiánico*. Derrida (1999) explica que lo mesiánico se halla lejos de lo utópico, porque la *mesianicidad sin mesianismo*, “es, en todo aquí-ahora, la referencia a la llegada del acontecimiento más concreto y más real, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea. Nada es más ‘realista’ y más ‘inmediato’ que esta aprehensión mesiánica” (Derrida 1999: 289).

consecuentes cambios de algunas de las categorías centrales del marxismo: la “clase”, la “ideología”...

Inicialmente, pues, la recepción que tuvo *Spectres* fue estrictamente política.²³¹ En efecto, *el espacio de la justicia y de lo político es posible gracias a la imposibilidad de llegada del mesías*. Como muy acertadamente advierte Beardsworth, la concepción derrideana de lo político obedece a una determinada manera de entender el tiempo, a saber, a una manera “espectral” o “mesiánica”: “su filosofía es necesariamente *política* porque es un pensar sobre el tiempo”²³² (Beardsworth 1996: 150).

Así pues, el mecanismo de la *mesianicidad sin mesianismo*, aunque aparezca en un contexto fundamentalmente político, en realidad no es sino una cara de la dislocación inherente al lenguaje y al tiempo, que Derrida planteó en las obras del primer y segundo periodo y que, como hemos visto, procede de una peculiar lectura de la fenomenología de Heidegger y Husserl.

En 1993, pues, irrumpió la *mesianicidad sin mesianismo*, pero no fue debidamente comprendida. Los primeros críticos redujeron casi por completo el libro a la problemática marxista. La recepción de la *mesianicidad sin mesianismo*, en la medida en que fue casi exclusivamente política, fue parcial y sesgada, y descuidó muchas de las facetas de este concepto. Su alcance es mucho mayor; excede el ámbito de lo político.

Fijarnos en el mecanismo que rige la *mesianicidad sin mesianismo* nos conducirá, ineludiblemente, al ámbito de lo religioso.

- La mecánica de la *mesianicidad sin mesianismo*

Spectres es, pues, una respuesta a la proclamación de Fukuyama del fin de la historia; es, también, una actualización de ciertos aspectos del marxismo; pero también debe leerse como una nueva exposición de las tesis anteriores de Derrida bajo un nuevo prisma. El mecanismo que Derrida describe funciona exactamente igual que la relación entre el signifiante y el significado. La *mesianicidad sin mesianismo* no es sino

²³¹ Ver Ahmad (1994), Eagleton (1995), Hamacher (1999), Jameson (1995), Lewis (1999), Macherey (1999), Močnik (1999), Negri (1999) y Sprinker (1999). Derrida respondió a los comentarios de todos estos autores en un texto titulado “Marx & Sons” (Derrida 1999).

²³² (*Trad. de la A.*)

la manera de exponer las implicaciones políticas del “significante sin significado” descrito por Derrida en su segundo periodo.

Como hemos visto, mientras que el mesianismo consiste en la espera de una parusía (o significado) que, en un momento dado, será efectiva y cancelará el curso de la historia, la *mesianicidad sin mesianismo* funciona como un significante cuyo significado está diferido para siempre.

El hecho de fijarnos en cómo funciona, “mecánicamente”, la *mesianicidad sin mesianismo* nos permitirá entender que su ámbito propio es el religioso.

¿Qué relación guardan el mesianismo y la *mesianicidad sin mesianismo*? ¿Se oponen totalmente? Se ha dicho que la *mesianicidad sin mesianismo* es la condición de posibilidad de todos los mesianismos, sean de la índole que sean (históricos, conceptuales...). Sin embargo, esta explicación se queda corta. Seguramente es John D. Caputo (1997b; 1997c) quien más a fondo ha estudiado la compleja relación entre el mesianismo y la *mesianicidad sin mesianismo*.

Caputo (1997c: 139) distingue entre el concepto de “indicación formal”, procedente de Heidegger, y el de *mesianicidad sin mesianismo*. Una “indicación formal” es un esquema vacío, una simple forma, que funciona como un signo que señala hacia una región en la que no puede entrar. Es como una estructura que *remite* a un particular, pero que no lo *contiene*. Así, la “indicación formal” logra no ser una estructura opresora que agota el particular y determina su actuación, es decir, evita contener el particular de antemano. De este modo, el particular mantiene su absoluta singularidad. Con el concepto de “indicación formal”, Heidegger está planteando una nueva manera de pensar la relación entre lo universal y lo particular.²³³

²³³ En palabras de Caputo:

La “indicación formal” no es sino un esbozo que traza por adelantado determinados rasgos formales destacados de una entidad o región de entidades. En vez de un dominio conceptual de su material que reduce lo individual a un ejemplo de lo general, la indicación formal se relaciona con la región fáctica como lo imperfecto con lo perfecto, como un esquema o un esbozo anticipatorio con la plenitud idiomática de la vida concreta. La indicación formal no es un universal que “contiene” “particulares” “debajo” suyo, sino un signo [...] que señala una región en la que no puede entrar (Caputo 1997c: 139). (*Trad. de la A.*)

Y más adelante, escribe: “lo singular es afirmado en toda su singularidad, es respetado en toda la riqueza de su *haecceitas* idiosincrática. Lo singular no se piensa como

Según Caputo, la “indicación formal” y la *mesianicidad sin mesianismo* difieren en un aspecto crucial: mientras que el primero está absolutamente despojado de todo contenido, así como de todo compromiso existencial, el segundo implica un cierto contenido (por ejemplo, una afinidad por la democracia y por la tradición profética de la justicia) e implica el imperativo de tender hacia la justicia. La *mesianicidad sin mesianismo* no carece totalmente de contenido; si fuese así, se trataría de un trascendental puro,²³⁴ lo que Derrida rehuye.

La conclusión de Caputo es la siguiente: la *mesianicidad sin mesianismo*, en la medida en que conlleva un cierto contenido, debe ser considerada un mesianismo más.

A nuestro entender, Caputo está en lo cierto cuando señala que la *mesianicidad sin mesianismo* conlleva un cierto contenido, a pesar de que Derrida parezca decir lo contrario. De hecho, es sorprendente que Derrida hable de la “formalidad de un mesianismo estructural” (*Spectres*: 102) y de un “mesianismo sin contenido” (*Spectres*: 111-112), porque la idea de una forma absolutamente vacía no encaja con su pensamiento. Como vimos a propósito del concepto derrideano de estructura, el significante que hay en el lugar tradicionalmente asignado al significado está reducido a su mínima expresión, como un fonema cero, y, aún así, significa más que la ausencia de significante.²³⁵

Precisamente todo el pensamiento de Derrida es un esfuerzo por deconstruir el binomio forma-contenido. ¿Por qué, entonces, se empeña en presentar la *mesianicidad sin mesianismo* como un concepto vacío? Hay que decir que algunas de las definiciones derrideanas de la *mesianicidad sin mesianismo* pueden inducir a confusión. Sin embargo, un conocimiento profundo de la obra de Derrida permite al lector ser “benévolo” con estos deslices y entender la *mesianicidad sin mesianismo* como un modo de la experiencia en el que forma y contenido están intrincados de una manera compleja. La mesianicidad conlleva un cierto mesianismo, es evidente. Derrida no pretende lo contrario, aunque algunas veces parezca decirlo, como acabamos de señalar.

Seguimos nuestro camino hacia el ámbito de la religión.

un particular debajo de un universal, sino como un individual irrepetible, irremplazable” (Caputo 1997c: 140). (*Trad. de la A.*)

²³⁴ Para una explicación detallada de esta tesis, ver James K. A. Smith (1998).

²³⁵ Ver la sección que concluye el punto 2.2, titulada “Elementos: estructura y horizonte”.

• “Foi et savoir”

En 1996 se publicó *La religion*, un conjunto de ensayos que recogía textos de algunos destacados filósofos (Derrida, Vattimo, Trías, Gargani, Vitiello, Ferraris y Gadamer), escritos a raíz de un encuentro que tuvo lugar en la isla de Capri en 1994, que giró alrededor de la religión.

El texto de Derrida, titulado “Foi et savoir”, que parte de la distinción de Kant entre dos fuentes o matrices de la religión, acaba centrándose en el análisis de la siguiente cuestión: ¿qué es anterior, la revelación (*Offenbarung*) o la revelabilidad (*Offenbarkeit*)? Es decir, ¿es más originario el hecho histórico, a saber, un cierto contenido, o la posibilidad de revelación que, como tal, es independiente de toda religión?

Derrida había planteado esta misma dicotomía en *Mal d'archive* (1995a),²³⁶ un texto que trata sobre el sistema de archivo de las vivencias a propósito de una serie de reflexiones de Freud. Derrida se pregunta qué es más originario, si el archivo o la archivabilidad: ¿para pensar la archivabilidad hace falta un primer archivo o, por el contrario, la archivabilidad es la condición de posibilidad de todo archivo? (*Mal*: 127).

El diagnóstico de Derrida es que tanto en el caso de la revelación como en el del archivo, decidirse por una de las dos opciones resulta imposible.²³⁷ Para Heidegger, la revelabilidad antecede a la revelación. Pero Derrida no está de acuerdo. Según él, el archivo y la revelación son la condición de posibilidad de la archivabilidad y de la revelación y éstos, a su vez, lo son de aquéllos. Nos encontramos delante de una aporía, sobre la cual la obra de Derrida contiene numerosos ejemplos.²³⁸

²³⁶ *Mal* de ahora en adelante.

²³⁷ Sorprendentemente, algunos críticos han reprochado a Derrida su idea de que sólo cuando toda revelabilidad sea despojada de las revelaciones positivas se podrá acceder al ser (Harrington 2009). No obstante, Derrida precisamente desmiente la precedencia de la revelabilidad respecto de la revelación.

²³⁸ En *Le monolingüisme de l'autre* (1996d) presenta una versión de esta aporía: ¿cómo puede definirse quién pertenece a una cultura? ¿El franco-magrebí se define a partir de la franco-magreibidad o la franco-magreibidad se define a partir de un franco-magrebí concreto? Según Derrida, resulta imposible decidir, porque nos encontramos ante una “ley circular”. En palabras de Derrida:

Selon une loi circulaire dont la philosophie est familière, on affirmera donc que celui qui est *le plus*, le plus purement ou le plus rigoureusement, le plus essentiellement franco-maghrébin, celui-là donnerait à déchiffrer *ce que c'est qu'être*

Nuevamente, pues, Derrida muestra que no hay un origen, *arché* o primer archivo. Esta vez lo aplica al caso de la religión: el origen de la religión no es simple, sino múltiple; es, por lo menos, doble. Derrida da dos nombres a esta duplicidad del origen: *khôra*²³⁹ y *mesianicidad sin mesianismo*. He aquí el segundo contexto en el que aparece la *mesianicidad sin mesianismo*. Si se aplica a este casi-concepto lo que Derrida sostiene sobre los binomios revelación-revelabilidad y archivo-archivabilidad, se deduce que, según Derrida, resulta imposible decidir qué es anterior, si la mesianicidad o el mesianismo. Si esto es así, entonces, la mesianicidad —una mera “estructura”— se vería inevitablemente contaminada por un cierto contenido.

Y, sin embargo, Derrida habla de la “mesianicidad *sin* mesianismo”, es decir, de una espera y una fe *sin* dogma ni contenido. ¿Nos encontramos delante de una incoherencia en la obra de Derrida? ¿Cómo puede, Derrida, afirmar que la mesianicidad no comporta ningún contenido si, según sus reflexiones anteriores, no existe una forma pura?

A nuestro entender, la reflexión de “Foi” y de *Mal*, así como muchas otras reflexiones anteriores (recordemos, también, su concepto de estructura), nos permite ver que si entendemos la *mesianicidad sin mesianismo* como una mera forma o estructura, carente de mesianismo, es decir, de contenido, estamos simplificando en extremo y de forma caricaturesca la tesis de Derrida: del mismo modo que la revelabilidad y la archivabilidad no pueden disociarse de la revelación y el archivo, la mesianicidad es indisociable del mesianismo. Caputo tenía razón: la

franco-maghrébin *en général*. On déchiffre l'essence du franco-maghrébin sur l'exemple paradigmatique du “plus franco-maghrébin”, du franco-maghrébin *par excellence* (Derrida 1996d: 27).

Traducción al castellano (*El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial, 1997, 110):

Según una ley circular familiar para la filosofía, se afirmará por lo tanto que aquel que es *el más*, el más puramente o el más rigurosamente, el más esencialmente franco-maghrébi [sic], ése permitiría descifrar *qué es* ser franco-maghrébi *en general*. Se descifrará la esencia del franco-maghrébi con el ejemplo paradigmático del “*más franco-maghrébi*”, el franco-maghrébi *por excelencia*.

²³⁹ Como Derrida ya había explicado en otras ocasiones, la noción de *khôra*, procedente del *Timeo*, hace referencia al primer receptáculo, al espacio que acoge el resto de espacios, pero que carece de toda forma y determinación (*Khôra*). Este espacio —o, más bien, en tanto que condición de posibilidad de todo espacio, no-espacio— permite la formación del cosmos (*Comment ne pas parler: Dénégations*) y todos los acontecimientos. Según Ofrat (1998), se trata de un “placeless place”. Más que un espacio, pues, representa el espaciamento originario, que se halla más allá del Ser y del Bien.

mesianicidad sin mesianismo no es una mera “indicación formal”. El mismo pensamiento de Derrida pues, permite matizar su tesis o comprenderla mejor: algo de “mesianismo” hay en la “mesianicidad”; algo de contenido, en la forma.

* Elementos: la preposición *sin*

De hecho, un detallado análisis de la preposición *sin* nos habría conducido a la misma conclusión. Al hablar de la *mesianicidad sin mesianismo*, Derrida no señaló la importancia de la preposición salvo en una ocasión: en un texto titulado “Marx & Sons” (1999), en el que respondía a las objeciones que se habían planteado a *Spectres*. Escribe: “En un primer momento, imaginé que podría organizar todas estas ‘respuestas’ (respuestas *sin* respuesta, por supuesto) ordenándolas en función de un análisis del término *sin*” (“Marx & Sons”: 292).

¿Por qué Derrida dice “mesianicidad sin mesianismo” si, de acuerdo con el resto de su obra, el mesianismo no puede excluirse de la mesianicidad? ¿Cuál es la importancia de esta preposición? Derrida nunca la tematiza, pero en *Et cetera...* (2000a) proporciona una serie de pistas para hacerlo.

En este texto, como vimos anteriormente,²⁴⁰ Derrida explica que es significativo que, en hebreo bíblico, algunas frases comiencen por la conjunción *et* (*Et cetera...*: 30). Y añade que, de hecho, este *et* (‘y’) está implícito en todas las frases, sea cuál sea su lengua. En el inicio hay un *y* (*Et cetera...*: 7); el *et* es anterior al *est* (‘es’).

Derrida prosigue su argumentación: todo *y* asocia y, simultáneamente, disocia (*Et cetera...*: 8). Es decir, un *y* no junta dos términos iguales ni, al ponerlos de lado, les confiere el mismo valor o peso. El *y* no tiene porqué indicar suma ni serialidad. Se limita a poner dos términos de lado para establecer una relación entre ellos, sea la que sea.

También hay que tener en cuenta que algunos *y* son explícitos, pero que la mayoría son implícitos o, incluso, elípticos. A lo largo de su texto, Derrida hace referencia a distintos tipos de *et* que suelen pasar desapercibidos: todos ellos ponen en relación dos conceptos mediante una relación de clasificación, jerarquía, disyunción, conjunción, yuxtaposición u oposición (*Et cetera...*: 53). En un momento dado, Derrida

²⁴⁰ Ver el subapartado 2.2.e.

también hace referencia al *sin*. Escribe: “Comment ne pas parler ou écrire sans *et*? ‘Sans’ lui-même suppose ‘et’” (*Et cetera...*: 25).

Así pues, el *sans* es un tipo de *et*. No puede evitar serlo. Como el *y*, *asocia* y *disocia*. Éste es el sentido de la preposición de *mesianicidad sin mesianismo*: el *sin* disocia al mesianismo de la mesianicidad, pero, simultáneamente, le asocia a ella.

Esta concepción del *sin* presenta un claro parentesco con las ideas de algunos escritores místicos. Como botón de muestra, en los textos de Eckhart (1260-1328) es visible la idea de que no se llega a Dios mediante la voluntad, sino mediante su suspensión. Escribe Eckhart: “Ruego a Dios que me vacíe de Dios” (Eckhart: 80). Según él, así como el resto de místicos renanos, el camino más directo hacia Dios (quizás el único) es el desprendimiento de todos los atributos y facultades, incluso de la voluntad. Uno debe vaciarse y desprenderse de todo (*Gelassenheit*) para dejar un espacio para que Dios pueda entrar. El templo debe estar vacío.²⁴¹

San Juan de la Cruz describe un proceso místico bastante similar. El único camino que conduce a Dios es la negación sistemática. Como explica en “Noche oscura”, el alma, para llegar a Dios, tiene que hacer dos tipos de purgaciones o, empleando la terminología de San Juan, debe pasar por dos “noches” distintas: la sensitiva y la espiritual. La primera, mucho más común, consiste en despojarse de todo lo sensible, a saber, de todas las pasiones y apetitos (San Juan: 48), para acomodar el alma al espíritu (San Juan: 64). La segunda, más radical, pasa por desnudar el alma según el espíritu, de modo que el individuo no halla gusto ni en el ejercicio espiritual; está desasido de todo, no “siente” nada, ni tan sólo la presencia divina.²⁴² Sólo podrá llegar a la unión

²⁴¹ Según la interpretación eckhartiana del pasaje del Nuevo Testamento en el que Jesús echa a los mercaderes del templo (Mt 21,2), los mercaderes representan, metafóricamente, a los hombres que hacen obras esperando que Dios les dé algo a cambio. Jesús, por el contrario, sugiere no “hacer” nada activamente, sino vaciarse. En palabras de Eckhart: “Cuando el tempo se vacía de todos los impedimentos, es decir, de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado que nadie puede resplandecer tanto, sino el mismo Dios increado” (Eckhart: 38). Si uno no se vacía, Dios no tiene lugar para manifestarse o, lo que es lo mismo, si uno no permite que dentro de sí se haga el silencio, nunca va a oír a Dios: “si alguien que no sea Jesús quiere hablar en el templo, es decir en el alma, entonces Jesús calla” (Eckhart: 38).

²⁴² Al comentar su poesía “Noche oscura”, el mismo San Juan escribe: “no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, porque, como pone Dios al alma en esta oscura

mística con Dios quien consiga cruzar este estado en el que ninguna luz hace de guía.

Como se observa en los esquemas que hizo de esta subida espiritual en “La subida al monte Carmelo”, el único camino a seguir es “nada, nada, nada”. Ahora bien, sorprendentemente, incluso después de este camino, uno no encuentra la plenitud, sino, nuevamente, “nada”.

Tanto la vía propuesta por Eckhart como la de San Juan se incluyen en la llamada *vía apofática*. Según esta forma de entender el acercamiento a Dios, ningún concepto debe mediar entre el hombre y Dios. Como vimos a propósito del análisis de Heidegger de la proposición del fundamento con la ayuda de la “rosa sin porqué” de Angelus Silesius, el hombre debe renunciar a todo concepto y representación para relacionarse con el Ser supremo.²⁴³ El fiel, pues, no debe detenerse en ningún concepto; tiene que destruir todos los que se le vayan presentando, por más abstractos que sean. Apegarse a un concepto, como también a un rostro, supone un obstáculo en el ascenso hacia la unión mística. En el momento en que algo se puede nombrar, se convierte en un objeto, y todo objeto es inadecuado al conocimiento y experiencia de Dios. El vaciamiento es el único camino hacia la presencia, aunque esta presencia se experimente como un vacío absoluto. El todo y la nada parecen identificarse.

Esta última idea resulta más fácil de comprender si se prolonga la afinidad entre la concepción derrideana del *sin* y la mística más allá de la mística cristiana. Uno de los representantes de la escuela de Kyoto, Nishitani (1900-1990), atorga un papel fundamental al vacío: no es que la realidad sea vacía, sino que el vacío es realidad.²⁴⁴ Según esta idea, un proceso de vaciamiento y exclusión no nos aboca al nihilismo (en su acepción peyorativa), sino a la plenitud, a la experimentación de la realidad.²⁴⁵

noche a fin de enjugarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa la deja engolosinar ni hallar sabor” (San Juan: 66).

²⁴³ Para un lúcida y rigurosa comparación entre el pensamiento de Heidegger y el de Eckhart y Angelus Silesius, ver el libro de John D. Caputo (1978) titulado *The Mystical Element in Heidegger's Thought*.

²⁴⁴ En palabras de Nishitani: “Solo la vacuidad absoluta es el verdadero ‘no-fundamento’” (Nishitani 1961: 73).

²⁴⁵ La relación entre la *mesianicidad sin mesianismo* y el pensamiento de Nishitani se explorará a fondo en el capítulo 7.

Ahora bien, al poner en relación el pensamiento derrideano con la mística, hay que ser precavidos. Es cierto que ambos persiguen la desapropiación del lenguaje, pero, como el mismo Derrida explica en “Comment ne pas parler: Dénégations” (1987*b*), la deconstrucción no es una nueva teología negativa o vía apofática. Como subraya Wolosky, este ensayo de Derrida “se emprende, en parte, como respuesta a un esfuerzo continuo y agresivo por parte de una serie de teólogos contemporáneos de salvar la deconstrucción no de la teología sino más bien para la teología”²⁴⁶ (Wolosky 1998: 262).

Según Derrida, la diferencia principal entre la teología negativa y la deconstrucción es la siguiente: mientras que en la primera subyace la creencia en una hiperesencialidad, en la deconstrucción no existe esta sobrepuja ontológica de la hiperesencialidad que está presente, por ejemplo, en Eckhart y Dionisio Aeropagita. Dicho de otro modo, para la teología negativa, Dios está más allá del Ser. Para Derrida, decir que existe algo más allá del Ser equivale a sostener que hay un más allá del lenguaje, lo que, como hemos visto, resulta imposible. La teología negativa persigue la plenitud de sentido; para la deconstrucción, no hay plenitud alguna.

Esta diferencia crucial ya había sido advertida.²⁴⁷ Almond (1999) la analiza con detalle. Sin embargo, según él, la afinidad entre la deconstrucción y la mística sólo es visible en algunos textos de Derrida,²⁴⁸ mientras que, a nuestro juicio, esta afinidad está presente en todo el pensamiento de Derrida, que, como intentamos mostrar, presenta una gran coherencia desde sus inicios.

También diferimos respecto de Almond en otro aspecto: Almond sostiene que la diferencia entre Derrida y Eckhart se puede explicar, en términos del campo semántico del mesianismo, del siguiente modo: Derrida habla de una “mesianicidad *sin* mesianismo”, mientras que

²⁴⁶ (Trad. de la A.)

²⁴⁷ Ver la colección de ensayos *Derrida and Negative Theology* (Coward; Foshay 1992), que incluye algunos textos de Derrida, Taylor, Foshay, etc. Ver, también, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (1978), de John D. Caputo: muchas de las reflexiones que Caputo despliega en torno al paralelismo entre Eckhart y Heidegger pueden extrapolarse a la analogía entre Eckhart y Derrida.

²⁴⁸ “Sólo es en las páginas de un Derrida que se ha vuelto más comprensivo hacia Lévinas (o un Derrida al que Lévinas ha llegado a parecerse) que puede emprenderse una genuina comparación entre la apertura derrideana y la *gelâzenheit*” (Almond 1999: 347). (Trad. de la A.)

Eckhart estaría proponiendo una “mesianicidad *con* mesianismo”. En palabras de Almond:

A diferencia de Derrida, la apertura de Eckhart sería, en principio, mesianicidad con mesianismo, no *sin*. El Dios de Eckhart (y aquí vuelvo a la constante advertencia de Derrida relativa a la teología negativa) aún sería una presencia, y la apertura de Eckhart la espera de una presencia, la anticipación de *ousia*, un vacío que espera a ser rellenado (Almond 1999: 345).²⁴⁹

Sin embargo, no está nada claro que Eckhart, como otros muchos místicos, propongan una “mesianicidad *con* mesianismo”. La distinción entre deconstrucción y teología negativa no es tan nítida como puede parecer a primera vista. Es cierto que la deconstrucción difiere respecto de la teología negativa en un punto importante. Pero también hay que tener en cuenta que algunas argumentaciones de la teología negativa, llevadas al límite, tienen mucho de deconstrucción. Destruyen todo punto que parecía fijo. En un texto de 1996, Derrida sugiere brevemente, en una frase que parece haber pasado desapercibida a los críticos, que algunos mesianismos quizá son, en realidad, mesianicidades.²⁵⁰ Eckhart, pues, podría estar hablando de una “mesianicidad *sin* mesianismo”, si entendemos el *sin*, claro está, como una forma de *y*. En definitiva, *sin* y *con* tienen mucho en común: *mesianicidad sin mesianismo* y “mesianicidad con mesianismo” pueden ser dos maneras de expresar (casi) lo mismo.

En resumen, el mesianismo, a saber, un cierto contenido, contamina la mesianicidad, que aparentemente es tan sólo una forma o estructura, porque *la vía apofática requiere de la catafática*, por lo menos en algún

²⁴⁹ (Trad. de la A.)

²⁵⁰ Escribe Derrida:

C'est l'ouverture structurelle, la *messianicité*, sans laquelle le *messianisme* lui-même, au sens strict ou littéral, ne serait pas possible. À moins que, peut-être, cela ne soit justement le messianisme, cette promesse originaire et sans contenu propre. Et à moins que tout messianisme ne revendique pour lui-même cette rigoureuse et désertique sévérité, cette messianicité dépouillé de tout, ne l'excluons jamais (*Le monolingüisme de l'autre*: 128).

Traducción al castellano (*El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial, 1997, 110):

Es la apertura estructural, la *mesianicidad*, sin la cual el *mesianismo* mismo, en el sentido estricto o literal, no sería posible. A menos que, tal vez, el mesianismo sea justamente esto, esa promesa originaria y sin contenido propio. Y a menos que todo mesianismo reivindique para sí mismo esta rigurosa y desértica severidad, esta mesianicidad despojada de todo. No lo excluyamos nunca.

punto.²⁵¹ Todas las negaciones deben girar alrededor de una afirmación fundamental, sea cual sea. Esto es lo mismo que decir que el *sin* no puede desprenderse del *y* que le constituye. Es por este motivo que algo del mesianismo está incluido en la mesianicidad.

En conclusión: al aplicar algunas reflexiones de “Foi” y de *Et cetera...* a la cuestión de la *mesianicidad sin mesianismo* surge a la luz la idea de que la *mesianicidad sin mesianismo* no es una mera forma o estructura despojada de todo contenido. Tiene algún tipo de contenido. No es que ella contenga un contenido; más bien habría que decir que es, o que encarna, el contenido más “esencial” (“inesencial”, diría Derrida) de la realidad, su articulación básica. El mecanismo que se establece entre el significante y el significado, entre la ley y la justicia, es el mismo que articula la mesianicidad con el mesianismo. En los tres casos, se trata de un exceso de la mesianicidad respecto del mesianismo.²⁵² La mesianicidad es un significante que remite al mesianismo, pero el mesianismo es un significado en falta cuya extraña forma de presencia (de no-presencia, diría Derrida) deja sentir sus efectos.

Esta dislocación entre el significante, la ley y la mesianicidad, por un lado, y el significado, la justicia y el mesianismo, por el otro, constituye el núcleo de la realidad. Esta dislocación es *lo más real* reducido a su mínima expresión, como se verá en el tercer capítulo.

La *mesianicidad sin mesianismo* nació en un contexto (o “de” un contexto) político,²⁵³ pero rápidamente se ubicó en un contexto ontológico-reli-

²⁵¹ Siempre hay al menos un elemento catafático: de Dios no se dice nada, salvo su nombre. Ver *Sauf le nom* (Derrida 1993c).

²⁵² En este punto no puede olvidarse que se ha tendido a sostener lo contrario: que la justicia es excesiva respecto de la ley. Éste es el caso de Jennings (2006), que habla de la dimensión escatológica de la ley tal como es presentada en *Il gusto del segreto* (Derrida; Ferraris 1997). Según Jennings, en este texto se habla de un exceso de justicia respecto de la ley que se concibe como un exceso del futuro respecto del presente (Jennings 2006: 38). A nuestro juicio, el hecho de que la ley nunca logra alcanzar la justicia no se debe a un exceso de la justicia, sino de la ley. Lo veremos en detalle más adelante.

²⁵³ Como veremos, Scholem, al analizar el mesianismo judío, muestra su vinculación con lo político: mientras que en el cristianismo la redención es interior, acontece en el alma, en el judaísmo es pública y exterior. Esta idea alcanzó proporciones desmesu-

gioso (aunque precisamente este casi-concepto sea una prueba de la imposibilidad de fundamentar toda ontología y todo dogma religioso). El nuevo contexto de la *mesianicidad sin mesianismo* parece casi completamente distinto del primero, lo que no deja de ser significativo. Sin embargo, como veremos más adelante (capítulo 7), la política y la religión comparten mucho más de lo que puede parecer. La administración democrática de la polis, fruto de la secularización, es absolutamente impensable sin la religión entendida en el sentido derrideano.

Pero no nos adelantemos. Derrida hizo entrar en escena la *mesianicidad sin mesianismo* para ampliar su concepción de la esfera política y del binomio ley-justicia. En *Spectres* y en “Foi” desplegó la complejidad de este terreno y, haciéndolo, hizo más acuciante la siguiente cuestión: si no hay una norma que articule este terreno, ¿cómo podemos guiarnos? ¿Qué tipo de dirección hay?

- La *mesianicidad sin mesianismo* como puente hacia las reflexiones sobre ética

De nuevo, nos encontramos con el problema planteado por la cuestión de la estructura. Si no hay estructura (una “norma” o “ley”, se diría en la esfera legal), ¿todo vale? ¿Derrida está postulando el irracionalismo o el relativismo? ¿O, por el contrario, hay algún tipo de orientación o *heading*? Derrida es partidario de esta segunda opción. No obstante, se trata de un *heading* bien particular: sí que existe un “tipo” de guía, pero funciona como un tiempo verbal del futuro anterior que careciera de un pasado que alguna vez hubiese sido real: “habrá sido”, es decir, dejará sentir sus efectos *como si* hubiese sido, pero nadie será capaz de ubicar cuándo ni dónde fue. Porque, estrictamente, nunca fue.

Así pues, Derrida se desmarca de la racionalidad tradicional, de la concepción clásica de la estructura, pero no postula su opuesto. En “Le ‘monde’ des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté)”,²⁵⁴ publicado diez años después de *Spectres*, partiendo de algunas reflexiones pertenecientes a la crisis de las ciencias europeas de Husserl, Derrida propone una nueva concepción de la razón, que designa como “Ilustración por-venir”. Como Husserl, rechaza tanto el irracionalismo, por una parte, como la *naïveté* racionalista, por otra. Derrida sos-

radas en el sabatanismo. Ver el octavo capítulo de Scholem (1941) y el capítulo que dedica a la idea de redención en la Cábala (Scholem 1971).

²⁵⁴ Constituye la segunda parte de *Voyous* (2003).

tiene que esta nueva razón no será reductible ni al irracionalismo, por un lado, ni al pensamiento calculador o a la racionalidad tradicional —que es sistémica, unificadora y presenta una organización arquitectónica— por el otro. La razón no puede unificarlo todo,²⁵⁵ no puede *calcularlo* todo.

Propone que esta nueva racionalidad sea un “incalculable no irracional”. Es decir, que incluya dos cosas que aparentemente no pueden darse al mismo tiempo. El motivo es que, según Derrida, hay que cuestionar la incondicionalidad de la soberanía (es decir, hay que escapar de la opresión de la norma o de la ley, romper con ella), pero es imprudente oponerse a la soberanía incondicional, porque esto implicaría oponerse a principios vinculados a la incondicionalidad como son la autodeterminación y la libertad.

¿Dé qué tipo de incondicionalidad habla, entonces? ¿Qué tipo de incondicionalidad propone rescatar? Para forjar esta noción de incondicionalidad, Derrida tuvo que recurrir, durante los diez años que van de *Spectres* a este texto, a la ética. La respuesta a esta pregunta se encuentra, pues, en las reflexiones de Derrida sobre ética. Es cierto, sin embargo, que en *Spectres* Derrida ya hizo una breve referencia al concepto crucial de su concepción de la ética, la hospitalidad.²⁵⁶ Pero fue en una serie de textos posteriores donde la desarrolló.

²⁵⁵ Según Reyes Mate, lo que constituye la Ilustración ilustrada, la esencia de la Ilustración, es la autonomía de la razón. Pero añade que los ilustrados no se dan cuenta de la imposibilidad de la autonomía de la razón. Es Rosenzweig quien se percata de que la razón tiene algo de irracional, puesto que viene del mito. Mate sintetiza la crítica de Rosenzweig a una cierta Ilustración del siguiente modo: “Cuando la razón olvida que viene del mito, que es profanación del mito, entonces se hace ella misma mítica” (Mate 1998: 211).

²⁵⁶ Escribe Derrida:

Une telle hospitalité sans réserve, condition pourtant de l'événement et donc de l'histoire (rien ni personne n'arriverait autrement, hypothèse qu'on ne peut jamais exclure, bien entendu), il serait facile, trop facile de montrer qu'elle est l'impossible même, et que cette *condition de possibilité* de l'événement est aussi sa *condition d'impossibilité*, comme ce concept étrange du messianisme sans contenu, du messianique sans messianisme (*Spectres*: 111-112).

Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 80):

Semejante hospitalidad sin reserva, aunque es condición del acontecimiento y, por lo tanto, de la historia (nada ni nadie llegaría de otra manera, hipótesis que no puede nunca excluirse, por supuesto); sería fácil, demasiado fácil, mostrar que es lo imposible mismo, y que dicha *condición de posibilidad* del acontecimiento es

e) Ética. Hospitalidad, perdón, don y fidelidad

Debe llamarnos la atención que los primeros textos de Derrida sobre ética aparezcan después de los que hablan de la *mesianicidad sin mesianismo*. *Spectres* fue publicado en 1993 y “Foi” en 1996. El primer texto en el que Derrida trata cuestiones explícitamente éticas, *Adieu à Emmanuel Lévinas*,²⁵⁷ es de 1997.

¿Es que antes de la *mesianicidad sin mesianismo*, el pensamiento de Derrida no disponía de los ingredientes necesarios para adentrarse en el ámbito de la ética? ¿Realmente las reflexiones derrideanas sobre ética no son concebibles sin la *mesianicidad sin mesianismo*?

Nuestra hipótesis es la siguiente: sus reflexiones políticas desembocharon en la *mesianicidad sin mesianismo*. Y ésta, a su vez, puso de manifiesto, como hemos visto, que la política requiere de una incondicionalidad que, de hecho, no es característica de la política. Para encontrarla, Derrida tuvo que recurrir a la ética, que es un territorio más cómodo para la categoría de la incondicionalidad. La postura de Derrida respecto de la ética es la consecuencia lógica de sus reflexiones anteriores; es más, sus reflexiones anteriores *necesitan* de estos textos sobre ética para poder articularse con total coherencia. La obra de Derrida que versa sobre ética no constituye, pues, un mero añadido a su obra anterior, sino que debe entenderse como una pieza clave que permite dotar de más coherencia sus tesis precedentes. Y ha sido justamente la *mesianicidad sin mesianismo* lo que ha hecho visible la necesidad de este ingrediente crucial.

Si nuestra hipótesis se confirma, quedará desmentida la idea de que los textos éticos de Derrida no mantienen una íntima conexión y coherencia con respecto de sus textos anteriores. Y habremos mostrado, también, que la *mesianicidad sin mesianismo* es una clave de comprensión de la obra de Derrida.

En el acercamiento derrideano a la ética, entran en juego las siguientes nociones: la hospitalidad, el don, el perdón y la fidelidad. La primera,

también su *condición de imposibilidad*, como ese extraño concepto del mesianismo sin contenido, de lo mesiánico sin mesianismo.

²⁵⁷ *Adieu* de ahora en adelante.

con un claro origen teológico,²⁵⁸ engloba el resto. Enseguida veremos qué entiende Derrida por “ser hospitalario”, pero avanzamos que no es un ingrediente más de la ética tal como él la concibe, sino su condición necesaria y suficiente. Como explica en *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1997b), la expresión “cultivar la ética de la hospitalidad” es tautológica, puesto que la ética *ya* es hospitalidad, y la hospitalidad *es* la ética (Derrida 1997b: 16-17).²⁵⁹

²⁵⁸ Es importante tener presente que en el momento en que Derrida articula su propuesta ética alrededor del valor de la hospitalidad, está poniendo de manifiesto que su acercamiento a la ética hunde sus raíces en la teología. Como explora Francesc Torralba en “No olvidéis la hospitalidad” (*Heb 13,2*). *Una exploración teológica* (2004), el valor de la hospitalidad tiene claras raíces teológicas. Aunque Torralba se centra en las raíces cristianas de la hospitalidad, también señala que este valor desempeña un papel fundamental en el Islam (Torralba 2004: 46).

Torralba explica que una de las novedades más relevantes que aporta el pueblo de Israel es que sus textos legales incluyen leyes destinadas a proteger a los inmigrantes y a los extranjeros. La Biblia incluye, además, un elevado número de relatos que giran alrededor de este valor. Es el caso de Abrahán, Lot y Rajab, entre otros. Torralba subraya que esta importante presencia de la acogida en la Biblia está íntimamente vinculada a la relación que Dios tiene con el mundo: por un lado, el Dios personal es un Dios-huésped que, como tal, desea ser acogido en la intimidad de los hombres (Torralba 2004: 31). Por el otro, cabe entender la creación del mundo como el acto hospitalario por excelencia: Dios crea el mundo para que el hombre viva en él, libremente. El mundo *acoge* la historia del hombre, que no es determinada por Dios. Dios, pues, ofrece su casa sin esperar ninguna recompensa (Torralba 2004: 63-67). Jesucristo también da testimonio de esta donación gratuita. Su estilo “se caracteriza por una especie de exceso en la respuesta. Cada respuesta da más de lo que pide la prudencia ordinaria. Este *dar más* constituye la novedad de Jesús” (Torralba 2004: 132). Se trata de lo que Paul Ricoeur (2003) denomina “lógica de la superabundancia”.

Y Torralba aún añade otro motivo por el que la hospitalidad ejerce un papel destacado en el cristianismo: el límite entre el forastero y el yo tiene que ver con el límite entre el mundo conocido y el desconocido, a saber, lo sagrado (Torralba 2004: 79). El ser humano es un extranjero en este mundo (Torralba 2004: 135).

²⁵⁹ Para un desarrollo de la tesis de que la hospitalidad *ya es la ética*, ver el libro de Daniel Innerarity, *Ética de la hospitalidad* (2001). En él explica que tiende a creerse que la ética debe guiarnos sobre qué acciones debemos hacer. Él sostiene, por el contrario, que, dado que nuestra vida es más la consecuencia de una serie de acontecimientos que se escapan a nuestro control que el fruto de nuestro plan estratégico, la ética no debería centrarse tanto en las *acciones* como en las *actitudes* que se adoptan ante lo que sucede o llega inesperadamente. En sus propias palabras: “una moral estaría incompleta si diera indicaciones para el gobierno de las cosas y callara en lo que se refiere a las disposiciones que deben cultivarse ante las cosas que pasan sin nuestro consentimiento” (Innerarity 2011: 23). Para Innerarity, pues, la ética está íntimamente vinculada a la acogida u hospitalidad; la “competencia ética fundamental consiste en la apertura hacia lo otro y los otros” (Innerarity 2011: 14). Dicho en otras pala-

El primer texto en el que Derrida tematiza la cuestión de la hospitalidad se publicó con el título *Adieu à Emmanuel Lévinas*²⁶⁰ en 1997. En él trata sobre la noción levinasiana de hospitalidad.

Lévinas repensó la ética, la política y la religión alrededor de la noción de hospitalidad, que definió como acogida incondicional del Otro cuando irrumpen repentinamente, sin avisar. Lévinas instó a sus discípulos y alumnos a dar la bienvenida a este Otro, fuese cual fuese la forma bajo la cual apareciera, sin pretender ni controlarlo ni apropiarse de él, es decir, sin intentar comprenderlo. Lo hizo, sobre todo, en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), texto que Derrida considera un tratado sobre la hospitalidad (*Adieu*: 49) aunque, en realidad, aparezca mucho más el término *acogida* que *hospitalidad*.

Lévinas explica que el Otro es extranjero, libre, desconocido. No puedo, ni debo, comprenderlo, sino que he de dejar que el Otro siga siendo Otro, ajeno, incomprensible. No debo aspirar a comprenderlo en su *totalidad*, sino que debo aceptar que entre nosotros media una distancia *infinita*. En consecuencia, no es exacto decir que se trata de una “relación”; más bien habría que decir que nos encontramos delante de una “relación sin relación”, puesto que es una relación que consiste en relacionarse con el Otro sin nunca llegar a relacionarse del todo.

Según Lévinas, el significado primero viene dado por el Otro. Su rostro que me mira es el fundamento de todo, y no puedo ser sordo a su llamada. Lo que me mueve a la acción debe ser la compasión hacia el Otro. Pero esta compasión no tiene nada que ver con un sentimiento de superioridad hacia el Otro, sino al contrario: soy su sirviente, me entrego a él.

Lévinas postula, alejándose de Heidegger, la anterioridad del ente al ser. Repliega lo trascendental en lo empírico y lo histórico (Vries 2001). Esto significa que si para la filosofía anterior a Lévinas la onto-

bras, nuestra condición tiene un carácter fundamentalmente “patético” (Innerarity 2011: 24) y la ética no puede ignorarlo.

²⁶⁰ Derrida lo había elaborado a raíz de la muerte de este pensador de origen lituano. Lo leyó el 27 de diciembre de 1995, en el cementerio de Pantin, durante el sepelio de Lévinas, para decirle públicamente “a-díós”, palabra que, como el propio Derrida hace notar, Lévinas había enseñado a repensar. Dos años después se publicó el texto en francés, al que se añadieron una serie de notas eruditas que habían aparecido en la publicación griega del texto, así como un texto titulado “Mot d’accueil”, que Derrida había pronunciado, como apertura del homenaje a Lévinas que tuvo lugar en el anfiteatro Richelieu en la Sorbona el 7 de diciembre de 1996.

logía precede a la ética, para Lévinas son la ética y la moral (que él entiende como sinónimos de metafísica) las que preceden a la ontología. Escribe:

La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera. [...] El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro (Lévinas 1961: 308, 71).

Desafortunadamente, sostiene Lévinas, “[l]a filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Lévinas 1961: 67). La filosofía occidental ha ignorado que la justicia pasa por dejar que el Otro siga siendo Otro; no se ha percatado de que justamente el hiato que me separa del Otro es la garantía de la justicia. Dicho de otro modo: sólo si la distancia que me separa del Otro no es abolida, se tiene una garantía de que no le anularé para convertirme en el amo del mundo. En palabras de Lévinas: “La presencia del Otro equivale a este cuestionamiento de mi dichosa posesión del mundo” (Lévinas 1961: 99).

En el pensamiento de Lévinas, el Otro tiene fuertes connotaciones religiosas. Es más, es a través del rostro del Otro que el Otro por excelencia, lo Trascendente, me llama. La propuesta de Lévinas se inscribe en el pensamiento dialógico y comparte éste y otros muchos puntos con la propuesta de Martin Buber en *Yo y tú* (1923)²⁶¹ y Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención* (1921), así como de Michel Henry en *Vie et révélation* (1996),²⁶² para mencionar un autor actual.

²⁶¹ Buber sostiene que el Yo no debería relacionarse con el Tú como si se tratara de un objeto exterior a él, intentando conceptualizarlo o experimentarlo, sino que tendría que percatarse de que no existe una frontera real entre ambos. Sólo así puede darse una entrega mutua. Desafortunadamente, observa Buber, el hombre ha tendido a aumentar el mundo del “objeto” y a reducir el del “Tú”. Buber propone invertir esta tendencia. Tenemos que darnos cuenta, escribe, de que es un error creer que el Yo debe establecer una relación con el Tú, puesto que esta relación *ya* existe. Es, de hecho, anterior tanto al Yo como al Tú. “En el principio hay la relación”, afirma Buber, pero nos hemos olvidado de ello. Tenemos que entregarnos, sin reservas ni cálculos de ningún tipo, al Otro, al mundo, a Dios.

²⁶² Según Henry, la filosofía occidental ha hecho del sujeto una exterioridad. Para la filosofía occidental, que Henry critica, “el sujeto no es diferente del objeto, él designa la condición fenomenal del objeto, su representación. La subjetividad del sujeto no es, en Occidente, otra cosa que la objetividad del objeto” (Henry 1996: 8). Amplía esta idea escribiendo que “[l]a existencia está perdida cuando lo que le confiere efectividad ya no reside en ella, sino precisamente fuera de ella, en su propia exterioridad

Del pensamiento de este grupo de autores, Derrida valora positivamente la no completitud del proceso dialéctico. Oponen la diferencia y la distancia a la identidad y la mismidad. La síntesis hegeliana nunca llega a producirse; siempre permanece un exceso que no logra ser integrado en el todo. El todo está dislocado y no consigue coincidir consigo mismo. Esto se debe a que sólo hay pensamiento si es pensamiento del Otro. Como explica Derrida en *Politiques de l'amitié* (1993b), pienso, luego pienso el Otro; pienso, luego requiero del Otro (para pensar).

Desde el pensamiento dialógico se considera que este fenómeno explica mucho más acertadamente la formación —y disolución— de los conceptos que no la dialéctica hegeliana. Como ejemplo, Derrida, en *L'autre cap* (1991b), explica que Europa no puede definirse, exclusivamente, desde sí misma; hay que recurrir a su Otro. Parece que Europa está exhausta, pero en realidad nunca ha llegado a ser plenamente, puesto que no puede incorporar simultáneamente a todos los Otros a los que se ve confrontada y que le confieren unos determinados atributos y manera de ser.

Derrida, después de exponer brevemente, en *Adieu*, la noción de hospitalidad de Lévinas, fue exponiendo su propio punto de vista. Lo hizo en sus conocidos seminarios de 1997 sobre la hospitalidad, que quedarían recogidos en *De l'hospitalité* (Derrida; Dufourmantelle 1997)²⁶³ y “Hostipitality” (2002b), un texto que incluye cuatro de las sesiones de su seminario.

Sostiene que generalmente suele pasar por hospitalidad algo que, en realidad, no lo es. Acoger a alguien que se espera, que había avisado que vendría o que se había invitado, no tiene ningún mérito, porque el anfitrión ha tenido tiempo para prepararse para recibirlo. Todo está bajo control, no hay lugar alguno para la sorpresa. El Otro deja de ser Otro. El anfitrión se “apropia” del Otro, lo reduce, para impedir que haya espacio para cualquier tipo de actuación suya que pueda desconcertarlo o incomodarlo. En palabras de Derrida: “If I welcome only

[...]. La objetividad es, para la vida, el mayor enemigo” (Henry 1996: 11). Henry, en cambio, cree que la existencia fenomenológica del yo no se basa en algo exterior, sino que la vida se ve afectada por ella misma (la vida es, fundamentalmente, autoafcción), de modo que no debe ser determinada por nada exterior a ella, puesto que esto significaría tratarla como si fuera un objeto. La analogía con el pensamiento de Derrida acaba, sin embargo, cuando Henry habla de una teleología inmanente a la vida “que le dicta a cada instante su conducta” (Henry 1996: 49), puesto que Derrida, como hemos estado viendo, propone una “escatología sin teleología”. (*Trad. de la A.*)

²⁶³ *Hospitalité* de ahora en adelante.

what I welcome, what I am ready to welcome, and that I recognize in advance because I expect the coming of the hôte as invited, there is no hospitality”²⁶⁴ (“Hostipitality”: 362).

La hospitalidad real, por el contrario, implica que cuando el Otro irrumpa por sorpresa sea acogido con los brazos abiertos. La hospitalidad requiere que aunque el Otro “amenaza el orden establecido” (Torralba 2003: 19) yo permita que se haga una fisura en mi espacio privado y deje que penetre en mi intimidad (Torralba 2003: 23-24). La hospitalidad sólo se da, pues, si el anfitrión se desconcierta y sorprende continuamente. En palabras del propio Derrida: “Hospitality consists in welcoming the other that does not warn me of his coming”²⁶⁵ (“Hostipitality”: 381).

En *Papier Machine* (2001), Derrida hace referencia a estas dos modalidades de hospitalidad como “invitación” y “visitación” y se muestra partidario de la segunda. Sólo en la “visitación” se da, realmente, hospitalidad. Generalmente, tratamos a la gente como si la hubiéramos “invitado”. Esta modalidad de hospitalidad (incompleta) no incluye sólo los casos en los que hemos convocado a una persona a una hora concreta, sino también aquellos en los que sabemos que veremos a una determinada persona, aunque no se lo hayamos pedido.

Es el caso, por ejemplo, del oficinista, que cada mañana ve llegar a sus compañeros. Les saluda maquinalmente, aunque les tenga aprecio y lo haga de forma amable. Sabe prácticamente todos los movimientos que van a efectuar en la oficina. Está convencido de que no le van a sorprender. En suma, no “espera” nada de ellos. Pero cuando uno de ellos se ha ausentado durante un largo periodo (por ejemplo, por vacaciones, una baja o una luna de miel), el oficinista le saluda efusivamente. Sale de su habitual monotonía y se acerca a él con un interés despertado por las informaciones desconocidas que sabe que rodean a su compañero recién llegado.

Otro interesante ejemplo de hospitalidad se da en el embarazo y la maternidad. Como propone Penchaszadeh: “El nacimiento es siempre

²⁶⁴ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “Si acoyo sólo lo que acoyo, lo que estoy preparado para acoger, lo que reconozco de antemano porque espero la venida del huésped como invitado, no hay hospitalidad”.

²⁶⁵ Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “La hospitalidad consiste en acoger al otro que no me avisa de su venida”.

acontecimiento: la irrupción del otro, al que hay que incorporar, comprender y adoptar” (Penchaszadeh 2010: 25).

Ésta es la actitud característica de la “visitación” y, según Derrida, debería ser la actitud permanente, puesto que en ella se trata al Otro como radicalmente Otro. El que efectúa una “visita” procede de otro mundo y, por ende, no habla nuestro lenguaje. Pretender que el visitante y el extranjero hablen nuestro lenguaje significa anularlos.²⁶⁶

La aportación de Derrida al ámbito de la ética puede explicarse como una corrección de Kierkegaard mediante Lévinas (pero un Lévinas un tanto corregido, como hemos visto). Kierkegaard distingue entre el comportamiento del hombre que se encuentra en el estadio ético y el que se halla en el religioso. El hombre ético se rige por una serie de normas. Su ejemplo más paradigmático es el héroe, que llega a sacrificarse por el bien de la comunidad. El hombre religioso, en cambio, debe suspender toda norma y toda referencia a la comunidad y regirse por lo que le dicte Dios, por más extraño que le parezca. Dios es el radicalmente Otro, de modo que sus designios resultan inescrutables. Es el caso de Isaac. Esta actitud le conlleva problemas, sin duda. Es un incomprendido tildado de loco. Pero su conducta es la correcta, puesto que respeta la otredad del Otro, es decir, deja que el Otro siga siendo Otro, ajeno, incomprensible.²⁶⁷

²⁶⁶ En palabras de Derrida:

devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous le sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, avant et afin de pouvoir l'accueillir chez nous? S'il parlait déjà notre langue, avec tout ce que cela implique, si nous partageons déjà tout ce qui se partage avec une langue, l'étranger serait-il encore un étranger et pourrait-on parler à son sujet d'asile ou d'hospitalité? (*Hospitalité*: 21).

Traducción al castellano (*La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, 21):

¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua, ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto a él de asilo o de hospitalidad?

²⁶⁷ Hay que subrayar que el estadio ético y el religioso no se oponen. Más bien hay que decir que el religioso es un paso más, pero que no se opone tajantemente a la ética. La religión no excluye la ética, escribe Lévinas aludiendo al pensamiento de Kierkegaard, pero es cierto que las religiones tienden a liberar lo religioso de las obligaciones morales (Lévinas 1982).

Lo que Derrida propone es adoptar esta actitud en el estadio ético. Tanto Dios como los otros deben ser entendidos como radicalmente Otros. La ética debería implicar el respeto por la singularidad absoluta, por lo concretísimo. Como explica en *Donner la mort* (1992), la generalidad de la ética aboca a la irresponsabilidad. Para evitar esta irresponsabilidad, hay que suspender la norma. En este punto es necesario remarcar que la ausencia de criterio no significa que todo valga.²⁶⁸

Esta incondicionalidad en el plano ético está en plena consonancia con sus tesis alrededor del signo. Que en el inicio no hay, como se tiende a creer, un significado, equivale a decir que no hay una “invitación”. No hay un anfitrión que llame a los otros. En el lugar del principio hay una visitación sin ofrecimiento o, lo que es lo mismo, una respuesta sin una pregunta previa. En palabras de Derrida: “Il faut *commencer par répondre*. Il n’y aurait donc pas, au commencement, de premier mot. L’appel ne s’appelle que depuis la réponse”²⁶⁹ (*Adieu*: 53-54).

Derrida recalca que la hospitalidad entendida como visitación está vinculada a tres otros fenómenos de la vida cotidiana: la sonrisa, el perdón y la donación. La sonrisa indica que la persona o la cosa que llegan inesperadamente son bienvenidas. Si el anfitrión no sonríe delante de la sorpresa, se trata de una señal de que lo que llega no es bienvenido.

Por lo que se refiere al perdón, sólo se da una hospitalidad verdadera si tanto el huésped como el anfitrión se perdonan. El que llega pide perdón, con palabras o con la mirada, por ser inoportuno. A su vez, el que acoge al huésped se disculpa por no estar totalmente preparado para acogerlo y ofrecerle todas las comodidades que, de haber tenido tiempo, habría dispuesto.

Finalmente, el concepto de donación proporciona una poderosa clave para comprender el complejo mecanismo que articula la hospitalidad. Conceptualmente, un don, es decir, un regalo totalmente desinteresado es, a ojos de Derrida, imposible. Por más buenas que sean las intenciones del que da, el concepto-límite de gratuidad pura es inaccesible: siempre hay un cierto intercambio.²⁷⁰ El motivo radica en el hecho

²⁶⁸ Ver Herrnstein (1992) para una crítica de este razonamiento, que ella tilda de “egalitarian fallacy”.

²⁶⁹ Traducción al castellano (*Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 1998, 42): “Es preciso *comenzar por responder*. Al comienzo no habría, pues, primera palabra. Sólo se llama a la llamada a partir de la respuesta”.

²⁷⁰ Fue Marcel Mauss, en su *Ensayo sobre el don* (1924), quien inauguró la reflexión teórica sobre el mecanismo del don. En este texto, Mauss examina algunas formas

de que las condiciones de posibilidad presuponen una forma de intercambio. La identificación del “yo” como “donante” y del otro como “receptor” destruye la gratuidad, porque toda forma de identificación presupone una práctica social de reconocimiento.²⁷¹

En el plano de la hospitalidad sucede lo mismo: nunca puedo dar u ofrecer una hospitalidad total, porque siempre sigo siendo “yo”; no puedo, ni debo, alcanzar al Tú. Quien recibe sólo puede realmente recibir si lo que viene es nuevo; sin embargo, algo totalmente nuevo, es decir, algo que no mantiene ninguna relación conmigo, no puede ser totalmente asimilado. En consecuencia, *l'arrivant* nunca logra llegar, siempre se queda a medias.

Otro fenómeno que Derrida trató en otro lugar, pero que también está estrechamente conectado con la hospitalidad, es la fidelidad: sólo se puede ser fiel si se es infiel; sólo quien sabe cómo se puede ser infiel, puede ser fiel.²⁷² Dicho en los términos que acabamos de desplegar: es fiel al Otro quien le respeta y le cuida. Éste es quien más cerca está del

de intercambio de bienes en las sociedades arcaicas, como es el caso del *potlach* y el *kula*. Su tesis principal es que el don es, siempre, un intercambio. En sus propias palabras: “En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación” (Mauss 1924: 70). Lo que se intercambia, sostiene, no incluye sólo bienes económicamente útiles, sino, “ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias” (Mauss 1924: 75). El receptor tiene la obligación de recibir el don y de devolverlo. Negarse a hacer una de estas dos cosas implica romper la alianza con la comunidad que ofrece el don. Mauss concluye su ensayo señalando que en la sociedad occidental del siglo XX se observa la pervivencia de esta forma de intercambio.

El texto de Mauss asentó la bases para un debate, más teórico, relativo a las condiciones de posibilidad de la donación. Derrida y Marion son sus representantes más destacados. Ver Marion (1986; 1997). Derrida, en *Donner la mort* (1992), discute esta tesis de Mauss, arguyendo que el concepto de don debe definirse como lo desinteresado por excelencia. Sin embargo, a ojos de Derrida, un regalo desinteresado es, conceptualmente, imposible, de modo que considera que el concepto de don es aporético.

²⁷¹ Para una descripción más detallada de este mecanismo, y su contraposición con la concepción de los actos desinteresados según Bourdieu, ver el texto de Ungureanu “Is the Question of Gratuitous Acts Futile? Reflections on Bourdieu and Derrida on Gift-Giving” (2011).

²⁷² Para un lúcido análisis de esta idea, ver Cohen y Zagury-Orly (2003): “[la] infidelidad y la traición no serían, desde esta perspectiva, el final del amor, sino el compromiso más fuerte, la renovación del compromiso ad infinitum” (Cohen; Zagury-Orly 2003: 163). Según los coautores de este texto, la idea de la infidelidad como un paso necesario hacia la fidelidad debe entenderse hegelianamente. (*Trad. de la A.*)

Otro. Sin embargo, como hemos visto, para no apropiarse del Otro hay que estar a una determinada distancia de él. Sólo respetando esta distancia, es decir, siéndole infiel, se puede ser fiel a él.

Derrida no fue el primero en advertir que los conceptos de donación, hospitalidad y fidelidad formaban parte del mismo campo semántico. Émile Benveniste lo había estudiado con profundidad pocos años antes.²⁷³ Pero sí que es cosa suya la idea de que lo que comparten estos conceptos son sus complejas condiciones de posibilidad. Derrida no entiende la *posibilidad* y la *imposibilidad* como antónimos. Posibilidad e imposibilidad van de la mano, se necesitan recíprocamente. Veámoslo.

Como acabamos de ver, la propuesta ética de Derrida surge, en gran medida, del concepto levinasiano de hospitalidad. Pero más allá de las afinidades señaladas puede detectarse una diferencia crucial entre su pensamiento y el levinasiano. Mientras que Lévinas considera que el Otro *posibilita* la ética, Derrida considera que el Otro *imposibilita* la ética. Es decir, para Lévinas, la alteridad es el fundamento de la ética y la moral. Derrida, por el contrario, sostiene que el Otro significa, justamente, la imposibilidad de fundamentación de la ética. Dicho en otras palabras: Lévinas concibe al Otro como la apertura de la posibilidad, a saber, como la condición de posibilidad. Derrida, en cambio, considera que el Otro señala, precisamente, la imposibilidad. La experiencia del Otro es imposible o, más bien, el Otro es la experiencia de lo imposible. Debido a esta diferencia, Lévinas ha sido llamado el pensador de la caricia y Derrida el de la lágrima.

Como muestra Derrida, el mecanismo subyacente al don, al perdón, a la fidelidad y a la hospitalidad es el mismo: tienen que ser incondicionales, pero la incondicionalidad es imposible.²⁷⁴ Fijémonos en cómo

²⁷³ Su obra *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) contiene una sección titulada “donner et prendre” que consta de cuatro capítulos: el primero trata sobre el don y el intercambio; el segundo sobre dar, tomar y recibir; el tercero sobre la hospitalidad, y el cuarto sobre la fidelidad personal. Benveniste muestra que en todos estos conceptos subyace el mecanismo del don y el contradon. La hospitalidad, por ejemplo, funciona como el *potlach*. Según él, es una “forma atenuada de *potlach*, puesto que se basa en la idea de que los hombres están ligados entre sí por el deber de compensarse mutuamente” (Benveniste 1969: 94). (*Trad. de la A.*)

²⁷⁴ El mismo mecanismo rige otro concepto analizado por Derrida, aunque no esté directamente vinculado con la hospitalidad: el duelo. Como explica Derrida, analizando el caso de Antígona, el único duelo posible es el duelo imposible (*Hospitalité*: 101). El duelo, por definición, nunca puede concluirse. Si alguien considera haberlo concluido, significa que no estaba en un proceso de duelo real.

funciona este mecanismo en el perdón: Derrida sostiene que sólo puede merecer el calificativo de *perdón* el acto de perdonar algo imperdonable, es decir, que sólo puede considerarse un acto de perdón cuando se perdona algo que es tan grave que, en realidad, no puede perdonarse. Así pues, para Derrida, la noción de perdón es aporética, es decir, imposible, lo que le distancia de Vladimir Jankélévitch.²⁷⁵ Sucede algo

²⁷⁵ Con esta concepción del perdón, Derrida se aleja de Vladimir Jankélévitch. Mientras que el primero considera que, a nivel conceptual, el perdón no es posible, el segundo, en *El perdón* (1967), dibuja sus condiciones de posibilidad. Jankélévitch empieza explicando factores que acostumbramos a creer que contribuyen al perdón, pero que, sin lugar a dudas, tienen muy poco que ver con él: la temporalidad, la intelección y la liquidación. En primer lugar, Jankélévitch descarta la idea de que el paso del tiempo contribuya a perdonar. El tiempo puede diluir el dolor ocasionado por la ofensa, de modo que el acto de perdonar resulta más fácil y ya no puede decirse, propiamente, que se esté perdonando. Por lo tanto, es mejor perdonar lo antes posible; es decir, antes de que el tiempo pueda tener algo que ver con el perdón. En sus propias palabras: “apresuraos a perdonar antes de que el deudor haya pagado” (Jankélévitch 1967: 18). Jankélévitch rechaza, en segundo lugar, la tesis de que el perdón es una consecuencia del acto de comprensión de la ofensa. Si la ofensa se comprende, es decir, si se logran entender los motivos del ofensor, la falta se atenúa y, por consiguiente, hacer las paces con el ofensor resulta más fácil. Haciendo esto se consigue ver al culpable como necio y no, ya, como malvado. Según Jankélévitch, este mecanismo sirve para *excusar*, pero no para *perdonar*. Si perdonar dependiera del grado de comprensión de la ofensa, los individuos más inteligentes perdonarían más fácilmente. En tercer lugar, forzarnos a olvidar la ofensa porque la consideramos un estorbo para nuestro bienestar personal no constituye, tampoco, un acto de perdón, puesto que lo estoy haciendo exclusivamente por mí.

Según Jankélévitch, el perdón auténtico requiere de tres elementos. Primero, tiene que ser un *acontecimiento*. No puede, pues, ser un mero fruto del tiempo. Como explica Francesc Torralba en *El perdó* (2007), el perdón nunca acontece de una manera instintiva o mecánica, sino que es el fruto de un esfuerzo (Torralba 2007: 7). Segundo, el perdón debe ser un *don*. En este sentido, el perdón tiene que ver con el amor hacia el otro: le perdono *aunque*, no *porque*. Tercero, debe existir una *relación personal* entre el ofendido y el ofensor. Es por este motivo que la intelección no puede conllevar un perdón auténtico, puesto que, en la intelección, se intenta comprender la ofensa en la soledad. El perdón, en cambio, debe ser diálogo.

Jankélévitch es consciente de que el tipo de perdón que él propone quizás no ha existido jamás ni se dará en el futuro. Sin embargo, es importante que tengamos claro qué requisitos necesita el perdón verdadero, escribe, puesto que así disponemos de un ideal que nos guíe. Escribe:

el perdón, en sentido estricto, es efectivamente un caso límite, como pueden serlo el remordimiento, el sacrificio y el gesto de caridad. Puede que un perdón limpio de toda restricción mental no se haya concedido jamás en este mundo, que una dosis infinitesimal de rencor subsista de hecho en la remisión de toda ofensa: como el imponderable cálculo, el motivo microscópico de interés propio subsisten escondidos en los subterráneos del desinteresamiento, o la imperceptible especulación nimia que transforma la desesperación en un *disperato* de teatro y que

análogo con la hospitalidad: el enfocamiento derrideano de la noción de hospitalidad implica que la hospitalidad nunca puede ser completa. Todo intento de explicar este concepto incurre, tarde o temprano, en una paradoja:²⁷⁶ sólo es realmente hospitalario quien no está preparado para recibir al huésped, es decir, quien no puede ser totalmente hospitalario porque no ha dispuesto del tiempo suficiente para prepararse. He aquí la paradoja: “La loi de l’hospitalité, la loi formelle qui gouverne le concept général d’hospitalité, apparaît comme une loi paradoxale, pervertissable ou pervertissante”²⁷⁷ (*Hospitalité*: 29). El concepto de hospitalidad, sugiere Derrida, está obstruido por contradicciones internas.²⁷⁸

es impura conciencia de la mala conciencia. El perdón es, desde este punto de vista, un acontecimiento que nunca ha advenido en la historia, un acto que no tiene lugar en ninguna parte del espacio, un movimiento del alma que no existe en la psicología corriente... No obstante, y aún cuando no fuera un dato de la experiencia psicológica, el gesto de perdonar sería un deber. Más aún, está en imperativo tan sólo porque justamente no está en indicativo (Jankélévitch 1967: 7-8).

Derrida, en cambio, no sólo sostiene que el perdón es impracticable a nivel práctico, sino que afirma que también lo es a nivel teórico: si consigo perdonar algo, significa que esta ofensa era, de antemano, perdonable, de modo que mi perdón no tiene ningún mérito. El perdón real debe implicar el perdón de lo imperdonable, situación que, por definición, es inalcanzable.

²⁷⁶ Francesc Torralba (2003) también señala que el concepto de hospitalidad incurre en una paradoja. Se trata, sin embargo, de una paradoja distinta. Según Torralba, ser hospitalario significa acoger al Otro en nuestra propia casa. Con tal de que el Otro se sienta a gusto en ella, el anfitrión altera una serie de aspectos de su casa, de modo que deja de ser su casa y ya no puede hablarse, propiamente, de hospitalidad. En otras palabras, el anfitrión tiene que modificar su casa para que el huésped se sienta cómodo. En consecuencia, su casa deja de ser su casa y pasa a adaptarse a los gustos y necesidades del Otro. Para Torralba, la paradoja de la hospitalidad es, pues, que la hospitalidad perfecta requiere que mis gustos y necesidades se anulen. Sin embargo, si yo desaparezco, la hospitalidad ya no es posible, puesto que requiere de dos figuras, el Otro y el yo (Torralba 2003: 85).

Derrida plantea una paradoja que se sitúa en el otro extremo: si lo preparo todo para que el Otro se sienta a gusto, entonces el Otro se adapta a mí, se convierte en una mera prolongación de mí, y desaparece.

Al plantear estas dos paradojas, Torralba y Derrida están dilucidando, respectivamente, los dos riesgos de la hospitalidad: que el huésped o que el anfitrión desaparezcan.

²⁷⁷ Traducción al castellano (*La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, 31): “la ley de la hospitalidad, la ley formal que gobierna al concepto general de hospitalidad, aparece como una ley paradójica, pervertible o pervertidora”.

²⁷⁸ Escribe:

Por tanto, *sólo es hospitalario quien asume que ser totalmente hospitalario es imposible. Las condiciones de posibilidad del acto ético u hospitalario coinciden con sus condiciones de imposibilidad.*

* Elementos: el Otro

Como hemos visto repetidas veces a lo largo de este trabajo, la *mesianicidad sin mesianismo* debe entenderse como un modo general de la experiencia caracterizado por una actitud de espera sin horizonte de llegada, abierto a la sorpresa, a la venida del **Otro** como advenimiento de la justicia.

No obstante, como acabamos de ver, el Otro nunca puede llegar *completamente*. Si lo lograra, es decir, si yo le acogiese de tal modo que ya no me resultara extraño, ya no sería el Otro, sino una mera prolongación de mí. En este sentido, la llegada total del Otro sería el acto más egocéntrico posible: significaría que me he apropiado del Otro, puesto que leo su conducta exclusivamente según mis parámetros.

A pesar de este diferimiento, el Otro, como la justicia, deja sentir sus efectos. El rastro del Otro me constituye, del mismo modo que la justicia constituye la razón de ser de la ley y la orienta *como si*.

Así pues, haber recorrido los textos en los que Derrida habla del Otro nos permite afirmar que el modo general de la experiencia al que se refiere Derrida con la expresión *mesianicidad sin mesianismo* implica *la espera de Otro que, en realidad, ya está en mí, pero en un perpetuo exilio*. Está en mí “sin” estar en mí. En este punto, no resulta difícil ver que la ambivalencia del *sin* también afecta al Otro.

En intervenant donc réelement dans la condition de l'hospitalité au nom de l'inconditionnel, même si cette inconditionnalité pure paraît inaccessible, et inaccessible non seulement comme une idée régulatrice, une Idée au sens kantien et infiniment éloignée, toujours inadéquatement approchée, mais inaccessible pour les raisons structurelles, “barré” par les contradictions internes que nous avons analysées? (*Hospitalité*: 131).

Traducción al castellano (*La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, 147):

Al intervenir, pues, realmente en la condición de la hospitalidad en nombre de lo incondicional aun cuando esta incondicionalidad pura parece inaccesible, e inaccesible no sólo como una idea reguladora, una Idea en el sentido kantiano e infinitamente alejada, siempre inadecuadamente aproximada, pero inaccesible por las razones estructurales, “cruzada” [*barrée*] por las contradicciones internas que hemos analizado?

f) Méritos e insuficiencias de la propuesta ética de Derrida

Pueden señalarse dos insuficiencias (al menos aparentes) de esta concepción del terreno ético. Por un lado, puede objetarse a Derrida que no arma ningún programa ético. Es más, que imposibilita esta tarea. Ésta es una de las críticas clásicas al pensamiento de Derrida en su totalidad, no sólo en el ámbito ético. Es especialmente pertinente en el ámbito legal que, por definición, requiere normas. En efecto, para Derrida no hay nada más alejado de la justicia que un programa.

Por otro lado, se ha señalado que las reflexiones éticas de Derrida no son totalmente coherentes con sus tesis anteriores alrededor del signo. Evink (2009), para citar una de las críticas más lúcidas que se ha hecho a este respecto, sostiene que en la obra de Derrida puede observarse un cambio de la “inscripción”, característica del primer y el segundo periodo de la obra de Derrida, a la “trascendencia”, relacionada con el aumento de la presencia ética y política en el tercer periodo de su obra. Es decir, en las reflexiones alrededor del signo, Derrida se fijaba en cómo funciona la *trace* de un origen siempre en falta. Pero poco a poco, a medida que Derrida va acercándose a Lévinas, en su obra empieza a observarse un aumento de la presencia del Otro; un Otro que en sus últimas obras va volviéndose más abstracto, hasta convertirse en una especie de “pureza absoluta” hacia la cual debemos tender.

Ésta crítica es análoga a la que Litowitz hace a Derrida en el plano político. Pero mientras Litowitz sostiene que Derrida acaba cayendo en el idealismo que pretendía rehuir, Evink presenta este cambio sólo como un cambio de acento, pero no duda en afirmar la continuidad temática de la obra, haciéndose eco de las citadas palabras de Simon Critchley.²⁷⁹ Evink propone volver al Derrida del signo para corregir los excesos metafísicos del tercer Derrida, es decir, corregir la propuesta ética de Derrida con la ayuda de sus primeras tesis.

Creemos que hemos mostrado que la concepción derrideana de la ética no recae en la metafísica.²⁸⁰ Pero es cierto que la presencia del Otro

²⁷⁹ En mi experiencia de leer a Derrida, cuanto más uno mira, más difícil resulta encontrar ninguna diferencia sustancial entre su primera y su última obra; siempre me asombra la extraordinaria continuidad temática de la obra de Derrida y la persistencia de sus preocupaciones centrales (Critchley 1999: 96). (*Trad. de la A.*)

²⁸⁰ Como señala Christopher Norris, el erudito especialista en la obra de Derrida:

va en aumento. Su llegada, inminente pero imposible, requiere de una actitud de hospitalidad incondicional. Consideramos que justamente el mérito más importante de las reflexiones de Derrida sobre ética es haber desarrollado esta idea de incondicionalidad, que sirve para comprender mejor la concepción derrideana de lo político y la justicia. Añadir su reflexión ética a sus postulados sobre lo político le permite desplegar los elementos que constituyen la “política de la hospitalidad”.

g) Relación entre política, ética
y *mesianicidad sin mesianismo*

El paralelismo entre la concepción que Derrida tiene de la ética y de la política es evidente. Al adentrarse en el terreno de la ética, Derrida no añade nada sustancialmente nuevo, porque sus reflexiones de “Force” ya contenían el núcleo de la ética: la ausencia de norma.

No obstante, hay que subrayar que la propuesta derrideana referente a las cuestiones éticas parece mucho menos extravagante que las relativas a la política y al derecho. Esto se debe a que resulta más fácil comprender la incondicionalidad en el ámbito ético que en el legal y político. La incondicionalidad es más propia de la esfera ética que del ámbito político y el legal, porque, en este segundo, genera una inestabilidad tremenda. Pero Derrida quiere, precisamente, introducir la incondicionalidad en el ámbito político o mostrar, de hecho, que la incondicionalidad también pertenece a lo político. Por ello, hablar de lo político le ha llevado a la *mesianicidad sin mesianismo* y ella, a su vez, al terreno de lo ético.

En distintas ocasiones, Derrida da vueltas a la posibilidad de armar una política que se base en sus postulados sobre ética:

On se demanderait par exemple si l'éthique de l'hospitalité, que nous allons tenter d'analyser dans la pensée de Lévinas, peut ou non fonder un droit et une politique, au-delà de la demeure familiale, dans un espace social, national, étatique ou état-national. [...] Supposons, *concesso non dato*, qu'il n'y ait pas de passage assuré, selon l'ordre d'une fonda-

Éste es el punto en el que la deconstrucción se separa del resto de la empresa posestructuralista. Para Derrida, el reino del discurso ético es lo que excede todas las estructuras conceptuales dadas, pero excede mediante una paciente interrogación de sus límites, y no mediante un salto hacia un “más allá” desconocido (Norris 1987: 224). (*Trad. de la A.*)

tion, selon la hiérarchie fondateur/fondé, originarité principelle/dérivation, entre une éthique ou une philosophie première de l'hospitalité, d'une part, et un droit ou une politique de l'hospitalité d'autre part. Supposons qu'on ne puisse pas *déduire* du discours éthique de Lévinas sur l'hospitalité un droit et une politique, tel droit et telle politique dans telle situation déterminée aujourd'hui, près de nous ou loin de nous [...]. Comment interpréter alors cette impossibilité de fonder, de déduire ou de dériver? Signale-t-elle une défaillance? (*Adieu*: 45-46).²⁸¹

En *Adieu*, Derrida se pregunta cómo puede pasarse de la hospitalidad, infinita e incondicional, a una práctica política y jurídica determinada. Sostiene que “[l]’éthique enjoint une politique et un droit [...], [m]ais le *contenu* politique ou juridique ainsi assigné demeure en revanche indéterminé, toujours à déterminer”²⁸² (*Adieu*: 198-199). Si la decisión política fuese fruto de las normas no habría responsabilidad y estaríamos sumidos en un totalitarismo. Para evitar esta supresión de la responsabilidad hay que disociar la mesianicidad (la escatología sin teleología) de cualquier mesianismo determinado.

Así pues, como muy bien ha observado Hent de Vries, no existe ningún paso asegurado entre la ética o filosofía de la hospitalidad y la ley o la política de la hospitalidad (Vries 2001: 244).

Aunque no haya un paso asegurado entre la ética de la hospitalidad y la política de la hospitalidad, Derrida, al desarrollar cómo *debería* funcionar una ética de la hospitalidad, da muchas pistas para entender cómo

²⁸¹ Traducción al castellano (*Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 1998, 38):

Nos preguntáramos, por ejemplo, si la ética de la hospitalidad, que vamos a intentar analizar en el pensamiento de Lévinas, puede o no formular un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio nacional, estatal o estado-nacional. [...] Supongamos, *concesso non dato*, que no haya paso asegurado, según el orden de la fundación, según la jerarquía fundador/fundado, entre una ética o una filosofía primera de la hospitalidad, por un lado, y un derecho o una política de la hospitalidad por otro. Supongamos que no se pueda *deducir* del discurso ético de Lévinas sobre la hospitalidad un derecho y una política, tal derecho y tal política en una situación determinada hoy, cerca o lejos de nosotros [...]. ¿Cómo interpretar, pues, esta imposibilidad de fundar, de deducir o de derivar? ¿Señala una debilidad?

²⁸² Traducción al castellano (*Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 1998, 146): “La ética prescribe una política y un derecho, [...] [p]ero el *contenido* político o jurídico de esta manera asignado permanece, por el contrario, indeterminado, siempre por determinar”.

debería funcionar una política de la hospitalidad. Su tesis principal es, como venimos diciendo, que debería ser incondicional.

En el plano ético, como hemos visto, esto se traduce en acoger al Otro sin reservas ni mediaciones. Se traduce, también, en la supresión de la norma. En el plano político sucede exactamente igual. La suspensión de la norma es, pues, la condición de posibilidad tanto de la hospitalidad en el terreno ético como de la justicia en el político-jurídico. Hay necesidad de un salto en el momento de la decisión ética, política o jurídica. Como escribió Angelus Silesius “el justo no tiene ley. La ley es para el malvado” (Angelus Silesius 1675: 219).

Ahora bien, aparentemente, la hospitalidad en el plano ético y la justicia en el jurídico-político sólo son posibles sin ley ni cálculo. No obstante, en realidad, requieren —como hemos visto al examinar “Force”— de la ley, no pueden escaparse a la ley.

Así pues, la suspensión de la norma a la que debemos aspirar es, en última instancia, imposible. Esto significa que tanto en el terreno de la ética como en el de la política, las condiciones de posibilidad coinciden con las condiciones de imposibilidad. En este sentido, Derrida sostiene que su pensamiento no es antinómico, sino aporético²⁸³ (*Apories*: 37). Es decir, que su propuesta no consiste en oponerse a la ley (como se espera de toda propuesta antinómica), sino en mostrar la aporía inherente a la ley. Una aporía, por definición, es imposible y necesaria. La ley, en el pensamiento de Derrida sobre la justicia, presenta un carácter aporético: la ley necesita ser superada, pero esta superación es imposible, lo que es una garantía de la justicia.

²⁸³ Derrida trató la noción de aporía en distintos textos: en *Marges, Memoires-for Paul de Man* (1986b), *Psyché. Invention de l'autre* (1987a), *Schibboleth* (1986c)... Pero fue en *Apories* (1996a) donde expuso extensamente lo que él entiende por aporía. En esta obra saca a la luz una serie de aporías de la reflexión de Heidegger sobre la analítica existencial del *Dasein*. Heidegger sitúa la analítica existencial del *Dasein* en primer lugar. Cree que a ella se subordina la metafísica, cosa que permite una pre-comprensión de la muerte. Derrida muestra que lo propio del *Dasein* es ser posible y, a la vez, su posibilidad de no ser; es decir, el *Dasein* encarna la posibilidad de la imposibilidad: la muerte. La muerte no es sólo un caso más de posibilidad de imposibilidad, sino que todo el resto de posibilidades de imposibilidades se definen a partir de ella. Es la aporía por excelencia (*Apories*: 127-128). La aporía es, pues, por definición, a la vez imposible y necesaria.

El recorrido que hemos efectuado por la obra de Derrida nos aboca a la siguiente conclusión: la abrogación de la ley es imposible. En la ley no puede producirse una ruptura; no puede saltarse fuera de ella.²⁸⁴ En términos mesiánicos: el mesías representa la posibilidad de la imposibilidad, pero esta imposibilidad no llega nunca. La posibilidad, es decir, la fuerza que abre o inaugura la ley, siempre permanece, no puede ser suprimida. *La Revolución es, pues, imposible*. El *sin* la incluye y excluye simultáneamente.

²⁸⁴ En este punto es ilustrativo comparar la propuesta de Trías (1985a; 1985b) con la de Derrida. Según Trías, los hombres somos los límites del mundo. Lo que nos hace humanos es lo ético, porque implica un salto fuera del engranaje del mundo. Derrida también propone este salto, pero señala que no puede efectuarse un desapego respecto del suelo en el que estamos. Y lee esta incapacidad como positiva.

3. BALANCE. LOS TRES MOMENTOS DE DERRIDA Y UNA NUEVA NOCIÓN DE ESTRUCTURA

Hemos terminado el recorrido por la extensa obra de Jacques Derrida. En la introducción afirmábamos que este ejercicio nos tenía que servir para satisfacer dos objetivos: ver qué papel ejerce la *mesianicidad sin mesianismo* en la obra de Derrida y arrojar luz sobre los elementos que articulan la definición de este casi-concepto. Estos dos objetivos se han ido realizando simultáneamente. Expondremos el primero en el apartado 3.1, y el segundo en el 3.2.

3.1. El papel de la *mesianicidad sin mesianismo* en la obra de Derrida y las tres preguntas kantianas

Por lo que se refiere al primero, se ha intentado dar una imagen de conjunto de la obra: ¿se caracteriza por la continuidad o más bien por la ruptura? Hemos mostrado que hasta el momento en que aparece la *mesianicidad sin mesianismo* la obra de Derrida es totalmente coherente, a pesar de que se le puede objetar la imposibilidad de una traducción práctica de sus postulados. Acto seguido, hemos expuesto la *mesianicidad sin mesianismo* y su vinculación con lo político y la religión. Finalmente, tras examinar la propuesta ética de Derrida, que gira en torno a la hospitalidad incondicional, se ha analizado qué papel desempeña la *mesianicidad sin mesianismo* en su obra, a saber, si es coherente con su obra anterior y posterior: ¿añade algo sustancialmente nuevo? ¿Indica una ruptura? ¿Es una simple reformulación de conceptos que ya habían aparecido bajo otras etiquetas (*différance, trace...*)?

Creemos que hemos demostrado que las tesis derrideanas sobre política y ética derivan de sus tesis sobre ontología y lingüística (o están en plena consonancia con ellas) y que esto tiene que ver con la *mesianicidad sin mesianismo*. Es decir, la concepción derrideana del ámbito de lo político nos ha llevado a la *mesianicidad sin mesianismo* y ésta, a su vez, ha mostrado la necesidad de recurrir a la ética, porque es en el ámbito de la ética donde más se ha desarrollado un concepto que resulta crucial para la concepción derrideana de lo político: la hospitalidad. Pero hay

más: la *mesianicidad sin mesianismo* no sólo permite articular la obra de Derrida, sino que también indica un cierto cambio entre los postulados del primer y el segundo periodo respecto de los del tercer periodo: *se ha pasado de poner el acento en la inaccesibilidad del pasado a hacer hincapié en la inaccesibilidad del futuro*. No habíamos señalado este punto.

Es significativo, en este sentido, que en las obras pertenecientes a su tercer periodo, Derrida hable de *heading* y no de *fundamento*, es decir, que se preocupe por una guía más vinculada al futuro que al pasado. Además, mientras que en el segundo periodo Derrida concibe el significado casi de forma negativa, como el “opresor” por excelencia, en el tercero, la justicia, este *heading* que debe orientarnos, presenta un número elevado de connotaciones positivas. La diferencia, en realidad, es muy sutil, casi imperceptible.

Derrida, sin embargo, sostiene que en su obra no hay ningún “giro” (*Voyous*). ¿Puede sostenerse simultáneamente que en su obra no hay ningún giro y que la *mesianicidad sin mesianismo* añade algo? Sí, en efecto: la *mesianicidad sin mesianismo* añade algo absolutamente coherente con lo anterior. La *mesianicidad sin mesianismo* añade la centralidad de una justicia por-venir y siempre inalcanzable. Se trata de un postulado absolutamente coherente con sus reflexiones precedentes. El cambio es, simplemente, el siguiente: la *mesianicidad sin mesianismo*, que ha entrado en escena a raíz de la incursión de Derrida en la esfera de lo político, ha desplazado el foco de atención del siempre ausente significado (supuestamente pasado) a la siempre ausente justicia (supuestamente futura). Pero el mecanismo —la dislocación— es exactamente el mismo. ¿Qué puedo esperar?, se preguntaba Kant. Derrida respondería que tras analizar con rigor todo edificio conceptual no debemos esperar dar con su fundamento; en su lugar emerge una dislocación, ya sea en un fundamento “pasado” o en un *heading* que se sitúa en el “futuro”.

Parece, pues, que a lo largo de su obra Derrida ha formulado las tres preguntas kantianas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? Y ha dado una respuesta peculiar (y bastante poco kantiana) a cada una de ellas. Hay que subrayar que las respuestas a estas tres preguntas no se encuentran, respectivamente, en los textos correspondientes a los tres periodos de Derrida. Podría decirse, a grandes rasgos, que en su primer y segundo periodo se halla la información para responder a la primera pregunta; que los textos de su tercer periodo tratan, justamente, de la segunda; y que la respuesta a la tercera puede

hallarse, diseminada, por todos los textos de Derrida, aunque su formulación más directa se encuentra en los textos que Derrida dedica a la *mesianicidad sin mesianismo*. Fijémonos, pues, en las respuestas que a partir del pensamiento de Derrida pueden darse a estas tres preguntas.

- ¿Qué puede saberse? Estrictamente hablando, nada. El significado está diferido; la ley de la ley no es, como creía Kant, accesible a todo el mundo.
- ¿Qué debe hacerse? Uno no “tiene que” cumplir ninguna ley concreta. Pero la fuerza de la ley, es decir, el “tener que”, siempre permanece, aunque no se refiera a un contenido concreto. Existe una llamada que no se traduce en ninguna norma concreta.
- ¿Qué puede esperarse? De los textos de Derrida sobre la *mesianicidad sin mesianismo* se desprende que hay que tener una actitud permanente de espera, pero que no debe haber un objeto intencional.

Estas tres preguntas funcionan, tanto en Kant como en Derrida, como una muñeca rusa: la última incluye la segunda, y la segunda, a su vez, la primera. Es decir, lo que puede esperarse depende de lo que debe hacerse y esto, a su vez, está condicionado por lo que puede saberse.

Ahora bien, ¿no se está incurriendo, tanto en el caso de Kant como en el de Derrida, en una falacia naturalista? La falacia naturalista, formulada por Moore (1903), consiste en derivar un *ought* de un *is*, a saber, en elaborar una propuesta moral a partir de una determinada imagen del mundo. Lo falaz de este tipo de razonamientos es el salto que se produce entre el *is* y el *ought*. ¿Hay un paso garantizado? Moore afirma que no y demuestra por qué siempre permanece un *missing link*.

Derrida ha derivado un *ought* de una determinada concepción del *is* aunque, ciertamente, tanto este *is* como su consecuente *ought* presenten unas características bien peculiares. Como explica Sonia Arribas (2003), Derrida (como también Agamben) comprende que el lenguaje está dislocado (o, como hemos visto, *out of joint*) y que cualquier reflexión política debe partir de esta idea. Según Arribas, ambos pensadores “entienden la dislocación del lenguaje como el lugar (o, como veremos, el no-lugar) a partir del cual debe empezar todo repensar completo de los términos de la filosofía política” (Arribas 2003: 6).²⁸⁵

²⁸⁵ (Trad. de la A.)

Ahora bien, que toda filosofía política deba *tener en cuenta* este *is* consistente en la dislocación del lenguaje no significa que *derive* de ella, es decir, que existan unas reglas que permitan traducir el plano del *is* al *ought*.

Así pues, Derrida no comete la falacia naturalista ni ninguna extravagante versión de ella. No, más bien Derrida demuestra la imposibilidad del *is*. Y, sin embargo, la existencia del *ought*, aunque se trata de un *ought* que excluye las normas y leyes. Hay llamada, hay responsabilidad, hay promesa, antes que nada. Hay forma antes que contenido. Hay mesianicidad antes que/sin mesianismo. Pero debemos recordar que el *sin* no se opone al *con*, sino que lo presupone.

El primer objetivo de este tercer capítulo ha sido satisfecho: hemos mostrado que la obra de Derrida es coherente y que la *mesianicidad sin mesianismo* es crucial a la hora de cohesionarla. Aunque sus postulados sobre el *ought* no *deriven* de sus tesis sobre el *is*, sí que *conciernen* entre sí: tanto el *ought* como el *is* presuponen lo que podríamos denominar una “exclusión incluyente”, a saber, un *sin*.

Volvámonos, ahora, hacia el segundo objetivo que nos animaba a recorrer la obra de Derrida, a saber, arrojar luz sobre los elementos de la definición de la *mesianicidad sin mesianismo*.

3.2. Una nueva formulación de la definición de la *mesianicidad sin mesianismo*

En este propósito, el *sin* también ha resultado crucial. Ir avanzando en el recorrido por la obra de Derrida nos ha permitido ver cómo el complejo funcionamiento del *sin* condiciona todo su pensamiento. Es decir, a medida que recorríamos su obra, iban apareciendo los elementos que en 1993 y en 1996 se ensartarían para componer la definición de la *mesianicidad sin mesianismo*, y los íbamos analizando: en el primer capítulo se han examinado los conceptos de *experiencia* y *tiempo*; en el segundo se ha planteado la compleja concepción derrideana de la *estructura* y su consecuente concepción de todo *horizonte*, y en el tercero han ido apareciendo y entrelazándose la *justicia*, el *Otro*, la *espera*, y la preposición *sin*.

A medida que se aclaraban las múltiples implicaciones de la *mesianicidad sin mesianismo* (lingüísticas, ontológicas, éticas, jurídicas y políticas) se hacía cada vez más manifiesto que en todas ellas el *sin* desempeña un papel crucial. Es cierto que, de hecho, sólo hemos visto cómo funciona el *sin* en la expresión “mesianicidad *sin* mesianismo”, y también, aunque mucho más brevemente, en la relación con el Otro. No obstante, hay que subrayar que, en realidad, el *sin* está presente, elípticamente, en todos los elementos que componen la definición de la *mesianicidad sin mesianismo* que hemos planteado al inicio del recorrido de la obra de Derrida. Tras haber recorrido la obra de Derrida y haber proyectado luz sobre los elementos de dicha definición, podría reformularse de la siguiente manera:

la “mesianicidad *sin* mesianismo” es una estructura *sin* estructura de la experiencia *sin* experiencia caracterizada por una actitud de espera *sin* horizonte de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida *sin* venida del Otro como advenimiento *sin* advenimiento de la justicia *sin* justicia.

¿En qué puede consistir una “estructura *sin* estructura”? En el subpartado dedicado al concepto de estructura hemos visto que si Derrida quiere ser fiel a las reflexiones pertenecientes a su segundo y su tercer periodo no puede afirmar que la *mesianicidad sin mesianismo* es una “estructura de la experiencia”. Como hemos propuesto, debería escribir *modo* en vez de *estructura*. Y, sin embargo, no puede pasarse por alto que él sostiene que se trata de una “estructura”.

Mark C. Taylor²⁸⁶ considera que toda postura filosófica es o bien partidaria de la noción de estructura o bien contraria a ella. Como intentaremos mostrar, a nuestro juicio, la *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida no se adhiere a ninguna de estas dos opciones, sino que constituye una vía intermedia que evita los riesgos de ambas.

Según Hegel, el funcionamiento del mundo puede explicarse en función de un esquema o estructura racional. Todos los ámbitos —la historia, la religión, el arte, el derecho, etc.— obedecen a una misma estructura y forman parte, en última instancia, de una estructura mayor que funciona siguiendo el mismo patrón. El mundo funciona racionalmente y la razón permite comprender el funcionamiento del mundo. Para Hegel, pues, ser es estar relacionado: las partes penden del todo y obtienen de él su razón de ser.

²⁸⁶ Ver *Después de Dios* (2007) y “Tres tipos de filosofía de la religión” (2011).

La propuesta filosófica de Kierkegaard, en cambio, se basa en la idea de que sólo *es* propiamente lo que se escapa a la estructura omniabaricante de la que habla Hegel. Para el pensador danés, lo importante —lo auténtico— es lo singular, lo individual, lo particular; lo radicalmente diferente. Según él, el individuo²⁸⁷ no se puede disolver en ninguna instancia superior. Por este motivo no puede ser explicado mediante ninguna estructura: la estructura reprime; la estructura disuelve las diferencias.

Taylor señala que la postura de Kierkegaard debe enmarcarse en el contexto de la teología de la acción, mientras que la de Hegel está emparentada con la teología de la palabra. Para Santo Tomás, uno de los más destacados representantes de la teología de la palabra, la voluntad de Dios siempre está guiada por la razón: el mundo funciona de acuerdo con unas leyes racionales que, en tanto que tal, pueden ser conocidas por el intelecto humano.

La propuesta de Guillermo de Ockham se sitúa en el otro extremo. La teología de la acción que propone se basa en la idea de que Dios no actúa en el mundo mediante una serie de leyes racionales, sino a través de su voluntad omnipotente. Dios es completamente libre; no está atado por ninguna ley. Es un *ens singularissimum*. La voluntad divina, inescrutable, informa el mundo. Dado que todo depende de esta voluntad divina, la realidad no presenta un orden inherente. En consecuencia, no pueden hallarse principios que expliquen los actos de Dios ni el funcionamiento del mundo. No existe, pues, una estructura que determine el comportamiento de los seres individuales. El todo no es sino la suma de todos los singulares, que, estrictamente hablando, constituyen lo más real —reza el nominalismo de Ockham.

La ontología voluntarista de Ockham conduce, pues, a una epistemología empírica: el conocimiento no puede ser *a priori*, sino que debe ser, necesariamente, *a posteriori*. Como subraya el propio Taylor, “este conocimiento siempre permanece incompleto porque, en última instancia, está ‘fundamentado’ [*grounded*] en el abismo de la libertad divina” (Taylor 2011: 3).

Si, como sostiene Mark C. Taylor, toda postura filosófica es o bien hegeliana o bien kierkegaardiana, entonces toda concepción del mundo

²⁸⁷ En danés, Kierkegaard escribe *Enkelte*, un término que ha sido traducido al castellano con una amplia variedad de términos que no logran captar la totalidad de su sentido: ‘sujeto’, ‘individuo’, ‘individuo singular’...

es o bien una prolongación de la teología de la palabra o bien de la teología de la acción: o los individuos sólo *son* propiamente en relación con una estructura que los abarca, como plantea santo Tomás, o los individuos *son* en su singularísima particularidad, como sostiene el nominalismo de Ockham.

Ambas posturas presentan limitaciones ineludibles. Por su parte, el modelo de Hegel es extremadamente opresor. El sistema cerrado que Hegel tiene in mente totaliza, es decir, reprime al Otro y no deja lugar para la expresión de lo singular. Hegel parece pasar por alto que toda estructura requiere, como condición de posibilidad, algo que no puede incorporar. Se trata de un elemento arracional. Es decir, en la base de la razón hay algo que la razón, por sí sola, no puede explicar. Empleando la terminología de Kant, la representación (*Vorstellung*) hace presente (*Darstellung*) la realidad. Ahora bien, la representación requiere de algo que no puede ser representado, pero que constituye su condición de posibilidad. Este elemento irrepresentable no imposibilita la representación, sino que, al contrario, la hace posible. Así pues, cada estructura está siempre dislocada *como si* desde dentro (Taylor 2007: 146).

El modelo de Kierkegaard —que, en cierta medida, pretende corregir el de Hegel— presenta tamañas limitaciones: si lo único que cuenta es el ser individual, particular y singular, entonces no puede afirmarse nada sobre él, es decir, no puede definirse, porque la identidad siempre es diferencial y relacional. En otras palabras, sólo podemos definir algo en relación con otra cosa, pero si sólo hay entes singulares, entonces no disponemos de ninguna forma de relacionar dos entes distintos; resultan inconmensurables. El modelo de Kierkegaard nos aboca a un solipsismo radical y a la consecuente imposibilidad de erigir ninguna estructura.

¿Dónde cabe situar la *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida? Hasta los años noventa, Derrida pareció estar adhiriéndose a Kierkegaard. Como el pensador danés, Derrida consideraba que toda estructura es totalizadora y reprime la singularidad. Las estructuras no bastan para explicar la complejidad de la realidad, porque la representación de la realidad requiere, como condición de posibilidad, algo que no puede ser representado.

Ahora bien, llegados a este punto, después de recorrer toda la obra de Derrida, podemos afirmar que Derrida no plantea la ausencia absoluta de estructura: en el momento en que Derrida hace explícita su inten-

ción de construir, está poniendo de manifiesto que él no es totalmente partidario de la ausencia total de estructura. No puede pasarse por alto que él define la *mesianicidad sin mesianismo* justamente como una “estructura” de la experiencia. Derrida se desmarca, pues, de Kierkegaard.

¿Qué noción de estructura tiene Derrida in mente? *Nuestra hipótesis es que la ‘mesianicidad sin mesianismo’, es decir, lo que Derrida considera la estructura básica de la experiencia, no es ni hegeliana ni kierkegaardiana, sino que constituye una vía intermedia: la ‘mesianicidad sin mesianismo’ no es, obviamente, una estructura totalizadora a la Hegel, pero tampoco supone una ausencia total de estructura a la Kierkegaard. La ‘mesianicidad sin mesianismo’ presenta aspectos de ambos modelos: se trata de una estructura abierta, dislocada.*²⁸⁸

Con la *mesianicidad sin mesianismo*, Derrida está proponiendo, pues, una nueva manera de pensar la relación entre lo universal y lo singular, así como entre lo general y lo particular. No se conseguirá nunca sacar el velo que supuestamente separa al lenguaje de la realidad,²⁸⁹ porque no existe un *hors-texte*. Precisamente este velo o distancia *constituyen lo más íntimo* de la realidad. La *mesianicidad sin mesianismo*, esta síntesis del pensamiento de Derrida, es, pues, un modo de expresar la estructura más básica de la realidad: la dislocación y la contradicción inherentes a la realidad.

Lo que se encuentra en el lugar tradicionalmente asignado al origen o fundamento es un espaciamento, un desacuerdo o un desajuste. No es, como a veces se hace decir a Derrida, una ausencia absoluta. Si en el lugar tradicionalmente asignado al origen hubiese una ausencia absoluta, esta ausencia no tendría ningún efecto sobre el mundo. De acuerdo con el pensamiento de Derrida, lo que se encuentra en el lugar tradicionalmente reservado al origen no es una mera forma vacía, carente de todo contenido. Se trata de algo que, aunque pueda parecer

²⁸⁸ Mark C. Taylor, tras sostener que Derrida es kierkegaardiano, propone una tercera vía. Ver Taylor (2007: 227, 339-346; 2011).

²⁸⁹ Como recuerda Derrida en “A Silkworm of One’s Own” (1996*b*), San Pablo acusaba a los hijos de Israel de no haber sabido sacar el velo de la cara de Dios, “of not having known how to lift the veil, the veil over the face of God, the veil over the covenant, the veil on the heart. The Messiah, the Man-God and the two Resurrections, *voilà* the great Unveiler” (Derrida 1996*b*: 347). Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “de no haber sabido cómo levantar el velo, el velo de la cara de Dios, el velo del corazón. El Mesías, el Hombre-Dios y las dos resurrecciones, he aquí el Gran Desvelador”. De acuerdo con el pensamiento de Derrida, sin embargo, no se dará nunca un des-cubrimiento del velo.

sólo ligeramente diferente, en realidad supone una diferencia radical. Derrida lo bautizó como *différance*.

Es decir, del mismo modo que el fonema cero de Lotz y Jakobson se diferencia de la ausencia total de fonema, la dislocación que, de acuerdo con la *mesianicidad sin mesianismo*, constituye lo más íntimo de la realidad, se diferencia de la ausencia absoluta. Como vimos a propósito de la concepción derrideana de la estructura, en el fonema cero no se ha cancelado la operación de la significación, aunque dicho fonema no signifique nada concreto.

Zizek hace una distinción análoga cuando analiza lo que en física se denomina la paradoja del campo de Higgs. Zizek distingue entre la nada absoluta y el nivel mínimo de energía. Fijémonos en su razonamiento: cuanto más masa se extrae de un sistema físico, más disminuye su energía. Si este proceso de extracción de masa prosigue, el sistema finalmente alcanzará un estado en el que su energía será igual a cero. Sin embargo, una serie de físicos sostiene que no puede lograrse sustraer toda la masa de un sistema, sino que siempre permanecerá *algo*. Este *algo*, llamado “campo de Higgs”, se diferencia de la *nada* en que, de hecho, comporta menos energía que la nada porque su nivel de energía está por debajo del cero.

En palabras de Zizek,

tiene que haber algo (alguna substancia) que *no podemos sacarle a un sistema dado sin ELEVAR la energía de ese sistema*. Ese “algo” se llama “campo de Higgs”: una vez que ese campo aparece en un recipiente que se ha vaciado por bombeo y cuya temperatura se ha hecho descender al nivel más bajo posible, será posible bajar *aún* más su energía. Ese “algo” que aparece es algo que contiene MENOS energía que nada, un “algo” que se caracteriza por una energía negativa generalizada; en suma, lo que tenemos aquí es la versión física de cómo “algo aparece de la nada” (Zizek 2003: 129).

La mínima expresión de la realidad —la *mesianicidad sin mesianismo*— no es la nada, sino este “algo” que sigue operando, que mantiene su capacidad o potencia para significar, aunque no significa nada concreto. Dicho en términos procedentes de la lingüística: no se trata de la ausencia de significante, sino de un significante *sin* significado. En tanto que el significante permanece, la operación de significación no se cancela.

Tanto el fonema cero de Jakobson y Lotz como la dislocación derri-deana son versiones²⁹⁰ de este “algo”. En ambos casos se trata de *algo*, no de *nada*.

Se trata, pues, de un significante cuya peculiaridad reside en que, a pesar de estar reducido a su mínima expresión, *no ha perdido su capacidad o potencia para significar, aunque no significa nada concreto. Lo que hay en el lugar del inicio es una fuerza, un impulso, un exceso.*

¿No estaremos delante de una *Geltung ohne Bedeutung* mesiánica, a saber, de un significante que mantiene su *validez* (*Geltung*), pero que no *significa* (*Bedeutung*) nada concreto?

²⁹⁰ Zizek también expone la versión lacaniana de esta dislocación. De hecho, analiza la paradoja del campo de Higgs mediante el psicoanálisis lacaniano. En sus propias palabras:

En el nivel filosófico ontológico, esto es lo mismo a lo que apunta Lacan cuando destaca la diferencia entre la pulsión de muerte freudiana y el llamado “principio de nirvana”, de acuerdo con el cual todo sistema vital tiende a buscar el nivel más bajo de tensión y, en última instancia, a la muerte: “nulidad” (la nada, el estar despojado de toda energía) y el nivel más bajo de energía paradójicamente ya no coinciden, vale decir, es más “barato” (al sistema le cuesta menos energía) permanecer en “algo” que residir en la “nulidad” (Zizek 2003: 130).

PARTE II

EL MESIANISMO

NOTA INTRODUCTORIA

En la primera parte de este trabajo hemos visto que todos los elementos que constituyen la *mesianicidad sin mesianismo* están presentes en la obra de Derrida desde sus inicios. Esto significa que la *mesianicidad sin mesianismo* no aporta ningún contenido radicalmente nuevo a la obra del pensador que nos ocupa, ni supone ninguna ruptura en su obra, sino que es una forma de sintetizarla o formularla en otros términos. Sin embargo, como hemos visto, a pesar de no añadir nada radicalmente nuevo, la aparición de este casi-concepto desempeña, en la obra de Derrida, un papel destacado: permite articular el paso de las reflexiones políticas de Derrida a las éticas.

Además, consideramos que la *mesianicidad sin mesianismo* —que, según se desprende de la primera parte del presente trabajo, puede entenderse como una síntesis de la obra derrideana en su totalidad— es un acercamiento extremadamente lúcido a la experiencia: expresa la estructura más íntima de la realidad.

Con estas ideas creemos haber agotado todo lo que *en* la obra de Derrida puede encontrarse de la *mesianicidad sin mesianismo*. Es decir, a nuestro juicio, la *mesianicidad sin mesianismo* tiene unas ricas y complejas implicaciones teóricas para muchos ámbitos, pero, hasta el momento, sólo hemos expuesto lo que puede decirse de ella *desde dentro* de la obra de Derrida.

Como hemos visto, Derrida no dijo prácticamente nada sobre el mesianismo y trató más bien poco sobre la *mesianicidad sin mesianismo* y, cuando lo hizo, fue para hablar de cuestiones lingüísticas y ontológicas, así como de sus implicaciones éticas y políticas, pero *no* del mesianismo. Dicho de otro modo, el mesianismo fue crucial para dar nombre al casi-concepto que permitió articular su paso de las reflexiones políticas a las éticas, pero no fue su centro de estudio. Aunque, en un cierto sentido, podría decirse que la obra de Derrida es profundamente mesiánica, hay que subrayar que Derrida no se insirió en los debates sobre el mesianismo del siglo XX, no se enfrentó a la cuestión “¿qué es mesianismo?”, ni analizó las discusiones que se estaban librando en torno al contenido mesiánico de las cartas de San Pablo de Tarso. Hizo, pues, un uso interesado del mesianismo al servicio de las cuestiones que realmente le interesaban.

Y, sin embargo, a nuestro parecer, tocó la raíz de uno de los problemas sobre el mesianismo que estaba discutiéndose —y que hoy en día sigue sobre la mesa—. Nos referimos a la *Geltung ohne Bedeutung*. Con la expresión *Geltung ohne Bedeutung*, Scholem, en una carta a Benjamin,²⁹¹ aludía al estatus de la ley en la obra de Kafka. En el siglo XX, la idea contenida en esta expresión ha dado pie a múltiples reflexiones conectadas con el mesianismo y ha entroncado con las lecturas que se han ofrecido del contenido mesiánico del legado paulino. Nos referimos, por ejemplo, a Walter Benjamin, Carl Schmitt, Jacob Taubes y Giorgio Agamben. Los pensamientos de estos autores pueden clasificarse en función de la postura que adoptan con relación a esta idea de Scholem, a pesar de que, en algunos casos, no se haga referencia explícita a la expresión del estudioso judío.

Como hemos sugerido al concluir la primera parte del presente trabajo, el núcleo de la obra de Derrida tiene mucho que ver con esta cuestión central del mesianismo del siglo XX. Fijémonos en este fenómeno: como intentaremos demostrar en la tercera parte de este trabajo, el exceso del significante respecto del significado —que, como hemos visto, es análogo al exceso que existe entre la ley y la justicia, así como entre la mesianicidad y el mesianismo— funciona exactamente igual al que puede observarse en la *Geltung ohne Bedeutung*. Si Derrida recurrió al mesianismo para hablar de lingüística y ontología, nosotros proponemos emplear las reflexiones lingüísticas, ontológicas, políticas y éticas de Derrida para hablar del mesianismo en el siglo XX: sostendremos que lo que observa Derrida sobre la tensión entre el significante y el significado, así como entre la ley y la justicia, puede aplicarse a las reflexiones acerca de la *Geltung ohne Bedeutung* mesiánica. Dicho de otro modo, establecer un diálogo entre la obra de Derrida y las teorizaciones del siglo XX e inicios del XXI sobre mesianismo nos permitirá ver que la obra de Derrida puede aportar una serie de reflexiones clave a estas discusiones, a las que Derrida pareció no prestar especial atención. Es cierto que algunos de los autores que sí participaron en el debate recurrieron a Derrida para configurar sus posturas, pero fue para caracterizar sus propuestas *en oposición a*, o *en diferencia con respecto de* Derrida. No consideraban que la obra de Derrida enriqueciera el debate. En este sentido, es significativo que la edición de febrero de 2003 de la

²⁹¹ Ver la carta del 20 de septiembre de 1934 en *Correspondencia 1933-1940* (Benjamin; Scholem 1980). Esta expresión significa, como veremos en el apartado 5.5, “vigencia sin significado”: la ley mantiene su fuerza (o vigencia) pero no se concreta en (no significa) ninguna ley.

revista *Esprit* no tratase sobre Derrida. Sin embargo, la inclusión de la obra de Derrida en este debate, tal como proponemos, puede hacer aflorar unas reflexiones ricas e iluminadoras.

Elaboraremos este diálogo entre la obra de Derrida y los mesianismos contemporáneos en la tercera parte del presente trabajo. Antes, empero, hace falta desplegar y analizar el debate contemporáneo sobre el mesianismo para poder explorar en qué consiste la *Geltung ohne Bedeutung* mesiánica. Esto es lo que nos proponemos en la segunda parte de este trabajo, que hemos estructurado del siguiente modo: primero, en lo que hemos denominado “Breve nota histórica”, expondremos los orígenes del mesianismo y tres de los problemas con los que se encuentra todo acercamiento mesiánico a la experiencia: la propuesta del mesías, el lugar de la redención y el cuándo de la redención. Enseguida pasaremos a analizar las actualizaciones contemporáneas de estos problemas, lo que constituirá el grueso de esta segunda parte.

Antes de proseguir, tenemos que admitir que del análisis de la obra de Derrida que se ha efectuado en la primera parte se deriva, necesariamente, una conclusión que hasta ahora no hemos hecho explícita: incluso si en su obra el término *mesianismo* no hubiese aparecido, sería posible establecer este diálogo que proponemos, puesto que la relación entre el significante y el significado ya contiene toda la tensión y las implicaciones de la *mesianicidad sin mesianismo*. Es decir, la obra de Derrida, incluso si no aludiese al mesianismo, podría seguir proyectando luz sobre las teorizaciones filosóficas contemporáneas acerca del mesianismo.

4. BREVE NOTA HISTÓRICA

4.1. Etimología y origen

Por mesianismo se entiende todo aquel movimiento o doctrina²⁹² sobre la salvación articulados alrededor de una figura denominada mesías. Como hace notar Cimosá (1988: 938-939), esta figura aparece en la Biblia 38 veces, especialmente en los Salmos y en el Libro de Samuel, generalmente en la expresión “el mesías de Yahvé”.

La etimología del término *mesías* proporciona una primera aproximación al sentido de esta figura: *mesías* es la forma grecolatina del hebreo *mašiah* y del arameo *mashina*. Se traduce al griego como *crístos* y se latiniza en *christus*. Literalmente, es un verbo en participio que significa “el ungido”. Aunque es cierto que la figura del ungido procede de la realeza del Antiguo Oriente,²⁹³ fue en el judaísmo donde adquirió un papel central. Originariamente, se refería al rey de Israel durante su ceremonia de investidura: la unción atraía al Espíritu divino hacia el rey (1 Sm 10,6; 16,3), dotándole de la fuerza necesaria para velar por su pueblo. Es decir, mediante esta unción se consagraba al rey o, lo que es lo mismo, se le investía de divinidad, para que fuera apto para llevar a cabo su tarea como gobernante.

Este participio verbal acabó designando el nombre de una persona histórica que debía traer la salvación al pueblo judío (Fisichella 1993: 639). Inicialmente, éste fue el caso del rey David. Con el paso del tiempo, sin embargo, este término dejó de designar a un personaje histórico concreto y pasó a referirse a un personaje desconocido, por venir. Podría decirse que de la “confianza” se pasó a la “esperanza”:

²⁹² Resulta interesante observar cómo la mayoría de diccionarios de teología bíblica evitan aludir al *mesianismo* con un sustantivo. Algunos comienzan la definición indicando su procedencia etimológica o lo caracterizan, vagamente, como un “fenómeno religioso”. A nuestro juicio, con este gesto ponen de manifiesto la dificultad de definir este término, dificultad que radica en el hecho de que, a lo largo de la historia, se ha aludido con él a manifestaciones culturales, sociales, religiosas y políticas de índole muy distinta que no pueden abarcarse con una sola palabra. Por eso nos inclinamos por referirnos a él como *movimiento* o *doctrina* (en el sentido más amplio de ambos términos).

²⁹³ Se aludía a los reyes de Mesopotamia como “ungido de Anu” o “ungido de Enlil”. Ver Maier; Schäfer (1981).

cuando murió el rey David, los judíos esperaban la llegada de un mesías que restaurara su dinastía, pero el mesías no llegó y las tribulaciones fueron en aumento. Con la destrucción del primer templo en el año 586 a. de C. y la deportación de Babilonia, surgieron una serie de profetas que hablaban de un mesías caracterizado, cada vez más, como un desconocido.

Y, con el paso de los siglos, esta distancia siguió aumentando. Prueba de ello es la observación de Gershom Scholem sobre uno de los aspectos que distingue la literatura profética de la apocalíptica, que es posterior: mientras que, para los profetas, hay un único mundo, según los apocalípticos hay dos eones. Es decir, mientras que los primeros creen que el mesías restablecerá la casa de David en este mundo, los segundos hablan de un mesías que marcará el inicio de un nuevo tiempo que ya no podrá considerarse, propiamente, el de este mundo.

A pesar de este aumento de distancia,²⁹⁴ una serie de características del mesías se mantuvieron inalteradas: el mesías era considerado el *mediador* de la salvación. Es decir, la salvación no vendría por sí sola, sino de la mano del mesías. El advenimiento del mesías significaría el *fin de las tribulaciones* a las que el pueblo judío se ha visto arrojado; conllevaría, pues, la llegada de la paz mesiánica: justicia, libertad y felicidad. Su llegada estaría precedida por un *periodo de espera*. Aunque esta espera pase por etapas muy distintas, en las que la relación entre el pueblo judío y Dios presentase rasgos bien distintos, en realidad se trataría de una *única* espera.

Esta figura fue central para el judaísmo desde sus inicios, pero el “mesianismo” propiamente dicho, o la “esperanza mesiánica” —a saber, una determinada concepción de la historia articulada alrededor de la figura del mesías—, no apareció hasta más adelante. Es decir, es cierto que, desde sus inicios, la figura del mesías estuvo vinculada a lo que Cimosá (1988) llama un determinado “ritmo”: Dios – pecado – perdón – paz mesiánica. Sin embargo, como sostienen Maier y Schäfer (1981), es en el judaísmo posbíblico donde aparecen la esperanza mesiánica o el mesianismo propiamente dichos, es decir, una determinada visión de la historia.

²⁹⁴ Para un análisis de este “aumento de distancia”, ver la descripción de Fisichella (1993) de las cuatro primeras etapas del mesianismo: real, sacerdotal, profética y escatológica.

4.2. Visión de la historia

Nos encontramos delante de una visión escatológica de la historia que llegará hasta el mesianismo judío moderno y contemporáneo: la estructura de la historia no está acabada desde su inicio (Schelkle 1969), sino que está abierta a algo desconocido que resultará determinante. Aunque algunos exegetas consideran que este fin será equivalente a un retorno al origen feliz,²⁹⁵ la mayoría están de acuerdo en que este final debe plantearse como algo más que el inicio.²⁹⁶ Es el futuro lo que dota de sentido la historia; la historia está orientada hacia el futuro. Habrá un “final del tiempo” en el que la historia será consumada. Acontecerá, entonces, la redención. Esta idea de “consumación del tiempo”, a pesar de hundir sus raíces en el zoroastrismo,²⁹⁷ es la radical novedad que aporta la concepción mesiánica de la historia.

Hasta entonces, ninguna civilización había considerado que el tiempo pudiese llegar a su fin y, menos aún, que este tiempo del fin fuese cualitativamente distinto de todo lo que había sucedido anteriormente.

²⁹⁵ El fin será como el inicio. El estado anterior a la Caída será restituido. Ver Rizzi (1981: 24).

²⁹⁶ Ver Darlap (1965) y Schelkle (1969).

²⁹⁷ Ésta es la tesis que defiende Norman Cohn en *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica* (1993). Según este estudioso de las religiones, hasta aproximadamente el año 1500 a. de C., la mayoría de las civilizaciones (la egipcia, la babilónica, la sumeria, la israelita preexílica...) concebían el mundo del siguiente modo: el orden del mundo, fruto de un dios o de una serie de dioses, permanecía, en lo esencial, inmutable. Es cierto que se veía repetidamente amenazado por las fuerzas del caos, pero éstas nunca lograban aniquilar el mundo ordenado, es decir, el cosmos. El mundo ordenado, a su vez, tampoco lograba erradicar las fuerzas del caos. Según Cohn, entre el 1500 y el 1200 a. de C. apareció el zoroastrismo, que reinterpretó el mito del combate iranio e introdujo la idea de una “consumación del tiempo”, rompiendo con la anterior concepción “estática” de la historia y presentando la historia como un movimiento hacia un estado carente de conflicto alguno. Según el zoroastrismo, tras la batalla final, el caos desaparecería y el plan divino llegaría a su realización. En palabras de Cohn: “Lo que espera al mundo al final de los tiempos es un estado en el que ya no existirá imperfección alguna, un mundo en el que todos vivirán para siempre inmersos en una paz que nada podrá perturbar, un reino inmutable” (Cohn 1993: 116).

Cohn sostiene que esta idea influyó en algunos grupos judíos y que, a partir de ellos, llega hasta nuestros días. También muestra que esta idea ejerció una destacable influencia en lo que él llama la secta cristiana y, de hecho, concluye su libro sugiriendo que esta visión de la historia sigue ejerciendo su influencia en la actualidad. Es visible, por ejemplo, en el marxismo. Ver Cohn (1993: 246). Gane llega a poner en relación el zoroastrismo con la concepción del tiempo de Derrida, Virilio, Althusser, Baudrillard, Comte, Marx y Nietzsche (Gane 1999: 18-19).

Antes de la aparición y consolidación del mesianismo, incluso un sector importante de los judíos consideraba que la redención consistiría en una vuelta al origen. Como explica Scholem (1971a), en el judaísmo rabínico coexistían tres corrientes diferenciadas: la conservadora, que se encargaba de la fijación y el mantenimiento de la ley y que tomó forma, sobre todo, en la Halajá; la restauradora, que aspiraba al restablecimiento del estado original, es decir, que consideraba que el fin de la historia significaría una vuelta al estado anterior a la creación, y la utópica, que esperaba un estado de cosas que nunca había existido. Según Scholem, el mesianismo surgió del encuentro de la corriente restauradora y de la utópica, de modo que el mesianismo no puede explicarse exclusivamente a partir de la corriente restauradora. Dicho de otro modo, el mesianismo, en la medida en que se nutre de la llamada *corriente utópica* del judaísmo rabínico, se desmarca de la concepción de la redención como un simple retorno a un estado previo a la creación.

El mesianismo ha tenido que enfrentarse, pues, a la compleja tarea de combinar los factores de restauración y de utopía, que se necesitan recíprocamente (Scholem 1971a: 26). Esta tarea conllevó algunas dificultades y contradicciones teóricas. Plantearse qué parentesco existe entre la creación y la redención es, ciertamente, difícil: ¿la redención es un mero retorno al estado de la creación? ¿O, por el contrario, será un estado nuevo, fruto de una gran conmoción?²⁹⁸ Gran parte de los autores judíos mesiánicos combinaron, en mayor o menor medida, ambas opciones, en un difícil equilibrio: afirmar que la redención será algo más que la creación significa sostener que, antes de la creación, Dios no habitaba un estado perfecto.

Sea como sea, a pesar de las dificultades teóricas provocadas por el hecho de que la redención tenga una serie de elementos que la emparentan con la creación, no hay duda de que, según la visión mesiánica de la historia, la redención *añadirá* algo aún no sucedido. La redención será, pues, algo más que la creación. Si no, nos encontraríamos ante una visión gnóstica de la historia: la creación entendida como un error que tiene que ser reparado. Para el mesianismo judío, a diferencia del gnosticis-

²⁹⁸ Según Scholem (1971b), la primera Cábala (s. XII), a saber, los primeros textos judíos místicos, era partidaria de la primera opción: la salvación era sinónimo de ‘retorno’ a Dios. En cambio, las fuentes más antiguas, a saber, la apocalíptica, lo eran de la segunda. La primera mística judía fue conservadora. La apocalíptica judía, en cambio, era revolucionaria. Ambas se encontraron en Safed, un importantísimo núcleo cabalístico de Palestina, concretamente en la doctrina de Isaac Luria (s. XVI), y se combinaron en un equilibrio difícil, pero fértil.

mo, la creación es *necesaria* para la redención, es decir, conlleva un valor añadido. Como acertadamente advierte Scholem, es por este motivo que la “corriente restauradora” no puede ser la única fuente del mesianismo.

Pero no basta definir la concepción de la historia inherente al mesianismo como “utópica”. De acuerdo con el análisis del mesianismo judío que efectúa Scholem (1971*a*), hay que tener en cuenta otro atributo del mesianismo: es “cataclísmico”. Esto significa que no se producirá un acercamiento gradual hacia la redención, sino que el mesías irrumpirá repentinamente. Es cierto que, según la mayoría de textos sobre el mesías, su llegada *irá precedida* de una serie de signos, pero hay que subrayar que no será *consecuencia* ni de estos signos ni de la historia anterior. Dicho de otro modo, la llegada del mesías no es *fruto* de la historia,²⁹⁹ sino que supondrá la *interrupción* de la historia. *Significará una destrucción total. Lo mesiánico se opone a lo histórico.*³⁰⁰ Por este motivo, en muchos textos la llegada del mesías va acompañada de terribles luchas (Ez 38,8-23); incluso de la destrucción del mundo.

Mientras esta visión escatológica de la historia se iba desarrollando de la mano de eruditos judíos, ya hacía siglos que otra visión de la historia similar había empezado a forjarse: el cristianismo, que, etimológicamente, significa “mesianismo”.

A continuación, pondremos en relación ambas aproximaciones mesiánicas a la historia y veremos tres de los aspectos en los que difieren. Hay que advertir de que nuestro propósito *no es* desarrollar una exhaustiva comparación del mesianismo judío con el cristiano. Estos dos mesianismos serán puestos en relación *solamente* para poner sobre la mesa tres de los problemas teóricos con los que toda aproximación mesiánica a la historia se enfrenta, tarde o temprano. Como trataremos de mostrar, estos mismos problemas siguen resultando apremiantes en los usos que en el siglo XX se han hecho del mesianismo. Estos tres problemas articularán, pues, nuestra lectura de las teorizaciones filosóficas contemporáneas que acuden al mesianismo.

²⁹⁹ La concepción de la historia como un movimiento “progresivo”, o de “progreso”, es hija de la Ilustración (Scholem 1971*b*: 77).

³⁰⁰ Como escribe Hans Blumenberg en su estudio sobre el mesianismo, el mesías llegará como el “completamente desconocido; es, literalmente, la figura de lo que no ha sido-aún. De ahí que toda palabra acerca de él pueda significar una prohibición de lo icónico, un rechazo del mito, *una supresión de la historia*” (Blumenberg 1979: 249). (*La cursiva es nuestra.*)

4.3. Tres cuestiones problemáticas en el mesianismo judío y cristiano

En lo que ahora se denomina el año 1 d. de C., nació Jesús de Nazaret, que para un determinado colectivo de judíos fue considerado el esperado mesías, aunque él no se presentara como tal.³⁰¹ Jesús se mostró como el portador de la salvación, pero, como sus discípulos y seguidores no tardaron en percibir, se trataba de un mesías distinto del esperado: no ensalzaba, como ellos esperaban, la derrota de los enemigos del pueblo de Israel y la dicha en este mundo, sino, por el contrario, la pobreza y el sufrimiento. Enseñaba que su reino, universal, no es de este mundo.

En el Antiguo Testamento aparecen dos figuras que, en un momento u otro, los judíos asociaron al mesías: una figura que fracasa y una figura que triunfa. La primera, que lucha, fracasa y muere y que, por ende, es considerada un redentor que no redime, es denominada el hijo de José.³⁰² La segunda, que vence definitivamente al Anticristo, se conoce como el hijo de David.³⁰³

Jesús fue asociado a la primera figura por un grupo minoritario de judíos —los que acabarían siendo cristianos—. Pero la mayor parte de ellos evitaron esta identificación. De hecho, se ha sostenido que, a partir de la predicación de Jesús, el judaísmo, para evitar la identificación del esperado mesías judío con Jesús, hizo hincapié en la figura del mesías victorioso y dejó de lado la del mesías que fracasa, así como la del mesías sufriente descrito por Isaías (Is 53).

Esta reacción del mesianismo judío ante la aparición de un supuesto mesías pone de manifiesto uno de los problemas con los que se enfrenta toda aproximación mesiánica a la historia: ¿Cómo es, este mesías? Y esta cuestión acerca de la “naturaleza” del mesías está íntimamente ligada a la cuestión sobre su “plan”: ¿A qué se enfrenta? ¿Qué derrota? ¿Qué propone?

³⁰¹ Según el Nuevo Testamento, sólo cuando Jesús preguntó a sus discípulos quién decía la gente que era él, y qué creían ellos mismos, Pedro dijo “el Cristo”. Escribe Fisichella: “Jesús nunca se ha autodefinido como ‘mesías’; el contexto de sus contemporáneos, que interpretaba la espera mesiánica en clave política, le impedía asumir explícitamente esta figura sin equivocar todo su mensaje” (Fisichella 1993: 640). (*Trad. de la A.*)

³⁰² Se alude a ella en Midrash de Ruth 2,14; Sanedrín 98b; Yoma 5a; Lukot Habberit 242a.

³⁰³ Para un examen más extenso de estas dos figuras, ver Scholem (1971a: 44-45).

a) ¿Qué operación efectúa el mesías?

Está claro que un mesías triunfante no se puede estar enfrentando a lo mismo que un mesías sufriente. En resumidas cuentas, ¿cuál es la operación que efectúa el mesías? ¿Qué propone exactamente? ¿De qué nos quiere liberar? ¿Se enfrenta a una serie de poderes de este mundo mediante otros poderes que también pertenecen a este mundo? ¿Propone unos poderes extramundanos? ¿O más bien es partidario de la supresión de todo poder? Como veremos, las distintas maneras de enfrentarse a esta cuestión no sólo diferencian el judaísmo del cristianismo, sino también las propuestas mesiánicas laicas del siglo XX e inicios del XXI entre ellas.

b) ¿Dónde se da la redención?

Una segunda diferencia significativa entre el mesianismo judío y el cristiano es el lugar de la redención. ¿Dónde se da, la salvación? Según Scholem, mientras que en el cristianismo la redención acontece en el alma, de modo que es privada e interior, en el judaísmo la redención es considerada como pública y externa; el pueblo de Israel será redimido en su totalidad (Scholem 1971a: 23). La redención no significará la transformación interior de cada hombre, sino de toda la sociedad judía.

Quien elaboró el sistema más rico y complejo de esta idea fue Isaac Luria (s. XVI). Tras la expulsión de los judíos de España en 1492, creció un importante centro cabalístico en Safed, Palestina. Isaac Luria, su exponente más destacado, propuso la siguiente manera de leer la historia humana y cósmica: en el comienzo, Dios se contrajo para hacer sitio para la creación. La originalidad de esta aproximación a la creación es que el mundo no surge de la expansión de Dios, sino de su contracción.³⁰⁴ Esta retracción, que se conoce como *tsimtsum*, debe entenderse, pues, como una peculiar forma de enfrentarse a la compleja cuestión sobre la creación del mundo: si el Ein-Sof lo es todo, ¿cómo puede haber algo fuera de él? La doctrina de la emanación era la respuesta

³⁰⁴ Hans Jonas, en “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía” (1987), elabora una versión contemporánea de este mito de la creación. Según él, el hecho de que Dios se retirara significa que no posee la omnipotencia que generalmente se le atribuye. En consecuencia, no es el hombre, quien requiere de la ayuda divina, sino Dios, quien necesita del hombre. Ésta es la lección que lo sucedido en Auschwitz nos puede enseñar: Dios no intervino en Auschwitz porque no pudo, pero no porque no quisiera (Jonas 1987: 209), y ahora le toca al hombre darle algo a Dios, para que Dios no se arrepienta de haber creado el mundo (1987: 211).

tradicional a esta pregunta. Luria, con la teoría del *tsimtsum*, evitó el panteísmo que deriva necesariamente de la doctrina de la emanación.

Según Luria, después de esta autolimitación o repliegue originales, la Luz de Dios comenzó a emanar mediante las *sefirot*, a saber, los distintos recipientes a través de los cuales se esparció la sustancia divina. No pudiendo contener tanta luz, las *sefirot* se rompieron y las chispas de luz se esparcieron por todo el cosmos. Esta ruptura de las vasijas, conocida como *shevirah*, habla de una fractura y de un exilio dentro de la misma divinidad. Desde entonces, Dios está exiliado con respecto a sí mismo. Todo está fuera de lugar. Esta situación de exilio terminará cuando las chispas sean reintegradas. Entonces acontecerá la llamada *reparación del mundo* o *tiqqún*.³⁰⁵ Los hombres, mediante el cumplimiento de la Torá, pueden ayudar a esta restauración.³⁰⁶

La originalidad del planteamiento de Luria radica en que el exilio físico de los judíos es el reflejo del exilio de Dios provocado por la ruptura de las vasijas. La historia de Dios, del cosmos y del pueblo judío sigue el mismo curso (Scholem 1973: 57). El exilio físico de los judíos terminará cuando las centellas de la luz divina hayan sido reintegradas, es decir, cuando se acabe el exilio de Dios respecto de sí mismo producido por la ruptura de las vasijas, y Dios pueda, finalmente, volver a sí mismo.

Es cierto que la doctrina de Luria aporta algunas novedades al mesianismo judío. Por ejemplo, la idea de que la redención es fruto del proceso histórico o de que el mesías no es un personaje histórico determinado, sino todo el pueblo de Israel.³⁰⁷ A pesar de estos cambios, la doctrina luriánica es ilustrativa, para nuestra empresa, porque representa la teorización más rica sobre el carácter colectivo de la reden-

³⁰⁵ Para una detallada explicación del proceso *tsimtsum-shevirah-tiqqún*, ver Scholem (1941; 1971a; 1973) e Idel (1992: 91-92).

³⁰⁶ En la doctrina de Luria late la tensión entre una opción “restauradora” y una de “utópica” que, como hemos visto, está presente en todas las aproximaciones mesiánicas a la historia.

³⁰⁷ Es interesante observar el papel que desempeña el mesías en esta visión mesiánica de la historia: el mesías no es una persona conocida, ni tampoco un personaje desconocido por venir. La “distancia” respecto de una figura histórica concreta ha ido en aumento. Para Luria, el mesías está constituido por el pueblo entero de Israel, a cuyo cargo corre la reparación del deterioro primordial (Scholem 1971b: 101). Así pues, la figura del mesías ha dado lugar a una rica y compleja visión mesiánica de la historia en la que esta misma figura ha adquirido unas connotaciones bien distintas a las iniciales.

ción. Es decir, esta visión del proceso redentor realza el carácter colectivo y externo de la redención: la redención supondrá el fin de las tribulaciones del pueblo de Israel; concretamente, el fin del exilio.

La idea luriánica sobre el carácter colectivo de la redención no es un caso aislado dentro del judaísmo: por un lado, es fruto de la tradición judía anterior y, por otro, funcionó como el sustrato teórico para otras “variantes” de una concepción de la historia en la que la redención se entiende como colectiva. Como señala Scholem, la mitología luriánica no funciona sólo como una interpretación *de* la historia, sino también como un factor *en* la historia del judaísmo (Scholem 1973: 59). Es decir, no sólo informó una determinada visión mesiánica de la historia, sino que propició la aparición de un movimiento mesiánico vinculado a una determinada concepción de la historia. En pocas palabras, según Scholem, la doctrina luriánica, tal como fue dada a conocer por los discípulos de Luria, configuró el clima religioso necesario para la aparición del que ha sido considerado el movimiento mesiánico de más envergadura desde la destrucción del primer templo, el sabatanismo.³⁰⁸

No vamos a entrar en detalles sobre este fenómeno, porque para nuestro trabajo no nos incumbe el complejo movimiento que se forjó alrededor del profeta Natán de Gaza y del supuesto mesías que él proclamó: Sabbataï Sebi.³⁰⁹ Sólo lo hemos sacado a colación porque este movimiento mesiánico, que desencadenó un gran fenómeno social,³¹⁰ también giraba en torno a la idea de una redención colectiva.

Ahora bien, a pesar de que, como acabamos de ver, la oposición entre una redención privada, propia del cristianismo, y una redención pública, característica del mesianismo judío, tenga un sólido fundamento histórico (la doctrina de Luria, el sabatanismo...), esta distinción tiene

³⁰⁸ Según esta hipótesis, que Scholem (1973) se esfuerza por defender, el sabatanismo no es fruto, como suele decirse, de una serie de sucesos históricos, especialmente de las matanzas de judíos que tuvieron lugar en Polonia en los años 1648-1649.

³⁰⁹ Ver Scholem (1971a; 1973) para un minucioso y riguroso estudio de este movimiento: su aparición, desarrollo, características (entre ellas, el antinomismo presente en la idea de que la Torá se cumple en su transgresión y, sobre todo, en la apostasía del supuesto mesías, que acabó convirtiéndose al Islam), expansión, fin y secuelas.

³¹⁰ Sabbataï fue arrestado por las autoridades turcas. Según Scholem, este arresto no se explica tanto por sus peculiares ideas sobre la redención, como por la alarma de los gobernantes debido al hecho de que la gente detenía su vida cotidiana y la actividad comercial para ir a Constantinopla para ver a Sabbataï (Scholem 1973: 585).

que matizarse y, de hecho, ha sido puesta en entredicho por Jacob Taubes —lo veremos más adelante—³¹¹ y por Moshe Idel. En *Mesianismo y misticismo* (1992), Moshe Idel sostiene que el fundamento de toda conciencia mesiánica es místico.³¹² Así, la redención privada, a saber, una idea procedente de la mística, estaría en el fundamento de toda aproximación mesiánica a la historia. Esto desmontaría la distinción que hace Scholem entre una redención privada y una de pública. La hipótesis que Idel trata de demostrar en este libro es la siguiente: en el judaísmo, la idea de una redención privada no surge, como suele decirse, en el siglo XVIII con el hasidismo, sino que está presente en el judaísmo desde el siglo XIII. Ya para Abulafia (1240-¿1291?) el mesianismo es un fenómeno que tiene lugar dentro del hombre (Idel 1992: 35). Según esta hipótesis, es erróneo considerar que el mesianismo es político-nacional y que su espiritualización es sólo una forma de neutralización (Idel 1992: 112) que aparece de la mano del hasidismo hacia el año 1750. Idel cree, por el contrario, que:

a partir del s. XIII —y prácticamente a lo largo de cada época— pueden encontrarse especulaciones sobre el mesías, bien presentado como el intelecto agente, bien como una exteriorización del intelecto que pasa de la potencia al actor [...]. En otras palabras: el mesianismo espiritual hasídico podría formar parte de un fenómeno más amplio de la tradición judía, al que no hay que referirse sólo como a una reacción o transformación de otra corriente de pensamiento, sino como a una realidad en sí misma, dotada de su propia lógica interna y digna de merecer su propio método de investigación (Idel 1992: 112-113).

³¹¹ En el subapartado 5.2.b.

³¹² De hecho, al proponer esta idea, Idel está llevando hacia su extremo lógico una tesis que ya había sostenido Scholem en su análisis del hasidismo en la Alemania medieval en el tercer capítulo de *Las grandes tendencias de la mística judía*: el místico suprime la distancia mesiánica (Scholem 1941: 111). Según plantea Scholem en el primer capítulo de este mismo libro, la historia de la humanidad pasa por tres fases y la mística no aparece hasta la tercera. En la primera fase, que Scholem denomina la “infancia de la humanidad”, no hay misticismo. En este periodo mítico, todo está lleno de dioses. Existe, pues, una relación inmediata con ellos. En el segundo periodo ha aumentado la distancia entre el hombre y Dios. Aquí aparece la religión, que intenta mediar, aunque no puede suprimir esa distancia. En el tercer periodo aparece la mística, que permite salvar este abismo. El místico, pues, suprime este abismo, que Scholem también llama “distancia mesiánica”.

Ahora bien, entre la mística y el mesianismo existe una diferencia fundamental, que Idel parece ignorar: mientras que lo que se da al final del proceso místico es un cambio de *percepción*, lo que acontece con la llegada del mesías no es un cambio de percepción, sino un cambio *objetivo* de la realidad.

Repito que la salvación espiritual no debe ser considerada como un invento moderno de mediados del s. XVIII, sino como un producto antiguo con largos siglos de maduración, cuyos fundamentos, que revelan y realzan la vida interior, se enraízan en el s. XIII (Idel 1992: 117).

No pretendemos posicionarnos en el debate entre Idel y su maestro Scholem. Lo que nos interesa es la *existencia* de la objeción que Idel plantea a Scholem, porque, a nuestro juicio, pone sobre la mesa la complejidad de abordar la cuestión sobre el “lugar” de la redención. Como veremos, en el siglo XX este problema seguirá siendo de una importancia crucial.

c) ¿Cuándo se da la redención?

¿Cuándo se da, exactamente, la redención? Ésta es la tercera cuestión que, a nuestro entender, toda aproximación mesiánica debe intentar responder. El mesianismo judío y el cristiano ofrecen respuestas distintas a esta cuestión, lo que ilustra su complejidad.

A grandes rasgos, puede decirse que la redención se da con el advenimiento del mesías. Ahora bien: ¿la llegada del mesías ya implica la redención? ¿O, por el contrario, el mesías es un mero intermediario, un simple vehículo de la redención? En términos procedentes de la lingüística: ¿la llegada del mesías supone haber alcanzado el Significado, es decir, la consumación? ¿O, en realidad, sólo se trata de un significante que vehicula la llegada de un significado aún por venir?

Para el judaísmo, el mesías aún no ha llegado; para el cristianismo, sí. Pero ésta no es la única diferencia que sale a la luz cuando ambos se enfrentan a la cuestión “¿cuándo se da la redención?”. Existe una diferencia conceptual con implicaciones más profundas para las teorizaciones filosóficas contemporáneas del mesianismo que veremos más adelante. Es la siguiente: mientras que el Dios judío es totalmente inaccesible —con o sin mesías—, el Dios cristiano se ha hecho accesible *en* Jesús.

Para el cristianismo, el mesías ya ha llegado. Y éste, Jesucristo, no es un mero significante, sino que *ya es* Dios —de ahí su naturaleza divina—. En consecuencia, la categoría temporal más importante ha deja-

do de ser el futuro y pasa a ser el hoy, el ahora.³¹³ El tiempo ha llegado a su cumbre (Fries 1965a) porque, como se sostiene en el Nuevo Testamento, Jesucristo representa la plenitud de los tiempos (Ga 4,4).

El carácter mesiánico de esta concepción de la historia de la salvación es visible en el hecho de que tiene que determinarse desde su fin, que es Jesucristo. En palabras de Fries, “[l]a creación ha sido proyectada apuntando a Cristo” (Fries 1965b: 271). En consecuencia, los estadios anteriores no pueden comprenderse de forma aislada, sino sólo como preparación de este fin. *Este fin es, pues, la causa primera* (Darlap 1965).

Ahora bien, ¿el tiempo y la historia han llegado a su fin? ¿El mesías ha redimido a la humanidad y ha conducido el tiempo a su conclusión? Responder no es sencillo, porque el mensaje de Jesús, tal como quedó establecido por sus discípulos, es complejo. De ahí el titubeo visible en muchos pasajes del Nuevo Testamento. Los textos de los apóstoles y, especialmente, las cartas de San Pablo, son ambiguos respecto de este punto. Por ejemplo, mientras que algunos pasajes hablan de una esperanza que ya se ha cumplido en el mesías o que está a punto de hacerlo (Rm 13,11-12), en otros se ha ensanchado el horizonte y el mesías aún tardará en volver. Sucede algo parecido en los textos atribuidos a Juan: aunque habla del último día como futuro, escribe que la escatología se ha cumplido en Jesucristo.³¹⁴

La respuesta que la teología cristiana proporciona a esta difícil cuestión es la siguiente: el mesías ha conducido la historia a su “fin” entendida en el sentido de ‘finalidad’, pero no de ‘conclusión’. En *Cristo y el tiempo* (1947), Cullmann ilustra esta idea con la siguiente metáfora: la guerra puede seguir, aunque la batalla que determina su final ya haya sido librada. Y Fries, desde la teología, lo explica del siguiente modo: “El tiempo ha encontrado su centro. Este centro puede constituir, a su vez, el origen de lo ulterior, de lo siguiente. Pero lo ulterior no puede ser ya una superación de lo anterior, de lo central” (Fries 1965b: 258).

³¹³ “La escatología neotestamentaria no se presenta, pues, como una doctrina sobre un fin remoto de los tiempos, sino como iluminación y anuncio del presente” (Schelkle 1969: 686).

³¹⁴ Estas ideas fueron reconciliadas, ya en la Iglesia primitiva, del siguiente modo: la decisión se toma ahora, pero se hace manifiesta en el Juicio Final. Bultmann (1941) sostiene, sin embargo, que un redactor posterior adaptó el Evangelio de Juan, desmitologizando la escatología e interpretándola existencialmente, para que la Iglesia lo aceptara. Ver Schelkle (1969: 726) y el propio libro de Bultmann.

Así pues, la figura de Jesucristo contiene la duplicidad, y la consecuente ambigüedad, del “ya” y el “aún-no”. Las dos venidas de Jesucristo se corresponden, respectivamente, a estos dos estados. En la primera venida, que ya ha tenido lugar, Jesucristo llega en medio de la más extrema humildad y es partidario de ella (Lc 17,21). En la segunda, llegará en medio de la Gloria. Ambas venidas son *epifanías*, pero sólo la segunda puede entenderse como *parusía*; y sólo ella significará el final de los tiempos.

En definitiva, en el judaísmo, el mesías es un intermediario de Dios y anuncia su llegada, pero no participa de la naturaleza divina. Dios, radicalmente Otro, no puede encarnarse en un hombre. En cambio, en el cristianismo, el mesías Jesús, Jesucristo, ya es Dios. No obstante, su llegada no supone la redención. Podría decirse que desde la llegada de Jesús (concretamente, desde su muerte y Resurrección) la redención *está en marcha*, pero no acontecerá, propiamente, hasta el final de los tiempos.

El mesianismo judío y el cristiano comparten, pues, la idea de una consumación del tiempo, pero difieren en su idea sobre el papel que el mesías juega en ella y, por consiguiente, en el momento en qué se da la redención.

Como venimos diciendo, para nuestro estudio no nos atañe la evolución histórica de estos dos mesianismos. Si aludimos a ellos es únicamente para sacar a la luz tres de los problemas conceptuales a los que ellos se enfrentan y que son retomados en algunas teorizaciones filosóficas del siglo XX a las que nos referiremos más adelante.

Formulados sintéticamente, estos tres problemas son:

- 1) ¿Qué operación efectúa el mesías? ¿Qué propone exactamente? (Como hemos señalado, esta cuestión está íntimamente ligada a las características de este mesías.)
- 2) ¿Cuál es el lugar de la redención? ¿Dónde acontece: en la esfera pública (historia) o en la privada (interioridad)?
- 3) ¿Cuándo se da la redención? ¿El mesías la trae consigo o es un simple intermediario?

Como acabamos de ver, estas tres cuestiones resultan problemáticas tanto para el mesianismo judío como para el cristiano. Y aparecen en un documento que es de sumo interés tanto para ambas religiones como para el siglo XX: las cartas de San Pablo.

Respecto a la primera cuestión —la operación que efectúa el mesías—, la postura de San Pablo está centrada en una determinada concepción de la ley y la fe. El mesías ha venido a proponer la fe y la gracia en lugar de la ley. Esta idea puede observarse en los siguientes pasajes de la Carta a los Romanos y de la Carta a los Gálatas:

“*El justo vivirá por la fe*” (Rm 1,17);

“ya que *nadie será justificado ante él* por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado” (Rm 3,20);

“Pues el pecado no dominará ya sobre vosotros, ya que no estáis bajo la ley sino bajo la gracia” (Rm 6,14);

“No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano” (Ga 2,21);

“Y así, antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo” (Ga 3,23-25).

Sin embargo, la postura de San Pablo no es tan clara como puede parecer, porque afirma claramente que la fe no se opone a la ley:

“¿Hacemos, pues, inoperante la ley por medio de la fe? ¡De ningún modo! Más bien la afianzamos” (Rm 3,31).

Así pues, de acuerdo con San Pablo, el papel que ejercerá la ley en el tiempo mesiánico es, por lo menos, ambiguo y problemático. En buena parte, este problema llega, a través de las cartas de San Pablo,³¹⁵ a la teoría ética y política del siglo XX. También en ellas aparecen los otros dos problemas que hemos planteado —el “dónde” y el “cuándo”

³¹⁵ A veces de forma directa, como es el caso de las lecturas contemporáneas de San Pablo propuestas por Karl Barth (1922), Giorgio Agamben (2000) o Slavoj Žižek (2003), y a veces mediante sinuosos recorridos, como es el caso de la filosofía contemporánea, que es hija de un Hegel nutrido de un Lutero fruto, a su vez, de San Pablo.

de la redención— y, del mismo modo que en las cartas de San Pablo, ambos problemas están íntimamente vinculados a la ambigüedad que rodea a la ley.

Es decir, en las teorizaciones filosóficas contemporáneas sobre el mesianismo, la manera de responder a la primera de estas tres cuestiones es la base para responder las otras dos: la compleja operación con la “ley” que efectúa el mesías determina el “dónde” y el “cuándo” de la redención. Lo veremos en el siguiente capítulo. En la tercera parte de este trabajo, el pensamiento de Derrida nos será de gran ayuda para acabar de explorar esta cuestión: de acuerdo con su pensamiento, la operación que efectúa la ley en el tiempo mesiánico debe ser eminentemente lingüística; por consiguiente, las preguntas por el “dónde” y el “cuándo” de la redención también deben pensarse lingüísticamente.

5. TEORIZACIONES FILOSÓFICAS DEL MESIANISMO EN LOS SIGLOS XX Y XXI

En los siglos XX y XXI, el papel que desempeña la ley en el tiempo mesiánico ha sido estudiado desde dos ángulos distintos: por un lado, a partir de la tradición judía, de la mano de Walter Benjamin, Martin Buber, Gershom Scholem, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas; por el otro, por una serie de autores interesados por la compleja y ambigua reflexión paulina acerca de la ley que acabamos de plantear. Nos referimos a Karl Barth (1922), Jacob Taubes (1993), Alain Badiou (1997), Giorgio Agamben (2000) y Slavoj Žižek (2003). Mientras que el interés de los primeros por el mesianismo tiene una motivación claramente teológica,³¹⁶ el interés de este segundo grupo de autores no se inscribe en la teología política *confesional*,³¹⁷ puesto que no pretenden derivar un orden jurídico-político de una concepción teológica determinada (en este caso, de las cartas de San Pablo). Tampoco forma parte del gesto de la teología política *moderna*, consistente en emplear, desde la laicidad y sin ninguna actitud confesional, la manera cómo la teología se ha enfrentado a algunas cuestiones que no tienen un interés exclusivamente teológico para legitimar o explicar un orden jurídico determinado, como hizo Carl Schmitt, el representante más relevante de esta tendencia.

Es cierto que igual que Schmitt y la teología política moderna, el segundo grupo de autores a los que nos hemos referido tiene —salvo en el caso de Barth— un interés político, no teológico; o un interés más político que teológico. Badiou lo afirma claramente: a él no le interesa el Pablo santo ni apóstol, sino el Pablo que piensa la ley de una manera revolucionaria.³¹⁸ La mayoría de estos autores no pretenden sacar a la

³¹⁶ Si exceptuamos el ecléctico y enigmático pensamiento de Walter Benjamin.

³¹⁷ De la que son destacados representantes algunos textos de Johann B. Metz y de Jürgen Moltmann. Ver Moltmann (1964), *Teología de la esperanza*.

³¹⁸ Escribe:

Pablo no es para mí, efectivamente, un apóstol o un santo. No me importa nada la Nueva que declara, o el culto que se le dedicó. Pero es una figura subjetiva de primer orden [...]. En el fondo, nunca he conectado a Pablo con la religión. No es según este registro, o para testimoniar de una fe cualquiera, ni, incluso, de una antife, que he tenido un interés por él desde hace tiempo [...]. Para mí, Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que el que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante. Hace surgir la conexión, integralmente humana, y cuyo destino me fascina, entre la

luz al “verdadero” Pablo, sino servirse de algunas de sus reflexiones para aplicarlas a la teoría política contemporánea.³¹⁹ Sin embargo, más allá de estas similitudes con la teología política moderna y Schmitt, estos autores no pretenden *justificar* la manera actual cómo funciona la polis, sino que se *oponen* a ella, es decir, emplean a San Pablo para cuestionar el nomos vigente.

Las posturas de todos estos autores mesiánicos —tanto los de tradición judía como los que leen las cartas paulinas— difieren de manera sustancial. No obstante, a la hora de formular sus propios planteamientos, unos recorren a otros, aunque escriban desde un ángulo distinto y con unos intereses diferentes: es el caso, por ejemplo, de Agamben y Benjamin, así como de Taubes y Schmitt. El conjunto de los textos sobre mesianismo de todos estos autores conforma, pues, un tejido que no puede fragmentarse. El debate del siglo XX e inicios del XXI sobre el mesianismo no se puede estudiar excluyendo a ninguno de ellos.

idea general de una ruptura, de un desplazamiento, y la de un pensamiento-práctica, que es la materialidad subjetiva de esta ruptura (Badiou 1997: 1-2).

³¹⁹ Su empresa es clara; son honestos. Por este motivo, consideramos ilegítima la acusación que se ha hecho a Zizek, Badiou y Agamben de descontextualizar y simplificar el mensaje paulino. Brian Britt (2010) critica las lecturas contemporáneas de Pablo llevadas a cabo por Badiou, Zizek y Agamben. Aunque se centra en el caso del pensador italiano, sugiere que los otros dos autores mencionados cojean del mismo lado. Según Britt, Agamben comete dos errores. El primero consiste en considerar que el mesianismo de Benjamin se nutre, casi exclusivamente, del mesianismo paulino. En palabras de Britt:

Mi idea no es simplemente criticar las lecturas de Agamben; es afirmar que los problemas de transmisión y tradición bíblica son más complejos e interesantes de lo que Agamben sugiere [...]. [L]a reivindicación de Agamben de descubrir una correspondencia *one-to-one* entre el texto de Pablo y el de Benjamin simplifica excesivamente las numerosas y complejas hebras de la tradición bíblica. Una mejor manera de entender la recepción y la tradición bíblica, que se refleja en los referentes religiosos de Benjamin, deliberadamente ambiguos, puede ser describirlos como una constelación de alusiones (Britt 2010: 272, 282). (*Trad. de la A.*)

Según Britt, Agamben simplifica el mesianismo de Benjamin porque lo lee sólo a través de los ojos del pensamiento político de Schmitt (Britt 2010: 278). El segundo error de Agamben estriba en el hecho de citar a Benjamin en tanto que autoridad indiscutible, sin examinar sus ideas. Agamben recurre a Benjamin, sostiene Britt, sin realmente examinar sus postulados. Britt hace extensiva su crítica a Agamben a todos los intentos de mezclar la teoría cultural con el comentario textual (Britt 2010: 287) y es radical en su convicción de que los textos no deben ser sacados de su contexto teológico (Britt 2010: 287). Sin embargo, a nuestro juicio, esta crítica padece serias limitaciones, porque el ejercicio de estos pensadores contemporáneos que emplean a Pablo es honesto: no pretenden “descubrir” al verdadero Pablo, sino que son muy conscientes de que, “simplemente”, se sirven de algunas de sus reflexiones.

5.1. El inicio del debate. Walter Benjamin y Carl Schmitt

A medida que los judíos se habían ido integrando en la vida burguesa moderna, la Cábala y el mesianismo habían ido saliendo de escena. Martin Buber y Gershom Scholem intentaron oponerse a este fenómeno. Ambos recurrieron a la tradición judía de la que procedían justamente para proponer un nuevo modelo sociopolítico que se opusiese a este mundo burgués al cual una parte importante de los judíos se había asimilado. Es decir, pretendían contrarrestar la racionalidad moderna burguesa mediante una utopía libertaria que hundía sus raíces en la tradición judía. Por este motivo, su gesto ha sido definido, simultáneamente, como “conservador y revolucionario”: en tanto que vuelta a la tradición, fue conservador; pero en la medida en que consistía en proponer un nuevo orden socio-político que quebrantaría el actual, fue revolucionario (Forster 1999).

Buber era partidario de constituir una nueva comunidad que funcionara siguiendo el modelo propuesto en *Yo y Tú* (1923): la relación entre individuos no debe ser mediada por ningún tipo de ley o de poder. Los individuos deben “exponerse” unos a otros, sin ninguna mediación. Según él, esta comunidad no representará una vuelta a una situación pre-social, sino que cabrá definirla como post-social, porque ya no harán falta ni instituciones ni normas que regulen las relaciones entre individuos. Debido a esta carencia de reglas como requisito de las relaciones libres, la propuesta de Buber ha sido definida como “anarquismo religioso” (Löwy 1988: 49-50).

Si, para forjar esta propuesta, Buber recurrió al hasidismo, Gershom Scholem, por su parte, empleó sus estudios sobre la Cábala. Este erudito estudioso de la Cábala e inicialmente de las matemáticas era políticamente partidario de un sionismo³²⁰ vinculado con el socialismo.³²¹ El

³²⁰ Más tarde se decepcionaría de un número relevante de aspectos del sionismo. Su decepción al respecto puede sintetizarse con sus propias palabras:

¿Cuáles son propiamente las fuerzas que están a punto de provocar el hundimiento del sionismo? En verdad que no es difícil responder, pero quién sabe si me vas a comprender: el sionismo muere de haber vencido. Ha anticipado sus victorias en el plano espiritual y ha perdido así el poder de conseguirlas en el terreno material. Ha cumplido en efecto, y por cierto que al precio de un enorme esfuerzo, una función que *en absoluto había previsto. Hemos vencido demasiado pronto* [...]. Entre Londres y Moscú, nos hemos extraviado en el camino de Sión para encontrarnos en los desiertos de Arabia; nuestra propia *hybris* nos ha cortado el camino que conduce al pueblo (Scholem 1975: 178-179).

vínculo entre su postura política y algunas de las cuestiones de la Cábala que examinó es evidente.³²²

Como veremos, en algunos de sus textos,³²³ Benjamin llevó a cabo un gesto parecido al de Buber y Scholem. Como afirma Löwy,

Walter Benjamin es uno de los raros autores en los cuales la afinidad electiva entre mesianismo judío y utopía libertaria ha tendido hasta una verdadera *fusión* , esto es, al nacimiento de una forma de pensamiento nueva, irreductible a sus componentes (Löwy 1988: 96).

Igual que Buber y Scholem, Benjamin recurrió al mesianismo judío³²⁴ para proponer una alternativa política. Las propuestas de estos tres autores son de una gran riqueza y complejidad. Sin embargo, es la de Benjamin la que va a centrar nuestra atención. Como veremos, su propuesta no quedó aislada, sino que se insertó en el debate sobre el mesianismo. Fue, de hecho, uno de los factores que desencadenó la discusión sobre el mesianismo en el siglo XX, que llega hasta la actualidad. Y es, además, tratada explícitamente por los autores actuales que siguen debatiendo sobre esta cuestión.

Ahora examinaremos algunos de los textos de Benjamin para ver en qué consiste su propuesta política mesiánica. Antes de iniciar este ejercicio, cabe subrayar que su pensamiento es fragmentario y dista mucho de ser sistemático. Hay que tener en cuenta, pues, que no exponemos la totalidad de su pensamiento, sino sólo aquellas ideas que forman parte del mencionado tejido del siglo XX sobre el mesianismo, es decir, que resultaron cruciales para su desarrollo.

³²¹ En su biografía sobre Walter Benjamin, Scholem escribe, a propósito de su etapa de estudiante, cuando conoció a Benjamin: “Mucho leí entonces sobre socialismo, materialismo histórico y, sobre todo, acerca del anarquismo, hacia el que se dirigían mis mayores simpatías [...]. Yo intentaba unificar ambos caminos, socialismo y sionismo” (Scholem 1975: 22).

³²² Como explica Derrida en “The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano” (2002c), Rosenzweig reprochaba al sionismo (y, por ende, a la decisión de Scholem de irse a Palestina) el hecho de ser una secularización del mesianismo judío, a saber, de estar profanando el mesianismo. Con este gesto, Scholem ponía en práctica su idea teórica acerca del carácter público del mesianismo judío.

³²³ Hay que subrayar que, en otros textos, Benjamin aparece mucho más partidario de la Ilustración y que, en ellos, no hay rastro alguno de mesianismo.

³²⁴ Aunque, como ha señalado Galindo Hervás, en Benjamin también desempeña un papel importante la teoría marcionita-joaquinista antijudía. Según Galindo Hervás, ésta llega a Benjamin a través de Bloch. Ver Galindo Hervás (2008: 242).

a) Walter Benjamin

• Violencia divina frente a violencia mítica

En *Para una crítica de la violencia* (1921), Walter Benjamin (1892-1940) examina la clásica cuestión sobre la posibilidad de legitimación de la violencia utilizada para fines justos. Según el enfoque de la ley natural, observa, si los fines son justos, el uso de la violencia no resulta problemático. Es decir, la justicia de los fines justifica los medios (Benjamin 1921: 278). En cambio, en la ley positiva, si los medios están justificados, los fines a los que sirven deben ser considerados justos (Benjamin 1921: 278).

El objetivo de su ensayo es proponer una tercera vía para justificar el empleo de la violencia, porque ninguna de estas dos le satisface. Como veremos, el rasgo principal que esta violencia debe presentar es *ser ajena a la ley*, es decir, no formar parte de ningún sistema legal, no estar al servicio del Estado. El motivo que anima a Benjamin a proponer esta visión alternativa de la violencia es su convicción de que los fines *justos* son absolutamente irreconciliables con los medios justificados *legalmente*; es decir, que dentro de la esfera de la ley no cabe justicia alguna. Benjamin se opone a la violencia vinculada a la esfera legal, que él denomina “mítica”, y propone, en su lugar, una violencia “divina”.

Según Benjamin, la violencia mítica, de origen griego, se encarga de *crear y mantener* las leyes. Se ocupa de la preservación del poder. En cambio, la violencia divina, judía, *destruye* la ley, aniquila los límites. Si la primera vela por su propio bien, la segunda lo hace por el bien de los vivos (Benjamin 1921: 297). La violencia mítica es sangrienta, la divina no lo es. Mientras que la mítica culpabiliza, la divina expía, es decir, es emancipadora (Weber 1991).

Benjamin prosigue su argumentación ilustrando estos dos tipos de violencia con dos tipos de huelga. En la huelga general política, el poder se limita a cambiar de manos: unos privilegiados lo pierden y otros lo adquieren. El Estado, pues, no pierde poder. En cambio, en la huelga general proletaria, el poder del Estado es destruido. La violencia inherente a la huelga general proletaria es, pues, anarquista; niega la violencia que funda y preserva el orden. Benjamin observa que en la huelga general política opera, aunque no se sea consciente de ello, la violencia mítica. En la proletaria, por el contrario, la divina. Y él es claramente partidario de esta segunda.

¿Qué proyecto político está implícito en esta disquisición teórica? Benjamin es partidario de la abrogación de la ley y de la abolición del poder estatal. Según se deriva de su ensayo, *el terreno de la justicia está fuera de la esfera legal*. Tenemos que liberarnos, pues, de la sumisión a la ley, así como de la opresión y la culpa³²⁵ que ésta trae consigo. Ley y libertad son, para Benjamin, excluyentes.

El medio que Benjamin diseña para liberarse de la violencia legal no está exento, empero, de violencia. Es decir, para Benjamin, el clásico vínculo entre la ley y la violencia puede disolverse, pero este ejercicio sólo puede efectuarse mediante un tipo determinado de violencia: la divina. Dicho de otro modo, no todos los tipos de violencia pueden liquidarse. La supresión de la violencia mítica se efectúa mediante la violencia divina. En pocas palabras: sin violencia, la revolución no puede acontecer.³²⁶

En definitiva, Benjamin propone acabar con la era del mito y la ley. Su radical oposición a lo mítico puede estudiarse con más detenimiento en un ensayo suyo, publicado en 1924, sobre una obra de Goethe titulada *Las afinidades electivas*.³²⁷ En este ensayo, Benjamin llama la atención sobre los diferentes caracteres de los personajes que protagonizan

³²⁵ Para Benjamin, “la culpa no precede a la ley y la lleva a la existencia; más bien es introducida en el mundo con el gobierno demoníaco de la ley. En consecuencia, liberarse de la estructura de la soberanía es volver a un estado de inocencia natural” (Rasch 2007: 103). (*Trad. de la A.*)

³²⁶ Para clarificar este punto, resulta interesante la reflexión que hace Hannah Arendt sobre el funcionamiento de las revoluciones en *Sobre la revolución* (1963):

La violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación. [...] [T]oda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que “en el origen fue el crimen” —de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión “estado de naturaleza”— ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan —“En el principio fue el Verbo”— ha tenido para los asuntos de la salvación (Arendt 1963: 23).

³²⁷ Según Scholem, el contenido de este texto de Benjamin está claramente vinculado con una determinada situación vital de Benjamin, quien se divorció de su primera esposa, Dora, debido, en parte, a la creciente inclinación que profesaba hacia Julia Cohn. En palabras del propio Scholem: “Se produjo así una situación que, en la medida en que yo era capaz de comprender, correspondía a la de las *Afinidades electivas* de Goethe” (Scholem 1975: 103).

las dos tramas que se entretujan en la novela. El argumento principal está protagonizado por dos parejas en las que no hay amor. Su relación está mediada por una elección: la fidelidad. Benjamin señala el carácter mítico de esta forma de vida: las relaciones humanas pasan por el sacrificio, es decir, no están regidas por la libertad. Los hombres se relacionan entre ellos mediante unas normas que, lo que en realidad consiguen, es disminuir el grado o intensidad de su relación.

Según Benjamin, en esta obra de Goethe queda el rastro de lo que, a su juicio, originariamente Goethe debió concebir como la trama principal (Benjamin 1924: 330). Su personaje central, Otilie, representa la inocencia y la castidad. La imposibilidad de estar con la persona a la que ama la lleva al suicidio. Para ella, vivir en un sacrificio constante —lo cual, según Benjamin, es la forma de vida característica de la esfera mítica (Benjamin 1924: 327)—, no tendría sentido, porque la reconciliación sólo es posible en un mundo que no esté regido por la ley. Otilie tiene que morir porque es la figura del puro amor, y el amor, en el mundo mítico, no es posible. Otilie es, pues, la antítesis de lo mítico. Ella entiende que la redención no puede tener lugar en el tiempo *mítico* y *legal*. La ley mantiene un estatus ilusorio de la realidad (Bielik-Robson 2009: 250), de modo que la realidad plena sólo puede advenir en un mundo que se haya liberado de la ley.

Así pues, tanto en *Para una crítica de la violencia* como en *Sobre 'Las afinidades electivas de Goethe'*, Benjamin muestra estar a favor de la supresión de la ley y del mito. Y la historia, según Benjamin, está del bando del mito. El mito, la historia y la ley son parte de la misma constelación que impide la libertad.³²⁸

³²⁸ Esta crítica de la ley y del poder establecido choca con el Benjamin comunista. Scholem, en su biografía de Benjamin, llega a insinuar que el inicio de la inclinación de Benjamin por el comunismo pudo tener relación con el distanciamiento que se produjo entre ambos cuando Scholem se marchó a Palestina en 1923, tras haber vivido en Muri, Suiza, entre 1918 y 1919, muy cerca de Benjamin, y haber entablado una íntima amistad, creando, incluso, lo que a raíz de sus numerosas conversaciones llamaron “nuestra propia academia” (Scholem 1975: 69). En palabras de Scholem:

¿Fue únicamente una casualidad o había acaso algo más en el hecho de que sólo un año después de nuestra separación se produjese en Walter el giro que le llevó, por primera vez, hacia la “idea de la actualidad de un comunismo radical” como una opción perfectamente legítima en la vida política? [...]. Para mí, por el contrario, el comunismo representaba la posición exactamente opuesta a las convicciones anarquistas en las que tanto Benjamin como yo habíamos coincidido hasta este momento en el plano político (Scholem 1975: 130).

A la ley, Benjamin opone su desaparición; a la violencia mítica, la divina. Ahora bien: ¿qué tipo de tiempo opone al tiempo histórico? Benjamin no tardaría en calificarlo de “mesiánico”.

- Tiempo mesiánico frente a tiempo histórico

En *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1959) y *Fragmento teológico-político* (1955), Benjamin expone su concepción del tiempo mesiánico. A nosotros, examinar estos textos nos deberá permitir acabar de configurar la confrontación que se da en Benjamin entre los dos conjuntos de conceptos que acabamos de perfilar: lo mítico, legal e histórico frente a lo divino, libre y mesiánico.

A lo largo de las distintas tesis de su escrito sobre la filosofía de la historia, Benjamin critica duramente la concepción de la historia propia del historicismo: la historia es entendida como el escenario de un progreso infinito e irreversible. Según Benjamin, este tiempo es “homogéneo y vacío” (tesis XIII). Podría decirse que el error de este acercamiento a la historia radica en concebir el tiempo en términos espaciales:³²⁹ se concibe el tiempo como una adición de momentos en la que hay que recorrer cada peldaño para llegar al siguiente. Esto implica que el fracaso de los vencidos es un peldaño indispensable para el progreso. Según este enfoque, su fracaso ha permitido, precisamente, que la historia avanzase de una determinada manera. Se trata, pues, de una concepción de la historia elaborada por y para los vencedores.

En lugar de este tiempo “vacío y homogéneo”, que se revela, en última instancia, opresor, Benjamin propone un “tiempo-ahora” o un “tiempo-leno”, que haga saltar el *continuum* de la historia. En este modelo, la categoría importante no es un pasado que empuja el avance de la historia y desemboca en el presente, ni un futuro por llegar que nos guía, ni tampoco la continuidad que se da entre ellos, sino el instante presente. Benjamin es partidario de “reencantar” el presente (Vilafranca

³²⁹ Ya Bergson había mostrado algunos de los problemas que podía conllevar el hecho de aplicar a determinadas cuestiones vinculadas con el tiempo argumentaciones procedentes del ámbito “espacial”:

El error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio (Bergson 1889: 161).

2006: 57). En él tiene que acontecer lo nuevo. Esta novedad, pues, no debe ser un fruto de la historia, sino su total destrucción. Dicho de otro modo, el “tiempo-ahora-lleno” que propone Benjamin debe suponer una ruptura o, es más, una interrupción del tiempo histórico.

Sólo un tiempo presente que no se vincule mediante un nexo de causalidad al pasado y al futuro puede ser el escenario de la redención del pasado oprimido. Es decir, si, para la visión del tiempo propia del historicismo, el fracaso de los vencidos es un momento necesario para el progreso, esto sólo puede significar, como muy acertadamente hace notar Benjamin, que los vencidos, oprimidos, sólo pueden ser redimidos si el curso de la historia es interrumpido. Y el curso de la historia sólo puede ser interrumpido mediante el advenimiento del tiempo mesiánico.

En un párrafo de su enigmático “Fragmento teológico-político”, Benjamin vincula directamente la interrupción de la historia con la llegada del mesías y la redención.

Sólo el Mesías consume todo lo sucedido histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con lo mesiánico. Esto es, que nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo. El Reino de Dios no es el telos de la *dynamis* histórica; no puede ser propuesto aquél como meta de ésta. Visto históricamente no es meta, sino final. Por eso el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino divino; por eso la teocracia no tiene ningún sentido político, sino que lo tiene únicamente religioso (Benjamin 1955: 193-194).

La redención sólo puede darse cuando *ya no haya historia*. Y será en este momento cuando los hechos desafortunados de la historia adquieran sentido. Es decir, la totalidad de los sucesos acontecidos en el pasado sólo tiene sentido desde el instante presente redentor. O, como escribió Adorno como conclusión de *Minima moralia*: “El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención” (Adorno 1951: 250).³³⁰

³³⁰ El texto sigue así:

El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica (Adorno 1951: 250).

Para Benjamin, pues, la llegada del mesías supondrá dos cosas: el vencimiento del tiempo histórico y la redención. Según Reyes Mate (2006), estos son los dos rasgos definitorios de toda concepción apocalíptica del tiempo. La de Benjamin, sin duda, lo es. Y podríamos decir que él se opone claramente a todas las modalidades de las concepciones del tiempo anti-apocalípticas. En primer lugar, y como dice explícitamente, es contrario a la concepción historicista y lineal articulada alrededor de la idea de progreso, es decir, a una concepción del tiempo en la que, como escribe Reyes Mate, supuestamente se da la redención, pero el tiempo no llega a ningún vencimiento. Benjamin, como acabamos de señalar, considera que la redención no puede darse en la historia. Para él, el tiempo histórico y el tiempo mesiánico se excluyen. En segundo lugar, Benjamin también se opone, aunque no lo diga explícitamente, a la idea de un tiempo que llega a su vencimiento pero en el que no se da, sin embargo, redención alguna. Reyes Mate ejemplifica este modelo de tiempo anti-apocalíptico con el “fin de la historia” teorizado por Francis Fukuyama: en el fin de la historia ya no hay nada que esperar, el problema *parece* estar resuelto. Finalmente, Benjamin también se desmarca de la concepción gnóstica del tiempo, en la que se da la redención sin el vencimiento del tiempo.

A diferencia de estas concepciones del tiempo, que Mate denomina “anti-apocalípticas”, Benjamin propone un *vencimiento* del tiempo que conllevará la *redención* —es decir, una *consumación* del tiempo, en el más puro estilo mesiánico—. Es decir, *el fin del tiempo histórico permitirá que del estado de excepción opresor en el que vivimos se pase a un estado de excepción verdadero*. Este estado de excepción verdadero, que Benjamin plantea en la VIII tesis de la historia, será equivalente a la redención.

- El “tiempo-ahora” de Walter Benjamin frente a la “ontología-del-aún-no” de Ernst Bloch

Ahora bien, es importante subrayar de nuevo que, para Benjamin, este fin de la historia no sólo no será una consecuencia del pasado, sino que tampoco será fruto de una determinada concepción del futuro que funcione como guía. Lo repetimos: para Benjamin, el advenimiento del tiempo mesiánico no es fruto de la historia, sino que constituye una ruptura de la historia. Ni el pasado ni el futuro deben ni pueden orientarnos. Éste es el punto principal en el que difieren las concepciones del tiempo y de la historia de Ernst Bloch en *El principio esperanza* (1959) y de Benjamin, que, por lo demás, presentan claras afinidades. Marxistas heterodoxos, ambos pensadores consideran que el presente

contiene profundas injusticias con las que el advenimiento de un mundo libre, de talante socialista, puede acabar.

Más allá de esta coincidencia, sus concepciones del tiempo difieren claramente. Como hemos planteado en el subapartado 2.3.d, Bloch considera que no existe una esencia *a priori*. Sin embargo, según él, sí que existe una esencia: una esencia que está por llegar. Para Bloch, pues, la categoría central es el futuro. Si hubiese una esencia *a priori*, es decir, si el inicio lo contuviera todo de antemano, la historia sólo sería el despliegue progresivo de algo contenido en el inicio. No existiría, entonces, un futuro auténtico, es decir, no habría lugar para acontecimientos que pudiesen ser calificados de *nuevos*. A este mundo concluido y definitivo, en el que nada nuevo podría suceder, Bloch opone la “ontología del aún-no”: la esencia está en el Frente, aún debe ser conquistada (Bloch 1959a: 29). Existe, para él, un horizonte de plenitud. Alcanzarlo supondrá la culminación y la supresión de la intención (Bloch 1959a: 28).

¿Qué es, para Bloch, lo que empuja el avance de la historia hacia este horizonte? Según él, el impulso que mueve la historia hacia este nuevo estadio es la *carencia*. La carencia genera dolor y éste, a su vez, nos mueve a perseguir su eliminación. Seamos más precisos: el instinto de conservación, que Bloch considera nuestra pulsión más simple, nos mueve a encontrar unas mejores condiciones. Para Bloch, este fenómeno no es sólo característico de la conciencia individual, sino también, y especialmente, del devenir histórico. En el mundo, subraya, hay una “disposición hacia” algo que nutre nuestro deseo y, en última instancia, nuestro movimiento (Bloch 1959a: 28). Bloch, pues, aplica categorías procedentes del psicoanálisis al estudio de la historia.

Este deseo, canalizado debidamente, producirá una transformación radical de este mundo. Según Bloch, la aspiración del mesianismo latente en la concepción marxista de la historia es hermana del objetivo perseguido por algunas corrientes religiosas milenaristas, especialmente el anabaptismo defendido por Thomas Münzer. En su libro *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921),³³¹ Bloch examina la vida y propuesta de Thomas Münzer, un predicador ambulante nacido a finales del siglo XV que defendió una reforma mucho más radical que la de Lutero y que, tras erigirse como líder de los campesinos alemanes más vulnerables, promovió su revuelta, que acabaría con derrota en la conocida

³³¹ Según el epílogo aparecido en la edición de 1960, constituye una especie de apéndice del *Espíritu de la utopía* (1918) y halla su medida en *El principio esperanza* (1959).

batalla de Frankenhause. Bloch afirma que no recurre a Münzer sólo con un afán historicista,³³² sino porque lo considera un predecesor de su propia propuesta. De hecho, llega a afirmar que “Münzer se manifiesta en lo esencial como comunista dotado de conciencia de clase, revolucionario y milenarista” (Bloch 1921: 28). Según Bloch, pues, en Münzer se da una clara coincidencia entre la revolución cristiana y la comunista (Bloch 1921: 65), aunque Bloch propone un comunismo y un marxismo heterodoxos, porque considera, como Münzer, que “no se pone en juego la vida tan sólo por un plan estatal de producción perfectamente organizado” (Bloch 1921: 115).

En definitiva, Bloch pone énfasis en el elemento religioso-mesiánico del marxismo, generalmente olvidado por los marxistas ortodoxos, y recurre, para hacerlo, a uno de los mesianismos cristianos del principio de la Edad Moderna.

Esta transformación radical a la que tanto Münzer como Bloch aspiran saca su fuerza de algo futuro que aún no ha acontecido. Como Benjamin, pues, Bloch considera que el pasado no debe determinar ni guiar el presente y que la redención aún está por llegar. Sin embargo, a diferencia de Benjamin, Bloch sostiene que lo que debe funcionar como guía es un futuro, aún no acontecido, que traerá la esencia. Benjamin, en cambio, no tiene una visión unitaria de la historia. Su concepción del tiempo y la historia se caracteriza por una indiscutible fragmentación. Benjamin evita a toda costa leer la historia como si estuviese conformada por una serie de secuencias lineales. Para él, la categoría importante es el presente, que tiene una vida autónoma independiente del pasado y del futuro.³³³

En pocas palabras, para Benjamin, el tiempo presente, que debe ser el escenario de la llegada del mesías, está *desarticulado* respecto del pasado y el futuro.

Tras haber recorrido los textos mesiánicos de Benjamin, estamos en condiciones de ofrecer una posible respuesta benjaminiana a las tres preguntas a las que todo acercamiento mesiánico a la experiencia debe enfrentarse:

³³² Afirma, en ese sentido, que “[q]uieremos estar siempre tan sólo entre nosotros. Ni siquiera aquí, pues, nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado” (Bloch 1921: 11).

³³³ Para una comparación más detallada de las semejanzas y diferencias entre los planteamientos de Bloch y Benjamin, ver Bensaïd (1995).

- ¿Qué operación efectuará el mesías? La supresión de la ley; la liberación y la desarticulación del presente respecto del pasado y el futuro.
- ¿Dónde acontecerá la redención? En el ámbito social, público.
- ¿Cuándo acontecerá la redención? Quizás éste es el punto más ambiguo de la propuesta de Benjamin. ¿Cuándo llegará el mesías? ¿Depende de nosotros? ¿Podemos contribuir a su llegada? Es decir, ¿cambiar nuestra concepción de la historia es suficiente? ¿O este cambio del tiempo histórico al mesiánico advendrá independientemente de nuestros actos?

b) Carl Schmitt

Carl Schmitt fue un destacado jurista católico que vivió entre los años 1888 y 1985. Entre sus obras destacan *La dictadura* (1921), *Teología política I* (1922), *Teología política II* (1969), *El concepto de lo político* (1932) y *El nomos de la tierra* (1950).

Su pensamiento no es, en absoluto, mesiánico. Y, sin embargo, cabe decir que mantiene un estrecho vínculo con el mesianismo, puesto que su visión de lo político se configura, en gran medida, frente él. Este vínculo de su pensamiento con el mesianismo se debe al empleo que hace de las cartas de San Pablo para forjar su propia visión del Estado.³³⁴ Schmitt no estudia estos textos pormenorizadamente. Su interés por San Pablo está restringido a una única noción, el *katechon*, de la que hace un peculiar uso para una finalidad seguramente muy ajena a San Pablo.

- El *katechon*

En la primera Carta a los Tesalonicenses, San Pablo habla de la inminente llegada del mesías y reclama una actitud distinta, nueva, para estar preparados para tal advenimiento: amad, ayudaos, orad. En cam-

³³⁴ Como hemos visto, Carl Schmitt es uno de los más importantes representantes de la teología política moderna. Galindo Hervás (2008: 240) subraya que la teología política moderna no ha estado vinculada al mesianismo desde sus inicios. A su juicio, esta relación tiene su origen en el uso que Schmitt hace de las cartas paulinas. Los autores que, después de Schmitt, leen a Pablo, lo hacen a través suyo, aunque sea para desmarcarse u oponerse a él.

bio, en la segunda carta ya no pone tanto énfasis en el carácter inminente de este acontecimiento. Se ha sugerido que el motivo de este cambio estriba en el desorden que había generado la creencia de que el mesías estaba a punto de llegar. Algunos habitantes de Tesalónica se habían abandonado. San Pablo, a fin de conseguir que vuelvan a adoptar una actitud de vigilia, vuelve a escribirles. Esta vez no les dice que el mesías llegará en breve, sino que vendrá “a su tiempo”, precedido por una serie de signos, incluido la llegada del Adversario.

Es en esta constelación donde aparece la figura que llama la atención de Schmitt: el *katechon*.³³⁵ El *katechon* alude al mecanismo que *retiene* al mesías para que no llegue demasiado temprano.

Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimos, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera

Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de la perdicción, el Adversario que se *eleva sobre todo* lo que lleva el nombre de *Dios* o es objeto de culto, hasta el extremo de *sentarse* él mismo en el Santuario de *Dios* y proclamar que él mismo es Dios. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando os tuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor *destruirá con el soplo de su boca*, y aniquilará con la Manifestación de su Venida (2 Ts 1-12).

La función del *katechon* es, pues, evitar que llegue el mesías para que pueda llegar al tiempo que le corresponde. San Pablo parece estar diciéndonos que si el mesías irrumpiera ahora, esto supondría el advenimiento del caos. El *katechon*, pues, impide que el caos se desencadene. Frena, pospone, retiene el cambio de un eón a otro, para que el mesías pueda llegar en el momento propicio. San Pablo no tematizó la figura del *katechon*, por lo que este pasaje ha generado diversas ambigüedades teológicas. Sin duda alguna, resulta difícil proporcionar un nombre a esta figura y entender su funcionamiento.

³³⁵ Hay que subrayar que esta figura no ocupa, para nada, un lugar central en esta epístola. Más bien habría que decir que se trata de una figura marginal.

Schmitt elaboró una peculiar traducción política de esta figura. Identificó el *katechon* con el Estado. Es decir, según Schmitt, el Estado es el freno gracias al cual el caos no logra irrumpir y es diferido una y otra vez. Esta reflexión es la clave de bóveda de un estudio suyo sobre el orden global que se publicó en 1950 con el título *El nomos de la tierra*. Para Schmitt, el estado soberano europeo es la mayor consecución del racionalismo occidental: gracias a su función *katechontica*, el Estado afianza el orden y ahuyenta el caos. Permite, pues, la convivencia.

- El estado de excepción

El funcionamiento de este freno sólo puede entenderse a la luz del análisis del fenómeno conocido como “estado de excepción” que Schmitt había efectuado casi tres décadas antes en *Teología política I* (1922).³³⁶ Tradicionalmente, el soberano ha sido definido como aquél que decide dentro del orden jurídico vigente. El soberano se mueve, exclusivamente, dentro de la Constitución. Se considera que su poder procede, precisamente, de la Constitución, y que él se limita a decidir dentro de ella.

Para Schmitt, por el contrario, lo que define al soberano es la potestad de decidir durante el estado de excepción, es decir, cuando una compleja coyuntura política, social o económica obliga a suspender la Constitución porque ella no puede proporcionar unas directrices eficaces para que las cosas vuelvan a su cauce. La célebre frase con la que Schmitt inicia su texto sintetiza esta idea: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt 1922: 23).

Schmitt, pues, considera que para definir la soberanía resulta mucho más interesante fijarse en los momentos de excepción que en los momentos considerados normales. A su juicio, un análisis detallado del estado de excepción revela mucho más del funcionamiento de la soberanía que un examen de una situación normal. En otras palabras, es el estado de excepción, singular, lo que sirve para pensar lo general y no, como suele creerse, a la inversa.

³³⁶ Es cierto que en 1921, en un texto titulado *La dictadura*, Schmitt ya había tratado la cuestión del estado de excepción, pero lo hizo sólo en relación con el funcionamiento de las dictaduras. Fue en 1922, en *Teología política I*, cuando mostró el vínculo entre el estado de excepción y *todo* ejercicio de poder, es decir, toda forma de gobierno, no sólo la dictadura.

La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición (Schmitt 1922: 20).

Schmitt subraya que esta concepción de la soberanía tiene sus orígenes en el s. XVI, concretamente en Bodino. Para Bodino,

en caso de necesidad, la obligación deja de serlo por virtud de los mismos principios generales del derecho natural [...]. El mérito científico de Bodino, el fundamento de su éxito, se debe a haber insertado en el concepto de soberanía la decisión (Schmitt 1922: 15).

La originalidad del acercamiento de Schmitt a la cuestión de la soberanía radica en el hecho de señalar que la democracia y la dictadura están estrechamente emparentadas, a pesar de que se tienda a creer que la democracia nos rescata de los riesgos de la dictadura. Es decir, al sacar a la luz el hecho de que el orden legal descansa sobre una decisión y no, como se tiende a creer, en una norma (Schmitt 1922: 16), muestra que la democracia contiene algún elemento propio de la dictadura. Buena parte de los demócratas ha preferido ignorarlo, claro está, y sigue creyendo en una supuesta impersonalidad de la democracia como garantía de que la voluntad de un soberano no se imponga sobre el resto de los hombres. Estos demócratas no se dan cuenta, pues, de que los principios que definen, fundamentan y justifican la democracia funcionan exactamente igual que la decisión del soberano en un estado de excepción. Incluso en la democracia, la decisión es inevitable.³³⁷ Establecer la democracia ha requerido de una decisión, y esta decisión vuelve a tomarse cada vez que lo democrático se opone a lo no democrático.

Según Schmitt, el jurista austriaco Kelsen pretendía pasar este hecho por alto. Schmitt se opone explícitamente a él: al identificar el Estado

³³⁷ Rasch (2007), en un texto sobre la crítica política de Giorgio Agamben, explica cómo algunos demócratas se autoengañan para autoconvencerse de que la democracia está exenta de toda decisión arbitraria. Escribe:

La figura del soberano pone nerviosos a quienes se inclinan por la democracia, porque la gente que se inclina por la democracia aspira a evitar la asimetría a toda costa. Lo hace reemplazando la soberanía por el gobierno de la ley, como si el gobierno de la ley no tuviera necesidad de un soberano personificado porque hiciese uso de una razón impersonal, es decir, como si la razón no fuese otro nombre para la figura de la auto-exención del soberano. Como si, en otras palabras, la operación de incluso la ley más básica, como la ley del tercio excluido, no fuese una operación soberana (Rasch 2007: 94-95). (*Trad. de la A.*)

y el orden jurídico, Kelsen elimina el concepto de soberanía (Schmitt 1922: 24). Schmitt considera que este modelo político, que define como “burgués”, intenta evitar la decisión a toda costa. Según él, la burguesía es la “clase discutidora”: discute eternamente para tratar de impedir que la postura de alguien se erija por encima del resto. A este miedo a la decisión, Schmitt opone el decisionismo.

En esta pasión por la decisión, Schmitt es deudor de Kierkegaard,³³⁸ para quien el hombre debe salir del tedio del estadio ético y atreverse a decidir sin ampararse en ninguna norma, así como de Wittgenstein, quien sostiene que tenemos normas, pero que para aplicarlas requerimos de una decisión. Schmitt hereda esta imperiosa necesidad de decidir de Kierkegaard y Wittgenstein y la traslada a la política: *la decisión está en la raíz de lo político*. Como plantea en *El concepto de lo político* (1932), lo que permite definir lo político es la distinción fundamental entre “amigo” y “enemigo”. Sin la oposición y la lucha entre un “adentro”, formado por los “amigos”, y un “afuera”, constituido por los “enemigos”, lo político se disolvería. Los “amigos”, que encarnan el orden, se constituyen frente al desorden, representado por los “enemigos”. La existencia de los “enemigos” nos permite decidir quiénes somos, a qué nos enfrentamos y qué perseguimos. Llegar a la paz mundial, es decir, a la neutralidad y al fin de la necesidad de decidir, no sería, en ningún

³³⁸ Burkhard Conrad explora la deuda del concepto de decisión de Schmitt para con Kierkegaard. A Conrad no le sorprende que, hacia el final del primer capítulo de *Teología política*, Schmitt cite dos fragmentos pertenecientes a dos obras de Kierkegaard. Conrad sostiene que en Alemania, durante los años veinte, se produjo una importante recepción de la obra de Kierkegaard que se dejó sentir en la teología, la filosofía y la teoría política. Y examina a fondo qué impronta dejó este fenómeno en la obra de Schmitt. Escribe Conrad:

Me gustaría señalar la relación entre el concepto de momento de Kierkegaard y el concepto de decisión de Carl Schmitt. El concepto de decisión de Carl Schmitt puede entenderse como una politización y una transformación retórica del concepto de momento de Kierkegaard. Sostengo que Schmitt hace un uso “funcional” del concepto teológico [...]. La decisión de Schmitt está vinculada a un programa político y científico determinado que, como veremos, le vincula a su predecesor danés. Pero mientras que el momento de Kierkegaard posee, al final, una naturaleza teológica en relación con una agudeza retórica, el concepto de decisión de Schmitt utiliza la teología como retórica. Sostengo que Schmitt transfiere el momento de Kierkegaard de un discurso teológico a un discurso político que convierte los conceptos teológicos en metáforas de determinación política. En el discurso de Schmitt, el concepto se transforma en una metáfora del poder y de la fuerza (secular) de la toma de decisiones. El momento es, pues, politizado en forma de decisión. Se convierte en una figura retórica que persigue fines políticos extremos (Conrad 2008: 145-146). (*Trad. de la A.*)

caso, deseable (Schmitt 1932: 83). Esta reflexión conduce a Schmitt a sostener que “la guerra no es contenido de la política, sino su presupuesto” (Schmitt 1932: 64). Lo político requiere de la guerra.³³⁹

Volvamos al vínculo entre el *katechon* y el estado de excepción: el ejercicio de poder soberano en el estado de excepción es el *katechon* que frena el caos, es decir, que garantiza que el caos no irrumpa. Schmitt, pues, identifica el caos y el afuera de la ley. Fuera de la ley sólo puede haber caos. Según Schmitt, antes de la ley había caos —de ahí su simpatía por Hobbes— y, si la ley desapareciese, sólo habría caos. La amenaza del caos insta a la configuración del orden.³⁴⁰

Así pues, para Schmitt hay tres estados posibles: el orden jurídico vigente, el estado de excepción y el caos. Y, en el estado de excepción, el soberano debe velar para evitar el caos.

En este punto hay que precisar que Schmitt insiste en que el estado de excepción se inscribe en la esfera jurídica. En palabras de Schmitt: “el problema es jurídico y lo seguirá siendo mientras el estado excepcional se diferencie del caos jurídico y de la anarquía” (Schmitt 1922: 19). Es decir, en el estado de excepción, la ley *se suspende para preservar* el poder. Se trata de una medida provisional que no persigue *abrogar* la ley, sino, a la larga, *fortalecerla* de nuevo. El estado de excepción es un medio para el restablecimiento del poder. Como escribe Schmitt, “[a]nte un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación” (Schmitt 1922: 18).

Como el mismo Schmitt afirma, nos encontramos delante de un concepto teológico secularizado:³⁴¹ la decisión del soberano en el estado de excepción presenta un claro paralelismo con el milagro. El milagro interrumpe el curso de la historia y las normas de la naturaleza para

³³⁹ Afirma Schmitt: “Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo y, en consecuencia, carente de política” (Schmitt 1932: 65).

³⁴⁰ McCormick, en su estudio sobre la relación del concepto de decisión schmittiano con el derrideano, examina esta amenaza: “[Schmitt] enfatizó el momento prepolítico extralegal y, más importante aún, formuló la posibilidad de que fuese continuamente invocado después de la fundación de los gobiernos” (McCormick 2001: 405). (*Trad. de la A.*) Es decir, la convicción de que hay una esfera extra-política caótica funciona como una amenaza que anima al mantenimiento del orden.

³⁴¹ He aquí una de las célebres afirmaciones de Schmitt: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt 1922: 37).

preservar el plan divino, no para *oponerse* a él. Así, en el momento de su decisión, el soberano es análogo a Dios. Schmitt es partidario del milagro y de la decisión, conceptos, ambos, que habían sido desterrados, respectivamente, por el deísmo y por el Estado liberal.³⁴²

Schmitt propone, pues, hacer todo lo posible para permanecer en la esfera legal. Profesa, pues, una gran simpatía por la esfera legal, es decir, mítica, a la que Benjamin se opone. De hecho, Giorgio Agamben (2003) sostiene que algunas obras de ambos autores pueden ser leídas como un diálogo.³⁴³ Podríamos decir que el estado de excepción schmittiano funciona como la huelga general política tal como la definía Benjamin: el poder y la ley no se suspenden, sino que cambian de manos.³⁴⁴ Si, para Benjamin el terreno de la justicia se encuentra, preci-

³⁴² En palabras de Schmitt:

Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícitas en el concepto del milagro y producido por intervención divina, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas (Schmitt 1922: 37).

³⁴³ Agamben ha intentado demostrar que el texto de Schmitt es una respuesta a *Para una crítica de la violencia*, de Benjamin, y que, a su vez, la tesis VIII de Benjamin sobre la filosofía de la historia, que afirma que la excepción se ha convertido en la norma, debe considerarse una respuesta a *Teología política I*, de Schmitt. Según Giorgio Agamben (2003), Benjamin, con su octava tesis, está invalidando el papel que, según Schmitt, desempeñaba la excepción: en su tesis, Benjamin alerta de que cuando la excepción deviene la norma, la máquina estatal ya no funciona y debe ser desechada. Ver la rigurosa argumentación que proporciona Agamben (2003: 52-57) para probar esta tesis.

³⁴⁴ En este punto, hay que aclarar que en la obra de Schmitt se hallan dos estados de excepción bien distintos. Como ya hemos dicho, no fue en *Teología política* en 1922 donde Schmitt tematizó el estado de excepción por primera vez, sino que su primera digresión sobre esta cuestión se encuentra en *La dictadura*, publicada en 1921, donde Schmitt distingue dos tipos de dictadura que se implantan en momentos de excepción. Por un lado, existe la dictadura comisarial, cuyo propósito es defender el orden, es decir, preservar la integridad del orden legal. Es este tipo de dictadura que Schmitt desarrolló el año siguiente en *Teología política I* y que hemos estado viendo en este apartado. Por otro lado, existe la dictadura soberana, que aparece en el siglo XIX y funciona del siguiente modo: una asamblea legislativa, que actúa en nombre del pueblo, disuelve el orden vigente y establece un nuevo orden. Se trata, pues, de una dictadura que está al servicio de la revolución. En su texto, Schmitt se muestra partidario de la dictadura comisarial, y muestra su temor hacia la soberana. Ahora, tras haber recorrido los textos de Benjamin y Schmitt sobre el estado de excepción, estamos en condiciones de señalar la relación que el pensamiento de Benjamin guarda con *La dictadura* de Schmitt: la violencia mítica que Benjamin desprecia opera en la

samente, fuera de la ley, para Schmitt, fuera de la ley sólo puede hallarse caos. El motivo que subyace bajo esta diferencia es que, mientras que para Benjamin el pecado es una consecuencia de la ley, Schmitt cree en la irreductibilidad del pecado original (Rasch 2007: 103).

- Crítica de la propuesta de Carl Schmitt

¿Es satisfactoria, la visión de la soberanía que perfila Schmitt? Por un lado, es indiscutible la lucidez de Schmitt al detectar la falta de fundamento de todo sistema político. Es decir, de su reflexión sobre la soberanía se desprende que ningún modelo político consigue justificarse por sí solo. Todos requieren de una decisión que surge de la nada. Lo político es una creación *ex nihilo*. Él saca a la luz esta constatación e insta al mundo a tenerla presente. No hay que incurrir en el error de creer que hay sistemas políticos que logran neutralizar esta decisión carente de fundamento, parece decirnos.

Sin embargo, Schmitt cae, de nuevo, en un esencialismo. Tras desmontar los fundamentos del Estado moderno liberal, propone un nuevo criterio que, a su juicio, puede guiar la política: la oposición al caos. Es como si lo que guíase al soberano fuese una especie de futuro cerrado. El soberano no puede decidir lo que le plazca. No decide libremente, sin constricción alguna, sino coartado por una amenaza. El modelo político schmittiano se configura, y se cierra, frente a algo que aún no ha llegado pero que puede llegar a hacerse presente, es decir, frente a un “futuro-presente”, como escribe Moazzam-Doulat (2008): el caos. Entonces, como señala Moazzam-Doulat, el soberano de Schmitt, propiamente, *no decide*: en el pensamiento de Schmitt no hay lugar para el evento o la decisión, porque no se abre a lo indeterminado. El supuesto decisionismo de Schmitt se sitúa en las antípodas de la decisión.

Este esencialismo de Schmitt se caracteriza por ser profundamente antimesianico y conservador: el Estado, entendido como *katechon*, debe frenar el cambio a otro estadio a toda costa. Hay que evitar que haya sitio para lo nuevo.

Ahora bien, hay que remarcar que no está nada claro que, para San Pablo, el *katechon* se identificara con el poder constituido y, menos aún, con el Estado. Como señala Ludueña Romandini (2010), la identifi-

dictadura comisarial, que Schmitt alaba; a su vez, la violencia divina de la que Benjamin es partidario opera en la dictadura soberana, que Schmitt teme.

cación del *katechon* con los poderes constituidos no se encuentra en San Pablo, sino que se origina en Ireneo y Tertuliano y es a través de ellos que llega a Schmitt. Y Schmitt aprovecha esta identificación para justificar el íntimo vínculo que, según él, debe existir entre la religión y el Estado.³⁴⁵

Hay que notar, pues, una diferencia fundamental entre el *katechon* schmittiano y el paulino: mientras que, para Schmitt, la función del *katechon* es asegurar el mantenimiento del orden, para San Pablo, el *katechon* es el mecanismo que permite que el cambio de este orden a un nuevo orden se efectúe correctamente. Es decir, mientras que Schmitt es partidario de mantener el orden vigente, San Pablo está hablando de la instauración de un nuevo orden. Y el *katechon* debe evitar que, en el cambio de un orden a otro, se desencadene el caos. El *katechon* paulino asegura, pues, que el orden llegue en el momento idóneo. Como más tarde observaría Taubes (1993), el *katechon* schmittiano es, en realidad, una coartada teológica para que el Estado sea conservado a cualquier precio, lo que, en realidad, tiene muy poco que ver con la propuesta paulina.

³⁴⁵ En toda su obra, Schmitt se muestra partidario de un vínculo estrecho entre la religión y el Estado. Uno de los textos en los que esto puede verse más claramente es *Teología política II*, que Schmitt dedicó a Hans Barion, un canonista e historiador del derecho, para su septuagésimo cumpleaños el 16 de diciembre de 1969. En este texto, Schmitt analiza el tratado de Erik Peterson titulado *El monoteísmo como problema político* (1935). En él, Peterson dice haber liquidado la teología política desde la teología y, al afirmarlo, pone una nota en la que remite al concepto de teología política de Schmitt de 1922. De hecho, las ideas de Peterson ya estaban presentes en un artículo suyo de 1931, titulado “Gottliche Monarchie”. En ambos escritos, la idea principal es que no puede haber una realización política de la monarquía divina. En 1969, Schmitt sostiene, contra Peterson, que ya no es posible diferenciar, como hacían San Agustín y Peterson, entre un Estado puramente político y una teología puramente teológica. Según Schmitt, tanto la Iglesia como el Estado se encuentran atrapados en la política. Como afirmó en la “Advertencia” a la edición de 1933 de su *Teología política I*, “la decisión acerca de si algo es *impolítico* implica siempre una decisión *política*” (Schmitt 1922: 11). Con la argumentación de *Teología política II*, Schmitt se está alineando, con Barion, contra Peterson y el concilio Vaticano II. Pero, como afirma Villacañas en su epílogo a la edición castellana de Trotta (2009) de *Teología política*, Schmitt escribió *Teología política II* sabiendo que la liquidación de la teología política era, ya, invencible. Como afirma Villacañas: “Schmitt, con su aspiración a la teología política, en el fondo quiere regresar al mundo orgánico del paganismo, de la religión sometida al funcionario político [...]. Su concepto de lo político como dimensión total sería reactiva, antimoderna y pagana. En suma, nazi” (Villacañas 2009: 171).

c) El legado de Walter Benjamin y Carl Schmitt

Hasta aquí hemos visto, pues, dos posturas que pueden considerarse opuestas: por una parte, la de Benjamin, mesiánica y opuesta al nomos; por otra, la de Schmitt, antimesiánica y partidaria del nomos. Las tres cuestiones a las que, según hemos señalado, todo acercamiento mesiánico a la experiencia debe enfrentarse, para Schmitt no tienen ningún sentido. Ni el mesías va a efectuar ninguna operación, *porque no hay mesías alguno*, ni tiene sentido indagar sobre el momento ni sobre el lugar de la redención, *porque no hay redención alguna*. Fuera de la ley no hay redención ni mesías, sino sólo caos.

Con este enfrentamiento entre Benjamin y Schmitt —que, como hemos señalado, según Agamben es más consciente de lo que se había creído—, podemos considerar inaugurado el debate del siglo XX sobre lo político y su relación con el mesianismo. La vía mesiánica y antinómica de Benjamin ha sido seguida, en mayor o menor medida, por distintos autores: Taubes, Badiou y Žižek. Ahora bien, es importante señalar que el centro de interés de estos autores está constituido por las cartas de San Pablo y no por los textos de Benjamin. A pesar de las similitudes de sus posturas, algunos de ellos incluso no han citado al autor alemán. Por su parte, la propuesta de Schmitt ha sido el punto de partida de distintos planteamientos jurídicos conservadores, que, dado que éstos no presentan ningún elemento mesiánico, no trataremos.³⁴⁶

Ahora bien, sería un grave error sostener que el par “mesianismo” y “antinomismo” siempre se dan juntos, oponiéndose al conservadurismo y a la simpatía por el nomos. Como veremos, hay una serie de acercamientos a la experiencia profundamente mesiánicos que, sin embargo, son favorables al nomos. Nos referimos a Emmanuel Lévinas y a Franz Ronsenzweig. Para ellos, la transformación mesiánica tendrá lugar *gracias* al nomos.

En lo que sigue, examinaremos, primero, los mesianismos antinómicos. Como veremos, todos ellos se forjan alrededor de las cartas paulinas. Esto constituirá el apartado 5.2. Acto seguido, en el 5.3, nos centraremos en los mesianismos que se muestran partidarios del nomos.

³⁴⁶ Schmitt configura su postura frente al mesianismo, para alejarse de él, por lo que los planteamientos que se inspiran en el jurista católico ya no mantienen vínculo alguno con el mesianismo. Es el caso de Alberto Gonzalez y John Yoo, ambos vinculados a la Administración de George W. Bush y a la llamada lucha contra el terrorismo.

Ellos se inscriben en la tradición judía. En el apartado 5.4 pondremos en relación las estrategias de los mesianismos antinómicos con las empleadas por los mesianismos favorables al nomos. Finalmente, en el 5.5, volveremos nuestra atención hacia el pensamiento de Giorgio Agamben, que, a nuestro juicio, no puede clasificarse en ninguno de los dos grupos, pero absorbe distintas reflexiones de ambos.

5.2. Mesianismo antinómico o liberarnos del *katechon*

a) Karl Barth. La radical trascendencia de Dios

Karl Barth (1886-1968) fue un destacado teólogo protestante suizo que es conocido, especialmente, por su oposición a la teología liberal.³⁴⁷ De su vasta producción teológica, para el presente trabajo nos interesa su *Carta a los Romanos*, publicada en 1922.³⁴⁸ Como escribió Edward Fisk en un artículo del *New York Times*³⁴⁹ a raíz de su muerte el 11 de diciembre de 1968, este texto:

aterrizó como un bomba en el terreno de juego de los teólogos.

El joven pastor era Karl Barth y su comentario sobre la Carta a los Romanos fue uno de esos acontecimientos que rara vez sucede en una disciplina como la teología, cuando una idea revolucionaria cae en manos de un gigante que no sólo posee poderes para expresarla, sino también para controlar su destino.

En este caso, la idea era la radical trascendencia de Dios. En una época en la que los teólogos habían reducido a Dios a poco más que a una proyección de los impulsos superiores del hombre, Barth rechazaba todo lo que disciplinas humanas como la historia o la filosofía podían decir sobre Dios y sobre el hombre. Hablaba de Dios como lo “totalmente otro” que entró en la historia humana en el momento de Su propia decisión y ponía en entredicho todo intento humano de crear un Dios a su propia imagen.

³⁴⁷ Aunque inicialmente tendía a la identificación del reino de Dios con el socialismo.

³⁴⁸ El texto se había publicado bajo el mismo título en 1919. Sin embargo, en la edición de 1922 el contenido había cambiado sustancialmente. Nosotros nos referiremos al texto de esta segunda versión.

³⁴⁹ Reproducimos la cita que Mark C. Taylor hace de él en *Después de Dios* (2007: 217).

En pocas palabras, la reivindicación central de Barth fue la radical trascendencia de Dios. El contexto en el que escribió este texto resulta crucial para comprender la raíz de su preocupación. Barth empezó a escribir el texto en 1916, en plena primera guerra mundial, periodo en el que sentía una profunda decepción por el llamado “Manifiesto de los intelectuales”, un texto que signaron noventa y tres célebres intelectuales y científicos respaldando la política de guerra del káiser Guillermo II. Durante la Gran Guerra, Barth observó, con horror, cómo se intentaron legitimar una serie de posturas políticas en base a la teología cristiana. Para Barth, el empleo de la teología para justificar un orden político determinado era absolutamente inaceptable. Y, según él, éste es el mensaje de San Pablo.

En su voluminoso libro, Barth analiza la Carta a los Romanos minuciosamente, versículo por versículo. Su idea principal es que este texto de San Pablo no trata sobre la posibilidad de divinización del hombre, ni da pie a pensar en la posible mundanización de Dios, sino que versa, exclusivamente, sobre Dios (Barth 1922: 75). Inspirándose en Kierkegaard, subraya la entera otredad de Dios. Barth sostiene que San Pablo habla sobre dos mundos separados y excluyentes —por un lado, el tiempo actual, la carne, la historia, el pecado y la injusticia; por el otro, la eternidad, la redención y la justicia— y lee el mundo actual de forma negativa: es una cárcel (Barth 1922: 85) en la que no hay lugar para la justicia. No se puede ser justo, aquí. La medida de la justicia no la tenemos nosotros, sino Dios.³⁵⁰ Así pues, será sólo desde el reino de Dios que una serie de gente “podrá ser declarada justa”. El tiempo verbal futuro de esta frase es muy significativo, advierte Barth, porque indica que esta gente no es justa aquí y ahora.³⁵¹ “El reino del hombre nunca es reino de Dios” (Barth 1922: 104). La justicia, es decir, el juicio de Dios, no puede darse en la historia:

El juicio de Dios es el final de la historia, no el comienzo de otra historia nueva. La historia está liquidada, no continúa. Lo que hay más allá del juicio es absolutamente distinto de lo que se encuentra más acá

³⁵⁰ “De suyo, la justicia humana es pura ilusión. No hay justicia en el mundo” (Barth 1922: 123).

³⁵¹ En palabras de Barth:

“la justicia de *estos* justos consiste en que *serán declarados justos*. Entiéndase bien: no se dice ‘son justos’; ni siquiera: ‘son declarados justos’. No. Para que desaparezca hasta el último destello de humana detentación de un derecho, hasta el último viso de realidad objetiva de esta justicia, se dice: ‘Serán declarados justos’” (Barth 1922: 112-113).

de él. Entre ambas magnitudes reina una separación no relativa, sino absoluta (Barth 1922: 125).

Dicho de otro modo, para Barth, como para el protestantismo en general, no existe puente alguno entre este mundo y Dios.³⁵² Escribe:

Como muerte y vida no pueden darse a la vez, yuxtapuestas, ni como eslabones de una secuencia, así tampoco pecado y gracia. No *hay* puente alguno que una las dos riberas del abismo abierto aquí [...]. Es imposible aquí un tránsito paulatino, un ascenso escalonado, una evolución de una orilla del abismo a la otra. Por el contrario, se da una ruptura súbita en el lado de aquí y el comienzo de algo completamente distinto en el otro lado. En efecto, lo que podría indicarse como *vivencia* de la gracia que continuara otras vivencias religiosas se encuentra aún, como tal, en el lado de acá. La gracia misma es lo contrapuesto, lo que está al otro lado del abismo, y no hay puente que conduzca desde el lado de acá a la gracia (Barth 1922: 289, 303).

Como más tarde afirmaría Taubes, nosotros no podemos desplegar ningún puente levadizo para acercarnos a Dios (Taubes 1993: 91). Depende de él, colocar este puente levadizo.³⁵³ Los designios de Dios son inescrutables.

En consecuencia, no puede ofrecerse ninguna traducción política de la poca información sobre Él de la que disponemos. Así, Barth enfatiza la gracia redentora de Dios. Nuestra salvación depende de Dios, y nosotros no podemos hacer nada para ayudar a ella (o casi nada, como veremos). Nada mundano nos va a servir para la redención. La redención viene de la gracia salvadora de Dios, pero no de nuestras obras. No podemos asirnos a nada. Delante de Dios, todo lo que aquí podamos hacer no será nada más que ceniza:

el suelo de la “ley de las obras” debe desaparecer debajo de nuestros pies. No se puede tener en cuenta “obra” alguna, ni siquiera la más delicada y espiritual, tampoco una obra negativa. Nuestra vivencia es lo que no es nuestra vivencia, nuestra religión consiste en la abolición de nuestra religión, nuestra ley es la derogación radical de toda vivencia, de todo saber, tener y hacer humanos. No queda nada humano que

³⁵² Mientras que para el catolicismo existe en el hombre una disposición natural para alcanzar a Dios, Lutero propone una visión antropológicamente pesimista: es Dios quien va hacia el hombre, y no al revés, de modo que la religión no sirve como un sistema para acercarse a Dios.

³⁵³ Jesucristo cumple, en cierta medida, la función de este puente: “‘Jesús’ como realidad histórica significa el lugar de la fractura entre el mundo conocido por nosotros y otro desconocido” (Barth 1922: 77).

quiere ser más que cavidad, privación, posibilidad y referencia, más que el más improbable de los fenómenos de este mundo, más que polvo y ceniza delante de Dios, como todo lo que hay en el mundo [...]. Por tanto, no hay terreno en el que el hombre pueda situarse, no hay orden que uno pueda seguir, no hay atmósfera en la que se pueda respirar. Visto desde el hombre, visto desde lo que llamamos religión, sentimientos, ley, se da, más bien, la ausencia de suelo, el anarquismo, el espacio sin atmósfera (Barth 1922: 159).

Por este motivo, incluso toda iglesia comete un grave error: intenta humanizar lo divino, temporalizarlo.³⁵⁴

Ahora bien, es evidente que esta idea de un poder divino ajeno, *desconectado*, respecto de los poderes terrenales, choca frontalmente con el pasaje de la Carta a los Romanos en la que San Pablo recomienda la obediencia del poder: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas” (Rm 13,1). A lo largo de la historia, los

³⁵⁴ Para Barth, la Iglesia

[e]s el intento más o menos amplio y enérgico de hominizarse lo divino, de temporalizarlo, de cosificarlo, de mundanizarlo, de convertirlo en un algo práctico, y todo ello para beneficio de los hombres, que no pueden vivir sin Dios, pero tampoco con el Dios viviente. La Iglesia es el intento de hacer comprensible el camino incomprensible [...]. Es claro que el antagonismo entre Evangelio e Iglesia es radical e infinito en toda la línea. Por consiguiente, decimos: Sí, aquí una situación se contrapone a la otra. Sí, aquí alguien tiene razón y alguien no. El Evangelio elimina a la Iglesia, como ésta anula al Evangelio (Barth 1922: 401-402).

Ahora bien, hay que subrayar que Barth critica un determinado modelo de Iglesia, pero no la idea de Iglesia. Según él, hay que tomarse la tarea de la Iglesia en serio, pero siendo conscientes de sus limitaciones. En sus propias palabras:

Quien oye y proclama el Evangelio no está al lado de la Iglesia rechazándola sin comprensión o simpatizando con íntima comprensión, sino en la Iglesia comprometido de modo muy personal; como cognoscente y, por ello, como doliente, despojado de todo sentimiento triunfalista. Él sabe de qué se trata en la Iglesia. La toma en serio, muy en serio. No se aferra al consuelo barato de pensar que ella es una estructura humana que quizás pudiera no existir y que el ministerio parroquial es una profesión como otra cualquiera. Él sabe que hay que creer, predicar, explicar, llamar y orar; sabe que el hombre está enfermo de Dios y que esa enfermedad debe expresarse en ese lugar en formas que se renuevan de continuo; sabe que la posibilidad religiosa es inevitable. Sabe que el hombre no puede tener una relación no eclesial con Dios aquí y ahora, como tampoco se da a la inocencia paradisíaca. Lleva su traje talar sin echar una mirada de soslayo a los “laicos” supuestamente más dichosos y mejores. Pero él tiene también plena conciencia de que la empresa religioso-eclesial es inviable. [...] Ve que precisamente allí donde la Iglesia como servicio de hombres a hombres alcanza su meta, allí se malogra el objetivo de Dios y el juicio está a la puerta (Barth 1922: 404).

autores que habían pretendido derivar un programa político a partir del Nuevo Testamento fácilmente habían encontrado un apoyo teológico en este pasaje. Sin duda alguna, para la propuesta de Barth, este pasaje resultaba claramente problemático. Su postura podía parecer contradecir este pasaje, puesto que, en él, San Pablo parece estar recomendando la obediencia a las autoridades terrenas, arguyendo que todo poder procede de Dios.

Sin embargo, como subraya Monod (2003: 116), la maestría de la lectura de Barth estriba en haber leído este pasaje a la luz de otro fragmento de las cartas paulinas, a saber, el versículo 21 del capítulo 12 de Romanos donde San Pablo insta a los romanos a no dejarse vencer por el mal, sino a vencer al mal con el bien.

¿A qué se refiere, San Pablo, con los términos *bien* y *mal*? El mal está relacionado con lo mundano. San Pablo está diciendo, pues, que no tiene sentido oponernos a lo mundano sirviéndonos de algo que también pertenece al mundo actual. Cabe entender la oposición de Barth a la revolución en esta misma línea: una revolución no es otra cosa, en realidad, que un intento de vencer los problemas del mundo con la ayuda de otras construcciones mundanas que, como tales, también son problemáticas. O, lo que es lo mismo, de vencer al mal con el mal. En palabras de Barth: “Lo más que puede hacer la revolución más radical es contraponer a lo existente lo existente” (Barth 1922: 555). El hombre que quiere hacer la revolución pretende, en realidad, jugar a ser Dios, y no se percata de que él no tiene ningún poder extramundano que le permita llevar a cabo una revolución efectiva (Barth 1922: 550-555). La revolución real sólo puede proceder de Dios. Según Barth, de acuerdo con la perspectiva paulina, hay que someterse a las autoridades constituidas porque a nosotros, humanos, pecadores, no se nos puede ocurrir ningún otro orden más legítimo. Las autoridades constituidas son ilegítimas, es cierto, pero todo otro orden que nosotros podamos diseñar también lo es. La legitimidad procede, sólo, de Dios. Sólo Dios puede acabar con el orden injusto, ilegítimo, humano.³⁵⁵

³⁵⁵ Barth ilustra esta idea con la ayuda del lenguaje matemático. Reproducimos por extenso su explicación porque nos parece especialmente iluminadora:

Si formulamos los existentes órdenes Estado, Iglesia, sociedad, familia, etc., en su totalidad como $(a b c d)$ y su abolición mediante el orden original de Dios como el signo menos colocado delante del paréntesis, contraponiéndose a la totalidad de éste:

$$- (+ a + b + c + d)$$

¿Qué es, pues, el bien? En el capítulo 12 de Romanos, la actitud “buena” que San Pablo recomienda consiste en amar a los otros: ser solícitos, hospitalarios y humildes. Para San Pablo, el bien consiste en esto. Es decir, lo que realmente interesa a San Pablo no son los deberes exteriores debidos al Estado, sino una disposición interior. El mal debe vencerse desde estos poderes, pero no desde los políticos o legales. Así pues, como afirma Barth, “el cristianismo no compite con el estado”; más bien lo niega. Barth afina aún más su idea: el bien pasa por ver en el otro lo que él no es (lo que él no es *aquí*). Ver en el otro lo que él es, es decir, lo visible, equivale a hacer el mal.

Ahora bien, la propuesta de Barth no es tan sencilla. Él no dice, simplemente, que San Pablo se oponga a la ley. El lector atento percibe sin dificultad que en Barth parecen operar, al menos, dos conceptos distintos de ley: por un lado, la ley mundana, corrupta; por el otro, la ley divina, la ley de la fe. La primera no debe importarnos. La segunda debe guiarnos.

En otras palabras, no hay ninguna forma de obrar que nos pueda acercar a Dios. Y, sin embargo, Barth acaba mostrándose partidario de una determinada ley. Sólo hay una ley que valga: la ley de la fe y del amor. La única forma de protestar contra el curso de este mundo es mediante el amor (Barth 1922: 566). Si, hasta este punto, Barth había dicho que no hay que “obrar” nada concreto, porque ninguna obra nos salvará, ahora “matiza” su postura y propone un obrar realmente peculiar, que define como “posibilidad positiva” (por oposición a la “posibilidad negativa”, a saber, la revolución o, lo que es lo mismo, la oposición a los poderes del mundo mediante, o desde, el mundo): amarse. “El amor es, pues, el ‘obrar bien’ en el que el mal es vencido (12,21), en el que lo existente es negado y roto, algo que no se puede lograr a través de la revolución” (Barth 1922: 570).

entonces es claro que una posible revolución como acción histórica, por radical que sea, jamás deberá ser considerada como ese menos colocado delante del paréntesis y que anula la totalidad de los órdenes humanos en cuanto tales, sino que, a lo sumo, puede significar el intento, quizás logrado, de anular el + *humano* que el existente orden humano tiene dentro del paréntesis como orden existente. Tendríamos entonces la siguiente fórmula:

$$- (- a - b - c - d).$$

en la que no se puede pasar por alto que el gran signo menos divino *antepuesto* al paréntesis podría, para nuestra sorpresa, convertir en signos + los signos - anticipados de modo arbitrario y revolucionario *en* el paréntesis (Barth 1922: 556).

Esta ley de la fe y del amor es la única ley que el San Pablo de Barth no desecha. El motivo estriba en que, a pesar de ser una ley, no tiene intención de crear en el tiempo nada permanente. Al amar, nos oponemos a este mundo mediante algo que no pertenece a este mundo. La fuerza del amor no procede de aquí, sino de Dios: “Sólo conociendo el instante eterno hace el amor lo que hace. Por eso, el amor es el obrar propiamente revolucionario” (Barth 1922: 571). Aunque este amor pertenezca a otra esfera, es decir, aunque el “instante eterno” del que saca la fuerza el amor difiera de nuestro tiempo, hay que amar aquí.³⁵⁶ Los hombres sólo podemos hacer algo aquí. Podríamos decir, pues, que el amor es el único puente entre los dos mundos. Sólo el hombre que ama está preparado para aguardar la parusía (Barth 1922: 574).

En definitiva, el San Pablo de Barth se opone a la politización de lo divino, así como a la divinización de lo humano. Como ya dijimos, del grupo de autores que estudia a San Pablo, Barth es el único que no lo emplea con el fin de tratar sobre política. Barth no ofrece, como es el caso del pensamiento mesiánico antinómico de autores como Benjamin, una alternativa a la ley vigente. Benjamin es un revolucionario que cree que la redención puede darse aquí. Aunque Benjamin habla de una “violencia divina” y de una “interrupción” de la historia, considera que son los *hombres* quienes pueden lograr la libertad *aquí*. Barth, por el contrario, sostiene que será *Dios* quien nos la proporcionará en *el más allá*. Considera que nosotros no podemos diseñar ningún nuevo orden legítimo. Aquí no puede haber redención alguna. La redención no depende de nosotros.

La reflexión de Barth no es, pues, política. Tampoco puede considerarse anti-política. Más bien habría que decir que se centra en algo que pertenece a otra esfera; que es, por lo tanto, inconmensurable. Y alerta del craso error que sería emplear una esfera para hablar de la otra. Advierte de que quien trate la cuestión de la ley y del poder de este mundo debe tener presente que no puede hacerlo a partir de San Pablo, ni, por extensión, a partir de la teología.

Si Barth no se acerca a San Pablo con ningún interés político, ni trata sobre la llegada del mesías, ¿por qué lo hemos elegido para hablar sobre el mesianismo antinómico? Porque trata un tema mesiánico por

³⁵⁶ Karl Barth toma de Kierkegaard la idea de un “instante eterno”, en el que el amor, procedente de Dios, atraviesa al ser humano. Ver Kierkegaard (1847), *Las obras del amor*.

excelencia, a saber, la ilegitimidad del poder constituido, y, sobre todo, porque está en la base de una lectura de San Pablo que sí que es política, la de Jacob Taubes.

b) Jacob Taubes. La teología política de San Pablo

Jacob Taubes (1923-1987) fue un renombrado profesor de estudios judíos que estuvo vinculado, junto con Marcuse, al movimiento estudiantil de izquierdas de los años sesenta y setenta. Enseñó en algunas prestigiosas universidades de los Estados Unidos y fue profesor de la Universidad Libre de Berlín.

En 1979, Taubes visitó a Carl Schmitt y le propuso una novedosa forma de leer a San Pablo. Schmitt, entonces ya enfermo, le instó a hacer pública su original lectura. Esto no sucedió hasta que Enno Rudolph invitó a Taubes al Instituto de Investigación de la Comunidad Científica de Heidelberg en 1987. Fue entonces cuando Taubes, gravemente enfermo, presentó su lectura de San Pablo a lo largo de cuatro seminarios.

El punto de partida de su argumentación es la diferencia que cree observar entre la Carta a los Gálatas y la Carta a los Romanos. Taubes llama la atención sobre el hecho de que en la Carta a los Gálatas San Pablo no recurre a las ideas que generalmente empleaba para legitimarse ante los destinatarios de sus cartas, a saber, no aparece la promesa de los profetas, ni alude al testimonio de la Sagrada Escritura, ni afirma ser hijo de David según la carne (Taubes 1993: 29). Según Taubes, en la Carta a los Romanos San Pablo realza estos topos porque este texto va dirigido a la única comunidad no fundada por él, de modo que debe ganarse su legitimidad recurriendo a este determinado campo semántico. Y es por este motivo que se esfuerza en explicar a qué se opone y qué propone.

La tesis principal de Taubes es que la finalidad de este texto, aparentemente teológica, es profundamente política: la misión de San Pablo es fundamentar un nuevo pueblo.³⁵⁷ San Pablo se encuentra, pues, en la misma situación que Moisés,³⁵⁸ pero, a diferencia de él, se dispone a

³⁵⁷ Taubes sostiene que el fundador del cristianismo es Pablo, no Jesús. En sus propias palabras: "Parte del contenido de mi tesis es, pues, que el cristianismo no se origina de veras en Jesús sino en Pablo" (Taubes 1993: 54).

³⁵⁸ Según Taubes, "Pablo se hallaba ante el mismo problema que Moisés. El pueblo ha pecado. Ha rechazado al mesías que ha venido a él" (Taubes 1993: 52).

abrir el pueblo a los paganos. Este objetivo le crea muchos enemigos. Por un lado, los judíos le consideran un *trouble-maker* porque ha roto el equilibrio que mantenían al no tener que rendir culto al César sin, por ello, ser acusados de revolucionarios (Taubes 1993: 32). Por otro, los cristianos procedentes del judaísmo le consideran el diablo porque no están dispuestos a que los paganos también sean incluidos en este nuevo pueblo. Según los judíos bautizados, la circuncisión debía ser un requisito de todo cristiano.

Con la Carta a los Romanos, San Pablo intenta hacerles entender que el pueblo cristiano debe extenderse más allá de los confines del judío. En este sentido, es significativo que en la carta haga referencia a una colecta de dinero procedente de Macedonia que San Pablo quiere llevar a Jerusalén (Taubes 1993: 31). San Pablo no está seguro sobre si este regalo será aceptado, porque se trata de un regalo “envenenado”, como dice Taubes, puesto que este dinero procede de cristianos paganos. San Pablo quiere lograr que acepten este regalo, puesto que ello significaría que han entendido y aceptado que el pueblo cristiano es universal, a saber, que los paganos no están excluidos de él.

Para asentar las bases de este nuevo pueblo universal, San Pablo debe efectuar una tergiversación de los valores. Y, como en toda propuesta de unos nuevos valores, San Pablo debe oponerse a los valores vigentes hasta entonces. Según Taubes, San Pablo se opone, concretamente, a las dos formas de asociación de aquel momento: al Imperio romano y a la ley judía. En palabras de Taubes:

Hay que intentar sacar a la luz la carga “política” de la reflexión de Pablo. Yo leo la carta a los Romanos como legitimación y formación de una Nueva Alianza social, la *ecclesia* en devenir, frente al Imperio romano, de una parte, y, de otro, frente a la unidad étnica del pueblo judío (Taubes 1993: 125).

Así pues, el Pablo de Taubes se opone, por un lado, al Imperio romano. De hecho, sugiere que la Carta a los Romanos debe leerse como una declaración de guerra al Imperio romano.³⁵⁹ En este punto, Taubes afirma, siguiendo a Barth y, en gran medida, contra Schmitt, que el Imperio romano es el mal y que hay que vencerlo. Como observa Monod (2003: 121), en *Theologische Existenz Heute!*, de 1936, Barth había empleado a San Pablo contra las pretensiones del estado total nazi.

³⁵⁹ En palabras de Taubes, “la carta a los Romanos es una teología política, una declaración política de guerra a los césares” (Taubes 1993: 31).

Dios es el radicalmente Otro y no puede emplearse para legitimar ningún orden político determinado. Schmitt respondió indirectamente a esta idea en el prefacio de la edición de 1933 de su *Teología política I*. En él, el jurista católico se opuso a esta teología del “radicalmente Otro” afirmando que lo político es el *Das Total*, de modo que no hay, ni puede haber, lugar alguno para ningún Otro. Para Schmitt, una grieta entre el Estado y la conciencia significaría la ruina del Estado. Pero Taubes defiende, precisamente, esta grieta. Considera que justamente ella es el *soufflé* del cristianismo (Monod 2003: 122). El Pablo de Taubes insta a desmarcarse del imperio. El nuevo pueblo no debe coincidir con él.

El Pablo de Taubes también se opone a otra ley: la judía. La ley judía no puede proporcionar la salvación, porque ella es responsable de la crucifixión de quien realmente debe traerla, el mesías. En las célebres palabras de Taubes: “El *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* en la cruz” (Taubes 1993: 39).

En resumidas cuentas: el Pablo de Taubes entiende el Imperio romano y la ley judía como *katechon*, es decir, como frenos que impiden la llegada de la libertad. Sólo si se interrumpe la lógica *katechontica* podrá llegar la salvación. Así pues, Taubes es apocalíptico en el sentido que Reyes Mate (2006) otorga a este término. Como Schmitt, Taubes considera que hay algún freno que fortalece el orden presente e impide la llegada de lo nuevo, pero, a diferencia de él, el Pablo de Taubes es partidario de librarse de este freno y de acelerar esta venida.

Contra estas dos formas de asociación articuladas alrededor de una ley particular, San Pablo propone una institución “universal”, la Iglesia, que debe caracterizarse por disolver todas las diferencias y fronteras, políticas, sociales y sexuales. La idea que subyace bajo su crítica de las leyes vigentes es la siguiente: ningún poder constituido, ningún orden político, es *legítimo* —sólo pueden ser *legales*.

Según Taubes, en la visión paulina de todo orden político como absolutamente ilegítimo está implícita una visión nihilista de lo mesiánico: lo mesiánico requiere de la destrucción de este mundo. Este mundo, así como las leyes que imperan en él, es lo más irredento. Es decir, no habrá una *transición* entre este mundo y la redención. Deberá haber una *interrupción*. Según Taubes, esta lógica mesiánica nihilista que opera en San Pablo presenta una sorprendente analogía con el nihilismo visible en el “Fragmento teológico-político” de Walter Benjamin. Tanto en Benjamin como en San Pablo, la redención sólo puede acontecer

cuando la forma del mundo presente haya pasado.³⁶⁰ La ley de este mundo es profundamente ilegítima. Su observancia sitúa al hombre en las antípodas de la redención. Para ilustrar esta idea, Taubes alude a un movimiento mesiánico del siglo XVIII, el sabatanismo,³⁶¹ que alabó la total trasgresión de la ley hasta límites insospechados. Para el líder de este movimiento, el pecado sin medida e, incluso, la apostasía, eran consideradas posibles vías hacia la redención.

Según Taubes, esta radical oposición a la ley es el núcleo del mensaje mesiánico paulino. Taubes sostiene que, desafortunadamente, ni el judaísmo rabínico ni el cristianismo lo comprendieron. Este elemento mesiánico paulino, que es el núcleo de lo que Scholem llama “mesianismo interiorizado” —que, según Taubes, no se opone al mesianismo público, como sostiene Scholem, sino que es consecuencia del hecho de que la redención pública no llegara nunca—, no fue asumido por el judaísmo, debido al miedo que los rabinos, celosos de la ley, profesaban respecto de cualquier cuestionamiento del nomos, ni tampoco por el cristianismo, que se empeñó en construir una sociedad cristiana en el Sacro Imperio Romano.

El error que tanto el judaísmo rabínico como el cristianismo cometieron fue, pues:

no llegar a comprender que la interpretación paulina de la idea mesiánica, es decir lo que Scholem llama justamente el mesianismo interiorizado, era el fundamento de una teología política en la que la instancia teocrática se entendía en un sentido no político (Gaeta 2006: 20).

Ni el judaísmo rabínico ni el cristianismo se percataron, pues, de que las cartas de San Pablo son portadoras de *la* lógica mesiánica por excelencia, ciertamente compleja, que pasa por la supresión de la ley. Según el Pablo de Taubes, *el cristiano debe vivir en un continuo estado de excepción*.

³⁶⁰ Escribe:

Mi tesis es que este concepto de nihilismo que aquí desarrolla Benjamin es también el hilo de Ariadna del *bos me*, del como si no, de las cartas a los Corintios y a los Romanos. El mundo pasa; la *morphé* de este mundo decae. La relación con el mundo es aquí, en el sentido del joven Benjamin, política mundial como nihilismo [...]. Benjamin —y éste es el paralelismo asombroso— posee un concepto paulino de creación (Taubes 1993: 87-88).

³⁶¹ Hay que subrayar que Taubes alude a él de forma indirecta, aunque inequívoca: “El que entiende lo que dice Scholem en el capítulo octavo de *Las grandes tendencias de la mística judía*, puede entrar más a fondo en la lógica mesiánica de Pablo que si lo procurara sirviéndose de toda la literatura exegética” (Taubes 1993: 64).

Toda regulación le aleja de la verdadera experiencia de la fe. Debe rechazar cualquier tipo de guía externa.

Tras este recorrido por la argumentación de Taubes estamos en condiciones de proponer tres posibles respuestas a las tres cuestiones problemáticas de todo mesianismo:

- ¿Qué operación efectúa el mesías? La supresión de la ley.
- ¿Dónde y cuándo acontece la redención? Taubes desmonta la distinción de Scholem entre el mesianismo supuestamente interiorizado del cristianismo y el mesianismo supuestamente público del judaísmo. Según Taubes, la idea mesiánica del fundador del cristianismo se opone a lo político entendido como un orden legal determinado. No obstante, considera que el mensaje paulino sí que tiene algo que decir en materia política. Es decir, el análisis de Taubes no tiene únicamente un interés histórico-filológico. Según Taubes, *el núcleo de esta carta paulina es lo que el judeocristianismo tiene que ofrecer como alternativa política*. Taubes parece apuntar, aunque no lo desarrolla, que el estado de excepción en el que debe vivir el cristiano debe ser, también, el rasgo principal de la política. La sociedad podrá considerarse redimida cuando viva de acuerdo con este estado de excepción. Y no hay que ser quietistas, sino provocarlo.

c) Alain Badiou. La negación anti-dialéctica de la ley

Alain Badiou sí que manifiesta explícitamente su interés por emplear a San Pablo para formular un modelo político. Nacido en Rabat (Marruecos) en 1937, Badiou es uno de los filósofos continentales vivos de más renombre. Profesor de l'École Normale Supérieure y del Collège International de Philosophie, su pensamiento, que se inscribe en la izquierda radical, se ha visto decisivamente configurado por el psicoanálisis y el marxismo.

De su amplia obra,³⁶² aquí nos interesa su lectura política de San Pablo que publicó en 1997 con el título *San Pablo: la fundación del universalismo*. Ateo declarado, Badiou no se acerca a las cartas de San Pablo con una actitud confesional, sino llamado por un único propósito que cabe til-

³⁶² De la que cabe destacar *Teoría de la contradicción* (1975), *El ser y el acontecimiento* (1988), *Manifiesto por la filosofía* (1989), *Breve tratado de ontología transitoria* (1998).

dar de político: hablar de las aporías teóricas, especialmente políticas, de la actualidad.

Según Badiou, en los textos de San Pablo opera una confrontación entre dos conjuntos de conceptos: la gracia se opone a la ley, la vida a la muerte, la fe a las obras. San Pablo explica que Jesús ha venido a mostrar la primacía de los primeros términos de cada uno de estos binomios por encima de los segundos. Lo que debe salvarnos es la fe y la gracia, no las obras supuestamente buenas. San Pablo afirma que “no estáis bajo la ley sino bajo la gracia” (Rm 6,14). Si la salvación se consiguiese mediante la ejecución de una serie de obras o gracias al cumplimiento de la ley, sólo estaría destinada a unos cuantos. Esto se debe al carácter predicativo, particular y parcial de la ley. La gracia, en cambio, en tanto que gratuita, es universal: llega sin ser merecida, no es una recompensa.

Hay una segunda razón por la que el cumplimiento de la ley no puede ayudarnos en el camino hacia la salvación: la ley está íntimamente vinculada al pecado. Según Badiou, la ley está del bando de la muerte porque es la fuente del pecado. El deseo siempre es deseo de superar la situación actual, es decir, de transgredir la ley vigente. En consecuencia, la ley es lo que da vida al deseo. Y el deseo, en su anhelo de transgredir la ley, engendra el pecado.³⁶³ En efecto, esto es lo que sostiene San Pablo en el capítulo 7 de Romanos (7-23): aunque admite que la ley no es un sinónimo del pecado, afirma que, si no fuese por la ley, él no habría conocido el pecado.

Contra la ley, el pecado y la muerte, el Pablo de Badiou propone la gracia, la fe y el amor. Ellas deben inaugurar una universalidad que suprima todo tipo de diferencia social, política y sexual.³⁶⁴

Hasta aquí, la lectura de Badiou no presenta ninguna diferencia sustancial respecto a la de Barth y Taubes. Lo que singulariza su propuesta

³⁶³ Según Badiou: “La ley es lo que da vida al deseo [...]. *El pecado es la vida del deseo como autonomía, como automatismo*” (1997: 85).

³⁶⁴ Como acabamos de explicar, la salvación es consecuencia de la gracia, no del cumplimiento de una serie de leyes. No hay, pues, un “motivo” de la salvación. Se trata de un acto absolutamente gratuito. Al explicar esta idea, Badiou señala el vínculo entre la gratuidad de la gracia y la abolición de las diferencias: la redención sólo puede significar el fin de las diferencias si es fruto de la gracia y no de la ley, porque sólo algo que carece de causa —que es gratuito— puede colapsar las leyes y las diferencias (Badiou 1997: 83-84). ¿Cómo podrían abolirse las leyes mediante la adhesión a las leyes y la suscripción a las diferencias? Resultaría imposible.

radica en la respuesta que ofrece a la siguiente pregunta: ¿cómo y cuándo se da el paso de la esfera de la muerte a la de la vida?

Según Badiou, esta transformación se opera en la resurrección de Cristo. Badiou explica que existe una tendencia a entender la resurrección de Cristo como una negación dialéctica de su muerte. Para los artífices de esta lectura, en la resurrección se preserva algún aspecto de la muerte, del pecado y de la ley. Ésta es la propuesta de la dialéctica hegeliana, según la cual la resurrección es entendida como la negación de la negación. Esto significa que la muerte, el pecado y la ley son un momento necesario de lo absoluto, es decir, articulan el paso hacia un momento superior. El sufrimiento, pues, es entendido como redentor. Para Badiou, esta lectura es errónea.

Él se desmarca claramente de esta manera de leer la resurrección. Para él, el acontecimiento decisivo no es la muerte de Jesús, sino su resurrección. Está proponiendo, pues, des-dialectizar el acontecimiento-Jesús (Badiou 1997: 70). La tesis principal de su obra es que la resurrección debe leerse de manera anti-dialéctica.³⁶⁵ La resurrección no es la negación de la negación, tal como pretende la dialéctica hegeliana, sino que en ella opera el rechazo anti-dialéctico de la muerte y de la ley. Dicho de otro modo, la gracia no es un momento de lo absoluto (eso rescataría la ley), sino una afirmación sin ninguna negación preliminar (Badiou 1997: 70). La lectura, política, que Badiou propone de San Pablo pasa por alejarse de las lecturas dialécticas que privilegian los momentos negativos. Ningún aspecto de la muerte, la ley y el pecado es preservado en la resurrección. Para Badiou, el programa de San Pablo es, pues, matar la muerte (Badiou 1997: 76). Y esto acontece en

³⁶⁵ Badiou realza con las siguientes palabras el hecho de que la función de la muerte *no* es dialéctica:

Lo hemos dicho: el acontecimiento es que Jesús, Cristo, ha muerto en la cruz y resucitado. ¿Cuál es la función de la muerte en este asunto? ¿Es el pensamiento de Pablo, en definitiva, como lo piensa Nietzsche, un paradigma mortífero, un continuo acontecimiento [*événementialisation*] del odio a la vida?

O incluso: ¿es dialéctica la concepción paulina del acontecimiento? ¿Es siempre el camino de la afirmación el trabajo de lo negativo, de suerte que “es la vida la que sostiene la muerte y se mantiene en ella que es la vida del espíritu”? Sabemos todo lo que el montaje hegeliano le debe al cristianismo, y cómo la filosofía dialéctica incorpora el tema de un calvario de lo Absoluto. Entonces la resurrección no es sino negación de la negación, la muerte es el tiempo decisivo de la salida-de-sí de lo Infinito, y hay una función intrínsecamente redentora del sufrimiento y del martirio. Lo que, hay que reconocerlo, corresponde a una imaginaria cristiana omnipresente desde hace siglos (Badiou 1997: 69).

la resurrección, cuya función es fundar un sí universal³⁶⁶ que excluya toda diferencia.³⁶⁷ Según Badiou, éste es el modelo de universalismo revolucionario implícito en los textos de San Pablo.

¿Cuál es, según Badiou, el valor que San Pablo atribuye a la muerte? La muerte de Cristo permite que el acontecimiento de la resurrección tenga implicaciones para *este* mundo, es decir, para la inmanencia. Sin la muerte de Cristo, la resurrección no afectaría —no transformaría— el mundo de la ley y el pecado. En palabras de Badiou:

La muerte nombra aquí una renuncia a la transcendencia. Digamos que la muerte de Cristo es el montaje de una inmanentización del espíritu. Pablo tiene perfectamente consciencia de que el mantenimiento de una transcendencia radical del Padre no permite ni el acontecimiento, ni la ruptura con el orden legal (Badiou 1997: 73-74).

Así pues, la muerte es importante en la medida en que crea las condiciones de posibilidad para que la resurrección conlleve la erradicación de las leyes. Badiou plantea, entonces, otra cuestión: ¿dónde conducirá esta eliminación de la ley? ¿Esta abrogación de la ley significará el retorno a un estadio anterior? Es cierto que, antes de la ley, la vía de la muerte estaba muerta, igual que sucederá en el mundo de la salvación. Sin embargo, Badiou subraya que la vida inocente que precedía a la ley desconocía la salvación (Badiou 1997: 89), porque el sujeto sale de la inocencia *gracias* a la ley. La aparición de la ley constituye, pues, un arma de doble filo: con la ley, la muerte cobra vida, pero también cobra vida la idea de la salvación. Esto no es sino una forma de decir que la Caída ha sido necesaria.³⁶⁸ La salvación significará la apertura de

³⁶⁶ En palabras de Badiou: “Eso es Pablo, y no el culto de la muerte: la fundación de un ‘sí’ universal” (Badiou 1997: 76).

³⁶⁷ El propio Badiou matiza este punto: no es exacto decir que Pablo sea partidario de abolir las diferencias; más bien él propone una “indiferencia que tolera las diferencias” (Badiou 1997: 109). Las diferencias dejan de tener importancia; dejan de “marcar una diferencia”. En la universalidad que él propone, son totalmente indiferentes. Con esta argumentación, Badiou propone una interesante objeción a la tradicional acusación de misoginia de Pablo (Badiou 1997: 113-114).

³⁶⁸ La idea subyacente bajo esta hipótesis, clásica, ha sido conducida a su límite por Slavoj Žižek (2003). Según él, la Caída y la redención son análogas. Cristo repite el gesto redentor de Adán, es decir, la redención no “deshace” la Caída, sino que la repite (Žižek 2003: 113, 121). Con la Caída aparece, claro está, el pecado, que presenta unas connotaciones negativas. Pero es gracias a ella que surge, también, la libertad. La Caída supone, pues, la emergencia de la libertad, y esto es lo que también sucede, exactamente, en la redención. Dicho de otro modo, una vez la Caída ha acontecido, no se pretende volver al estado previo. Ésta es, si acaso, la propuesta del

una vía de vida y amor que ya no requerirá de ley alguna. La redención es algo más que la restitución del Paraíso, como hemos visto en la “Breve nota histórica” que encabeza el capítulo 4.

El Pablo de Badiou es, pues, contrario a la ley. Badiou es consciente de que hay que enfrentarse a esta cuestión con cautela, porque, aunque en Romanos 10,4 San Pablo afirme que Cristo es el fin de la ley, en Romanos 13,10 escribe que el amor es el cumplimiento de la ley. Badiou se halla frente al mismo problema que Barth y Taubes: “¿hay que desechar completamente la ley?”. La respuesta que proporciona está en consonancia con la clásica respuesta que el cristianismo ofrece a esta cuestión: en San Pablo no hay contradicción alguna, porque la nueva ley es una ley no literal, una ley del espíritu, una ley que está más allá de la ley: el amor. Y el amor es vida y libertad (Badiou 1997: 86-88).

Se ha sintetizado sagazmente el gesto de Badiou afirmando que su originalidad consiste en “leer el gesto mesiánico políticamente, el cual, según defiende, consiste en un rechazo no-dialéctico de la Ley como principio de Muerte que obstruye y retrasa la prometida explosión de vida pura”³⁶⁹ (Bielik-Robson 2009: 250).

Hay que subrayar que se trata de una lectura de San Pablo al servicio de una visión de lo político fuertemente enraizada en un cierto marxismo: la libertad pasa por derrocar el poder.

d) Balance del mesianismo antinómico

Tras este recorrido por los pensamientos de Benjamin, Barth, Taubes y Badiou estamos en condiciones de señalar en qué consiste el mesianismo antinómico del siglo XX. Benjamin, Taubes y Badiou comparten la voluntad de derrocar el poder vigente. Se oponen, pues, a la idea schmittiana de reforzar el poder. Aunque escriban desde ángulos bien distintos, los tres autores proponen la supresión de la ley. Benjamin, desde su ecléctico pensamiento marxista nutrido de la tradición judaica, afirmaba que el advenimiento del mesías significaría el fin de la opresión de la ley. Taubes, con el sabatanismo in mente, realizaba el ca-

gnosticismo: se ha producido una caída de la dimensión espiritual a la material y se quiere retornar a la espiritual. Zizek sostiene que para el cristianismo, en cambio, la Caída *ya* es la salvación. La redención no es la negación de la Caída, sino su realización (Zizek 2003: 119-120).

³⁶⁹ (Trad. de la A.)

rácter antinómico y nihilista de la propuesta de San Pablo. Badiou, con su negación anti-dialéctica de la ley, niega todo valor a la ley.

Ahora bien, por lo que se refiere a Barth, hay que ir con cuidado: él no lee a San Pablo como antinómico. Precisamente advierte del error de querer llevar a cabo la revolución. Simplemente se limita a advertir de que en San Pablo no se encuentra ningún tipo de ley que pueda fundamentar un orden terrenal legítimo.

Así pues, lo único que realmente comparten estos autores es la idea de que todo poder constituido es ilegítimo.

Bajo este paralelismo se esconden profundas diferencias.³⁷⁰ La más flagrante la constituyen las diferentes alternativas que diseña cada uno de estos autores. Benjamin propone aniquilar la violencia mítica, Taubes es partidario de suprimir el *katechon* y acelerar la venida del mesías, y Badiou sugiere negar la ley de manera anti-dialéctica. Todos proponen *algo político*,³⁷¹ pero, sin embargo, resulta particularmente difícil poner

³⁷⁰ Una de ellas, significativa, pero que no desarrollamos porque no afecta directamente el hilo de nuestra argumentación, es que, mientras que para Benjamin, Barth y Badiou no hay transición posible entre los dos mundos que describen, sino que están separados por un tiempo de catástrofe, Taubes no está nada seguro de este punto, aunque no lo desarrolle por extenso —puesto que su objetivo es ofrecer su lectura de Pablo y no sus propias ideas sobre el mesianismo—. Sin embargo, deja entrever su opinión, marcando, así, una clara diferencia entre su propio pensamiento y las propuestas mesiánicas de algunos autores que trató en su seminario de Heidelberg en 1987. Escribe:

Benjamin comparte con Scholem la idea (yo no estoy del todo seguro de que sea correcta) de que la apocalíptica no conoce transiciones sino que establece entre el ahora y el entonces un tiempo de catástrofe, un tiempo de silencio, un tiempo de aniquilación y destrucción total. Habría que comprobarlo yendo a la multitud de apocalipsis de época judía y de época no judía (Taubes 1993: 85-86).

³⁷¹ No nos parece acertado, pues, definir a su mesianismo como “impolítico”, como hace Galindo Hervás (2008). Más bien cabría definirlo como un mesianismo político antinómico. Escribe Galindo Hervás:

se propone la expresión *mesianismo impolítico* para subrayar justamente que lo implicado en ella es un cuestionamiento *ab integro* de todo ordenamiento jurídico-político *a partir* de la experiencia mesiánica (que puede aprehenderse como una determinada experiencia del tiempo) (Galindo Hervás 2008: 241).

Nosotros consideramos, en cambio, que estos autores se oponen a una determinada concepción de lo político, pero no a lo político como tal.

Al hablar de esta cuestión terminológica, también hay que tener cuenta la terminología empleada por Agata Bielik-Robson. Ella se inclina por aludir al mesianismo antinómico como *hot* (‘caliente’) en contraposición al mesianismo en el que la ley es

en relación estas propuestas, porque estos tres autores se dedican mucho más a criticar el orden vigente que a explicar en qué consiste exactamente la salida que ofrecen. Por otro lado, por lo que se refiere a Barth, él no tiene nada que decir en materia política. Podríamos definirlo como un escéptico.

Ahora bien, lo que llama particularmente nuestra atención no es la diversidad de sus alternativas políticas. El punto que, de ahora en adelante, va a centrar nuestro análisis es una idea que todos ellos comparten y que, a nuestro juicio, es cuestionable: que la ley puede derroscarse. ¿La lógica de San Pablo es realmente tan simple? Y podemos extender esta duda más allá de las cartas de San Pablo. ¿La ley puede ser derrocada, tal como proponen Benjamin, Taubes y Badiou? Eleanor Kaufman (2008) es crítica con esta tesis de Badiou y consideramos que su objeción puede aplicarse a todos estos pensadores antinómicos y servirnos de puente hacia los acercamientos mesiánicos a la experiencia que emplean la ley como instrumento de la redención. Kaufman recurre a Lacan para mostrar que el hecho de querer escaparse a la ley es un síntoma de la incapacidad de escapar de ella.³⁷²

Como veremos, para una serie de autores mesiánicos, permanecer dentro de la esfera de la ley es positivo. Si la ley pudiese abolirse eficazmente, ya no habría lugar para ningún tipo de diferencias, unas diferencias que, para una serie de autores, son, precisamente, preciados medios para la salvación. Sin las diferencias constitutivas de la ley, no puede haber redención.

considerada una vía para la salvación, que califica de *wary* ('precavido' o 'cauteloso'). Ver Bielík-Robson (2009).

³⁷² Kaufman aplica al Pablo de Badiou los resultados del análisis que Lacan efectuó de la obra de Sade en su séptimo seminario, en el curso 1959-1960, publicado como *The Ethics of Psychoanalysis* (1986), y en su ensayo "Kant with Sade", aparecido en *October* (51, invierno de 1990, 55-75). Aparentemente, las propuestas de Kant y Sade son opuestas: mientras que el primero es partidario de actuar según una máxima universalizable, el segundo se inclina por maximizar el propio placer. Según Lacan, Sade no se dio cuenta de que la estructura del deseo está estrechamente relacionada con la de la ley. Es decir, no se percató de que la "forma" de su formulación es análoga a la kantiana. El deseo no se opone a la ley, según Lacan, sino que depende de ella. En palabras de Kaufman:

El mismo acto de querer derrocar la ley, especialmente en la medida en que la ley puede vincularse con el estado, es sintomática de la incapacidad para escapar de las estructuras de la ley y del estado. Y ésta es precisamente la idea que Lacan señala al argüir que Sade, en última instancia, refuerza, y no socava, el sistema kantiano, dado que el mismo acto de intentar derrocar la ley o el estado significa que aún se está enredado en su lógica (Kaufman 2008: 43). (*Trad. de la A.*)

Como dijimos tras examinar el pensamiento de Schmitt, el antimesianismo y la simpatía por el nomos no siempre van de la mano. Dos autores profundamente mesiánicos son fervientes partidarios del nomos. Nos referimos a Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas.

5.3. Estrategias mesiánicas antinómicas a favor del nomos

a) Franz Rosenzweig: la ley moral como antídoto contra la ley natural

Según Franz Rosenzweig, la redención pasa por la oración y el cumplimiento de la Halajá. Este modo de entender la redención hace que el mesías deje de ser necesario.³⁷³ Es decir, para salvarnos, ya no nos hace falta el rescate de alguien procedente de otro mundo. Con lo que tenemos aquí, hay más que suficiente. Disponemos de los medios necesarios, porque ellos tienen una impronta de lo divino.

Rosenzweig nació en Cassel, Alemania, en 1886, en una familia judía asimilada de comerciantes adinerados. Desde sus primeros textos, Rosenzweig mostró un vivo interés por la obra de Hegel, que fue ya el objeto de estudio de su tesis doctoral. Y toda su obra posterior presenta una clara influencia de Hegel, aunque muchas veces Hegel aparezca

³⁷³ No hay que confundir esta idea con el “mesianismo sin mesías” del que habló, por primera vez, Léon Ramlot en su célebre artículo sobre profetismo en el *Supplément au dictionnaire de la Bible* (1972). Él describe cómo el pueblo judío, harto de las repetidas decepciones de supuestos mesías, llegó a esperar que la redención se diera sin la intercesión del mesías, es decir, que adviniera una teocracia directa. Ramlot considera al primer y al segundo Isaías como profetas representantes de este mesianismo sin mesías. En Rosenzweig no hay, tampoco, un mesías. Sin embargo, es importante tener presente que esta ausencia se debe a otro motivo: mientras que Ramlot habla de la espera de la llegada de algo del *más allá* que no vendrá con ningún mediador, Rosenzweig habla del trabajo que hay que hacer *aquí* para conseguir los beneficios del más allá. Es decir, la ausencia de mesías de la que habla Ramlot es fruto de la necesidad de concebir la llegada de la redención sin mediación alguna. En cambio, como veremos, en Rosenzweig sí que hay un elemento que media entre el hombre y la redención: la ley. Así pues, la ausencia de mesías en el planteamiento de Rosenzweig se diferencia claramente del mesianismo sin mesías examinado por Ramlot, porque, en el primero, la ausencia del mesías se debe al énfasis que pone en la idea de que la redención tiene que ver con el trabajo del hombre y no sólo con la “decisión” de un mesías de llegar en un determinado momento.

en ella para ser criticado. De hecho, puede definirse la obra de Rosenzweig como un intento de mostrar la fractura inevitable de la totalidad hegeliana sirviéndose de algunas categorías pertenecientes al pensamiento judío.

Para Rosenzweig, el rasgo esencial del judaísmo es la *y*, a saber, la dislocación o interrupción de toda síntesis totalizadora.³⁷⁴ Esta idea no sólo constituye una de las piezas fundamentales del pensamiento de Rosenzweig, sino que también influyó enormemente en su estilo. Su obra más importante, *La estrella de la redención* (1921), no es sino la compilación de una serie de postales que envió a su madre desde las trincheras de los Balcanes durante la primera guerra mundial. En ella, Rosenzweig muestra, contra Hegel, el carácter fragmentario de la totalidad. Intenta demostrar que la absoluta interdependencia entre Dios, el mundo y el hombre, postulada por la dialéctica hegeliana, es ficticia. En realidad, Dios, el mundo y el hombre son tres realidades aisladas. Entre ellas no existe lazo real alguno. La metafísica, la metalógica y la metaética, las disciplinas que tratan, respectivamente, sobre estas tres realidades, no consiguen entrelazarse. En ellas no hay ningún elemento que permita este lazo. Dios, el mundo y el hombre, solitarios, están cerrados sobre sí mismos. Rosenzweig dedica a cada uno de ellos uno de los tres libros que configura la primera parte de su obra, y despedaza su supuesta unidad, de la que tan convencido estaba Hegel. Ya no hay una totalidad, sino tres: tres en-sí-mismos, solitarios, que nada saben del afuera (Rosenzweig 1921: 126). Cada uno está “concluido en sí, con los ojos dirigidos al propio interior, cada uno un Todo él mismo” (Rosenzweig 1921: 127)

Y ahora, contra esta totalidad que abarca el Todo como una unidad, se ha amotinado una unidad que estaba ahí encerrada, y ha porfiado hasta conseguir retirarse como singularidad, como vida singular del hombre individual. Así que el Todo no puede seguir afirmando que es todo. Ha perdido su carácter de único (Rosenzweig 1921: 51).

Según Rosenzweig, que la empresa de Hegel no sea viable no significa que estos tres en-sí estén condenados a un aislamiento perpetuo. Rosenzweig tiene el convencimiento de que presentan algún tipo de unidad, pero sostiene que lo que la permite está fuera del mundo. Es más,

³⁷⁴ Jacques Derrida describe el asombro de Rosenzweig al asistir a las clases de Cohen. Derrida escribe que allí se le reveló lo que, a ojos de Rosenzweig, constituye el rasgo esencial del judaísmo: la *y* dislocadora. Ver “Interpretations at War. Kant, the Jew, the German” (Derrida 1989). Se trata de una conferencia que Derrida pronunció en 1988 y que se publicó, en inglés, al año siguiente.

su unidad se halla fuera del mundo. Con esta idea, Rosenzweig se opone al idealismo, que niega la exterioridad del sistema.

Ahora bien, ¿cómo pueden, estos elementos, salir de su ensimismamiento y establecer una relación con los otros? ¿Qué manera hay de “ensamblar estos elementos subterráneamente destrozados”? (Rosenzweig 1921: 129) La propuesta de Rosenzweig es la siguiente: esta nueva unidad sólo se puede dar gracias a la revelación. Dios crea y se revela. Es mediante la revelación que Dios sale de él y va hacia el hombre. En este proceso, Dios abandona su soledad y derrama amor sobre el hombre, que es el otro polo de este amor. La revelación, pues, traza un puente entre Dios y el hombre (Rosenzweig 1921: 141). El mundo, que hasta este momento seguía aislado, entra en relación con Dios y el hombre mediante el siguiente proceso: el hombre, al recibir este amor, se ve empujado a salir de sí mismo y va hacia el mundo. Si el hombre está dispuesto a abrirse al amor de Dios (Rosenzweig 1921: 212), el amor divino le sacará del aislamiento y le situará en el mundo, en la proximidad del vecino. En resumen, Dios se dirige hacia el hombre; éste, a su vez, se vuelve hacia el mundo impulsado por el amor divino que acaba de recibir.

En pocas palabras: la totalidad no se consigue mediante el proceso dialéctico que protagoniza la Idea, sino mediante la relación que establecen Dios, el hombre y el mundo gracias al proceso creación-revelación-redención. A la omniabarcante lógica hegeliana de la Idea, Rosenzweig opone la lógica de la creación.

Este proceso descrito por Rosenzweig sólo tiene sentido a la luz de su división de la existencia en tres estadios. En el primero se daba una conexión natural entre los seres. Pero luego advino la separación y la muerte, hecho que inaugura el segundo estadio, caracterizado por el carácter fragmentario de la totalidad. La unidad ha sido despedazada. Nos hallamos en el estadio trágico. El héroe trágico tiene ante sí las ruinas del orden mítico, pero aún no es capaz de erigir nada nuevo. ¿Cómo escapar de esta muerte? Según Bielik-Robson (2010), existen tres opciones. El héroe puede elegir retornar al estado mítico, volviendo, así, al mundo de la ley mítica y la injusticia. Puede, también, adoptar una actitud postrágica, consistente en permanecer en este fuera-de-la-ley. Así se asegura de no volver a caer en la injusticia y en la culpa del estadio mítico, pero, desafortunadamente, tampoco conseguirá erigir ninguna justicia. Finalmente, puede elegir la vía mesiánica. Ésta es la propuesta de Rosenzweig: el hombre, al haberse situado más allá del mundo natural y mítico, hace posible que Dios se dirija a él. Abre un

espacio que permite que Dios le apele, se revele. Y, mediante la revelación, Dios derrama amor sobre el hombre. Esto impulsa al hombre a amar al prójimo. Este proceso permite, pues, establecer unas nuevas relaciones. Sólo así encontrará una vía efectiva que evite el retorno a lo mítico, y se entrará en el tiempo mesiánico.

Ahora bien, ¿cómo podemos acoger el inmenso amor divino? ¿Y cómo podemos ofrecer amor a nuestro alrededor? ¿Cómo debe amarse? ¿En qué debe consistir, amar al prójimo?

El amor, es decir, lo que permite la tan anhelada nueva totalidad, procede de otro mundo. Esta totalidad “irrumpe desde lo infinito y vuelve a sumergirse en lo infinito [...]. [S]e trata de un infinito exterior al mundo y frente al cual ése es algo finito” (Rosenzweig 1921: 308). La llegada de este elemento foráneo, que tanto ímpetu tiene, constituye un grave peligro, puesto que puede suponer la aniquilación de este mundo. Pero Rosenzweig pone un especial énfasis en la idea de que este mundo no tiene que ser destruido en su totalidad, sino que tiene que ser redimido. Tiene que haber un medio, pues, que permita que este amor divino no destruya al mundo entero. Debe existir algún canal que evite que los efectos destructores de este amor se propaguen por todos los rincones del mundo. *Para Rosenzweig, este canal es la ley.* Sólo mediante la ley, el amor divino puede proporcionar la tan anhelada unidad. Sólo puede propiciarse la redención mediante la ayuda, o la guía, de la ley.

La tercera parte de la voluminosa obra de Rosenzweig está dedicada a esta cuestión. La oración (Rosenzweig 1921: 325), así como el cumplimiento de la ley mediante la observancia de las prescripciones y los preceptos (Rosenzweig 1921: 475-479), contribuye a la unificación de los tres mencionados pedazos, a saber, a la redención.³⁷⁵ En cambio, el pecado retrasa la llegada del Reino (Rosenzweig 1921: 329). Así pues, para la misión mesiánica, la ley no debe ser desechada, sino al contrario.

Scholem (1971) ofreció una ilustrativa metáfora de esta concepción de la ley: la ley es como un pararrayos. Si la revelación y el amor divinos son lo único que puede redimirnos, pero, a la vez, en tanto que rayos

³⁷⁵ “Que el mundo, este mundo, ha sido creado pero, sin embargo, necesita la redención futura, la intranquilidad de este pensamiento doble se sosiega en la unidad de la Ley. [...] La ley [...] hace indistinguible este mundo y el mundo futuro” (Rosenzweig 1921: 475).

potentísimos, en menos de un segundo pueden destruir todo aquello que tocan, tenemos que encauzar esta fuerza aniquiladora. La ley es, precisamente, este canal. Ella funciona como un efectivo pararrayos que garantiza que el rayo llegue a buen puerto: Dios se acerca al hombre mediante el amor, pero el hombre, limitado, no puede acoger este amor infinito. Por ello necesita relacionarse con Él mediante algo limitado: la ley. A su vez, el hombre debe ir hacia su prójimo mediante el amor. Pero hay que dotar de un rumbo a este amor, ciego. La espontaneidad del amor es peligrosa, porque nos aferra a este mundo. Hay que evitar que este amor devenga demasiado mundano. Y la única forma de conseguirlo es seguir la vía de la ley.

Así pues, según Rosenzweig, el mundo divino y el mundo mítico-natural no entran en relación mediante un proceso dialéctico, sino mediante la revelación divina que fluye de una esfera a la otra mediante un efectivo canal: la ley.

Hay que subrayar que el cumplimiento de la ley no provoca la redención. La función de la ley es más modesta, podría decirse. Ella acelera la llegada de la redención y, en cierto modo, la anticipa. Es *como si* la redención ya se diese aquí y ahora.³⁷⁶

Como acabamos de ver, Rosenzweig asocia la ley con la redención. Ahora bien, hay que ser precavidos con esta tesis y no afirmar que Rosenzweig es un firme defensor de la ley. En realidad, en la obra del pensador judío operan dos tipos de ley bien distintos, que él valora de forma casi opuesta. Rosenzweig está proponiendo que el hombre *cumpla la ley divina para oponerse a la ley natural*. Es decir, la obediencia de la ley que procede de Dios debe permitirnos salir de la ley del mundo natural y mítico en la que estamos sumidos. La natural y mítica debe ser destruida mediante el amor, canalizado, a su vez, mediante la ley. La ley divina, heterónoma, de otro mundo, debe servir para contrarrestar

³⁷⁶ En palabras de Rosenzweig: “acelerar el futuro, hacer de la eternidad lo más próximo, el hoy. Esa anticipación del futuro hacia el instante tendría que ser una verdadera transformación de la eternidad en un hoy” (Rosenzweig 1921: 345). Esto significa que, para el judaísmo, tal como lo entiende Rosenzweig, la temporalidad no es un crecimiento hacia la redención, sino sólo su espera. En este punto, el judaísmo se diferencia claramente del cristianismo, en el que no está permitido anticipar la redención (Rosenzweig 1921: 434). Rosenzweig examina esta diferencia mediante una comparación de la liturgia de las celebraciones judías y cristianas. Concluye que en el año litúrgico cristiano no se celebra ninguna festividad de la redención, mientras que, en el judío, sí puede identificarse una: la festividad de los Días Tremendos (1921: 370-438).

la de éste. Lo que nos debe rescatar de este mundo procede de otro. No podemos tirarnos de los pelos para sacarnos del charco mítico en el que estamos sumidos. Algo exterior debe ayudarnos. El barón de Münchhausen no es, pues, el modelo de Rosenzweig (Bielik-Robson 2009: 258).

La concepción negativa que tiene Rosenzweig del mundo mítico debe permitirnos comprender su oposición al sionismo o, como explica en *La estrella de la redención*, la necesidad de que el pueblo judío sea ajeno a todo Estado. Un Estado es una organización que pretende conseguir (o preservar) algo en este mundo. La historia debe servirle para conseguir algo que aún no posee. Pero el pueblo judío, según Rosenzweig, ya posee “la inmediatez de todos los individuos a Dios en la comunidad perfecta de todos con Dios”, de modo que “no necesita conquistarlo en el largo curso de la historia del mundo” (Rosenzweig 1921: 393).³⁷⁷

En pocas palabras, la ley moral, de origen divino, debe servir para distanciarse de la mítica.

b) Emmanuel Lévinas: la ley para (~~ser~~) de otro modo que ser

Emmanuel Lévinas captó y desarrolló este punto, especialmente en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974) y *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968). La ley moral, a saber, el Talmud, es la herramienta para escaparnos de la opresión de la ley natural. Si Rosenzweig se enfrenta a Hegel, Lévinas dialoga críticamente con Heidegger. Según Lévinas, la filosofía occidental tradicional, que llega hasta Husserl y Heidegger, comete un grave error: ignora que fuera del ser hay algo. Es decir, la filosofía “ontologista” considera que la verdad es una exhibición del ser a sí mismo y que no hay nada fuera de él. Para Husserl y Heidegger, el ser se muestra en el tiempo. Es más, el ser está temporalizado. A pesar de esto, el ser no se divide: no hay, en él, separación alguna, porque nada interrumpe el flujo del tiempo (Lévinas 1974: 75), de modo que puede decirse que el ser “difiere en la identidad”. La esencia del ser es la temporalización del tiempo, pero de un tiempo que siempre es el mismo. Según Lévinas, estos pensadores entienden

³⁷⁷ Por este motivo, Rosenzweig considera que el pueblo judío es el único pueblo realmente pacifista. No puede implicarse en ninguna guerra de manera seria, no tiene ningún motivo para la guerra (Rosenzweig 1921: 393).

el ser como movilidad inmóvil o como modificación sin alteración ni transición (Lévinas 1974: 77-78).

La concepción que estos filósofos tienen del sujeto está claramente determinada por su concepción del ser. Para ellos, el sujeto, en su coincidencia consigo mismo, es la garantía de la aventura del ser. El sujeto reconstruye lo que, debido a la temporalización del tiempo, parecen pedazos inconexos de ser.

Lévinas se opone a esta visión del mundo y de la experiencia. Según él, la aventura del ser descrita por Hegel, Husserl y Heidegger no constituye una aventura real, porque no comporta peligro alguno. Se cierra sobre sí misma, porque el sujeto se pertenece de antemano (Lévinas 1974: 164). El ontologismo heideggeriano reduce la subjetividad a la conciencia de sí mismo, a la coincidencia e identidad del sujeto consigo mismo. Y esto es, según Lévinas, terriblemente opresor. Crea una atmósfera irrespirable, carente de oxígeno (Lévinas 1974: 262). La única manera que tiene el hombre de escaparse a esta opresión, a esta repetición infinita de lo mismo, es estar vinculado a algo que caiga fuera del terreno del ser. La libertad y, por ende, la redención, sólo pueden darse gracias a algo externo al ser.

Es necesario encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser, lo cual tal vez permitiría pensar esa diferencia entre mí y el otro, esta desigualdad, en un sentido radicalmente opuesto a la opresión (Lévinas 1974: 257).

Más allá del ser hay algo, y el hombre debe dirigirse hacia allí. Sólo puede rescatarnos algo que pertenece a otra esfera, a saber, que es trascendente, que presenta la marca de la heteronomía, que no funciona según las normas del ser ni puede dar cuenta de ellas. El hombre tiene que aprender a vivir más allá del ser o, lo que es lo mismo, *autrement qu'être*. Como reza la traducción castellana, tenemos que vivir de acuerdo con “otro modo que ser”.

No se trata de un nuevo modo *de* ser, sino de un modo *distinto* al ser. Tampoco se trata del “no-ser” o de la “nada”. La trascendencia de la que Lévinas habla está más allá del ser, pero no es su negación (ni tampoco su negación dialéctica).

Pero ¿qué quiere decir *lo otro que el ser*? [...] Pasar a lo *otro* que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*. Tampoco —y menos aún— no ser. Pasar no equivale a morir. El ser y el

no-ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser (Lévinas 1974: 45).

¿Y qué se halla, más allá del ser? ¿Qué es, lo que trasciende al ser? Dios. Buena parte de la tradición occidental ha equiparado a Dios con el ser. Lévinas, en cambio, habla de un Dios no contaminado por el ser (Lévinas 1974: 41).

¿Cómo puede el hombre entrar en contacto con Dios? Aquí entra en juego el mesianismo. Para Lévinas, el mesianismo no es la certeza de que llegará un hombre que pondrá fin a la historia, sino nuestra capacidad de cargar con el sufrimiento de los otros (Lévinas 1963: 130). De hecho, el mesías no es ajeno a nosotros; mesías es todo aquel que asume como constitutiva de uno mismo la tarea de cargar con el sufrimiento de los otros. El instante en el que adopto esta actitud constituye el tiempo mesiánico,³⁷⁸ porque en él el orden de lo divino se cruza con el humano (Lévinas 1963: 33). Así pues, el Reino de Dios puede estar permanentemente adviniendo gracias a la aventura de la relación con el Otro.

De acuerdo con este descubrimiento, el sujeto debe adoptar una determinada actitud: exponerse al otro. El hombre está cerrado, encapsulado en el ser, y debe abrirse al otro, a través de cuyo rostro se atisba el infinito, a saber, Dios. No debe hacer nada concreto, sino sólo adoptar una actitud que Lévinas denomina, sin atribuirle ninguna conotación negativa, “pasiva”. Hay que desnudarse delante del otro. Lo que debe animar al hombre al movimiento es el rostro del otro, que le llama. Sólo así puede escaparse a la esencia o al ser. Lévinas no sugiere que el hombre niegue el ser, sino que *deje de manifestar un interés* por él. Sólo así podrá entablar una relación con el otro y, a través de éste, con un tercero, a saber, Dios.³⁷⁹

³⁷⁸ En palabras de Garrido-Maturano:

Se podría decir que este instante es justamente un instante mesiánico, porque es el tiempo en el cual la huella de Dios entre los hombres, a saber, la orden de cargar con la responsabilidad por el otro, se manifiesta en la obediencia a esa misma orden dada en el rostro sufriente del hermano. En tanto instante mesiánico, en tanto tiempo de “responsabilidad universal” por todo lo vivo, este tiempo es el tiempo del advenimiento del Reino de Dios a la historia (Garrido-Maturano 2002: 70).

³⁷⁹ La relación con el otro nunca es un “uno a uno”. En ella siempre juega un papel esencial un “tercero”. Como escribe Edith Wyschogrod (2003) en su comparación de los discursos del exilio de Lévinas y Derrida, “la tercera parte me mira (y me cuida) en los ojos del Otro” (Wyschogrod 2003: 58) (*Trad. de la A.*). Sin embargo, hay

Absolución que invierte la esencia; no se trata de negación de la esencia, sino de *des-interesamiento*, un “de otro modo que ser” convirtiéndose en “para el otro”, quemándose para el otro y consumiendo los asideros de toda posición para sí mismo y toda substancialización que tomaría cuerpo a través de esta consumación, hasta las cenizas mismas de esta consumación (Lévinas 1974: 104).

Como ya vimos en el apartado 2.3, para Lévinas, la primera significación viene dada por el otro. En *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Lévinas formula esta idea de la siguiente manera: la primera significación con la que se topa todo sujeto no es el ser o la esencia, como había pretendido Heidegger, sino la sensibilidad, es decir, la total exposición al otro, con la vulnerabilidad que esta actitud conlleva, y la responsabilidad hacia este otro que, igual de vulnerable que nosotros, nos llama. Dicho de otro modo, la relación con el otro no está mediada por ninguna ley del ser, por ningún principio o idealidad. La relación con el otro debe escaparse a la ontología, debe ser extranjera a la violencia inherente a la ontología. En definitiva, el sujeto *es para el otro*. Su razón de ser procede de fuera. El ser no es suficiente, para explicar el sujeto. Algo extranjero le es constitutivo.

La filosofía occidental jamás ha dudado de la estructura gnoseológica y, por tanto, ontológica de la significación. Decir que esta estructura es secundaria dentro de la sensibilidad y que, sin embargo, la sensibilidad en tanto que vulnerabilidad significa, es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia (Lévinas 1974: 120).

Hay que subrayar especialmente el siguiente punto: Lévinas no se opone a los entes, sino sólo al ser. Defiende a los entes, al *étant* francés, el *Seiendes* alemán y el *ens* latín, frente al *ser*, el *être*, el *Sein* y el *esse* (Lévinas 1974: 41). La redención de los entes pasa por la explosión de la lógica del ser o, como escribe el propio Lévinas, por el “estallido de la unidad de la apercepción trascendental” (Lévinas 1974: 252).

Ahora bien, ¿con qué aliado contamos para llevar a cabo dicha tarea? ¿Qué instrumento debe ayudarnos en nuestro intento de salir del ontologismo y atrevernos a emprender el camino errante, pero fértil, del exilio? Éste es el punto central que Lévinas toma de Rosenzweig: para el pensador de origen lituano, la única manera que los *entes* tienen de oponerse a la ley del *ser* es adherirse a la ley talmúdica. En la obra de

que señalar que este tercero jamás es una ley o un principio, sino algo que está más allá de toda ley o principio.

Lévinas operan, como en la de Rosenzweig, dos tipos de ley claramente diferenciados. La ley talmúdica debe permitirnos desarraigarnos del mundo de la ley natural, mítica, que es, también, la ley corrupta del Estado.³⁸⁰ El fuego apocalíptico amenaza con destruir los seres. Pero en su función de pararrayos, la ley moral se encarga de que sólo se destruya *un cierto modo de ser*, pero *no los seres* en su totalidad.

Así pues, la ética y la ley talmúdica constituyen una energía antinómica. En Rosenzweig y Lévinas, se trata de una estrategia antinómica al servicio de la ley (Bielik-Robson 2009: 258). La ley moral sirve para contrarrestar la ley del ser o, como escribe Bielik-Robson, la ley divina es un efectivo virus en el organismo del ser (Bielik-Robson 2009: 257). Procede de fuera de este mundo, pero depende de los hombres hacer un buen uso de ella.

5.4. Mesianismo antinómico frente a mesianismo a favor del nomos

Ahora estamos en condiciones de señalar las diferencias cruciales entre los mesianismos antinómicos y aquéllos que se muestran partidarios del nomos. Antes que nada, queremos subrayar que hemos incluido a Karl Barth en el primer grupo a pesar de que, como ya hemos señalado, merecería una reflexión a parte. Barth no se dedica a examinar ni cómo ni cuándo será la redención mesiánica, sino que se limita a advertir de la radical trascendencia de Dios. Al defender esta idea, habla

³⁸⁰ Sobre este punto, consideramos pertinente citar a Lévinas por extenso:

La filosofía occidental y el Estado, surgidos no obstante de la proximidad, refutan el escepticismo en un discurso absorbido en lo *dicho* y en el *ser*, en la ontología. La historia de la filosofía occidental no ha sido más que la refutación del escepticismo tanto como la refutación de la trascendencia. El logos *dicho* tiene la última palabra que domina todo sentido, la palabra del final, la misma posibilidad de lo último y del resultado. Nada puede interrumpirlo (Lévinas 1974: 250).

Y un poco más adelante escribe:

¿El discurso coherente, que se absorbe todo entero en lo Dicho, no debe su coherencia al Estado que excluye el discurso subversivo mediante la violencia? La coherencia disimula de este modo una trascendencia, un movimiento del uno al otro, una diacronía latente, una incertidumbre y el bello riesgo. [...] En la asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y la medicina, es donde se supera la ruptura del discurso. El interlocutor que no se somete a la lógica es amenazado de prisión y de asilo o sufre el prestigio del maestro y la medicación del médico; la violencia, la razón de Estado o el acercamiento aseguran al racionalismo de la lógica una universalidad y a la ley su materia sumisa (Lévinas 1974: 216).

de la ilegitimidad de la ley de este mundo y es por este motivo que le incluimos en el grupo de antinómicos.

En primer lugar, mientras que Benjamin, Barth, Taubes y Badiou perciben la ley como enemiga, para Rosenzweig y Lévinas es una aliada indispensable. Para los primeros, la ley y la justicia se excluyen. Esto no es así para los segundos, para quienes, como hemos visto, existe un estrecho vínculo entre la justicia, la ley y el amor.

En esta diferencia se esconde otra más profunda: el mesianismo antinómico tiende a vincular la destrucción del mundo con su salvación. Dicho de otro modo, el mesianismo antinómico tiene una visión nihilista de este mundo: la redención sólo puede darse si este mundo es destruido por completo. Ningún aspecto de este mundo tiene valor alguno. En cambio, el mesianismo de Rosenzweig y Lévinas no aboga por la destrucción del mundo. Para ellos, este mundo no debe ser aniquilado, sino solamente *reparado*. Es cierto que la propuesta de Lévinas comporta un elemento destructor que en ningún momento asoma en la obra de Rosenzweig, puesto que, mientras que, para Rosenzweig, la ley sirve para *salir* del mundo mítico, para Lévinas, la ley sirve para *destruir* el modo de ser. Sin embargo, Lévinas, como Rosenzweig, no pretende la aniquilación de este mundo en su totalidad. Lévinas sólo defiende la destrucción de un modo de pasar por este mundo, concretamente, del modo del ser.³⁸¹ Según él, hay que aprender a vivir según otra ley que la del ser. No hay que destruir el mundo, como proponen los antinómicos, sino sólo repararlo.

Esta diferencia entre la vocación destructora de los antinómicos y la reparadora de los partidarios del nomos estriba en su distinta visión del estatus del mundo. Mientras que los antinómicos perciben este

³⁸¹ A pesar de que Lévinas se esfuerce por explicar que él no se opone a los entes, sino sólo al ser, se le ha objetado que la destrucción de los seres implica, forzosamente, la destrucción de todo lo definitorio de los entes. Ver Bielik-Robson (2009). Según ella, la destrucción de la que habla Lévinas comporta graves peligros, que están ausentes de la propuesta de Rosenzweig, más prudente, menos violenta. ¿Puede realmente aniquilarse el modo de ser de los entes sin aniquilarlos a ellos? Según Bielik-Robson, aunque Lévinas desarrolle lúcidamente la idea rosenzweigiana de dos leyes que se excluyen, rompe el frágil equilibrio que Rosenzweig había logrado con su concepción pararrayca de la ley. Ser “de otro modo que ser” implica estar dispuesto a aniquilar el propio ser, es decir, a sacrificarse. La propuesta de Lévinas desemboca, según Bielik-Robson, en una muerte estéril que no puede conducir a la salvación. Acaba aniquilando incluso el amor, sometiéndolo a la ley. En la propuesta de Lévinas, el ser se pierde a sí mismo por completo, mientras que en la de Rosenzweig es rescatado de la opresión del ser mediante el amor.

mundo como *caído* y, en consecuencia, consideran que hay que desecharlo, los partidarios de adherirse a los preceptos entienden el mundo como, solamente, *separado*. Si este mundo es caído, está claro que, entonces, no hay nada en él que pueda ayudarnos a la redención. El hombre sólo puede ser salvado desde fuera. Esta visión del mundo puede ser tildada de gnóstica.³⁸² En cambio, si el mundo está, simplemente, separado, existe la posibilidad de salvarlo desde dentro, porque hay algo en él que mantiene la marca de lo divino, a saber, la ley divina.

5.5. Abolir y preservar la ley. Giorgio Agamben

Hasta ahora hemos visto dos maneras mesiánicas de acercamiento a la experiencia que fueron planteadas en el siglo XX y que difieren de forma significativa: por un lado, las posturas de una serie de pensadores que, inspirándose en las cartas de San Pablo, se oponen a la ley; por el otro, dos autores de tradición judía que defienden el *nomos* como una eficaz estrategia mesiánica.

Ahora bien, a nuestro juicio, ambas posturas pecan de simplistas: ni la ley puede desaparecer así como así, como pretenden los antinómicos, ni la ley —o un determinado tipo de ley— seguirá vigente de la misma forma en el tiempo mesiánico, como sostienen los partidarios de un cierto *nomos*. Consideramos que el funcionamiento de la ley dista mucho de ser tan simple y que los autores que hasta este momento han sido estudiados en este trabajo no logran captar su complejidad.

Sostenemos la hipótesis de que Giorgio Agamben plantea un enfoque del papel que desempeñará la ley en el tiempo mesiánico mucho más lúcido y rico, puesto que tiene en cuenta y logra explicar uno de los complejos aspectos del mecanismo de la ley que se suele pasar por alto. Como veremos, según el pensador italiano, la ley no será abrogada ni preservada, pero, en cierto modo, experimentará ambos estados a la vez.

³⁸² Para la gnosis, la creación ha sido un error que tiene que ser reparado. El mundo, material, se opone a lo espiritual, de modo que constituye la antítesis de Dios. La redención sólo acaecerá cuando lo material sea aniquilado.

a) La compleja operación que efectúa el mesías:
¿el fin de la ley? *Katargein, Aufhebung*

Agamben trata esta cuestión en *El tiempo que resta* (2000),³⁸³ un texto que consiste en un riguroso análisis del primer versículo de la Carta a los Romanos: “Pablo, siervo de Jesús mesías, llamado apóstol, separado para el Evangelio de Dios”. Minuciosamente, Agamben examina una por una las palabras que componen este versículo e intenta mostrar que contiene de antemano todo el mensaje de la carta.

Como veremos, Agamben pone un énfasis especial en la carga mesiánica implícita en este primer versículo. En sus propias palabras, “[e]ste seminario se propone ante todo restituir a las cartas de San Pablo su rango de textos mesiánicos fundamentales de Occidente” (Agamben 2000: 13), rango que ha quedado relegado a un segundo plano o que ha sido, incluso, olvidado, porque la Iglesia, al pretender mostrar a San Pablo como el fundador de una nueva religión, ha procurado desvincularlo del judaísmo y, por ende, del mesianismo. Agamben, pues, en la línea de Taubes, “ve en San Pablo a un representante perfecto del mesianismo” (Agamben 2000: 15).

Para el presente trabajo, es de especial importancia la reflexión que hace Agamben sobre el verbo que describe la operación con la ley que efectúa el mesías: *katargéo*, ‘hacer inoperante’, ‘desactivar’ (Agamben 2000: 97-99). Este verbo es la principal fuente de ambigüedad del célebre versículo 31 del capítulo 3 de la Carta a los Romanos, que hemos tratado anteriormente: “¿Hacemos, pues, inoperante la ley por medio de la fe? ¡De ningún modo! Más bien la afianzamos”.

Agamben hace notar que este verbo ejerce un papel realmente destacado en las cartas paulinas. De las veintisiete veces que este término aparece en el Nuevo Testamento, veintiséis es en ellas. Se trata de una palabra compuesta, formada a partir del término *argós*, que significa ‘inoperante’. En uno de sus usos anteriores, que San Pablo debía conocer, este término servía para aludir al descanso del sábado. Este verbo se refiere, pues, a la idea de dejar de estar “en acto” y pasar a estar “en suspenso”. Al aplicarse esta connotación al ámbito de la ley en

³⁸³ El propio Agamben advierte de que un número destacado de las ideas de este libro no entran en circulación por primera vez, sino que esta obra es fruto de las ideas forjadas en y para una serie de seminarios que tuvieron lugar en el Collège International de Philosophie de París en octubre de 1998, en el semestre de invierno de 1998-1999 en la universidad de Verona, así como en la Northwestern University en abril de 1999.

el tiempo mesiánico surge, pues, lo siguiente: la ley deja de estar en acto y pasa a estar en *suspense*, que no es lo mismo que decir que es *abolida* (Agamben 2000: 98).

Tras un concienzudo examen de esta idea, Agamben concluye que este verbo significa, a la vez, ‘abolir’ y ‘preservar’. La ley no es totalmente abolida, sino que algo de ella es conservado e, incluso, llevado a cumplimiento. Fijémonos en su argumentación: “Sólo en cuanto el mesías hace inoperante al *nomos* (la ley), lo hace salir del acto y lo restituye a la potencia, puede ser visto como *telos*: a la vez fin y cumplimiento de la ley” (Agamben 2000: 99). En otras palabras, mientras está en acto, la ley no puede llegar a su plenitud. Sólo cuando es desactivada y, gracias a ello, vuelve a pasar al estado de potencia, consigue llegar a su cumplimiento.

Los usos posteriores de este término arrojan luz sobre este fenómeno. Agamben señala que Lutero, en su traducción de la Biblia, lo tradujo por *aufheben*, y que esta palabra, a su vez, acabó constituyendo uno de los términos centrales de la dialéctica hegeliana (Agamben 2000: 100-102).³⁸⁴ Como es bien sabido, en la *Aufhebung* hegeliana, la tesis no es simplemente negada, sino que algo de ella resulta ser constitutivo del nuevo estadio que pretende oponerse a la tesis vieja. Es decir, superar una tesis no implica que deje de tener efectos sobre el nuevo momento. Cualquier tesis resulta indispensable para la aparición y desarrollo de una tesis posterior que intenta desplazarla.

Este vínculo entre San Pablo y Hegel no sólo es importante porque permite afirmar que el mesianismo y la modernidad son absolutamente inseparables, sino también porque es de una extrema utilidad para entender mejor el funcionamiento de la ley en el tiempo mesiánico. Si, en la dialéctica hegeliana, la superación de un momento indica, simultáneamente, su abolición y conservación en el momento posterior —o, formulado de una manera que roza la paradoja: su conservación en la forma de la abolición—, sucede exactamente lo mismo en el plano de

³⁸⁴ Mark C. Taylor plantea una interesante objeción al vínculo que establece Agamben entre Pablo, Lutero y Hegel. En la nota 23 del segundo capítulo de *Después de Dios* (2007), Taylor sostiene que Lutero emplea el término *aufheben* exclusivamente en el sentido de *undermine* (‘socavar’), es decir, que la duplicidad entre *abolir* y *preservar* no está presente en Pablo y Lutero, sino que es de cosecha hegeliana. De esto se derivaría que no tiene sentido definir la operación efectuada por la ley en el tiempo mesiánico como una “negación dialéctica”. Sin embargo, no existe duda alguna de que la lectura de las cartas paulinas pone de manifiesto la tensión que, a ojos de Pablo, existe entre la preservación y la abolición de la ley en el tiempo mesiánico.

la ley mesiánica de la que habla San Pablo. Es decir, el aparente titubeo de San Pablo entre una oposición y una defensa del nomos se explica por este peculiar fenómeno: en el tiempo mesiánico, la ley será preservada en su abolición o, lo que es lo mismo, se aplicará no aplicándose o llegará a su plenitud gracias a su debilidad. Con esta conclusión, Agamben se alinea con Taubes leyendo un célebre versículo de la segunda Carta a los Corintios: “Tu fuerza llega a plenitud en tu debilidad” (Taubes 1993: 70).

En el tiempo mesiánico, pues, la ley no será abolida. Sí que habrá algún cambio, claro está. Es decir, el San Pablo de Agamben se opone a una cierta ley, pero no a toda ley en general: San Pablo opone una figura no normativa de la ley a una figura normativa.³⁸⁵ Dicho de otro modo, la ley será suspendida para la realización de un aspecto no nomístico de la ley (Agamben 2000: 97).

Con esta lectura de la ley paulina, Agamben se opone, implícitamente, a la interpretación que tres años antes había publicado Alain Badiou. Si Badiou hablaba de una negación anti-dialéctica de la ley, Agamben se esfuerza por demostrar que San Pablo propone su negación dialéctica. La peculiar lectura de San Pablo que publicó Slavoj Žizek en el año 2003 se inscribe en esta misma línea.³⁸⁶

³⁸⁵ Paul Ricoeur (2003), en su texto sobre Pablo, denomina “promisivo” a este aspecto “no normativo” de la ley que se opone al “normativo”. Según Ricoeur, esta oposición entre un aspecto promisivo y un aspecto normativo de la ley es visible, en el cuerpo paulino, en distintas alegorías que Pablo emplea para ayudar a la caracterización de la nueva ley que propone. Una de ellas es la alegorización de dos figuras de la Antigua Alianza: Sara, una mujer libre, orientada hacia la promesa, es una alegoría de la ley de la fe que hace inoperante la ley mosaica, representada, a su vez, por Agar, sirvienta vuelta hacia Arabia y la servitud.

³⁸⁶ De hecho, el autor esloveno reconoce abiertamente su deuda con el pensador italiano. Como él, considera que un determinado aspecto de la ley permanece. En *El títiro y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2003), Slavoj Žizek propone una lectura lacaniano-leninista de Pablo sumamente original, que, cuanto menos, da que pensar, y explica muy lúcidamente la paradoja que rodea la ley.

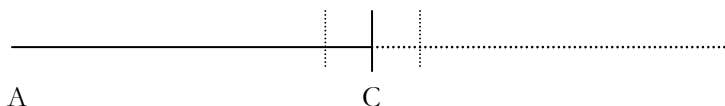
Según Žizek, en el cristianismo la ley judía no es negada, sino llevada a su cumplimiento. Žizek se opone a la idea de que el cristianismo “completa” la ley judía con amor y propone, en su lugar, la tesis de que el cristianismo consigue que la ley se realice totalmente. Dicho de otro modo, el judaísmo no es “demasiado legal”, sino “demasiado poco” (Žizek 2003: 160), y el cristianismo aporta la legalidad que le falta al judaísmo.

Žizek sostiene que, para el cristianismo, siempre somos *ya* culpables, es decir, estamos permanentemente bajo la metaley, es decir, bajo la mera forma de la ley. Pero precisamente esta culpa constante nos permite disfrutar porque, según el psicoanálisis lacaniano, sólo puede disfrutarse cuando se efectúa una transgresión. De esto se

La visión que Agamben tiene de la ley paulina está íntimamente vinculada a una determinada concepción del tiempo. Agamben reflexiona sobre el tiempo mesiánico a propósito del examen de uno de los términos del primer versículo de la Carta a los Romanos, *enviado* (*Apóstolos*). Según Agamben, es erróneo afirmar que el tiempo mesiánico se oponga al profano e, incluso, que siga al tiempo profano. Agamben no está de acuerdo con la siguiente representación del tiempo mesiánico:



Él propone, en cambio, representar la relación entre el tiempo cronológico y el mesiánico de la siguiente manera (Agamben 2000: 69):



Es decir, Agamben entiende el tiempo mesiánico “como una cesura que, dividiendo la división misma en dos tiempos, introduce en ella un resto que excede a la división” (Agamben 2000: 69). Dicho de otro modo, el tiempo mesiánico no es un tercer eón, sino “una porción del tiempo profano que sufre una contracción que lo transforma íntegramente” (Agamben 2000: 69). El tiempo mesiánico provoca, pues, que el tiempo no coincida consigo mismo.

¿Qué significa, que el tiempo no coincida consigo mismo? ¿Cuál es la causa de este fenómeno? Para explicar este fenómeno, Agamben recurre a la teoría de Gustave Guillaume sobre el tiempo operativo. Guillaume, basándose en la teoría enunciativa de Émile Benveniste, afirma

deriva, según Zizek, que el disfrute sea imposible en el mundo pagano, caracterizado por la ausencia de ley y que, aparentemente, justamente gracias a esta ausencia de norma, debería permitir un disfrute más relajado. Zizek, por el contrario, en la línea de George Bataille (1957), sostiene que si no hay ley no puede haber transgresión y, sin ésta, no puede disfrutarse verdaderamente. Tenemos que estar extraordinariamente agradecidos a la ley. Éste es el núcleo perverso del cristianismo, que está latente, según Zizek, en las cartas de Pablo.

que la representación del tiempo no puede concluirse jamás porque, para representarnos el tiempo, necesitamos del tiempo. Siempre se da un retraso del tiempo en relación consigo mismo. No puede capturar todo el tiempo. Algún elemento suyo siempre se escapa. Guillaume denomina “tiempo operativo” a este resto irrepresentable que siempre permanece, a este “*tiempo que el tiempo de la mente emplea para realizar una imagen tiempo*” (Agamben 2000: 71).

En palabras del propio Agamben:

En toda representación que nos hagamos del tiempo, en todo discurso en el que definamos y representemos el tiempo, se halla implicado un tiempo ulterior, que no puede quedar agotado en tal discurso o representación. Es como si el hombre, en cuanto ser pensante y parlante, produjera un tiempo ulterior respecto al cronológico que le impidiera coincidir perfectamente con el tiempo del que puede hacerse imágenes y representaciones. Este tiempo ulterior no es, sin embargo, otro tiempo, algo así como un tiempo suplementario que se añade desde fuera al tiempo cronológico; es, por así decirlo, un tiempo dentro del tiempo —no ulterior, sino interior— que mide sólo mi desfase respecto a él, mi ser en cuanto desfasado y no coincidente respecto a mi representación del tiempo, pero precisamente por esto, también mi posibilidad de completarla y entenderla. Podemos, pues, ahora proponer una primera definición del tiempo mesiánico: es el tiempo el que el tiempo nos da para acabar —o más exactamente el tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar nuestra representación del tiempo [...], “*el tiempo que resta*” (Agamben 2000: 72).

Así pues, para Agamben, el tiempo mesiánico funciona igual que el tiempo operativo: es el tiempo que el tiempo requiere para completar la representación del tiempo, es lo que permite concluir la representación de algo inacabable. Dicho de otro modo, el tiempo no puede llegar a su fin desde su concepción cronológica, pero sí desde la mesiánica. Es en este sentido que cabe afirmar que el tiempo mesiánico funciona como el sábado: no es un día cualquiera, cualitativamente igual al resto de días, sino que es el día a partir del cual se puede llevar el tiempo a su cumplimiento (Agamben 2000: 76).³⁸⁷

³⁸⁷ Agamben ejemplifica este tiempo interior que permite llevar a cumplimiento el tiempo con la explicación del funcionamiento de la rima de una sextina de Arnaut Daniel. Escribe: “Desearía ahora mostrarles algo así como un ejemplo concreto, o más bien una especie de modelo en miniatura de la estructura del tiempo mesiánico, que hemos intentado obtener del tiempo paulino” (Agamben 2000: 82). Según Agamben, en la medida en que toda poesía debe tener un fin, puede afirmarse que

¿Cuál es, exactamente, el paralelismo entre el tiempo mesiánico y la concepción mesiánica de la ley? Si, en el plano temporal, el tiempo se cumple no cumpliéndose o, lo que es lo mismo, se cumple gracias al mecanismo que, en teoría, imposibilita que se cumpla —el tiempo operativo o, según Agamben, mesiánico—, en el plano legal ocurre algo análogo: la ley se cumple no cumpliéndose, es decir, llega a su *telos* justamente gracias a su puesta en suspenso. En pocas palabras, el hecho de que el tiempo cronológico y la ley normativa sean desactivados permite que ambos lleguen a su cumplimiento. El paralelismo entre el plano temporal y el legal puede prolongarse: del mismo modo que el tiempo que permite que el tiempo llegue a su fin no es un tiempo exterior al tiempo, sino interior, que lo divide o cesura, la nueva ley de la que habla San Pablo no se opone a la anterior, sino que la divide desde dentro.

De hecho, no tiene demasiado sentido hablar de la analogía entre el tiempo mesiánico y la concepción mesiánica de la ley. Este tipo de ley y este tipo de tiempo funcionan análogamente porque la ley mesiánica se da, sólo, en el tiempo mesiánico. Es decir, el funcionamiento del tiempo mesiánico produce la desactivación de la ley, es decir, la peculiar concepción mesiánica de la ley que acabamos de ver.

Así pues, en el tiempo mesiánico es imposible afirmar de forma “clara y distinta” si estamos fuera o dentro de la ley. La forma más adecuada de definir nuestra postura en relación con la ley es el “como si no” (*hos me*): es “como si no” estuviésemos en la ley, pero siempre permanece un “resto”³⁸⁸ o, mejor dicho, el tiempo y la ley han sido cesurados, de modo que resulta imposible estar plenamente dentro o fuera de ellos.

todo poema tiene una especie de escatología interna que marca, o determina, el ritmo y el modo de este fin. De su interesante análisis, que ahora no podemos reproducir, pero que merece la pena leer detenidamente, concluye:

La sextina —y en este sentido todo poema— es una máquina soteriológica que, por medio de un complicado mecanismo (*mechané*) de anuncios y utilizaciones de las palabras-rima —que corresponden a las relaciones tipológicas entre pasado y presente—, transforma el tiempo cronológico en tiempo mesiánico (Agamben 2000: 85-86).

³⁸⁸ Paul Ricoeur (2003) señala que las ideas paulinas del “como si” y de la “desactivación de la ley” comparten la idea del “resto”, es decir, la imposibilidad de la coincidencia de la identidad consigo misma. En palabras de Ricoeur: “Un resto que no sería una cantidad a sustraer o a añadir en la división entre judíos y no judíos, sino la expresión de la no-congruencia de las propias nociones de parte y de todo que velan para la presunta claridad de todas las particiones” (Ricoeur 2003: 98). (*Trad. de la A.*)

b) El campo de concentración como paradigma de lo político: *Geltung ohne Bedeutung* o fuerza-de-ley. *Homo Sacer* (1995) y *Estado de excepción* (2003)

La compleja estructura de la ley paulina que Agamben saca a la luz en *El tiempo que resta* guarda un claro parecido con la estructura de la ley que ya había analizado en *Homo Sacer* (1995) y que analizaría en *Estado de excepción* (2003), es decir, en dos obras con una indiscutible vocación política.

En *Homo Sacer*, Agamben explica que los griegos distinguían entre dos palabras que actualmente traducimos por ‘vida’: *zoe* y *bios*. La primera, *zoe*, se refiere a la vida desnuda, a saber, a la existencia que está excluida de la esfera de la ley, y constituye la forma de vivir que comparten todos los seres vivos. *Bios*, en cambio, es la forma de vida propia de los seres sociales y de los grupos, y hace referencia, pues, a la existencia política, a la inclusión en la vida política y en la esfera de la ley.

Según Foucault, durante miles de años el hombre fue un animal, es decir, una “vida desnuda”, con una capacidad añadida para la existencia política. Esto cambió, según el pensador francés, en el siglo XVIII: el *zoe* pasó a estar incluido en el *bios* o, dicho con otras palabras, el *zoe* pasó a ser inconcebible fuera de la legalidad de la esfera de la polis. Foucault analiza cómo en los siglos XVIII y XIX el Estado ejercía poder en la vida de los sujetos, provocando que el sujeto estuviese configurado de modo decisivo por un poder exterior a él, por un entramado de opresoras normas y leyes. La llamada *vida desnuda*, ‘zoe’, se politizó. Dejó de ser posible hallar un *zoe*, es decir, una vida no contaminada por el poder. El fuera-de-la-ley cesó de existir. Según Foucault, este hecho inaugura la política moderna, que él denomina “biopolítica”.³⁸⁹

³⁸⁹ Ver Patton (2007: 206-209) para un interesante análisis del papel que ejerce el concepto de biopoder en la obra de Foucault. El punto de partida de Patton es que los conceptos de biopolítica y biopoder, a pesar de su popularidad, no desempeñan un papel destacado en la obra de Foucault. Patton subraya que el concepto aparece en un seminario y un texto de finales de la década de los setenta, para luego desaparecer. La tesis principal de Patton es que hay que evitar confundir el concepto de biopolítica, que en la obra de Foucault aparece realmente poco, con el ejercicio de poder disciplinario, que es la cuestión que centró la atención de Foucault a partir de finales de los setenta: mientras que este segundo poder opera en cuerpos individuales, la biopolítica opera en poblaciones enteras. Patton subraya que lo que centra, como veremos, la atención de Agamben, es la biopolítica y no, como a veces se cree, el ejercicio de poder estatal en cuerpos individuales.

Giorgio Agamben sostiene que este fenómeno no es sólo el rasgo principal de la política moderna, como pretende Foucault, sino que es constitutivo de toda estructura de la soberanía. Es decir, la imposibilidad de distinguir entre un adentro y un afuera de la ley constituye el núcleo de la política occidental.³⁹⁰ La política occidental se basa, precisamente, en esta zona de indistinción. En palabras de Agamben, la inclusión de “la nuda vida en la esfera política constituye el núcleo originario —tal aunque oculto— del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano*” (Agamben 1995: 16).

A lo largo de su libro, Agamben ilustra este fenómeno con dos figuras: el *homo sacer* y el *Muselmann*.³⁹¹ El *homo sacer* es una figura de la ley romana que es ubicada fuera de la ley mediante la ley. El “hombre sagrado” es el que ha sido juzgado por haber cometido un crimen y, desde ese momento, puede ser matado por cualquier individuo de la comunidad sin que, por ello, sea acusado de homicidio, pero no puede ser sacrificado siguiendo pautas rituales. Agamben analiza esta ambigüedad. Según Agamben, esta figura preserva la memoria de la exclusión originaria gracias a la cual se constituyó la dimensión política. Es decir, toda constitución de un orden político (o, de hecho, de cualquier orden) requiere de la exclusión de otros órdenes posibles: excluir algo del orden legal es el fundamento o garantía de todo orden legal. El *homo sacer* lleva la marca de esta exclusión original y la actualiza. La comunidad se constituye excluyéndole; la comunidad se asienta sobre esta especie de crimen sagrado. Puede afirmarse, pues, que la vida humana ha podido ser incluida en el orden político gracias a exclusiones como ésta. El *homo sacer* ya ha sido sacrificado para el orden de la comunidad; es por este motivo que no tiene sentido que vuelva a ser sacrificado de nuevo. El *homo sacer*, pues, está, a la vez, fuera y dentro de la ley: la ley le ha excluido, pero él sirve de fundamento a la ley.

La otra figura que Agamben elige es el *Muselmann*, a saber, el judío del campo de concentración despojado de toda identidad y atributo. El orden legal vigente pudo intentar contra él de una manera despiadada

³⁹⁰ Como subraya el propio Agamben, esto implica que la categoría fundamental de la política no es, como sostuvo Carl Schmitt en *El concepto de lo político* (1932), la distinción amigo-enemigo, sino la imbricación entre la vida desnuda y la existencia política, entre *zōe* y *bios*, entre exclusión e inclusión.

³⁹¹ También examina, aunque más brevemente, otras figuras en las que esta indiscernibilidad entre el adentro y el afuera de la ley es constitutivo: el *Führer*, el individuo en coma...

que cualquier Constitución democrática tildaría de “ilegal”, porque lo situó fuera del orden legal. En esta estrategia opera el mismo mecanismo que en el *homo sacer*: el *Muselmann* no es un ser innecesario para el orden legal, sino extremadamente necesario. En consecuencia, en él se da una clara indiscernibilidad entre el afuera y el adentro de la ley: ha sido excluido de la ley por la ley, y es necesario para el orden legal.

La tesis de Agamben es que el *homo sacer* y el campo de concentración no son anomalías del pasado, sino el paradigma del espacio político occidental (Agamben 1995: 211-212). A propósito del *homo sacer*, escribe que el hecho de que no haya ninguna figura clara del *homo sacer* es porque todos somos *homo sacri*. Y, con relación a los campos de concentración, afirma: “El campo de concentración [...] es el nuevo *nomos* biopolítico del planeta” (Agamben 1995: 224).

Dicho de otro modo, cuando unos determinados acontecimientos alteran el curso normal de la vida de un estado, el estado se reserva la potestad de suspender algunos de los derechos con el fin de encauzar la situación. Lo hemos visto a propósito de Schmitt: para velar por los derechos de los ciudadanos, algunos de sus derechos pueden ser suspendidos. La llamada *guerra contra el terrorismo* es un flagrante ejemplo de ello. Así pues, si la Constitución contempla la posibilidad de su propia suspensión —en el Estado español, por ejemplo, esto sucede cuando se declara el estado de alarma, el estado de excepción o el estado de sitio—³⁹² entonces es imposible discernir entre el adentro y el afuera de la regla. Es más, entonces se pone de manifiesto que vivimos en un permanente estado de excepción, en un Guantánamo o un Auschwitz hechos norma, que el poder, para autosustentarse, crea y requiere.

Agamben saca a la luz, pues, que la situación política de Occidente es extremadamente aporética: la democracia intenta, supuestamente, traer felicidad y libertad a los sujetos que necesita dominar para autolegitimarse.³⁹³

³⁹² Ver la Ley Orgánica 4/1981, de 1 de junio, de los Estados de Alarma, Excepción y Sitio. Su primer artículo comienza así: “Procederá la declaración de los Estados de Alarma, Excepción o Sitio cuando circunstancias extraordinarias hiciesen imposible el mantenimiento de la normalidad mediante los poderes ordinarios de las autoridades competentes”.

³⁹³ En palabras del propio Agamben: la democracia “consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo —la ‘nuda vida’— que sellaba su servidumbre” (Agamben 1995: 13).

Agamben explica gráficamente esta idea del siguiente modo (Agamben 1995: 55):

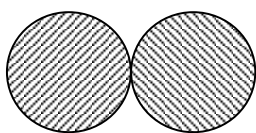


Figura 1

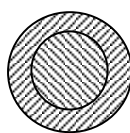


Figura 2

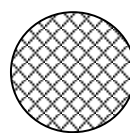


Figura 3

En la primera figura, el estado de naturaleza (*zoe*) y el estado de ley (*bios*) se excluyen mutuamente, tal como, según Foucault, sucedió hasta el siglo XVIII. La segunda figura ilustra lo que sucede en el estado de excepción: se trata de un territorio en el que ambos estados se confunden porque, como explica Schmitt, la ley se suspende para asegurar su preservación. La tercera figura corresponde a la lógica actual de la política: la excepción se ha convertido en la norma (Agamben 1995: 55), como reza la octava tesis de Benjamin sobre la historia.

En *Homo sacer*, Agamben vincula explícitamente su reflexión sobre el estado de excepción con Schmitt, pero fue en *Estado de excepción* (Agamben 2003), un libro dedicado íntegramente a esta cuestión, donde exploró a fondo esta deuda para con la teoría schmittiana.³⁹⁴ En él, Agamben profundiza y amplía la caracterización ontopolítica de la soberanía, la ley y la violencia legal que ya había iniciado en *Homo sacer*.

A lo largo de este nuevo texto, Agamben explora diferentes tipos de estados de excepción³⁹⁵ y sostiene que este fenómeno no ha sido explicado satisfactoriamente ni por los autores que lo consideran del ámbito jurídico —como es el caso de Santi Romano y Mortati—, ni por quienes le consideran exterior al orden jurídico —como Hoerni, Ranalletti y Rossiter—. Según Agamben, este fenómeno no es ni exterior ni interior al orden jurídico vigente, sino ambos estados y ninguno de los dos simultáneamente.

En verdad, el estado de excepción no es ni externo ni interno al ordenamiento jurídico, y el problema de su definición concierne precisamente a un umbral, o a una zona de indiferenciación, en el cual dentro y fuera no se excluyen sino que se indeterminan. La suspensión de la

³⁹⁴ Hay que señalar que Agamben (2002a) ya había avanzado parte de su tesis en un artículo en *Le Monde Diplomatique*.

³⁹⁵ El estado de excepción alemán, la *martial law* o *emergency power* anglosajones, el decreto de emergencia o el estado de asedio de Italia y Francia, el *institutium* romano...

norma no significa su abolición, y la zona de anomia que ella instaura no está (o al menos pretende no estar) totalmente escindida del orden jurídico (Agamben 2003: 59).

¿En qué consiste exactamente, pues, el estado de excepción?

Lejos de responder a una laguna normativa, el estado de excepción se presenta como la apertura en el ordenamiento de una laguna ficticia con el objetivo de salvaguardar la existencia de la norma y su aplicabilidad a la situación normal [...]. Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor (Agamben 2003: 70).

Llega a esta conclusión tras analizar la relación que se establece entre los dos elementos heterogéneos, pero coordinados, del sistema jurídico: la *autoritas*, perteneciente a una esfera anómica o metajurídica, y la *potestas*, relativa a la esfera jurídica o normativa. Agamben muestra que no existe una frontera real entre ambos elementos: la *potestas* requiere de la anomia, porque la fuerza de la *potestas* procede del terreno meta-jurídico. La *autoritas*, por su parte, requiere de la suspensión de la *potestas*, pero se concreta gracias a la *potestas* (Agamben 2003: 156-158).

Esta interrelación es visible en el estado de excepción, que une ambos elementos instituyendo un umbral de indiscernibilidad entre el nomos y la anomia. Ahora bien, Agamben, inspirándose en Schmitt, escribe que el estado de excepción no consiste exactamente en la imposibilidad de saber si la ley se está cumpliendo o transgrediendo, sino en que *la ley mantiene su fuerza o su vigencia [vigencia] pero no es aplicada*. Agamben alude a este fenómeno como fuerza-de-ley.³⁹⁶ El pensador italiano advierte de que en el estado de excepción se separa, pues, la esencia formal de la ley de su aplicabilidad: mientras que la primera se mantiene, la segunda es suprimida. Esta lógica, que aparece, por primera vez, en la *Crítica de la razón pura*,³⁹⁷ es, a ojos de Agamben, una máquina de matar terriblemente peligrosa.

³⁹⁶ Transcribimos la forma en la que Agamben presenta la expresión “fuerza de ley” en el segundo capítulo de *Estado de excepción*.

³⁹⁷ En este texto, Kant habla de la “simple forma de la ley” (*die blosse Form Gesetzes*) para referirse a la ley reducida a su punto cero de significado que, a pesar de ello, mantiene su vigencia.

Agamben hace notar que esta lógica es análoga a la *Geltung ohne Bedeutung* de la que hablaban Gershom Scholem y Walter Benjamin en una carta del 20 de septiembre 1934.³⁹⁸ Según Scholem, la *Geltung ohne Bedeutung*, o ‘vigencia sin significado’,³⁹⁹ describe el estatus de la ley en la obra de Kafka, especialmente en *El proceso*: la ley no significa nada concreto, pero sigue manteniendo su fuerza o validez.

Scholem denomina este estadio “la nada de la revelación”. Agamben cita la explicación que proporciona Scholem de este fenómeno. Se trata de:

un estadio en el cual la revelación aparece privada de significado y, sin embargo, todavía se afirma a sí misma, ya que está vigente, pero no significa [*sie gilt, aber nicht bedeutet*]. Donde la plenitud del sentido decae y lo que se manifiesta está como reducido al punto cero del propio contenido, y, sin embargo, no desaparece: allí emerge su nada (Agamben 2003: 274).

Este “punto cero del contenido” o esta “nada de la revelación” [*Nichts der Offenbarung*] pueden explicarse en términos de la doctrina aristotélica de la potencia y el acto: constituyen la totalidad de posibilidades, es decir, la potencia absoluta no concretizada en ningún acto.

Agamben saca a la luz el hecho de que, en el estado de excepción, la ley presenta la misma lógica: sólo se mantiene la potencia, pero ninguna ley está en acto. Se trata de una intencionalidad sin contenido, de un impulso que no se concreta ni se agota en ninguna forma (legal) determinada.

Nos encontramos, pues, ante una nueva manera de referirnos al “exceso de validez respecto del significado” que ya hemos encontrado anteriormente en el ámbito lingüístico (el significante flotante de Benve-

³⁹⁸ Para esta carta del 20 de septiembre de 1934, así como para el resto de su correspondencia, ver Benjamin; Scholem (1980).

³⁹⁹ Agamben traduce *Geltung ohne Bedeutung* al italiano como *vigenza senza significato*. Ver Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano e la vida nuda*. (Torino: Einaudi, 1995, 59). En inglés, tanto la expresión alemana como la italiana se han traducido a veces por *force without significance* y a veces por *force without meaning*. Sin embargo, consideramos que es más apropiado traducir *Geltung* por ‘vigencia’ o ‘validez’, y los términos *Bedeutung* y *significato* como ‘significado’, y no como ‘significación’ o ‘sentido’. Como propone Jesús Adrián Escudero en *El lenguaje de Heidegger, Bedeutung* debería entenderse como ‘significado’, ‘significatividad’, ‘significar’ o ‘significativo’ (Escudero 2009: 51). Es por este motivo que nos parece más acertado seguir la traducción castellana que proponen Flavia Costa y Edgardo Castro en la traducción castellana de *La potencia del pensamiento* (Agamben 2005a: 275): “vigencia sin significado”.

niste y Lévi-Strauss,⁴⁰⁰ el fonema cero de Lotz y Jakobson), así como en la reflexión agambiana sobre el tiempo mesiánico (un tiempo que excede al tiempo cronológico, pero que es la condición de posibilidad de su representación).

Es indudable que todos estos tipos de estados de excepción guardan un evidente parecido. También en la obra de Agamben hay analogías flagrantes, muchas veces reconocidas por su autor, entre distintos tipos de estados de excepción. La analogía entre ley paulina —que es simultáneamente abolida y preservada—, el estado de excepción schmittiano —en el que el afuera y el adentro de la ley resulta indistinguible—, y la situación política actual, constituye sólo un ejemplo de ello. Sin embargo, Agamben se esfuerza por distinguir entre un estado de excepción positivo y uno de negativo. Es decir, no clasifica en el mismo grupo a todos estos estados excepcionales, aunque su estructura sea prácticamente análoga.

Él propone pasar de un estado de excepción opresivo y perverso a uno de positivo, en el que la ley haya dejado de oprimir. Como veremos en el capítulo 6, Agamben clasifica el pensamiento derrideano en el primer grupo porque, a pesar de reconocerle el mérito de haber entendido el estado de excepción permanente en el que la cultura se halla instalada, no ofrece salida alguna a esta situación, que Agamben lee negativamente. Es decir, mientras que Derrida lee positivamente la dislocación que Agamben denomina *Geltung ohne Bedeutung*, y la considera, incluso, garantía de la justicia, Agamben propone acabar con ella. Para el deconstruccionista, lo mesiánico consiste en mantener permanentemente abierta esta dislocación. Para el pensador italiano, por el contrario, lo mesiánico debe permitir el acabamiento del tiempo, a saber, la posibilidad de dominarlo y llevarlo a su conclusión.

c) Propuesta de Agamben: el paso de un estado de excepción negativo a un estado de excepción positivo. Interrupción de la fuerza-de-ley

¿Cómo puede superarse el estado de excepción actual que, para Agamben, es como “un mesianismo petrificado o paralizado que, como todo mesianismo, vuelve vana la Ley, para luego, sin embargo, mante-

⁴⁰⁰ Agamben alude a ellos explícitamente tanto en *Homo sacer* como en *Estado de excepción*.

nerla como la nada de la revelación en un perpetuo e interminable estado de excepción”? (Agamben 2005c: 276)

Es decir, ¿cómo puede superarse este estado de excepción opresor y peligroso, al que estamos abandonados⁴⁰¹ y que es definitorio de la metafísica occidental, y llegar a un estado de excepción auténtico, liberador, que inaugure una ontología post-metafísica de lo político aún no acontecido?⁴⁰²

Como hemos visto, Agamben expresa el estado de excepción inauténtico como fuerza-de-ley o validez sin significado (Agamben 2003: 39). Según él, el estado de excepción auténtico sólo puede alcanzarse si consigue suprimirse la vigencia de esta fuerza, llegando, pues, a una fuerza-de-ley o a una cancelación de la validez. En “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin” (2005c), Agamben denomina al estado de excepción negativo “nihilismo imperfecto” y se refiere al positivo como nihilismo auténtico o perfecto. Scholem fue partidario del primero, es decir, de que la forma de la ley se mantuviera más allá de su contenido. Agamben, en cambio, se adhiere al llamado nihilismo auténtico de Benjamin: la forma de la ley no debe mantenerse más allá de su contenido, la vigencia no debe sobrevivir más allá del significado.

Así pues, para derrocar la opresora estructura de la soberanía, para alcanzar un estado de excepción auténtico, hay que interrumpir la fuerza de ley. Agamben explica esta idea en su interpretación de la célebre parábola de Kafka “Ante la ley”.⁴⁰³ Agamben propone una lectura alternativa a la derrideana. Según Derrida, el campesino está ante la puerta de la ley e intenta acceder a ella, pero un guardián se lo impide. Agamben se fija en un detalle que generalmente los críticos pasan por alto: la puerta está abierta. Lo que, según él, intenta el campesino, no es acce-

⁴⁰¹ Jean-Luc Nancy sostiene que los seres están abandonados a la ley y no pueden hacer nada más que permanecer bajo ella (Nancy 1993: 36-37).

⁴⁰² La raíz de la propuesta política de Agamben es ontológica. Más que oponerse a un determinado sistema político, se opone a una “manera ontológica” de concebir lo político. En su examen de la propuesta agambiana, Rasch lo explica con estas palabras: “ésta es la gran distinción que organizó el trabajo de Schmitt, Benjamin y Agamben: no totalitarismo frente a gobierno democrático de la ley, sino la metafísica de Occidente, que se caracteriza por la ontología de la soberanía, frente a la ontología post-metafísica de lo político que aún tiene que realizarse” (Rasch 2007: 99). (*Trad. de la A.*)

⁴⁰³ Agamben analiza este texto de Kafka en *Homo sacer* (1995) y en “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin” (2005c). De hecho, en algunos momentos emplea incluso las mismas frases.

der a la ley, sino cerrar la puerta para que la “fuerza” (de ley) que surge de ella deje de operar: sugiere que “toda la actitud del campesino no sea otra cosa que una complicada y paciente estrategia para conseguir su cierre, con objeto de interrumpir la vigencia de aquélla [la fuerza de ley]” (Agamben 1995: 76).

Como el campesino, nosotros debemos intentar interrumpir la fuerza de la ley. Si se consigue, habremos derrocado el punto cero de la revelación. Esta fuerza perversa habrá dejado de operar y el mesías ya podrá venir. El mesías sólo puede llegar cuando la puerta haya sido cerrada, es decir, cuando se haya pasado de la fuerza-de-ley a la fuerza-de-ley. Esto será la redención. El mesianismo es una teoría del estado de excepción que puede rescatar a Occidente de la perversa lógica de la soberanía (Agamben 2000: 38). La lógica mesiánica nos tiene que permitir “interrumpir el funcionamiento de la máquina que está conduciendo a Occidente hacia la guerra civil mundial” (Agamben 2003: 156).

¿Qué visión política subyace bajo esta aproximación a la ley y el mesianismo? Que el espacio político debe ser un terreno no contaminado por la ley. Según Agamben, la acción política es aquélla que corta el vínculo respecto de la ley. Este vínculo puede cortarse porque no era sustancial, es decir, porque la máquina que unía la vida desnuda (*zoe*) con la vida enmarcada dentro de la esfera de la ley (*bios*) funcionaba gracias a una ficción, y no debido a una articulación real, necesaria, sustancial.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ En palabras de Agamben: “Pero si es posible intentar detener la máquina, exhibir la ficción central, esto es porque entre violencia y derecho, entre la vida y la norma, no existe ninguna articulación sustancial” (Agamben 2003: 156). Agamben desarrolla por extenso la idea de la insustancialidad de la máquina política occidental en su estudio sobre la relación entre la teoría política, la teoría económica y la teología trinitaria titulado *El reino y la gloria* (2007).

La proclamación del dogma de la Trinidad, explica, introduce la anarquía en Dios: para autores como Tertuliano, Hipólito e Ireneo, el Hijo es anárquico, es decir, no tiene su *arché* en el Padre. Para explicar la relación que se establece entre las tres personas de la Trinidad, estos autores se sirven del término *oikonomia*, que originalmente hacía referencia a la gestión del *oikos*, es decir, al *management* de la unidad económico-familiar griega. Entre estas tres personas hay *gestión*, pero no *fundamento*. Este cambio de concepción de Dios conlleva importantes implicaciones políticas: deja de ser posible fundamentar una teología política cristiana y, en su lugar, nace una “economía” política basada en la teología trinitaria. Dicho de otro modo: según Agamben, al deshacerse el mundo antiguo, desaparece la posibilidad de la monarquía divina; entonces, la teoría política occidental toma de la teología (económica) trinitaria el hecho de ser mera “gestión” sin “contenido”. Se abre una fractura, pues, entre lo universal y lo concreto, de modo que la praxis ya no puede fundarse. El poder se subdivide, enton-

d) La redención: ¿dónde y cuándo?
En el momento autoafectivo del lenguaje

La interrupción de la fuerza de ley no representa una vuelta a los orígenes. Cancelar esta fuerza no significa volver a un estadio anterior en el que, supuestamente, esta fuerza aún no existía. Precisar este punto es importante. Para Agamben, en el origen no hay pureza, es decir, la “vida desnuda” (*zoe*) no preexiste a la máquina que debemos parar.⁴⁰⁵

En la reflexión de Agamben sobre el estado de excepción vimos cómo la excepción articula la vida desnuda y la vida política o, lo que es lo mismo, la anomía y el nomos. Sin embargo, esta articulación de dos elementos supuestamente preexistentes es ficticia. Estos conceptos *no* preexisten a la máquina gubernamental. Más bien habría que decir que *ellos son fruto de la fractura de algo a lo que sólo tenemos acceso a través de la ficción de su articulación en el estado de excepción* (Agamben 2003: 157).

La redención no es, pues, el retorno a un estadio anterior a la ley, pero tampoco puede ser la restitución de ninguna ley anterior. Agamben explica el motivo de esto en “El Mesías y el soberano. El problema de

ces, en dos poderes: el “reino”, trascendente, que es el *arché* de la praxis, es decir, del otro poder, a saber, el “gobierno”. El rey herido, que “reina”, pero no “gobierna”, es uno de los ejemplos clásicos de este fenómeno. Agamben analiza a fondo esta escisión del poder en dos esferas: la segunda espada, a saber, el gobierno, está incluida en la primera, es decir, en el reino, pero ésta primera no es completa sin la segunda. Esta interdependencia hace que la máquina gubernamental funcione como una teodicea inacabable: el reino funda el gobierno y éste, a su vez, asegura el orden que el otro ha establecido. El motivo de esta circularidad estriba en que el poder es vicariedad, es decir, tiene un carácter insustancial y económico (en el sentido de “vinculado a la gestión”). A lo largo de su denso libro, Agamben muestra cómo estos dos poderes se glorifican el uno al otro, pero el centro de la máquina está vacío; en la posición de *arché* no hay nada. La democracia es, pues, la gestión de dos poderes anárquicos heredada de la teología trinitaria.

Agamben considera que, afortunadamente, esta máquina va a llegar a su fin. De hecho, sostiene que la máquina gubernamental, diabólica, está diseñada para dejar de ser necesaria. El gobierno es, pues, un simple intervalo entre el Reino y la inacción o “sábado”. Con la llegada del mesías —podríamos decir, empleando la noción que centra su atención en *El tiempo que resta*— se acabará el gobierno. Las leyes dejarán de ser necesarias. La única cosa que permanecerá será la gloria, una especie de estado como de “contemplación de la potencia”. Ver “Estado de excepción y genealogía del poder” (2011), que es la transcripción de una conferencia pronunciada en el CCCB el 10 de noviembre de 2005, donde Agamben avanzó las tesis principales de *El reino y la gloria*, para una explicación concisa y sintética de la influencia de la teología trinitaria en la teoría política occidental.

⁴⁰⁵ Es decir, la vida desnuda es una ficción creada por el poder soberano.

la ley en Walter Benjamin” (2005*c*) al reflexionar sobre un texto de Scholem sobre la significación de la Torá en la mística judía.⁴⁰⁶ La redención no puede significar la restauración de la ley de la Torá porque la Torá no es ni un texto clausurado ni una ley cerrada, sino la totalidad de posibles combinaciones del alfabeto hebreo, es decir, una pura potencialidad o, para emplear los términos que hemos estado barajando, una validez sin ningún significado concreto. En definitiva, una fuerza-de-ley.

La lógica del origen era igual de perversa que la de la política contemporánea. El origen, pues, tiene que ser reparado.

Querría proponer, en efecto, la hipótesis según la cual la fórmula “vigencia sin significado” define no sólo estado de la Torá frente a Dios, sino también y ante todo nuestra presente relación con la ley, el estado de excepción en el que, según las palabras de Benjamin, vivimos (Agamben 2005*c*: 275).

Así pues, la redención debe ser algo distinto. En este estadio posterior a la ley, la ley ya no será ley. Agamben ya había avanzado algunos rasgos de este nuevo estadio en 1990, en *La comunidad que viene*: hasta ahora, nos regíamos por una forma de pertinencia que afirma la identidad. El Estado, el representante de este orden, necesita establecer distinciones entre las formas de vida. En cambio, la vida en comunidad que propone Agamben no se basará en ninguna división ni identidad, sino en entender la vida como una perpetua apertura, como una impropiedad radical.⁴⁰⁷ Toda ley que sirva como base a una distinción o identidad habrá sido profanada.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Ese texto fue publicado en francés (“La signification de la Loi dans la mystique juive”. En: *Diogenes*, núm. 14-15, 1956) y luego en alemán (*Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*. Zurich: Rhein-Verlag, 1960). Para una traducción castellana, ver Scholem (1956).

⁴⁰⁷ El Estado, claro está, no lo puede tolerar, porque esto significa la inmediata disolución de su poder. Edkins, que analiza lúcidamente las implicaciones políticas del “ser que viene” o, como le bautiza Agamben, el “cualsea”, afirma: “el poder soberano está contento de negociar los límites de las distinciones que hace; lo que no podría tolerar sería el rechazo a hacer distinciones de este tipo” (Edkins 2007: 76). (*Trad. de la A.*)

⁴⁰⁸ En “Elogio de la profanación” (2005*b*), Agamben define profanar como “restituir al libre uso de los hombres” (Agamben 2005*b*: 95) Mientras que la secularización “es una forma de extracción, que deja intactas las fuerzas y se limita a trasladar de un lugar a otro” (Agamben 2005*b*: 99), la profanación “implica un cambio, una neutralización de aquello que profana” (Agamben 2005*b*: 101). Si decimos que, en este nuevo estado de excepción, la ley será profanada, queremos decir que no desaparecerá,

Galindo Hervás (2008), en su análisis de esta nueva forma de vida en comunidad, describe del siguiente modo este estilo de vida mesiánico:

Una vida mesiánica sería aquélla en la que se rechaza toda propiedad jurídico-fáctica —pero no para instalarse en la parálisis— [...]. Vivir mesiánicamente equivale a vivir en el *hos me*, y ello implica vivir en la permanente apertura o posibilidad que define al hombre, desposeyéndole de toda propiedad, incluso de la identidad (Galindo Hervás 2008: 246).

Ahora bien, este nuevo estadio no estará totalmente desconectado del origen. En cierto modo, significará su cumplimiento o, dicho de otro modo, supondrá llegar a un origen que no nos precede. En “Walter Benjamin y lo demoníaco”, Agamben escribe, a propósito de este punto de llegada: “Nuevo ángel o nuevo hombre, adviene aquí aquel que nunca ha sido. Pero este *nunca sido* es la patria —histórica e integralmente actual— de la humanidad” (Agamben 2005f: 247).

La redención es, así, la llegada a un origen no dado *a priori*, a un origen que no tiene que ver con la génesis. En palabras de Agamben: la idea de origen (benjaminiana) “no se deja aprehender de modo alguno sobre el plano de los hechos como un determinado acontecimiento comprobable”, sino que actúa “como un remolino en el flujo del devenir” que permite que el pasado alcance, finalmente, su fin (Agamben 2005f: 243). Sin duda alguna, la concepción agambiana del origen es profundamente deudora de la gnosis: el origen ha sido un error que tiene que ser reparado. Dicho de otro modo, la lógica del origen o de la Torá es la vigencia sin significado y, como hemos visto, ello supone una profunda injusticia. Tiene, pues, que ser corregida.

Esta concepción de la historia presenta un claro paralelismo con la concepción agambiana del lenguaje. En “La idea del lenguaje” (2005d) y en “Lenguaje e historia” (2005e), Agamben propone que el lenguaje alcance un punto de autoafección, es decir, un estadio en el que ya no

sino que su uso cambiará por completo, despojándose de su vocación ordenadora y jerarquizadora. Los hombres no obedecerán la ley, ni estarán bajo su influjo, sino que jugarán con ella. En *Estado de excepción*, escribe Agamben:

Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituirles su uso canónico sino para librarlos de él definitivamente. Lo que se encuentra después del derecho no es un valor de uso más propio y original, anterior al derecho, sino un uso nuevo que nace solamente después de él [...]. Y este juego estudioso es el paso que permite acceder a esa justicia, que un fragmento póstumo de Benjamin define como un estado del mundo en el cual éste aparece como un bien absolutamente inapropiable e imposible de subsumir en un orden jurídico (Agamben 2003: 121).

se autopresuponga, logrando, así, tocarse a sí mismo.⁴⁰⁹ Esta concepción masturbatoria del lenguaje es la versión lingüística del tiempo operativo de Guillaume y del tiempo mesiánico de *El tiempo que resta*. Tanto en la versión lingüística como temporal de este desfase entre el movimiento y su representación, Agamben habla de la posibilidad de completar la representación, de apropiarse de la última presuposición, es decir, de eliminar la alteridad. En esta propuesta, sigue claramente la reflexión lingüística de Walter Benjamin.

Para el teórico alemán, el lenguaje puede encontrarse en tres estadios distintos. En el comienzo, en el Paraíso, el lenguaje no comunicaba nada más que su propia comunicabilidad (Benjamin 1916: 65), es decir, el lenguaje no estaba al servicio de la comunicación de algo exterior a él. Hablando estrictamente, no significaba, o no designaba, nada.⁴¹⁰ No transmitía ningún contenido (Benjamin 1916: 66). Era, pues, absolutamente transparente.

La situación actual del lenguaje no es, empero, ésta. Según Benjamin, la Caída provocó una ruptura tal que surgió la necesidad de que el lenguaje transmitiera algo que ya no estaba presente ni podía ser contemplado sin mediaciones. Para Benjamin, aquí se halla el origen de la abstracción, así como de la multiplicidad de lenguas. Las palabras se convirtieron, pues, en medios para transmitir un sentido de un sujeto a otro. El lenguaje se instrumentalizó. Éste es el funcionamiento del lenguaje que Benjamin denomina “burgués”. Y Benjamin espera que llegue un tercer estadio, la redención mesiánica, para acabar con él. En la redención, el lenguaje ya no será presupuesto. Benjamin quiere acabar con el problema provocado por Babel.⁴¹¹ Agamben propone exactamente lo mismo.⁴¹²

⁴⁰⁹ Así se logrará superar el estadio actual, en el que “el sentido de la revelación es que el hombre puede revelar lo existente a través del lenguaje, pero no puede revelar el lenguaje mismo. En otras palabras: el hombre ve el mundo a través del lenguaje, pero no ve el lenguaje” (Agamben 2005*d*: 27).

⁴¹⁰ Emmanuel Taub (2010), al hablar de la cuestión del mesianismo judío y la ley, describe esta situación del siguiente modo: “¿Qué pasaba en el paraíso? La respuesta es nada” (Taub 2010: 57).

⁴¹¹ Hent de Vries (1992), en su estudio sobre la concepción del lenguaje en Benjamin, De Certeau y Derrida, sostiene que Benjamin persigue el anti-Babel, es decir, la creación de una lengua común.

⁴¹² Ahora bien, en esta reflexión de Benjamin no queda claro hasta qué punto el lenguaje de la redención difiere respecto del lenguaje del Paraíso. Queda claro que, según Benjamin, sólo hay “significación” propiamente dicha en el segundo estadio.

En este punto, es preciso señalar que la redención, en la medida en que sólo se da en un determinado estadio del lenguaje y el lenguaje es algo colectivo, no puede considerarse íntima o privada. Como señala Agamben, lo que une a una comunidad es una determinada visión o Idea del lenguaje (Agamben 2005*d*); cuando la comunidad deje de presuponer esta visión o Idea, podrá considerar que ha escapado de la opresión. La autoafección del lenguaje es, pues, lo que permite unir a una comunidad.

e) Insuficiencias del modelo agambiano

El modelo agambiano logra explicar una serie de aspectos del funcionamiento de la ley y del tiempo mesiánico que hasta el momento ningún autor mesiánico había explicado. Sin embargo, consideramos que este modelo presenta una serie de insuficiencias teóricas que pueden resumirse en dos: por una parte, Agamben no explica satisfactoriamente el paso del estado de excepción inauténtico o negativo al estado de excepción positivo. Por otra, el pensador italiano no se percató de que la autoafección, a saber, el estado que, según él, se debe alcanzar en el tiempo mesiánico, es, desde el punto de vista teórico, absolutamente imposible.

Centrémonos, por el momento, en la primera insuficiencia. La descripción agambiana de la opresión inherente al estado de excepción en el que está sumido la política contemporánea está realmente bien lograda. De hecho, a lo largo de sus obras, Agamben examina minuciosamente distintos tipos de estados de excepción y al lector no le queda duda alguna sobre cuáles son negativos y cuáles positivos, es decir, sobre cuáles son criticados por Agamben y cuáles, en cambio, el pensador italiano ofrece como una salida a la opresión. Gullì (2007) los diferencia en pocas palabras:

El estado de excepción, que produce el poder soberano y, también, la vida desnuda, puede entenderse en un doble sentido. La excepción puede ser un concepto positivo cuando define la ley mesiánica (el estadio anómico: anómico con respecto de todo poder profano) y la venida de una ley superior, basada en la fe de Pablo, una ley ética en un sentido más general. Éste es, claro está, el estado que también defi-

¿Pero qué sucede con la “validez”? En el tercer estadio, habrá sido suprimida, igual que propone Agamben. No obstante, a diferencia de Agamben, Benjamin no se esfuerza por demostrar que en el Paraíso sí había esta validez o fuerza. Su estilo, por lo general denso y ambiguo, dificulta la comprensión de este punto.

ne la excepción como la verdadera revolución que se corresponde a su objeto sólo en la medida en que se funda sobre principios de universalidad o, para Agamben, en el resto. Pero la excepción es un concepto negativo cuando la desactivación de la ley, provocada por decretos y ordenanzas que simplemente reemplazan la ley en virtud de su fuerza (y da igual si se toma como ejemplo el decreto nazi de 1933 o la “orden militar” de Bush de 2001), sólo engendra una situación, que ya no es excepcional, de violencia sistemática y sistémica en el sentido explicado por Benjamin (Gulli 2007: 237).⁴¹³

A pesar de esta clara distinción entre ambos estados de excepción, el mecanismo que debe permitir pasar de uno a otro, es decir, la manera cómo la “fuerza” o la “validez” deben ser interrumpidas, es, ciertamente, ambiguo. No queda nada claro cómo debe efectuarse el paso de este estado de excepción opresor a uno de liberador. Agata Bielik-Robson (2010) analiza pormenorizadamente cómo Agamben fracasa al describir esta paso. Bielik-Robson clasifica en dos grandes bloques todos los estados de excepción de la obra agambiana. Por un lado, están los estados de excepción que pueden ser considerados mesiánicos: habitarlos implica haberse escapado al poder soberano y vivir, pues, en libertad y en una potencialidad infinita. De este bando hay el “cual-sea”,⁴¹⁴ el “limbo”, los hombres con cabeza de animal⁴¹⁵ y “el resto” paulino, es decir, el hombre con un estatus no identificable con ningún grupo. En el otro lado, Bielik-Robson sitúa al *homo sacer*, *der Muselmann*⁴¹⁶ y el “hombre sin contenido”.⁴¹⁷ Todos ellos son víctimas de la opresora estructura del ser, que corta de raíz todas sus posibilidades, de modo que están situados en las antípodas de la redención. En este segundo grupo, la ley ha sido *suspendida* para el reforzamiento del po-

⁴¹³ (Trad. de la A.)

⁴¹⁴ Ver Agamben (1990), *La comunidad que viene*.

⁴¹⁵ Se trata de los protagonistas de *Lo abierto. El hombre y el animal* (Agamben 2002b).

⁴¹⁶ Ver Agamben (1998), *Lo que queda de Auschwitz*. En la jerga de los campos de concentración, el término *Muselmann* sirvió para designar a los prisioneros de los campos de concentración que presentaban un estado de desnutrición y una debilidad tan extremos que casi no podían ni sostenerse en pie. Sus capacidades intelectuales y emotivas también se hallaban reducidas casi en su totalidad. Habían sido desposeídos, pues, de todos aquellos atributos que, hasta el momento, les habían caracterizado. Según algunos estudiosos, el término está claramente emparentado con la palabra *musulmán*, puesto que estos prisioneros adoptaban una posición física parecida a la de los árabes cuando oran. Sin embargo, cabe la posibilidad de que el término sea una palabra compuesta entre *mann*, es decir, ‘hombre’, y *musel* que puede significar ‘inútil’, ‘ocioso’, ‘holgazán’.

⁴¹⁷ Ver Agamben (1970), *El hombre sin contenido*.

der. En el primer grupo, en cambio, la ley ha sido *desactivada*, lo que ha permitido el debilitamiento del poder.

La intención de Agamben es explicar cómo la “vida desnuda” del segundo grupo puede transformarse en “el resto” que informa el primer grupo. Bielik-Robson sostiene que, a pesar de su intención, Agamben no ofrece una explicación convincente de cómo la “vida desnuda”, consecuencia del poder soberano, puede dar paso al “resto”, a saber, a lo más opuesto a este poder.

La propuesta de Agamben es desentenderse de la ley, desvincularse de ella; en suma, cortar la relación con lo que Benjamin llama mítico. Veamos cómo esto puede conseguirse. El tiempo mesiánico es el tiempo operativo que el tiempo (mítico, legal) requiere para acabar. En este tiempo operativo ya no hay nada que hacer. Sólo puede esperarse a que el tiempo de la violencia mítica toque a su fin. Simplemente debemos dejar que el orden del mundo se apague. Lo más cercano a la salvación es este dejarse ir en la irreparabilidad de este mundo. Se oye la *Gelassenheit* heideggeriana de fondo.

En palabras de Agamben, el mesías ha venido y, sorprendentemente, no ha acontecido nada.⁴¹⁸ El sujeto queda entonces abandonado a sí mismo, aislado. Según Agamben, la opresión del estado de excepción negativo sólo puede desaparecer en esta desvinculación absoluta respecto del mundo.

Según Bielik-Robson, el camino de desarraigo propuesto por Agamben no puede conducir a ninguna redención mesiánica real. La solución que Agamben ofrece para salir del estado de excepción negativo no sirve para adentrarse en un estado de excepción positivo y aprender a vivir en él, sino que desemboca en una muerte estéril. Dicho de otro modo, Agamben proporciona una vía para salir del mundo mítico, pero no para construir algo después de esta huida. El hombre liberado que él perfila está de pie ante las ruinas del orden mítico, ¿pero hacia dónde debe dirigirse, de ahora en adelante? Como vimos a propósito de Rosenzweig, Bielik-Robson sostiene que, tras descubrir la ilegiti-

⁴¹⁸ En este punto es importante señalar que Agamben, al hablar del mesías, no se refiere, por lo general —salvo cuando trata explícitamente de las cartas paulinas— a un personaje histórico concreto, sino que utiliza esta figura como metáfora de la llegada de la libertad. Es decir, el nombre, *mesianismo*, se mantiene, pero su figura central se diluye. Además, para Agamben, la llegada de este mesías metafórico *ya* supone el estadio más redimido que se puede alcanzar, es decir, no es un intermediario que se limita, como en el cristianismo, a “poner en marcha” la redención.

midad del orden mítico, al hombre le quedan tres opciones: o bien la nostalgia respecto de este orden; o bien la vía postrágica, consistente en permanecer en este nuevo estatus ajeno a toda ley; o bien, finalmente, la vía mesiánica.

Según Bielik-Robson, Agamben opta por la segunda y se queda estancado en ella. Se percata de la nulidad del mundo mítico y propone escaparse a él, es decir, morir a este mundo. Sin embargo, no consigue construir nada a partir de esta segunda vía. Consciente del estado de destrucción del mundo mítico, no vuelve a él, sino que se queda fuera. Entonces se cierra en sí mismo, incapaz de establecer ninguna nueva relación con el mundo.

Para Bielik-Robson, el único autor mesiánico que consigue, propiamente, alcanzar el estadio mesiánico, es decir, transformar la “vida desnuda” en “el resto”, es Rosenzweig. Como hemos visto, según Rosenzweig esto acontece mediante la revelación, que fertiliza la vida estéril. Sólo hay realmente vida y libertad tras la revelación. Rosenzweig percibe, pues, que la muerte es sólo útil en tanto que medio para separarse del mundo mítico y que, una vez haya cumplido esta función, debe ser superada o, más bien dicho, desechada.

En cambio, para Agamben, sostiene Bielik-Robson, la vida y la libertad no pueden darse al unísono. La única forma de liberarse de la opresión es desentenderse de la estructura del poder de la cual, mientras se vive, no se puede escapar; sólo en la muerte la ley dejará de oprimir; sólo entonces no habrá culpa. En un gesto muy heideggeriano, Agamben está proponiendo que el estado de excepción positivo, a saber, la desactivación paulina de la ley, consista en un desear no desear o, lo que es lo mismo, en la potencia de no poder. Así pues, este nuevo estado de excepción que Agamben propone no es un estado de excepción de vida, sino de muerte. Es cierto que allí ya no habrá culpa; pero no habrá, tampoco, justicia.

La conclusión de Bielik-Robson, a la que nos adherimos, es la siguiente:

Los dos conceptos cruciales de Agamben —“vida desnuda” y “el resto”— designan una única cosa, el “estado de excepción” desde dos ángulos irreconciliables. Agamben hace todo lo que puede para contrarrestar su tendencia natural a separarse (especialmente, retocando “el resto”), pero, al final, sus divergentes lógicas se salen con la suya. Mientras que la “vida desnuda” funciona como una categoría crítica, señalando hacia un reconocimiento esencialmente postrágico de la

ineludibilidad del poder soberano que sólo puede evadirse mediante la muerte, el “resto” se asocia con la “bendición de más vida”, que ofrece la perspectiva de mejorar y aumentar radicalmente la vida —a diferencia de la primera— que está cargada de implicaciones esperanzadoras (Bielik-Robson 2010: 124).⁴¹⁹

Pero después de su larga travesía, lo que Agamben consigue “no es un resto en la *forma-de-vida* sino un resto en la *forma-de-muerte*” (Bielik-Robson 2010: 125). Esta redención *en* la muerte no es otra cosa, pues, que un abandono de toda esperanza. Agamben critica lúcidamente, pero no proporciona herramientas para construir.⁴²⁰

La incapacidad del modelo agambiano de explicar el paso del estado de excepción inauténtico o negativo a uno de auténtico está íntimamente relacionada con la segunda insuficiencia que quisiéramos señalar, a saber, la imposibilidad de un estado autoafectivo.

El héroe postrágico se ha separado del mundo mítico y se ha instalado en un estado de desarraigo absoluto. No se relaciona, pues, con otra cosa que consigo mismo. En la redención propuesta por Agamben, masturbatoria y estéril, la alteridad ha sido suprimida (Mills 2008: 31). David E. Johnson, en un magnífico artículo del año 2007, titulado “As If the Time Were Now: Deconstructing Agamben”, se sirve de Aristóteles, Hegel y Derrida para mostrar la aporía ineludible en la que desemboca toda supuesta autoafección. Es decir, Johnson señala la imposibilidad de alcanzar el estadio autoafectivo del que habla Agamben. Siguiendo a Bielik-Robson, debería matizarse ligeramente esta frase, que quedaría del siguiente modo: la imposibilidad de alcanzar, *en vida*, el estadio autoafectivo del que habla Agamben.

Johnson analiza la idea de Agamben consistente en que lo que une a una comunidad es la experiencia de los límites del lenguaje, es decir, la

⁴¹⁹ (*Trad. de la A.*)

⁴²⁰ Jean-Claude Monod (2003) ya había afirmado, de una forma mucho más sintética, la imposibilidad de construir a partir de la propuesta de Agamben:

Si nada permite distinguir el estado de excepción de la regla jurídica, no se entiende porque Giorgio Agamben se conmueve particularmente ante el margen de no-derecho del Estado americano en su “guerra contra el terrorismo”... Para ello, haría falta un concepto positivo del Estado de derecho, del que aquí se carece. El Estado de derecho ya no se distingue del Estado totalitario [...]. Para pensar los peligros de la excepción y la paradójica precariedad del poder supremo, Schmitt abre pistas, pero desarma el juicio (Monod 2003: 124). (*Trad. de la A.*)

no presuposición del lenguaje o, lo que es lo mismo, la autoafección del lenguaje. En lo que sigue, sacaremos a colación dos de los argumentos que Johnson esgrime contra esta idea.

El primero tiene que ver con el tiempo. Para la autopresuposición y la autoafección, señala Johnson, hace falta que el tiempo acabe o que nos hallemos en un presente absoluto. Como hemos visto, Agamben considera que el tiempo mesiánico permite que el tiempo cronológico llegue a su fin. Johnson hace notar que, en esta convicción sobre la posibilidad de conclusión del tiempo, Agamben se alinea con Hegel. Según Johnson, ambos están equivocados: el tiempo no puede acabar.

Para explicar esta idea, Johnson recurre a Aristóteles. En el libro IV de su *Física*, el pensador griego sostiene que un “ahora” sólo puede ser destruido por el siguiente ahora, pero no puede ser destruido en sí, es decir, en el momento en que está en acto, porque, en ese momento, es inaccesible a la acción de un ahora futuro.⁴²¹ De esto se deriva que existe una aporía que imposibilita pensar la sucesión: parece como si el nuevo ahora nunca pudiese llegar, porque el ahora previo jamás se hubiese podido destruir. En efecto, si se cree en un ahora indivisible, resulta imposible pensar la sucesión.

Agamben y Hegel pretenden resolver esta aporía postulando un ahora absoluto, definitivo, es decir, una síntesis de la temporalidad. A esta concepción del tiempo, Johnson opone la concepción derrideana que, según él, permite pensar la aporía del tiempo sin tener que recurrir a la extraña idea de un presente indivisible (Johnson 2007: 278): en la *tracé* siempre hay un rastro de lo que ha sido y de lo aún no acontecido. Así pues, según Derrida, puede haber sucesión sin que sea necesario postular un tiempo indivisible.

El segundo argumento que Johnson esgrime contra Agamben también se sirve de Aristóteles. En *De Anima*, Aristóteles habla de la aporía que rodea la idea de “tocar”. Según él, no existe la posibilidad de tocarse a uno mismo, es decir, la autoafección, porque el tocar siempre requiere de un elemento que toca y de otro que es tocado, es decir, el objeto, para ser tocado, necesita algo exterior a él. Incluso si me toco mi brazo izquierdo con mi mano derecha, requiero de un elemento externo al brazo. En ese momento, es como si mi mano derecha fuera un “otro”. En palabras de Johnson: “no hay ningún auto-tocarse, ninguna autoafec-

⁴²¹ Al sintetizar la argumentación de Aristóteles, Johnson se ayuda del resumen que hace de ella Derrida en *Marges* (1972b).

ción, que no venga *como* del otro”⁴²² (Johnson 2007: 285). Es por ese motivo que Aristóteles, en *De Anima*, sostiene que el tocarse a uno mismo no puede acontecer, sino que está por venir (Johnson 2007: 285).

Según Johnson, la imposibilidad de la autoafección nos salva de un grave peligro: de un poder que no conozca un afuera. En palabras del propio Johnson: “el sueño de Agamben de abolir el *como* y de la unidad absoluta del significante y el significado en un ahora sin temporalización, en un presente mesiánico, es el sueño de una soberanía absoluta”⁴²³ (Johnson 2007: 287-288).

En definitiva, la autoafección que, según Agamben, debe caracterizar la redención, no puede alcanzarse en la vida —sólo en la muerte, diría Bielik-Robson.

Si tenemos en cuenta las insuficiencias señaladas puede entenderse lo que, a nuestros ojos, constituye la mayor incongruencia de la propuesta de Agamben. En *El tiempo que resta* (2000), Agamben afirma, simultáneamente, que el tiempo no puede acabar, puesto que siempre permanece un reducto necesario para la representación del tiempo, y que el tiempo mesiánico permite completar la representación del tiempo. Según la primera afirmación, la redención jamás puede acontecer. De la segunda, en cambio, se deriva que la redención sí puede llegar.

¿Cómo puede, Agamben, sostener ambas cosas a la vez? A nuestro juicio, Agamben utiliza la idea del tiempo operativo de Guillaume para afirmar algo, a saber, la posibilidad de que el tiempo llegue a su pléroma, que no está para nada concorde con la tesis de Guillaume. Agamben pretende fundamentarse en Guillaume, pero tergiversa su tesis. Esta incongruencia deriva de las dos insuficiencias que hemos visto: Agamben utiliza a Guillaume no para hablar de un tiempo de vida, sino de un tiempo de muerte (primera insuficiencia) y de autoafección (segunda insuficiencia); autoafección que, según Guillaume, no puede darse.

Ahora bien, la obra de Agamben también merece que sus logros sean reconocidos. Sin duda alguna, de todos los autores del siglo XX que tratan la cuestión de la ley en el tiempo mesiánico, Agamben es quien lo hace con mayor lucidez. Según él, en el tiempo mesiánico, la ley no

⁴²² (Trad. de la A.)

⁴²³ (Trad. de la A.)

sale *fortalecida*, como quisiera Schmitt, ni es el *instrumento* de la redención, como sugiere Lévinas; tampoco es *abolida*, como proponen Taubes y Badiou, ni tan siquiera es *suspendida*, como sucede en el estado de excepción negativo. Tampoco sirve, como sostiene Rosenzweig, como un *canal* mediante el cual llega la revelación. Lo que propone Agamben es una operación mucho más compleja: la *desactivación* de la ley. Es decir, en el tiempo mesiánico, la ley debe dejar de tener efectos. El sujeto se separa del mundo y deja de ser afectado por él y por la ley que lo rige.

Como acabamos de ver, sin embargo, la postura de Agamben es terriblemente problemática y difícil —imposible— de sostener. Agamben no es capaz de construir algo a partir de ella.

Si no hay una trascendencia salvadora, a lo Barth, y el mundo presente es absolutamente oscuro y opresor, ¿cómo y dónde puede tener lugar la salvación? Si el más allá conceptual no existe y el aquí es corrupto, ¿cómo podemos escaparnos a la opresión del aquí? Consideramos que el obstáculo que impide a Agamben forjar una postura positiva es que no parece detectar la capacidad redentora de la ley.

Para Agamben, detrás de la ley hay, solamente, fuerza, una fuerza terrible, injusta y opresora. Por eso es partidario de desactivar esta fuerza. Para Rosenzweig, en cambio, detrás de la ley se halla el amor, que es lo que debe permitir alcanzar el estadio mesiánico. Rosenzweig puede sostener que la ley, nutrida por el amor, es un instrumento de la redención porque cree que el apocalipsis viene desde fuera: Dios se revela al hombre, le rescata del mundo mítico, y le propone otra vida.⁴²⁴ Pero es obvio que Agamben no puede adherirse a la vía de

⁴²⁴ Eric L. Santner (2001), en *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, analiza desde el punto de vista psicológico lo enfermizo que puede resultar la conciencia de estar bajo la estructura de la ley descrita por Scholem como *Geltung ohne Bedeutung*. Dedicó el tercer capítulo de su libro a la intersección del psicoanálisis y la teología en las memorias del juez Daniel Paul Schreber, cuyas paranoias Freud interpretó como elaboraciones fantasmáticas de su pánico homosexual. Santner examina las reflexiones que el juez fija en sus memorias tras ser investido de nuevos atributos profesionales. Santner sostiene que Schreber necesitaba explicarse urgentemente de donde procedía la autoridad de la que le investían. Su malestar se debe, según Santner, en “acercarse demasiado a un excedente de validez respecto del significado” (Santner 2001: 53), es decir, en percibir la violencia inherente a la ley, a saber, la fuerza-de-ley. Para salir de esta angustia agambiana, Santner propone la vía de Rosenzweig. Según Santner, Rosenzweig analiza el funcionamiento de un mundo contrario al mundo que hizo enfermar al juez, que funciona como el estado de excepción negativo agambiano. Es el amor divino, como hemos visto al desplegar la

Rosenzweig, porque, para el pensador italiano, no hay un afuera, de modo que el apocalipsis y, por ende, la redención, sólo pueden acontecer desde dentro. Y, según él, el adentro es terriblemente corrupto, por lo que no puede engendrar vida.

Como hemos visto en el apartado 5.4, dedicado a enumerar las diferencias entre los mesianismos antinómicos y los mesianismos partidarios del nomos, los primeros se caracterizan por ver, en la ley, un *enemigo*, por considerar que el mundo está *caído*, y por aspirar a su *destrucción*. Ahora, tras haber recorrido el pensamiento de Agamben, estamos en condiciones de afirmar que el pensador italiano se diferencia de este tipo de mesianismo porque propone una concepción de la ley más rica, es decir, más acorde a su complejidad; pero que, sin embargo, en última instancia, el mesianismo que Agamben propone comparte estas tres características principales que hemos atribuido al mesianismo antinómico: ignora el potencial liberador de la ley, considera que el mundo está caído y aspira a desentenderse de su funcionamiento. En pocas palabras, ignora el hecho de que este mundo puede ser el escenario de algo que, si no llega a tener el estatus de la salvación, se asemeja vertiginosamente a ella.

La pregunta que encontramos tras este largo recorrido por los mesianismos del siglo XX e inicios del XXI es la siguiente: ¿es posible, una redención que parta del potencial positivo de la ley (a lo Rosenzweig y, en menor medida, a lo Lévinas), pero que acontezca aquí, desde aquí, sin la interferencia de elementos externos o trascendentes (a lo Agamben)? Intentaremos demostrar que sí: que la *mesianicidad sin mesianismo* derrideana contiene, de manera implícita, los elementos más lúcidos de Lévinas y Rosenzweig, a saber, el potencial positivo de la ley, así como los aspectos positivos de la propuesta de Agamben, es decir, el complejo funcionamiento de la ley y la inexistencia de una vida fuera de este mundo; y que, además, evita los aspectos más contradictorios y estériles de todos los autores tratados hasta el momento.

propuesta de Rosenzweig, lo que permite escaparse a este exceso de presión y volvernos hacia lo que Santner denomina “el enmedio de la vida” [*the midst of life*]. En definitiva, el exceso, molesto, sirve para abrir una apertura que abre el espacio de la revelación. Con esta propuesta, Santner presenta al judaísmo no como la religión opresora del superego, sino como “una especie de terapia dirigida, precisamente, contra las presiones fantasmáticas del superego y su tendencia a mantener al sujeto a una determinada distancia respecto de su responsabilidad [*answerability*] dentro del mundo” (Santner 2001: 104). (*Trad. de la A.*)

PARTE III

DIÁLOGO ENTRE LAS TEORIZACIONES FILOSÓFICAS CONTEMPORÁNEAS DEL MESIANISMO Y LA *MESIANICIDAD SIN MESIANISMO*

6. LA MESIANICIDAD SIN MESIANISMO DERRIDEANA FRENTE A LA FUERZA-DE-LEY AGAMBIANA Y LOS MESIANISMOS CONTEMPORÁNEOS

En la segunda parte de este trabajo hemos visto, primero, el mesianismo antinómico, cuyos representantes, mayoritariamente vinculados al marxismo de la primera mitad del siglo XX o a la izquierda neomarxista actual, consideran que la abolición de la ley es el requisito indispensable para que estalle la vida plena y libre. Acto seguido, hemos examinado las propuestas de dos autores, Rosenzweig y Lévinas, que se basan en el carácter redentor de una ley que consideran “tocada” por la esfera divina y que, en consecuencia, permite distanciarse de la ley natural. Finalmente, ha sido estudiada la propuesta de Giorgio Agamben, que, como hemos sostenido, es quien comprende más lúcidamente el funcionamiento de la ley, pero cuyo modelo presenta, sin embargo, dos graves insuficiencias.

En este capítulo nos proponemos confrontar los usos contemporáneos del mesianismo, particularmente el de Agamben, con la *mesianicidad sin mesianismo* derrideana. Veremos con qué figuras tiene una interlocución Derrida. A nuestro juicio, la vía de Derrida contiene los elementos más lúcidos de los mesianismos del siglo XX y evita sus insuficiencias. Veremos cómo el planteamiento filosófico de Jacques Derrida puede ser extremadamente útil para esclarecer, y corregir, las teorizaciones contemporáneas sobre el mesianismo. Examinaremos, pues, qué puede añadir Derrida a la discusión contemporánea sobre el mesianismo. Lo haremos en tres apartados: en el primero se contrastará la concepción agambiana de la ley con la derrideana; en el segundo se esclarecerá la diferencia entre las distintas visiones del lenguaje de ambos autores, y, finalmente, en el tercero se confrontarán las concepciones del espacio de lo ético y lo político que tienen los autores estudiados en la segunda parte con las de Derrida. Aunque en este apartado el pensamiento de Derrida se ponga en relación, sobre todo, con el de Agamben, iremos señalando cómo las propuestas del resto de autores mesiánicos tratados en la segunda parte del trabajo resultaron cruciales para la configuración de las posturas de ambos autores, es decir, cómo en la confrontación entre el mesianismo de Agamben y el de Derrida se oyen, de fondo, las voces del resto de autores mesiánicos contemporáneos.

Así pues, en esta tercera parte nos proponemos ensanchar el alcance de la *mesianicidad sin mesianismo*. Con este diálogo, seguiremos indagando en otras implicaciones de este casi-concepto y podremos profundizar en el análisis de sus méritos e insuficiencias y, por extensión, de toda la obra derrideana.

Antes de empezar este diálogo, es preciso subrayar dos informaciones preliminares. Primero, Agamben a menudo se refiere a Derrida. Sin embargo, Derrida sólo hace referencia a Agamben en una ocasión⁴²⁵ y muy de pasada. En consecuencia, el diálogo entre sus respectivos pensamientos se establecerá sin el soporte teórico de alguna reflexión que Derrida hubiese podido hacer al respecto. Tampoco podrá contar con la ayuda de bibliografía secundaria que verse sobre la misma cuestión, puesto que no existe ningún estudio a fondo que contraste ambas propuestas.⁴²⁶

La segunda consideración preliminar es la siguiente: para establecer este diálogo no emplearemos, exclusivamente, información procedente de *Spectres* y “Foi”, es decir, de los dos primeros textos que hablan explícitamente de la *mesianicidad sin mesianismo*, sino de toda la obra derrideana, especialmente de los textos de su segundo periodo, es decir, de los que tratan sobre la relación entre el significado y el significante, así como del tercero, a saber, los que contienen sus consideraciones acerca de la ley y la justicia, particularmente de “Force”. Esta elección obedece al hecho de que, como hemos visto en la primera parte del presente trabajo, la *mesianicidad sin mesianismo* es un fruto coherente del pensamiento derrideano lingüístico y político anterior, así como de sus reflexiones éticas posteriores.

⁴²⁵ Ver Derrida (2003), *Voyous. Deux essais sur la raison*.

⁴²⁶ Por lo que conocemos, únicamente existen dos estudios que, además, deben considerarse sólo introductorios: Mills (2004) y Thurschwell (2005). Como escribe la autora del primero a propósito de su estudio, ambos deben ser considerados “más explicativos que críticos” (Mills 2004: 56).

6.1. La ley: la desactivación agambiana de la ley frente a la dislocación derrideana de la ley

En la segunda parte de este trabajo hemos visto que, a lo largo del siglo XX y en el inicio del XXI, la preocupación central de la visión de la historia conocida como mesianismo ha sido el ambiguo papel de la ley. Es decir, mientras que, en sus inicios, el mesianismo judío ponía un especial énfasis en el “cuándo” y el “dónde” de la redención, así como en los rasgos que presentaría el mesías, el problema que, en el último siglo, ha centrado la atención del mesianismo, ha sido el papel que debe ejercer la ley en un mundo mesiánico, es decir, en un mundo libre que haya dejado atrás la corrupción y la limitación mítica.

Tras recorrer el pensamiento de los autores mesiánicos más destacados, nos hemos detenido en el de Agamben. Él plantea que la erradicación de la opresión de la ley no es tan sencilla como algunos autores mesiánicos antinómicos proponen, porque incluso cuando la ley ha sido suspendida, permanece la llamada *fuerza-de-ley*, una *Geltung ohne Bedeutung* o una vigencia sin significado: la ley mantiene su fuerza, pero no se concreta en ninguna ley. Según él, ésta es la situación política actual. Incluso cuando la ley es suspendida, algo de ella permanece. Vivimos en un permanente estado de excepción, afirma.

Tras haber recorrido el pensamiento derrideano en la primera parte y el agambiano en la segunda, se nos plantea la siguiente cuestión: ¿Derrida no se refiere al mismo fenómeno cuando habla de una “loi sans impératif, sans ordre et sans devoir. Une loi sans loi, en somme. Un appel qui mande sans commander”?⁴²⁷ (*Hospitalité*: 77)

Nuestra hipótesis es que la ‘Geltung ohne Bedeutung’ de la que habla Agamben constituye una versión de la “estructura derrideana” por excelencia, a saber, la ‘mesianicidad sin mesianismo’, con todas sus implicaciones lingüísticas (un exceso de significativo respecto del significado) y políticas (una dislocación entre la ley y la justicia)⁴²⁸ que hemos visto en la primera parte. Agamben lo reconoce explícitamente: “el prestigio de la deconstrucción en nuestro tiempo consiste precisamente en haber concebido el texto entero de la tradición como una vigencia sin significado” (Agamben 1995: 36). Es decir, la expresión ‘Geltung ohne Bedeutung’ no es sino una manera de referirse al fenómeno de la ‘mesianicidad sin mesianismo’ y,

⁴²⁷ Traducción al castellano (*La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, 85-87): “ley sin imperativo, sin orden y sin deber. Una ley sin ley, en definitiva. Una llamada que manda sin exigir”.

⁴²⁸ Ver subapartado 2.3.a.

como en el caso de ésta, no sólo tiene implicaciones legales, sino en todos los ámbitos del conocimiento. Agamben y Derrida entienden el funcionamiento actual de la ley de la misma manera. La 'mesianicidad sin mesianismo' constituye una 'Geltung ohne Bedeutung', a saber, un impulso, una fuerza o una tendencia hacia algo que nunca adquiere una forma determinada.

Ahora bien, detrás de esta manera análoga de concebir la ley se esconde una diferencia crucial. Veámosla en detalle. Ambos autores detectan que el punto cero de la ley es un territorio de indiscernibilidad: no puede distinguirse entre el adentro y el afuera de la ley. La fuerza-de-ley es, a la vez, interior y exterior a la ley. Ahora bien, mientras Agamben aspira a superar este estado de indistinción, porque, a su parecer, es extremadamente opresor, Derrida considera, primero, que escapar de este estadio es *imposible* y, segundo, que permanecer en él es *positivo*. Es más, para Derrida, esta estructura constituye, precisamente, la garantía de la justicia, mientras que Agamben, como hemos visto en la segunda parte de este trabajo, sostiene que sólo podrá haber justicia cuando esta estructura haya sido desactivada. Sin embargo, hemos concluido el apartado anterior señalando que Agamben no logra explicar cómo puede alcanzarse esta justicia; sus intentos de transformar el estado de excepción negativo (fuerza-de-ley) en un estado de excepción positivo (fuerza-de-ley) no son satisfactorios.

A nuestro juicio, desde el planteamiento derrideano de la ley puede comprenderse porqué Agamben fracasa en este intento y puede explicarse el funcionamiento de la ley de una manera más satisfactoria. Fijémonos en la reflexión de Derrida. Como vimos en la primera parte de este trabajo, concretamente a propósito de “Loi” y “Force”,⁴²⁹ toda decisión que aspira a ser justa debe intentar ir más allá de la norma o la ley y crear algo nuevo. Una decisión que consistiese en la mera aplicación de un programa no tendría ningún mérito, porque no cruzaría el momento de indecisión y angustia que la justicia requiere. Sin embargo, como hemos visto, todo intento de superar la ley y alcanzar la justicia está condenado al fracaso. El motivo estriba en el hecho de que la justicia es una mera posibilidad —concretamente, la posibilidad de que haya leyes— y, en tanto que posibilidad, no puede ser aprehendida. Las condiciones de posibilidad tienen que permanecer, por definición, inabarcables. Así pues, aunque el sujeto decida tras una angustiante deliberación, sin ampararse en una ley concreta, Derrida sostiene que no logrará escaparse a la ley, sino que su decisión se inscribirá, inevitable-

⁴²⁹ Ver subapartado 2.3.a.

mente, dentro de un marco legal. No existe una esfera alegal desde la que nos podamos enfrentar a la esfera legal. El único territorio desde el que podemos intentar oponernos a la rigidez de ciertas normas está habitado, también, por la ley. Ahora bien, es importante remarcar que no se trata de una ley concreta, tal como proponen Lévinas y Rosenzweig; es decir, no nos hallamos delante de una ley divina que se cumple mediante la adhesión a una serie de preceptos y que se considera la única manera de escaparse a la ley natural.

Así pues, ¿de qué tipo es, esta ley de la que no se logra escapar? ¿En qué consiste, este elemento irreductible de la ley del que no se puede escapar? Tras haber analizado el funcionamiento de la *mesianicidad sin mesianismo* en la primera parte de este trabajo y de la *Geltung ohne Bedeutung* en la segunda, estamos en condiciones de comprender qué es, exactamente, lo que permanece de esta ley: la fuerza-de-ley, la validez de la ley; en definitiva, la *Geltung* de la que habla Agamben.

Llegados a este punto nos encontramos con una dificultad teórica importante: si, según Derrida, lo que permanece en el momento de la decisión —o, como dice Agamben, en el estado de excepción, así como en el punto cero de la revelación— es una fuerza que no se materializa en ninguna ley en concreto o, como vimos en la primera parte al tratar el pensamiento de Derrida, un significante reducido a su mínima expresión o una mesianicidad que no se agota en ningún mesianismo, ¿no tendríamos que decir que lo que permanece *no es una ley sino, precisamente —y simplemente—, la condición de posibilidad de las leyes?*

En “Force”, Derrida plantea que la justicia constituye, precisamente, esta condición de posibilidad. Entonces, de acuerdo con esta idea, deberíamos decir que en el momento de la decisión —o, en términos ontológicos, en el punto cero de la revelación— está la justicia, y no la ley; es decir, que la *Geltung* es justicia, no ley.

Sin embargo, seguimos manteniendo que la *Geltung* es ley, no justicia. Esto se debe a que, como vimos en la primera parte de este trabajo, Derrida muestra, contra la tradición, que en el lugar del origen o, lo que es lo mismo, de la condición de posibilidad, hay algo que se refiere a algo supuestamente anterior. Dicho de otro modo, como vimos en la primera parte de este trabajo, la justicia funciona análogamente al significado, mientras que la ley presenta una clara analogía con el significante: en teoría, tanto la justicia como el significado deberían estar en el lugar del origen. No obstante, no existe ningún origen simple, lleno, de modo que en el lugar tradicionalmente ocupado por la justicia (y

por el significado) se encuentra, en realidad, la ley (y el significante). No hay un comienzo absoluto. En pocas palabras: la ley ejerce el papel que tradicionalmente había sido asignado a la justicia. En el “punto cero de la revelación” no hay la plenitud de significado o la justicia, sino una *Geltung*, una ley, un significante; en pocas palabras, un exceso. Lo representamos en la siguiente tabla:

Condiciones de posibilidad (e imposibilidad) derrideanas	Condiciones tradicionales de posibilidad
Significante	Significado
Ley	Justicia
Mesianicidad	Mesianismo
Revelabilidad	Revelación
<i>Geltung</i>	<i>Bedeutung</i>
Vigencia	Significado

Ahora bien, es preciso destacar que las nociones de la columna de la izquierda no están totalmente desvinculadas de las de la derecha; entre ellas media un *sin* que, como hemos visto, excluye incluyendo.

Esta vinculación entre las nociones de ambas columnas puede comprenderse si tenemos in mente la reflexión que hace Derrida acerca de la relación entre la ley y la justicia que hemos visto en la primera parte de este trabajo.⁴³⁰ Según el pensador de origen argelino, no existe una frontera nítida entre la ley y la justicia; ley y justicia, por el contrario, luchan por usurparse el puesto. En un determinado momento, la ley se convierte en justicia y ésta, a su vez, en ley, como si se tratase de un guante de plástico del que queremos ver la parte interior y que, de repente, se vuelve del revés.

⁴³⁰ Ver supapartado 2.3.a.

Esta intercambiabilidad entre la ley y la justicia es lo que, a ojos de Agamben, constituye un grave peligro. Por este motivo Agamben propone acabar con la fuerza de la ley —que él considera el elemento más irredento posible— mediante su profanación. Su propuesta consiste en aprender a tratar la ley como si se tratase de un juego. Cuando jugamos, estamos restituyendo al libre uso objetos que, hasta aquel momento, pertenecían a una esfera sagrada. Al jugar, destruimos el ritual que rodea estos objetos, socavando su fuerza, desactivándola. Ésta es la única manera, según Agamben, de alcanzar la justicia. La noción agambiana de justicia es, como la de Benjamin, alegal o poslegal.

Para Derrida, en cambio, esta *Geltung ohne Bedeutung* o *mesianicidad sin mesianismo* constituye, a la vez, el mayor riesgo y la mayor esperanza. Si la ley se suprime en su totalidad, es decir, si se cancela la *Geltung*, se habrá abolido el impulso que abre o inaugura la condición de posibilidad de la justicia. La vigencia de la *Geltung* es la única manera de oponerse a una cierta ley, a saber, a la rigidez de las normas determinadas.⁴³¹ Deshacernos de todos los elementos de la ley significaría deshacernos del exceso constitutivo del punto cero de la revelación, que es la garantía de la justicia.⁴³²

La ley, sin duda alguna, comporta una peligrosa violencia inherente, pero, sin ella, no habría nada: ni historia, ni evento, ni fenomenalidad (*Écriture*: 218). Podríamos decir que Agamben pretende, justamente, esta no-historia, este no-evento, esta nada. Como diría Bielik-Robson: la muerte.

La distinta concepción que Agamben y Derrida tienen de la ley tiene que ver con la diferente, casi opuesta, manera que estos pensadores tienen de comprender el tiempo: mientras que, para Agamben, todo mesianismo debe contener un mecanismo que permita llegar a su pléroma, la mesianicidad derrideana no conoce este pléroma o, lo que es lo mismo, no se resuelve en esta absolución que es la *Aufhebung*. Según

⁴³¹ En palabras de Thurschwell: “Si la propia ley incorpora su otro ético, entonces, *dentro* de la ley permanecen una serie de recursos políticamente válidos para emplear contra la ley” (Thurschwell 2005: 189). (*Trad. de la A.*)

⁴³² Mills sintetiza la diferencia entre la concepción de la justicia de Agamben y la de Derrida del siguiente modo: “Mientras que para el primero [Derrida] la violencia divina radicalmente destructora corre el riesgo de eliminar la posibilidad de la justicia junto con la ley y el derecho, para el segundo [Agamben] la violencia divina es la condición necesaria de la justicia” (Mills 2008: 29). (*Trad. de la A.*)

Derrida, pues, el tiempo mesiánico consiste en que el mesías no irrumpe jamás; no se llega al “tiempo lleno” de Benjamin, ni, como propone Bloch, se logrará conquistar una esencia que se halla en el Frente, ni tampoco advendrá la explosión de la vida pura perseguida por Badiou.

El mismo Agamben es consciente de que la concepción derrideana del tiempo se basa en la ausencia de un pléroma. Como afirma Agamben en *El tiempo que resta* (2000) y en “El mesías y el soberano” (2005c), la mesianicidad derrideana no conoce la *Aufhebung*: “La marca [*tracce*] es en este sentido una *Aufhebung* suspendida que no conoce jamás su plenitud, su pléroma. La deconstrucción es un mesianismo bloqueado, una suspensión del tema mesiánico” (Agamben 2000: 104).

Agamben está en lo cierto: la deconstrucción trata sobre una *Aufhebung* suspendida. Sin embargo, como hemos visto, para Derrida la ausencia de *Aufhebung* es positiva. En *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Agamben sostiene que sólo existe una situación, lugar o estado que no conoce la *Aufhebung*: el infierno.⁴³³ Podemos afirmar, pues, que Agamben percibe que la deconstrucción es infernal. Pero —añadiríamos nosotros— también podría decirse que el infierno es la condición de posibilidad de la gloria.

En resumen, desde la *mesianicidad sin mesianismo* puede desmontarse la salida que Agamben ofrece a la opresión de la ley: ni la situación es opresora ni escaparse a ella es posible. La redención, a saber, la desactivación o profanación de la ley, no puede llegar, y esto es positivo.

Volvámonos, ahora, hacia el lenguaje. En las diferentes opiniones de la *Geltung ohne Bedeutung* que tienen Agamben y Derrida subyace otra divergencia: una diferente visión del lenguaje. Como hemos visto al recorrer el mesianismo contemporáneo, existe una íntima conexión entre la ley, el lenguaje y la historia.

⁴³³ Ver el capítulo sexto del libro de Agamben (2007).

6.2. El lenguaje: la autoafección agambiana, la *différance* derrideana, el *davar* judío y el *onoma* griego

a) La autoafección agambiana frente a la *différance* derrideana

Las visiones del lenguaje que tienen Agamben y Derrida comparten dos puntos esenciales. El primero es que, para ambos autores, la ausencia de un significado o un contenido concretos no equivale a la ausencia absoluta, a saber, a la nada. En este estadio en que el significado se reduce a la mínima expresión no se halla la nada, sino un impulso o una fuerza. En lingüística, este fenómeno fue bautizado como “fonema cero” por Lotz y Jakobson, y Agamben y Derrida, bajo los términos *Geltung* y *différance*, examinaron su complejo funcionamiento.

El segundo es que tanto Agamben como Derrida consideran que no hay un metalenguaje, es decir, un lenguaje neutral y objetivo que permita hablar del lenguaje. Agamben plantea claramente esta idea en “La idea del lenguaje” (2005*d*). Derrida, a su vez, lo plantea en todas sus obras. Por ejemplo, en “The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano” (2002*c*), donde analiza una carta que Scholem escribió a Rosenzweig el 26 de diciembre de 1926, en la que trata sobre los riesgos de la secularización de la lengua hebrea.⁴³⁴ En ella, Scholem, después de estar tres años en Palestina, reconoce uno de los riesgos del sionismo: la actualización y modernización de la lengua hebrea para hacerla apta para la comunicación cotidiana deteriora su sacralidad. Es decir, el hebreo, en tanto que lengua sagrada, no debería ser instrumentalizable, ni informativo, ni comunicativo. Debería estar al servicio, simplemente, de la contemplación de la divinidad. Desafortunadamente, las necesidades comunicativas cotidianas han convertido esta lengua en un simple medio de transmisión de información, haciendo que sus palabras estén al servicio de la comunicación de un sentido y no de la contemplación de la divinidad. La secularización conlleva, pues, un grave peligro.⁴³⁵

⁴³⁴ Encontrada por Stéphane Mosès entre los papeles de Scholem tras su muerte en 1985. Se conoce como “A propósito de nuestra lengua. Una confesión. Para Franz Rosenzweig, con ocasión del 26 de diciembre de 1926” (Scholem 1985).

⁴³⁵ La afinidad entre la concepción del lenguaje de Scholem y la de Benjamin —que hemos expuesto en el subapartado 5.5.*d*— salta a la vista. Ambos consideran que el

A propósito de esta reflexión, Derrida se formula la siguiente cuestión: ¿desde dónde habla Scholem?⁴³⁶ ¿Desde una lengua sagrada o desde una lengua secularizada, es decir, objetiva y neutra, que es un simple medio de transmisión de información (Derrida 2002c: 199)? De entrada, Derrida responde que Scholem, en su carta, habla de la lengua sagrada gracias a una tercera lengua, el alemán, que funciona como si fuese neutra y objetiva. Pero Derrida enseguida matiza y corrige su postura. A su juicio, un análisis atento de la carta de Scholem permite poner al descubierto que la secularización es imposible:⁴³⁷ hay, única-

lenguaje comunicativo e informativo —es decir, el que Benjamin llama “burgués” y considera el lenguaje propio de la Caída— es inferior al lenguaje sagrado, es decir, al lenguaje que no debe presuponerse a sí mismo. En su biografía de Benjamin, Scholem sugiere en algunas ocasiones que el pensamiento de Benjamin se nutre de la tradición judía, especialmente de la Cábala, igual que el suyo. El parecido entre sus respectivas visiones del lenguaje podría obedecer, pues, al hecho de que ambos recurrieron a la tradición judía para formar su propia imagen del mundo y del lenguaje. Scholem, además, explica que indució a Benjamin a leer textos de tradición judía que acabaron resultando cruciales para su pensamiento; por ejemplo, los escritos de Baader sobre las investigaciones de Molitor acerca de la Cábala y *La estrella de la redención* (Scholem 1975: 12). No obstante, Scholem señala que Benjamin también se puso en contacto con las fuentes judías de un modo que puede calificarse de “instintivo”. Por ejemplo, Benjamin empleaba las ideas de revelación, doctrina, escritura, mesianismo y redención como si se tratase de “ideas regulativas” que regían su pensamiento (Scholem 1975: 12).

Finalmente, para ver hasta qué punto y por qué convergen sus respectivas concepciones del lenguaje, es ilustrativo subrayar otra información que Scholem proporciona. Según él, Benjamin admitía abiertamente el vínculo de su pensamiento con la Cábala. Escribe Scholem:

Sigue pareciéndome muy curioso el hecho de que Benjamin hiciese, cuando me nos ante dos hombres, Max Rychner y Theodor Adorno, hacia 1930, aquella observación según la cual el prólogo al libro sobre el *Trauerspiel* sólo podría ser comprendido por quien conociese la Cábala —cosa que en el fondo hacía de mí, virtualmente, la única persona capacitada para comprenderlo (Scholem 1975: 132).

⁴³⁶ Ver Herzog (2009) para un análisis simultáneo de la carta de Scholem y de la lectura que de ella hace Derrida en “The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano”.

⁴³⁷ Sin embargo, como Derrida subraya, Scholem insiste en que la secularización ha sucedido realmente. Así pues, según Derrida, Scholem parece estar diciendo dos cosas incompatibles: por un lado, que la secularización sólo es una forma de hablar y, por el otro, que esta imposibilidad tiene lugar. En palabras de Derrida: “In sum, it is secularization that allows us to speak of a secularization that does not take place” (Derrida 2002c: 216). Traducción al castellano (*Trad. de la A.*): “En definitiva, es la secularización lo que nos permite hablar de una secularización que no tiene lugar”. Una vez más, Derrida señala la aporía que subyace en la argumentación de un texto.

mente, lenguas sagradas, de modo que la secularización es, sólo, una *façon de parler*.⁴³⁸ No hay, pues, metalenguaje.⁴³⁹

⁴³⁸ Una de las tesis principales que Mark C. Taylor expone en *Después de Dios* (2007) es que el proceso de secularización tiene lugar *dentro de* la religión. Es más, que sus raíces se remontan incluso a los concilios de la Iglesia de los siglos IV y V d. de C. Para Taylor, la secularidad occidental es un fenómeno religioso: “surge dentro de la tradición judeocristiana. A lo largo de la historia de Occidente, Dios ha desaparecido repetidas veces volviéndose o tan trascendente que es irrelevante o tan inmanente que no hay diferencia entre lo sagrado y lo profano” (Taylor 2007: 12). Taylor sostiene, pues, que la religión no ha desaparecido, ni se circunscribe exclusivamente a las iglesias, mezquitas y sinagogas, sino que sigue presente bajo nuevas formas en otros ámbitos. En sus propias palabras:

De lo que no se dan cuenta ni los secularistas ni los religionistas es de que la secularización es un fenómeno *religioso*, dado que, de hecho, la religión tal como se ha desarrollado en Occidente, siempre ha dado refugio a la secularidad, y la secularidad prolonga, encubiertamente, un programa religioso. En otras palabras, secularidad y religión son coemergentes y codependientes. Por lo tanto, es confuso hablar de un “retorno de” o de un “retorno a” lo religioso. La religión no retorna porque nunca se va; al contrario, la religión está presente en la sociedad, el yo y la cultura, incluso —quizás sobre todo— cuando parece estar ausente (Taylor 2007: 161).

Para hacer comprensible esta hipótesis, Taylor necesita elaborar una definición de qué entiende por religión. Está claro que no tiene in mente las religiones fundamentalistas. Para él:

La religión es una red emergente, compleja, adaptativa, de símbolos, mitos y rituales que, por un lado, configura los esquemas de sentir, pensar y actuar de tal manera que otorga a la vida sentido y propósito y, por otro lado, interrumpe, disloca y desconfigura toda estructura estabilizadora (Taylor 2007: 33)

Como demuestra Taylor a lo largo de su libro, esta red que configura y desfigura está presente en muchos ámbitos aparentemente alejados de la religión: las finanzas, el arte, la ciencia y la política.

⁴³⁹ Una de las múltiples implicaciones de este fenómeno es la imposibilidad de traducir. Benjamin ya advierte de la dificultad de traducir. Sin embargo, cree en la posibilidad de conseguir unas traducciones satisfactorias si se traduce siguiendo el siguiente criterio: traducir es pasar a la propia lengua el “modo de intención” del original. Aunque la forma del texto traducido no sea equivalente a la del texto original, esta nueva forma debe conseguir transmitir el “modo de intención” del original. Benjamin ilustra esta idea con la metáfora del recipiente: los fragmentos que constituyen dos recipientes —el texto original y la traducción— pueden ser diferentes, pero, si se juntan, pueden formar dos recipientes exactamente iguales (Benjamin 1923: 3). Derrida, en cambio, considera que una traducción puede aspirar, como máximo, a envolver el “modo de intención” del texto original como si se tratase de la ancha ropa de un rey, pero no logrará nunca ceñirse a él. El motivo estriba en que, según Derrida, no existe un “contenido” del texto original que no sea textual, de modo que el sentido del texto original no puede “sacarse” del texto y “transportarse” para que adquiera vida en otro texto.

Más allá de las dos ideas que, como acabamos de señalar, comparten las concepciones del lenguaje que tienen, respectivamente, Agamben y Derrida, existe una diferencia crucial entre ellas. Como hemos visto en la segunda parte de este trabajo,⁴⁴⁰ Agamben considera que la unidad de una comunidad requiere de la supresión del exceso del significante respecto del significado. Según Agamben, pues, el lenguaje puede alcanzar un momento autoafectivo. Esto no significa que exista un punto *exterior* al lenguaje, sino que hay un punto en el que el lenguaje puede *tocarse a sí mismo*. Thurschwell (2005) analiza cómo en esta idea subyace una determinada manera de entender cuál debería ser la tarea de la filosofía: según Agamben, la metafísica tradicional da valor a la ausencia, es decir, a la imposibilidad del advenimiento a la presencia de las condiciones de posibilidad. Thurschwell advierte que, para Agamben, la tarea de la filosofía debería consistir, por el contrario, en conducir el lenguaje a su inmediatez (2005: 77), de manera que ya no se *presupusiera*, sino que se *expusiera*. Debería permitir hacer aflorar las condiciones de posibilidad. Con esta tesis, Agamben estaría desmintiendo la idea de Wittgenstein de que lo que se expresa *en* el lenguaje no puede expresarse *a través* del lenguaje. En pocas palabras, Agamben considera que la filosofía puede y debe excluir al otro de su dominio, eliminar su forma proposicional, apropiarse de él.

Sin embargo, como hemos visto al señalar las insuficiencias del modelo agambiano, este estadio es inalcanzable. En términos derrideanos: la *différance* no puede cancelarse, porque, como ya escribía Frege (1892), una palabra no puede denotar algo y, simultáneamente, denotar que eso lo denota. La *Geltung* siempre mantiene su validez. Este significante cuya tensión nunca puede resolverse mantiene vivo el deseo hacia el otro; es, en suma, una diferencia que genera diferencias.

b) Teoría literaria, deconstrucción y concepción judía del texto

Esta imposibilidad de alcanzar el significado o, lo que es lo mismo, de salir del texto, presenta un evidente paralelismo con la concepción del texto propia del judaísmo y se distancia claramente de la greco-cristiana. Esta analogía entre la deconstrucción y la concepción judía del tex-

⁴⁴⁰ Ver apartado 5.5.

to, recientemente estudiada por un número significativo de autores,⁴⁴¹ no es fortuita. El propio Derrida reconoce su herencia judía y llega a admitir, en *Circonfession* (1991a), “ser el último de los judíos”.⁴⁴²

En lo que sigue, examinaremos cómo la concepción derrideana del lenguaje y del mundo expresada en la *mesianicidad sin mesianismo* está vinculada con la concepción judía del texto, pero también cómo, finalmente, la *différance* y la *mesianicidad sin mesianismo* presentan una especificidad propia.

Como pone de relieve el minucioso y rico trabajo de Susan A. Handelman (1982), la visión rabínica del texto se basa en la unidad fundamental entre el texto sagrado y la realidad. Esta concepción del texto difiere claramente de la cristiana que, enraizada en el pensamiento de Platón y Aristóteles —para quienes la verdad se halla más allá del lenguaje—, se basa en la idea de que el texto sagrado es un medio que proporciona información de una realidad exterior al texto y superior a él. En esta línea, San Agustín, en su reflexión fundacional sobre los signos, afirma que sólo son importantes por lo que significan más allá de ellos. Los signos no tienen ningún valor en sí mismos, sino sólo en tanto que medios que deben permitir la comunión con la presencia. La verdad se encuentra más allá de los signos. El lenguaje tiene que ser superado.

En este punto, es pertinente sacar a colación una observación de Handelman que ilustra la idea del papel secundario que desempeñan en el cristianismo el lenguaje, el libro, los signos y la palabra: la Encarnación no celebra la palabra, sino la transformación del orden lingüístico al reino material (Handelman 1982: 4).

En cambio, para el judaísmo rabínico no hay nada más sagrado ni más real que el texto. *El texto, Dios y la realidad son, sustancialmente, lo mismo*. Fijémonos en esta tesis. Según esta visión del texto y del mundo, la realidad es el resultado de todas las combinaciones posibles de las veintidós letras del alfabeto hebreo, y este alefato, a su vez, está comprendido en la impronunciable palabra *YHWH*. Dicho de otro modo, la realidad es eminentemente lingüística. La materialidad del ser es tex-

⁴⁴¹ Ver Harold Bloom (1973; 1975b; 1979; 1982); Sanford L. Drob (1997; 2006); Susan Handelman (1982); Geoffrey H. Hartman y Sanford Budick (1986); Beth Sharon Ash (1987); Elliot R. Wolfson (2002); Marlène Zarader (1990).

⁴⁴² Hay que tener en cuenta que Derrida juega con el doble sentido del adjetivo *último*: no sólo tiene una connotación temporal, sino también peyorativa; “el último” puede significar “el peor”, es decir, el que vive y piensa de una manera menos judía.

tual. E incluso el nombre de Dios, a su vez, está atravesado por el lenguaje.⁴⁴³

Así pues, el libro sagrado, a saber, la Torá, no es un medio para conocer a Dios y el mundo, ni puede ser considerada un producto del mundo. Es, de hecho, el propio mundo o, para ser más precisos, su estructura subyacente. Si se descifra el texto puede comprenderse el mundo. Ahora bien, por más esfuerzo que se empeñe en descifrar el texto sagrado no se logrará una interpretación definitiva y cerrada ni de él ni del mundo. Si Dios es texto, si la realidad es texto, es decir, signifi- cante, es obvio que la interpretación no puede dar con su sentido o significado último. Esto no significa que el texto sagrado lo pueda signifi- car todo. Más bien habría que decir, con Roitman, que “[t]odo está determinado y sin embargo todo está abierto”⁴⁴⁴ (Roitman 1986: 160). La interpretación no puede concluir jamás. El judío vive en una desposi- ción permanente, en un exilio perpetuo.

Una de las consecuencias de esta concepción del texto y del mundo es que el comentario del texto no es una actividad secundaria, sino que, en realidad, tiene la misma importancia que el texto. El texto —tanto la realidad como el texto sagrado— está formado por el entramado de sucesivos comentarios e interpretaciones, de modo que el texto y su co- mentario se copertenecen. En última instancia, pues, en la tradición ju- día, a diferencia de la cristiana, no puede distinguirse entre el texto y su comentario.

El sentido de los términos que la lengua griega y la hebrea emplean para designar *palabra* sintetiza estas diferencias entre las concepciones greco-cristiana y judía del texto: mientras que el término griego *onoma* significa ‘palabra’, el término hebreo *davar* significa, simultáneamente, ‘palabra’ y ‘cosa’. El doble sentido de esta palabra pone de manifiesto que, para la tradición judía, el lenguaje no es un instrumento que desig- na la realidad, sino que ya es la realidad misma.

Una serie de pensadores y teóricos literarios contemporáneos han em- pleado las categorías del pensamiento judío para oponerse a algunos conceptos fundamentales del pensamiento occidental de raíz greco-

⁴⁴³ Como sostiene Wolosky, el nombre de Dios es polisémico; está roto, escindido (Wolosky 1998: 270) porque la diferenciación del lenguaje penetra la propia divini- dad (Wolosky 1998: 274).

⁴⁴⁴ (*Trad. de la A.*)

cristiana.⁴⁴⁵ Susan A. Handelman ha estudiado este fenómeno. En su libro *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (1982) compara el modelo estructural de la interpretación del judaísmo rabínico con las teorías del significado de algunos pensadores contemporáneos, y se esfuerza por mostrar que la falta de atención que la cultura occidental manifiesta hacia la tradición rabínica es un grave error, puesto que, a su juicio, las estructuras y patrones del judaísmo rabínico son visibles en pensadores y teóricos literarios occidentales contemporáneos. Handelman tiene in mente a Barth, Bloom, Derrida, Freud y Lacan, así como a la escuela de Yale.

Esta analogía entre la teoría literaria contemporánea y el judaísmo ya fue percibida por Harold Bloom. Según él, la escritura y la lectura son intentos de rebelarnos contra el precursor, es decir, contra la máxima autoridad o Dios que ha permitido que nosotros existamos en tanto que escritores y lectores. Escribir y leer consiste en intentar deshacerse de las autoridades para hacerse el propio espacio. Este esfuerzo y la conciencia de que los fantasmas de estos precursores nos acechan generan angustia. El espacio propio es, realmente, reducido. La rebelión total contra los que nos han precedido está condenada al fracaso. No obstante, la tarea de todo nuevo escritor es importante: toda nueva creación literaria es una nueva lectura que sirve para *comprender* mejor los textos anteriores, puesto que hace aflorar aspectos suyos que, hasta entonces, estaban sólo latentes; y, a su vez, toda nueva escritura, como toda nueva lectura, *añade* algo. En *La angustia de las influencias* (1973), Bloom propone seis fases,⁴⁴⁶ que él bautiza como “proporciones de revisión” [*revisionary ratios*], por las que pasa la relación de todo escritor y todo lector con los textos que le preceden.

Su tesis principal es que ningún texto agota su potencial en sí mismo, sino que debe aguardar a ser leído y releído en estas distintas fases. Toda lectura y toda escritura es revisión. Bloom concluye, en consonancia con esta idea, que sólo hay “malas lecturas”⁴⁴⁷ y no textos ni poemas estáticos esperando a ser descifrados.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Ver *Questions au judaïsme*, de Weber (1994), y la obra colectiva editada por Hartman y Budick que lleva por título *Midrash and Literature* (1986).

⁴⁴⁶ Clinamen, Tessera, Kenosis, Daemonization, Ascesis y Apophrades.

⁴⁴⁷ Ver *Map of Misreading* (Bloom 1975a).

⁴⁴⁸ Bloom amplió su teoría sobre la angustia de las influencias en *Los vasos rotos* (1982). En este libro, con el fin de proporcionar paradigmas sólidos para superar las lecturas normativas o débiles de la poesía romántica, se ayudó de categorías proce-

Dos años más tarde, Bloom publicó *La Cábala y la crítica* (1975b). En este texto dice haber descubierto que su teoría sobre la influencia funciona prácticamente igual a la Cábala,⁴⁴⁹ especialmente a la de Cordovero⁴⁵⁰ y a la de Luria. A lo largo de este texto, Bloom prueba que tanto el contenido como el método de la Cábala presentan paralelismos evidentes con su teoría de la influencia. Según la Cábala de Cordovero, el mundo ha emanado de Dios, es decir, del Ein-Sof o sin-término. El mundo emana progresivamente de Dios o, lo que es lo mismo, Dios se va manifestando a través de distintas fases, llamadas sefirot:⁴⁵¹ *Keter*, *Hokmah* o ‘sabiduría’, *Binah* o ‘inteligencia’, *Gedullab* (‘grandeza’) o *He-sed* (‘amor’), *Gevurah* (‘poder’) o *Din* (‘juicio’ o ‘rigor’), *Tiferet* (‘belleza’) o *Rahamin* (‘misericordia’), *Nezah* (‘aguante duradero’), *Hod* (‘majestad’), *Yesod* (‘fundación’) y *Malkhot* (‘reino’).

Cordovero explicó cómo cada una de estas sefirot se relaciona con la sefirot precursora: la sefirot nueva no es la negación de su precursora, ni tampoco su total realización; ella permite que se manifieste algo que, en la sefirot anterior, aún estaba oculto; y, a la vez, intenta des-

dentes del psicoanálisis para tratar de demostrar la naturaleza intertextual de la poesía romántica y, por extensión, de toda poesía: un poema nunca es completo, sino que niega el anterior mientras que, simultáneamente, le ayuda a desplegarse más ampliamente y surge de él. Ningún escritor, como tampoco ningún lector, puede estar en una posición objetiva o neutra. En palabras del propio Bloom:

Ningún lector, no importa cuán profesional, humilde, pío, desinteresado, “objetivo”, modesto o amigable que sea, puede describir su relación con un texto anterior sin adoptar una posición no menos tropológica que la ocupada por el texto mismo [...]. Cuando Paul de Man me dice que una posición epistemológica respecto a un texto literario goza de un privilegio necesariamente mayor que cualquier posición estética y moral, lo único que me queda es sonreír gozosamente y replicar que tal posición no es ni más ni menos literaria (Bloom 1982: 43).

⁴⁴⁹ Como mostró Scholem (1941), la Cábala es la mística judía, que comienza alrededor del año 1200 en la Provenza. Literalmente, *Cábala* significa ‘recepción’ y ‘tradicción’. De hecho, cabría definirla como “recepción de la tradición”.

⁴⁵⁰ Moshé ben Ya’acob Cordovero fue, junto con Isaac Luria, el cabalista más importante del núcleo cabalístico que en el siglo XVI, tras la expulsión de los judíos de España, se creó en Safed, Palestina. Opuesto en muchos aspectos a Luria —en su sistematicidad, por ejemplo, como explicó Scholem en la séptima conferencia que compone *Las grandes tendencias de la mística judía*— ofreció una nueva interpretación y descripción del legado más antiguo de la Cábala, especialmente del Zohar. Es conocido, sobre todo, por su descripción del funcionamiento de las sefirot.

⁴⁵¹ Algunos cabalistas entendían las sefirot como *herramientas* a través de las que Dios se manifestaba. Sin embargo, también hubo quien consideró que las sefirot no eran meras herramientas al servicio de la manifestación de la divinidad, sino que *participaban* de esta divinidad.

marcarse de la sefirot anterior. Cordovero explica detalladamente cómo cada sefirot se relaciona con las anteriores y las siguientes. Según él, esta relación está regulada por seis behinot.⁴⁵²

Bloom dice haber descubierto que su teoría de la influencia funciona igual que este modelo cabalístico: cada texto o cada poema es como una sefirot que se relaciona con el texto o poema anterior mediante las seis behinot que, en el modelo de Bloom, tienen su análogo en las seis fases que todo nuevo texto debe pasar en su constituirse frente a su precursor. En palabras del propio Bloom: “Cordovero proporciona el modelo de mis seis ‘proporciones de revisión’ con sus seis behinot o aspectos de cada sefirah” (Bloom 1975*b*: 62).

La hipótesis de Bloom es, pues, que los cabalistas, para explicar la creación del mundo a partir de la progresiva manifestación de Dios, desarrollaron lo que él llama una “psicología del retardo” (Bloom 1975*b*: 33-34) que funciona de manera análoga a su teoría de la influencia: ningún texto, como ninguna sefirah, manifiesta algo en su totalidad; la completitud está en otro sitio; el nacimiento de cada nueva sefirah y de cada nuevo texto aspira a acercarse más a esta completitud.⁴⁵³

⁴⁵² Bloom describe las behinot como “imágenes poéticas que pueden considerarse como tropos maestros o como mecanismos decisivos de defensa” (Bloom 1975*b*: 70). Su función es regular el paso de una sefirah a la siguiente. Por ejemplo, la primera behinah de toda sefirah consiste en que el nuevo poema ya está presente en el poema precursor, aunque de manera oculta (Bloom 1975*b*: 66). La segunda behinah permite avanzar un poco más: el “poema oculto en el poema anterior emerge de su ocultamiento. Pero sigue estando en el poema anterior, lo cual quiere decir que nos hemos desplazado de las imágenes dialécticas de la presencia y de la ausencia hacia las imágenes de la sinécdoque que se refieren a la parte y el todo” (Bloom 1975*b*: 67). La tercera behinah funciona como una metonimia y la cuarta, a su vez, “es el aspecto que permitió a su precursora ser lo bastante fuerte como para hacer emanar fuera de sí a la sefirah posterior” (Bloom 1975*b*: 69). La quinta “es el poder propio que tiene la sefirah o poema para hacer emanar hacia afuera las sefirot que lleva ocultas dentro de sí, lo cual significa que como tropo la quinta behinah es una metáfora, una imagen dualística que contrapone el adentro y el afuera” (Bloom 1975*b*: 70). Finalmente, la sexta behinah “es una reversión metaléptica de la quinta, ya que por este aspecto final la sefirah siguiente, próxima en la serie, es emanada hacia el lugar que le corresponde, tras lo cual el ciclo completo comienza nuevamente con la primera behinah de la sefirot siguiente” (Bloom 1975*b*: 70).

⁴⁵³ Ver Drob (1997), “The Sefirot: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation”, para una lectura psicológica del proceso de emanación descrito por los cabalistas. De hecho, el propio Bloom recurre explícitamente al psicoanálisis para explicar la relación que se establece entre las diferentes “proporciones de revisión”.

Bloom considera que también la Cábala de Isaac Luria es una teoría de la influencia: para este cabalista, la creación del mundo no es un acto de afirmación y concentración de poder, sino una contracción para hacer espacio (*tsimtsum*); de forma análoga, el poema viejo se contrae para dejar lugar a la creación del poema nuevo.

Bloom concluye que tanto su teoría de la influencia como la Cábala giran alrededor de la idea de que la lectura correcta es imposible, porque todo texto recibido es, ya, interpretación. Sólo hay, pues, malas lecturas. La distorsión nutre a la tradición; es, pues, creadora. El texto supuestamente original sólo vive en perpetuas mutaciones: para Bloom, no hay textos estables, sino sólo interpretación; de manera análoga, para la Cábala, la única revelación posible es la interpretación.

Como acabamos de ver de modo sintético, tanto Bloom como Handelman ponen de manifiesto que buena parte de la teoría literaria contemporánea mantiene un claro paralelismo⁴⁵⁴ con la visión judía del texto. Indudablemente, también la concepción derrideana del texto comparte muchos rasgos con la visión judía analizada por estos autores.⁴⁵⁵ En pocas palabras: no hay nada fuera del texto, de modo que sólo existen comentarios, es decir, significantes, y no realidades extra-textuales o significados.

Sin duda alguna, el pensamiento derrideano, al criticar la metafísica de la presencia occidental, ha recurrido numerosas veces a distintos pensadores judíos,⁴⁵⁶ y el propio Derrida ha señalado la afinidad de su propuesta con algunas categorías pertenecientes a la concepción judía del texto.⁴⁵⁷ Incluso llegó a autodenominarse, como hemos dicho, “el

⁴⁵⁴ Es importante subrayar que ninguno de los dos sostiene la hipótesis de que se trate de una influencia directa. Handelman y Bloom se esfuerzan por mostrar el paralelismo entre ambas visiones del texto, pero no dedican su trabajo a justificar los posibles motivos de esta analogía.

⁴⁵⁵ Drob (2006) llega a afirmar que Derrida es un representante moderno de la Cábala luriánica. Ver los diecinueve paralelismos que Drob, en su texto “Jacques Derrida and the Kabbalah”, dice que detecta entre el pensamiento de Derrida y el de Luria.

⁴⁵⁶ Ver el interesante artículo de Greenstein, “Derrida and the Diaspora” (1986). Su autor sostiene que Derrida critica la modernidad sirviéndose de conceptos acuñados por autores occidentales de tradición judía, como es el caso de Marx y Freud.

⁴⁵⁷ También ha insinuado que ciertos elementos de la tradición judía mantienen un claro parecido con propuestas que la ortodoxia no puede clasificar dentro de los límites de las religiones del Libro, como es el caso de su acercamiento al texto y a la

último de los judíos”, situándose, así, en un espacio de bisagra entre lo judío y lo no judío.

Según Derrida, lo propio del judío es no tener una identidad estable, es decir, estar en un permanente exilio, asumir que la patria siempre queda en otro sitio (Forster 1999: 12), de manera que el único modo de ser judío es “pertenecer sin pertenecer”. Distanciarse de la propia adherencia a una identidad es un rasgo definitorio del judío. “Cuánto menos judío parezcas ser, mejor judío serás”⁴⁵⁸ (Derrida 2007: 13), afirmó Derrida en diciembre del año 2000 en el marco de un coloquio internacional sobre el elemento judío de su pensamiento.

En definitiva, ser judío tiene que ver con ser el resto (Is 4,3; 10,20-22) inclasificable. Como sostiene Bensussan, estamos delante de una “exclusión en-el-interior de una relación”⁴⁵⁹ (Bensussan 2003: 36). Por este motivo, el marrano puede ser considerado un judío paradigmático.⁴⁶⁰

Así pues, Derrida, en su flirtear con el judaísmo, pero distanciándose de él, sería un judío ejemplar. Sin embargo, “este pertenecer sin pertenecer” como criterio para distinguir lo judío de lo no judío no puede servirnos para examinar hasta qué punto la concepción derrideana del texto se corresponde con la judía, porque, en última instancia, puede convertirse en mera retórica. Lo único que puede ayudarnos a este objetivo es el análisis minucioso —como el que efectúa Handelman— de las visiones del texto propuestas por Derrida y por la tradición judía.

El estudio de la concepción judía del texto pone de manifiesto que, en efecto, la concepción judía del texto y la derrideana guardan un asombroso parecido. El parentesco de Derrida con el judaísmo es innegable. Incluso se ha llegado a afirmar que la idea de “il n’y a pas de hors-texte” procede directamente del judaísmo, concretamente del texto de

religión. Por ejemplo, en *La dissémination*, Derrida señala que la Cábala, en su textualidad y plurivocalidad, evidencia un tipo de ateísmo.

⁴⁵⁸ (Trad. de la A.)

⁴⁵⁹ (Trad. de la A.)

⁴⁶⁰ Ver *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, de Cixous (2001), para una caracterización de la alienación propia del judío. Cixous ilustra la idea de que la exclusión es un rasgo característico de todo judío con la ayuda de diferentes juegos de palabras paradójicos:

En esta familia todos somos verdaderos falsos judíos. Que no somos verdaderamente judíos es verdad, pero no basta con decir esto. Basta decirlo para que resulte falso. Basta no decirlo para que también resulte falso [...]. Tenemos la idea de la cosa que nunca hemos tenido (Cixous 2001: 71). (Trad. de la A.)

un cabalista italiano de principios del siglo XIV, Menahem Recanati. Ésta es la hipótesis de Moshe Idel (2003). Menahem Recanati, explica Idel, afirmaba la identidad entre Dios, la Torá y la totalidad de las ciencias. A partir de esta idea deducía que no hay nada fuera de la Torá y que, en la Torá, no hay nada que no esté, de antemano, en Dios. El texto de este cabalista italiano, advierte Idel, no fue traducido al latín, pero Gershom Scholem hizo referencia a él en un artículo publicado en 1955-56. Derrida conoce este artículo, subraya Idel, puesto que lo cita en *La dissémination* (1972a). Según Idel, Derrida, al afirmar que “no hay nada fuera del texto”, sólo habría sustituido “Torá” por “texto”. Según esta hipótesis de Idel, el paralelismo entre la concepción judía del texto y la derrideana no es fortuito.⁴⁶¹

Ahora bien, hay que señalar que la identificación entre Dios y la Torá no es marginal en el judaísmo, y que la influencia de las categorías judías en el pensamiento derrideano no puede explicarse de una manera tan simple, puesto que deben de haber llegado a Derrida por múltiples canales.⁴⁶²

⁴⁶¹ Idel ya había estudiado la deuda de Derrida con otros cabalistas. En “Infinities of Torah in Kabbalah” había afirmado: “vale la pena señalar que Derrida ha combinado la visión de la lógica de Abulafia con la definición del papel de la poesía propuesta por Stéphane Mallarmé” (Idel 1986: 149). (*Trad. de la A.*)

⁴⁶² Sin duda, el pensamiento judío ha influido claramente en el pensamiento derrideano. Ver *Questions for Jacques Derrida* (2007), editado por Bergo, Cohen y Zagury-Orly, para un estudio de la herencia judía en Derrida muy consciente de sus límites. Sin embargo, es importante subrayar que una parte importante de esta influencia puede haber llegado a través de Heidegger, a pesar de la aparente inverosimilitud de esta hipótesis. Marlène Zarader (1990) intenta mostrar que en el pensamiento de Heidegger está presente, “en la forma de lo impensado”, un cierto pensamiento hebraico. Lo impensado no se opone a lo pensado, explica, sino que es su núcleo o, podríamos decir, su condición de posibilidad:

Lejos de ser el otro de lo pensado, su exterior, lo impensado constituye su corazón [...]. Mi cuestión es, pues, la siguiente: ¿podemos encontrar en Heidegger huellas de una herencia que no reconocía, una herencia que funcionaría, pues, como lo impensado de su texto? (Zarader 1990: 9). (*Trad. de la A.*)

Según Zarader, Heidegger repiensa la cuestión griega con categorías judías. La idea principal de Zarader es que Heidegger y el pensamiento judío comparten la idea de una llamada original: el “Escucha, oh Israel” (Dt 6,4) tiene su análogo en la llamada heideggeriana que abre, permite, la posibilidad del pensar. Para ambos, en el origen no hay plenitud, sino llamada, es decir, apertura; y, para ambos, el pensamiento y el texto no concluyen, no llegan jamás al significado último. He aquí, añadimos nosotros, el paralelismo con la *différance*. Evidentemente, la hipótesis de una posible influencia judía en Derrida vehiculada a través de Heidegger debería ser estudiada con mucha más profundiad.

A pesar del evidente paralelismo que presenta el pensamiento derrideano con la concepción judía del texto, es preciso señalar que entre ellos existen una serie de diferencias cruciales. En primer lugar, podría afirmarse que, en realidad, la diferencia entre la concepción judía del texto y la derrideana no es *conceptual*, sino de *creencia*: la lógica, a saber, la sucesión de conceptos vinculados mediante nexos de causalidad, hace abocar ambas concepciones del texto a lo mismo —la ausencia de un *hors-texte*—, pero la primera, la judía, hace un salto y “cree” en Dios, mientras que la segunda, la derrideana, no se entromete en esta cuestión.

Ahora bien, consideramos que antes de esta decisión entre saltar o no, existe otra diferencia entre la concepción judía del texto y la derrideana. Según la tradición judía, Dios no puede representarse o, lo que es lo mismo, sólo puede representarse como ausencia. En cambio, para Derrida, el motivo debido al cual Dios o el significado trascendental no pueden representarse o alcanzarse no es un problema simplemente epistemológico, sino, ante todo, ontológico: el lugar asignado al origen está habitado por una falta, de modo que el origen no puede representarse, ni como presencia ni como ausencia (Wolfson 2002: 506).⁴⁶³

Siguiendo las reflexiones teológicas de Jean-Luc Marion sobre lo que él denomina “metafísica de la ausencia”⁴⁶⁴ podríamos decir que Dios

El texto de Habermas “The German Idealism of Jewish Philosophers” (1961), en el cual sostiene que el legado de la Cábala fue absorbido por el idealismo alemán, también proporciona interesantes pistas para estudiar cómo pueden haber llegado una serie de categorías judías al pensamiento de Derrida. Según Habermas, una serie de autores idealistas se admiraron, a pesar de no ser conscientes de ello, a una serie de ideas sobre el mundo y el lenguaje procedentes de la Cábala. Habermas arguye que la raíz, o al menos una de las raíces, de este fenómeno se encuentra en un discípulo de Böhme, Johann Jacob Spaeth, que, “sobrepasado por la consonancia de esta doctrina con la teosofía de Isaac Luria, se volvió hacia el judaísmo” (Habermas 1961: 38). (*Trad. de la A.*)

⁴⁶³ Ver “Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida”, de Elliot R. Wolfson (2002), para un estudio más profundo de esta diferencia entre la tradición judía y el pensamiento derrideano.

⁴⁶⁴ Ver el texto de Marion “In the Name: How to Avoid Speaking of ‘negative theology’” (1999) para una caracterización de la “metafísica de la ausencia” como diferente de la “metafísica de la presencia” criticada por Derrida. Según Marion, la teología mística no tiene por qué inscribirse en el horizonte del Ser y, por ende, ser ontoteológica (Marion 1999: 299); no tiene, pues, por qué ser una “metafísica de la presencia”. En sus propias palabras:

La de-nominación, pues, no acaba en una “metafísica de la presencia” que no se llama a sí misma de este modo. Más bien acaba en una teología de la ausencia

constituye un “fenómeno saturado” que, en tanto que tal, excede todo concepto. Es decir, la imposibilidad de aprehender algo no es consecuencia de que el fenómeno se dé insuficientemente, sino, por el contrario, de que su “donación” es tan *excesiva* que no puede ser contenido en ningún concepto.

Para Derrida, en cambio, esta inadecuación entre la intención (el concepto) y aquello a lo que alude no es fruto de un *exceso* de este segundo sobre la primera, sino más bien de la primera sobre lo segundo, del significante sobre el significado o, de hecho, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, de una relación *aporética* entre las dos partes de este binomio:⁴⁶⁵ cada una de ellas es la condición de posibilidad (y de imposibilidad) de la otra.

En definitiva, para el judaísmo —como para la mayor parte de los enfoques teológicos sobre el lenguaje— la imposibilidad de alcanzar un significado es una cuestión epistemológica —la tradición judía quiere evitar a toda costa el ídolo—; para Derrida, en cambio, tiene implicaciones ontológicas.

Tras examinar los límites de la afinidad entre la visión derrideana del texto y el lenguaje, estamos en condiciones de arrojar más luz al casi-concepto de *mesianicidad sin mesianismo* derrideano.

La aportación que, a nuestro juicio, Derrida hace al debate contemporáneo sobre el mesianismo es, como hemos visto en el apartado 6.1, la imposibilidad de liberarnos de la ley. Esta visión de la ley, es decir, esta *Geltung* que no consigue llegar a su pléroma, no puede ser fruto de la visión agambiana del lenguaje, que contempla la posibilidad de cancelar la presuposición del lenguaje y lograr la autoafección; ni tampoco del *onoma* griego, puesto que la mesianicidad funciona como un significante que *no* remite a ningún significado en particular; ni tampoco, como acabamos de ver, del *davar* judío. La concepción derrideana de la ley está en plena consonancia con la concepción derrideana del lengua-

[...]. Por teología de la ausencia, pues, no nos referimos a la no-presencia de Dios, sino al hecho de que el nombre de Dios se da, el nombre que da Dios, que se da como Dios [...] sirve para *proteger a Dios de la presencia* (Marion 1999: 306). (Trad. de la A.)

⁴⁶⁵ Ver el texto de Robyn Horner (2005) “Aporia or Excess? Two Strategies for Thinking τ /Revelation”, para un análisis de la diferencia entre el exceso marioniano y la aporía derrideana.

je. Lo hemos visto en la primera parte de este trabajo. En consecuencia, es desde la visión derrideana del lenguaje que puede arrojar luz a los problemas del mesianismo en el siglo XX e inicios del XXI. Los autores que hemos tratado en la segunda parte de este trabajo recurren a la tradición mesiánica para forjar una determinada visión de lo político. Nuestra hipótesis es que la visión derrideana de la ley y del lenguaje permite articular una visión de lo político y lo ético distinta de la de los autores mesiánicos contemporáneos, que matiza y corrige sus insuficiencias, haciéndola apta para el mundo contemporáneo, es decir, para un mundo, como veremos, abandonado por los dioses.

6.3. El espacio mesiánico de lo político y lo ético: ¿antinomía o aporía?

¿Cuál es el espacio de lo político y lo ético? Como hemos visto en la segunda parte del presente trabajo, para los autores mesiánicos antinómicos, el espacio político al que debemos aspirar pasa por el corte del vínculo con la ley. Para ellos, la acción política es la que corta el vínculo con la ley. Ésta es la postura de Benjamin y Agamben, por ejemplo.

Los pensadores mesiánicos a favor de un cierto nomos, como es el caso de Rosenzweig, tienen una visión diferente de lo político: consideran que lo político, en tanto que demasiado terreno —en tanto que vinculado a la ley natural, podría decirse, empleando la terminología de Lévinas—, comporta graves peligros. La adhesión a los preceptos, es decir, a la ley de procedencia divina, debe permitir distanciarnos del mundo de la ley natural, que es el mundo al que pertenece lo político.

Como hemos visto, la postura de Derrida respecto de la ley es distinta. Para él, la ley no llega a cancelarse jamás, como proponen los antinómicos, ni es de origen divino, como sugieren Rosenzweig y Lévinas. ¿Cuál es, pues, el espacio que Derrida destina a lo político? *Para Derrida, la dislocación entre la ley y la justicia, es decir, el desajuste que existe entre ellos y que no va a poder suprimirse, constituye, precisamente, el espacio de lo político. Lo político se juega en esta brecha. La decisión política tiene que ser tomada en este territorio de indiscernibilidad en el que la ley ha dejado de dictarnos a cada paso lo que debemos hacer y la justicia sigue sin advenir; es decir, en el que parece que la ley ha quedado atrás, pero sigue acompañándonos en forma de fuerza o 'Geltung'.*

Así pues, mientras que los autores que hemos examinado en la segunda parte pueden clasificarse según si son partidarios de la ley o de la justicia, Derrida no puede clasificarse en ninguna de las dos opciones, puesto que él propone una vía intermedia: lo político se libra en la tensión irresoluble entre la ley y la justicia. Dicho de otro modo, según la visión de Derrida, el espacio de lo político no consiste ni en la adhesión a la ley ni en la adhesión a la justicia. El primer caso es el de Schmitt; el segundo, el de los pensadores mesiánicos antinómicos. Fijémonos en ello. Los autores antimesiánicos, como Carl Schmitt, proponen no salir de la ley, volver siempre a la ley. En este modelo, incluso el estado de excepción está al servicio de la ley: para Schmitt, el estado de excepción no propicia el advenimiento de algo nuevo, a saber, de la justicia, sino que se encarga de preservar la ley cuando las circunstancias la ponen en peligro. Así pues, este modelo se cierra ante lo nuevo y la justicia. En el pensamiento de Schmitt, pues, no hay propiamente lugar para lo político tal como lo entiende Derrida. En palabras de Rampérez: “Con normas y reglas no hay espacio político o, mejor, no hay pensamiento político. La imposibilidad de aferrarse a asideros sólo en apariencia sólidos (y siempre ideológicamente contaminados) es la condición misma de la reflexión política” (2003: 80).

Por su parte, los teóricos que, como Benjamin, Badiou y Taubes, aspiran a liberarse de la ley porque consideran que éste es el medio para alcanzar la justicia, lo que en realidad desean es, a ojos de Derrida, el fin de lo político. Es decir, quien aspira a lo que Derrida denomina “presentación de la realidad viva”, es decir, a que la justicia deje de ser un espectro y se manifieste en todo su esplendor, como Marx, en realidad anhela liquidar la brecha entre la ley y la justicia que constituye lo político. Para Derrida, pues, lo político es irreconciliable con la autoafeción de la que habla Agamben. Lo político es, pues, espectral: ni se adhiere a la ley ni se adhiere a la justicia. No coagula en ninguno de ellos, sino que se libra en la bisagra que los articula. En palabras del propio Derrida:

Comme cette fin singulière du politique correspondrait à la présentation d’une réalité absolument vivante, il y a là une raison de plus pour penser que l’essence du politique aura toujours la figure inessentielle, l’anessence même d’un fantôme (*Spectres*: 167).⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ Traducción al castellano (*Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 2003, 118): Dado que ese fin singular de lo político corresponde a la presentación de una realidad absolutamente viva, existe ahí una razón más para pensar que la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no-esencia misma de un fantasma.

Sólo hay política si hay lugar para lo nuevo, de modo que lo político deja de ser político en el momento en que cae en una ley coagulada, así como también en el instante en que cree haber llegado a la anhelada justicia. Si la *Geltung* remite, forzosamente, a una *Bedeutung* inequívoca, entonces no hay lugar para el advenimiento de lo nuevo, a saber, para el evento; la política es, entonces, liquidada. En cambio, la mesianicidad, al evitar coagular en un mesianismo, abre el espacio de lo político. La *Geltung* permanente que propone Derrida mantiene abierto el espacio de lo político.

Ahora bien, si los autores anti-mesiánicos, como Schmitt, son profundamente conservadores, y los mesiánicos antinómicos son revolucionarios, ¿cómo cabe definir a la visión derrideana de lo político? ¿Es conservadora o, por el contrario, es partidaria de la revolución?

Nancy Fraser (1984) analiza ambas posibilidades: por un lado está Spivak, que sostiene que la deconstrucción prepara el camino para la revolución y, por el otro, Rogozinski, que afirma que la deconstrucción se opone a la posibilidad de una revolución. A nuestro juicio, hay algo de cierto en ambas visiones de la deconstrucción, pero ninguna de las dos logra captar la especificidad de la concepción derrideana de lo político. Veámoslo con más detalle.

Según Spivak, la deconstrucción propone una revolución que consiste en desestabilizar Occidente confrontándolo con su Otro, excluido, haciendo pasar a la conciencia, de este modo, distintos “otros” como condiciones de posibilidad que han sido reprimidas. Sin duda alguna, es cierto que la deconstrucción lleva a cabo este ejercicio. Ahora bien, ¿se trata realmente de un ejercicio revolucionario?

La respuesta de Rogozinski es negativa. Como explica Fraser, Rogozinski señala que toda revolución implica necesariamente un corte nítido con la ley y el orden anteriores y que, en cambio, la deconstrucción habla, precisamente, de la imposibilidad de una ruptura total: la ley nunca puede dejarse atrás; la *Geltung*, diríamos nosotros, siempre permanece, *como si* se tratase de una condición de posibilidad. Según Rogozinski, pues, el espacio de lo político que puede plantearse a partir de la deconstrucción tiene que rechazar la revolución, es decir, el corte radical respecto del orden anterior, porque toda revolución es un “proyecto metafísico con una estructura arquetelológica que proyecta un origen y un fin” (Fraser 1984: 131) y el pensamiento derrideano

justamente deconstruye las nociones de origen y fin. Según el pensamiento derrideano, la noción de inicio es problemática, de modo que una revolución nunca puede empezar.

El espacio derrideano de lo político, pues, se ubica en la tensión permanente e irresoluble entre lo viejo y lo nuevo. La decisión política tiene que tender hacia lo nuevo, pero siendo consciente de que lo viejo no deja de acechar. La batalla de lo político no se libra aquí, como proponen los antimesiánicos, ni debe suponer el advenimiento de otro mundo, como persiguen los autores mesiánicos antinómicos, sino que acontece en una *inmanencia radical dislocada*, que no coincide con ella misma.

Así pues, no puede definirse a Derrida ni como conservador ni como revolucionario: ni es partidario del nomos, como es el caso de los autores anti-mesiánicos, ni propone su abolición, como pretenden los pensadores mesiánicos antinómicos. La clave para comprender cómo Derrida propone alejarse de la ley sin aspirar a derrocarla es que su pensamiento *no es antinómico, sino aporético*. El funcionamiento de la ley es aporético: toda reflexión sobre la ley, así como todo intento de derrocar la ley, requiere de la ley. La abrogación de la ley es imposible. La revolución no puede acontecer.⁴⁶⁷

Cabe definir a Derrida, pues, como un *demócrata liberal con mala conciencia*: no cree en la posibilidad de hacer la revolución, pero es muy consciente de las limitaciones de la ley vigente, de modo que no es un ferviente defensor del statu quo. La deconstrucción es, a la vez, política de resistencia y política de revolución,⁴⁶⁸ asunción del pasado y ganas de lo nuevo. Lo político debe negociar esta tensión irresoluble. Ésta es la propuesta política de la *mesianicidad sin mesianismo*.

Llegados a este punto, nos planteamos la siguiente cuestión: ¿a qué responde, esta propuesta? ¿A raíz de qué, surge esta manera de entender lo político?

Nuestra hipótesis es que lo que se está discutiendo, tanto en el debate político más contemporáneo que recurre a la tradición mesiánica como en el pensamiento de Derrida, es el pensamiento de la muerte de Dios. Es decir, lo que Derrida y los autores mesiánicos contemporáneos es-

⁴⁶⁷ Ver 2.3.g.

⁴⁶⁸ Escribe Nancy Fraser (1984) al explicar la propuesta de Rogozinski.

tán debatiendo son distintas maneras de leer el fenómeno conocido como la muerte de Dios. ¿Cuál es el sentido de este acontecimiento? ¿Cómo debemos posicionarnos ante él? ¿Qué transformaciones tiene que generar en las distintas áreas de la vida humana, especialmente en la ética y la política? Todos los autores mesiánicos contemporáneos se enfrentan, aunque generalmente sea de forma implícita, a estas cuestiones.

La visión de Agamben perfila un mundo abandonado por los dioses. Como hemos visto, Agamben propone morir a este mundo, pero no considera que haya un afuera redentor.⁴⁶⁹ Su visión del mundo es profundamente nihilista. No deja lugar para la vida plena. Derrida, en cambio, lee esta inmanencia como positiva. Como intentaremos mostrar, la *mesianicidad sin mesianismo* ofrece una lúcida y creativa alternativa ética y política para un mundo abandonado por los dioses.

⁴⁶⁹ Como vimos en el capítulo anterior, Agamben considera que el estado de excepción inauténtico puede ser superado “aquí”, sin la intervención de ningún elemento exterior. Como escribe Edkins al analizar la propuesta política de Agamben: “no necesitamos mirar hacia el futuro para entender cómo sería una política cualquiera [*whatever politics*], una política sin distinción entre formas de vida: debe encontrarse aquí y ahora, y es aquí y ahora que debe lucharse por ella” (Edkins 2007: 90). (*Trad. de la A.*) Sin embargo, en el capítulo anterior vimos que el intento de Agamben de transformar el estado de excepción inauténtico en uno de auténtico fracasa. El hombre, en su intento de escapar de lo mítico, queda estancado en un estadio de desapego sin lograr construir nada nuevo.

7. DE LA MUERTE DE DIOS A LA MESIANICIDAD SIN MESIANISMO

En este último capítulo nos proponemos situar la *mesianicidad sin mesianismo* en relación al nihilismo. A nuestro juicio, todas las aproximaciones mesiánicas a la experiencia consideran que el mundo, en su forma presente, carece de sentido. Todas ellas tienen en común, pues, una visión nihilista del mundo. Y se distinguen, solamente, por las distintas maneras que proponen de enfrentarse a este sinsentido, es decir, de rescatar al mundo del nihilismo en el que está sumido y dotarlo de un nuevo sentido.

Como intentaremos demostrar en lo que sigue, la *mesianicidad sin mesianismo* también guarda un estrecho parentesco con el nihilismo. A nuestro juicio, como hemos visto en el capítulo 6, la particularidad de la *mesianicidad sin mesianismo*, lo que la distingue del resto de mesianismos, es que no pretende escaparse a este nihilismo, sino acomodarse e instalarse en él; vivirlo de manera afirmativa. Sostendremos, pues, que la *mesianicidad sin mesianismo* es la única aproximación mesiánica a la experiencia que ofrece una lectura fértil del nihilismo.

Para indagar cuál es la relación exacta que guarda la *mesianicidad sin mesianismo* con el nihilismo es preciso, primero, determinar qué entendemos por nihilismo, puesto que este término es empleado para aludir a concepciones del mundo claramente diferenciadas.

7.1. Nihilismo absoluto y nihilismo relativo

Amador Vega, en un texto titulado “Nihilismo de Oriente, nihilismo de Occidente” (2002), distingue entre dos tipos de nihilismo. Por un lado existe el nihilismo occidental moderno, que aparece en el siglo XIX y es visible en el clima intelectual de esa época —en determinadas reflexiones de Jean Paul y en algunas frases de Dostoievski, por ejemplo—, y que culmina en la conocida sentencia de Nietzsche relativa a la muerte de Dios. Primero en *El gay saber*⁴⁷⁰ y luego en *Así habló Zaratustra*.

⁴⁷⁰ Nietzsche escribe sobre la muerte de Dios en el aforismo 125 de *La gaya ciencia* (1882), donde un personaje desahogado, al que alude como “el loco”, busca a Dios. Escribe Nietzsche:

tra, Nietzsche proclama que la realidad es vacía, lo que aboca al hombre, pues, a la nada última de la existencia.

Por otro lado, está el nihilismo propio del camino de conocimiento místico. En esta idea, Vega sigue a Nishitani (1900-1990), un filósofo japonés miembro de la escuela de Kioto y profundo conocedor del pensamiento occidental, que distingue la “nada absoluta”, propia del nihilismo occidental, de la “nada relativa”, característica de la vía de conocimiento místico del budismo *mahâyána*. Para la concepción del mundo propia de esta corriente del budismo, el vacío es realidad. Esto no es equivalente, para nada, a la tesis del nihilismo absoluto según la cual la realidad está vacía; para el budismo *mahâyána*, el yo y las cosas no están vacíos, sino que el vacío son el yo y las cosas (Vega 2002: 62-63). En este modelo, la nada no es el estéril y desolador último peddaño al que conduce el proceso de conocimiento del mundo, sino el punto de partida de la existencia auténtica.

¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? (Nietzsche 1882: 161).

Nietzsche también hace referencia a la muerte de Dios en el aforismo 343, que reza así:

El más grande de los acontecimientos recientes —que “Dios ha muerto”, que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado— empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. A los pocos, por lo menos, cuya mirada, cuya *suspiciencia* en la mirada, es lo suficientemente aguda y sutil para este espectáculo, les parece que se hubiese puesto algún sol, que alguna interesada y profunda confianza se hubiera trocado en duda: nuestro viejo mundo se les aparecerá forzosamente cada día más vespertino, más receloso, más extraño, “más viejo”. Pero se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado y menos aún que muchos sepan *lo que* en efecto resultará de ello —y cuántas cosas, una vez socavada esta fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea [...]. En efecto, los filósofos y “espíritus libres”, al enterarnos de que “ha muerto el viejo Dios”, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación —por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el mar, nuestro *mar*, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás mar tan abierto (Nietzsche 1882: 254).

Fijémonos en esta idea. En *La religión y la nada* (1961), Nishitani defiende la tesis de que lo más fundamental de la realidad, a saber, la divinidad, se sustenta en la nada. Para Nishitani, pues, el ser y la nada son lo mismo. Éste es el punto principal en el que la tradición oriental se aleja de la filosofía occidental que, desde Parménides, ha intentado rehuir la nada y examinar el ser.

La concepción que Nishitani, en la línea del budismo *mahâyâna*, tiene de la realidad, conlleva significativas implicaciones epistemológicas: el yo no debe erigirse como sujeto de conocimiento que, tal como propone Descartes, se sitúa delante del mundo como si se tratase de un objeto exterior, ajeno a él. Nishitani, por el contrario, propone que la frontera que me separa del mundo se diluya. El yo, sólo si se vacía, podrá conocer el mundo —que consiste, fundamentalmente, en vacío—, es decir, relacionarse con él y experimentarlo. En esta explicación desempeña un papel crucial el término inglés *realize*, que significa tanto ‘comprender’ o ‘percatarse’ como ‘realizar’ o ‘actualizar’. Para el pensador japonés, el mundo se actualiza [*realize*] en mi proceso de comprender [*realize*] el mundo. Dicho de otro modo, el sujeto y el objeto no constituyen dos realidades aisladas, sino que se realizan y *son* propiamente sólo en su mutuo conocerse. Este interconocimiento sólo es posible si mi ego, en vez de encerrarse en su ciudadela y creer que tiene una existencia autónoma ajena al mundo, se vacía y deja penetrarse por el mundo. Para Nishitani, el nihilismo es, precisamente, esta realización del yo,⁴⁷¹ porque la nada está en la base de todo ser y constituye la base de nuestra subjetividad (Nishitani 1961: 69).

Para Nishitani, pues, sólo puedo unirme con el fondo último de la realidad —la divinidad, sustentada en la nada entendida, a su vez, como vacuidad— si antes he caído en la nihilidad más profunda. Así pues, el nihilismo del budismo *mahâyâna* no nos aboca al sinsentido, sino que, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, permite llegar a la afirmación. La afirmación sigue a la negación. O, como plantea Vega, la vida sólo se comprende mediante una comprensión de la muerte (Vega 2002: 61-62).

Amador Vega, en el nihilismo que gira en torno a la nada relativa, no sólo incluye determinadas corrientes del budismo, sino también la mística especulativa alemana y algunos autores místicos castellanos (Vega

⁴⁷¹ En sus propias palabras: “La realización de la nihilidad, según esto, no es otra cosa que la realización del sí mismo. No se trata de observar la nihilidad objetivamente, o de concebirla en una representación, más bien es como si uno mismo llegara a ser esa nihilidad” (Nishitani 1961: 53).

2002: 50). El Maestro Eckhart, integrante del primer grupo, propone un proceso de vaciamiento para llegar a la unión con el principio último de la realidad: el individuo tiene que despojarse de sus pasiones y facultades; sólo si su alma está vacía dispondrá de lugar para acoger a Dios. Santa Teresa de Jesús alude a la misma idea cuando afirma “vivir muriendo”: no se refiere a una muerte física, sino a comprender y alcanzar lo más fundamental de la vida mediante un proceso de negación (Vega 2002: 59). Eckhart, en sus sermones y lecciones sobre los versículos 23-31 del capítulo 24 del Eclesiástico, expone el motivo de la necesidad de vaciarse para hacer espacio a Dios. Las criaturas y, por ende, los hombres, no tienen un modo propio de ser, sino que sólo *son* propiamente cuando Dios *es* en ellas. Una de las premisas básicas de Eckhart es que “el ser es Dios”, de modo que, fuera de Dios, no hay ser. Los hombres, dado que están vacíos de Dios, tienen sed del ser y desean a Dios (lección 1). La criatura sólo es dotada de ser si se asemeja a Dios. Es decir, no es que el ser de Dios y el del hombre sean esencialmente distintos, sino que el ser del hombre procede de Dios, puesto que no existe un modo de ser propio de la criatura. Las criaturas sólo son perfectas, pues, si logran la perfección *del* ser, no de *su* (pseudo-modo de) ser. Por este motivo, el pseudo-modo de ser propio de la criatura tiene que ser aniquilado o, lo que es lo mismo, el yo tiene que vaciarse.

Con estas tesis, Eckhart se está desmarcando de Santo Tomás, para quien el ser se encuentra “formalmente” en toda criatura. Los teólogos de Aviñón que condenaron a Eckhart en 1329 estaban del lado de Santo Tomás; creían, como él, que el ser se encuentra formalmente en las criaturas gracias a la acción creadora de Dios.

Es importante remarcar que el proceso de vaciamiento del que hablan los autores místicos no es efectuado exclusivamente por el alma, sino también por el propio Dios. Para la mística occidental, igual que para el budismo *mahâyâna*, la divinidad es, esencialmente, nada. El atributo supertrascendente de Dios es la nada. Para la unión divina se requiere, pues, tanto el proceso de aniquilación del alma como el de Dios. En palabras de Vega: “sólo si el alma se aniquila a sí misma y se hace pura nada, entonces la nada de la divinidad se abisma en ella” (Vega 2002: 60).

Así pues, tanto el budismo *mahâyâna* como la mística occidental plantean una vía negativa de acceso a la vida auténtica. Vaciarse y adentrarse en la nada, elemento constitutivo de la realidad última, es considera-

do el medio para acceder a la vida verdadera.⁴⁷² Este nihilismo relativo es bien distinto del nihilismo occidental moderno, calificado por Nishitani de absoluto.

Volvámonos ahora hacia el nihilismo occidental moderno. Nietzsche proclamó la muerte de Dios. Algunos autores consideraron que simplemente nos hallábamos en un provisional “eclipse de Dios”.⁴⁷³ Pero esto no es lo que proponía Nietzsche. Al proclamar la muerte de Dios, el pensador alemán afirmó radicalmente este mundo y este tiempo, negando que hubiese ninguna trascendencia que dotara el aquí y el ahora de sentido. Es preciso subrayar que el filósofo alemán no sostuvo que el mundo careciera de sentido, sino que el sentido debía ser buscado —o, más bien, creado— aquí, sin recurrir a ninguna instancia trascendente. Sin embargo, Nietzsche no especificó cómo debía aplicarse su proyecto.

Tras su muerte, esta empresa quedó para la posteridad. Durante las décadas que siguieron a su muerte, la filosofía no supo aplicar su ambicioso, prometedor plan, es decir, fue incapaz de dotar de sentido este mundo desde este mundo. Para la mayoría de filósofos, Nietzsche no había revelado el sentido último de la realidad, sino su sinsentido. La reacción más generalizada ante la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios giraba alrededor del siguiente razonamiento: si Dios

⁴⁷² Como observa Ueda Shizuteru, último miembro de la escuela de Kioto, que ocupó la cátedra de filosofía y religión tras Nishitani, la mística occidental y esta escuela budista se distinguen en un punto fundamental. Ueda, a pesar de haberse dedicado a examinar su semejanza, en sus últimos textos sostiene que Eckhart, a su pesar, se mantiene dentro de una concepción sustancialista del ser, como toda la tradición occidental. Así pues, la nada de Dios sería, en última instancia, muy distinta de la nada budista (Vega 2002: 44).

⁴⁷³ En *El eclipse de Dios* (1952), Martín Buber sostiene que el fenómeno de la muerte de Dios es provisional. Por ese motivo, prefiere referirse a este fenómeno como *eclipse*. Según él, ni Dios ha muerto ni ha sufrido ningún cambio. En este sentido, escribe: “Un eclipse del Sol es algo que tiene lugar entre el Sol y nuestros ojos, no en el Sol mismo” (Buber 1952: 48). Para Buber, lo único que ha cambiado es nuestra forma de relacionarnos con Dios: nos hemos vuelto ciegos. Según él, la única forma de mantener un contacto íntimo con Dios es mediante una relación directa, de Yo a Tú, sin mediaciones idolátricas, es decir, sin tratar a Dios mediante conceptos o imágenes, como hace la filosofía al examinar los objetos. Dios es un Tú y debe ser tratado como tal. El diagnóstico de Buber es, pues, que “[e]l eclipse de la luz de Dios no es extinción; mañana mismo puede desaparecer aquello que se ha interpuesto” (Buber 1952: 164).

ha muerto, de ahora en adelante todo está permitido. La muerte de Dios representaba, pues, el fin de todos los fundamentos éticos, morales, políticos y estéticos. Ya no hay ningún criterio objetivo, indiscutible y universal —en suma, trascendente— que permita evaluar, jerarquizar y ordenar el mundo. En consecuencia, el hombre no tiene ningún otro criterio que él mismo.⁴⁷⁴ Dios ya no sirve para proporcionar un sentido y un propósito indiscutibles a la vida y al mundo. La ausencia absoluta de autoridad generó, lógicamente, que todo estuviese al mismo nivel. “Todo vale.”

Ahora bien, esta total permisividad resulta realmente conflictiva. A nuestro entender, esta dificultad generó otra reacción, muy diferente, ante la muerte de Dios. Al quedar huérfanos de un criterio externo, objetivo y universal que guíe nuestros juicios y decisiones, en algunos ámbitos proliferó una asombrosa hiperlegislación. Ya no hay un dios trascendente, ya no existe una autoridad absoluta y, sin embargo —tal vez precisamente por esto— sigue habiendo una multiplicidad de normas; más, incluso, que antes. Es decir, antes de la muerte de Dios, había ámbitos no legislados. Si surgía alguna duda, se recurría a la autoridad, se la “consultaba”, y la duda se disipaba. Pero desde el momento en que esta autoridad se desvanece, hay que legislar de antemano todas las parcelas para evitar a toda costa que surja la duda, puesto que, entonces, advendría el caos. ¿Qué son los derechos humanos, sino una forma de ordenar un mundo abandonado por los dioses? Ya no confiamos en que la autoridad garantice que los procesos de decisión sean justos, sino que necesitamos hiperlegislar para asegurarnos de que la arbitrariedad del orden vigente no será puesta al descubierto, es decir, para impedir que irrumpa el caos. La lectura lacaniana de la ausencia de Dios va en esta línea: “Dios está muerto; entonces, ya nada está permitido”⁴⁷⁵ (Lacan 1975: 36).

Ahora bien, ¿la muerte de Dios sólo generó estas dos reacciones? ¿No hubo ninguna lectura fértil de este fenómeno? ¿Nadie se percató del poder de la nada? ¿Nadie leyó este acercamiento hacia la nada como positivo, en la línea del budismo *mahâyána* y la mística occidental? Nishitani entrevió esta posibilidad. Entre los años 1938-1939, asistió a los seminarios de Heidegger en Friburgo y le entregó un trabajo con

⁴⁷⁴ En *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche llega a afirmar que el derecho llega hasta donde llega la fuerza.

⁴⁷⁵ (*Trad. de la A.*)

un título provocador, “El Maestro Eckhart y el Zaratustra de Nietzsche”, donde exploraba la afinidad entre ambos autores, es decir, el parentesco entre los llamados nihilismo relativo y absoluto. Más adelante, en *La religión y la nada* (1961), Nishitani sostuvo que el nihilismo occidental, inaugurado por Nietzsche, constituye una fase necesaria que debe llevarse hasta su límite si quiere hallarse, de nuevo, sentido. Sólo si Occidente afirma esta nada hasta el final logrará hallar su carácter afirmativo y salir del nihilismo absoluto en el que está sumido. Para Nishitani, el nihilismo occidental ha matado a Dios y, en vez de dejar su lugar vacío, ha colocado en su sitio al yo autocentrado. Sólo si este yo se autoaniquila y vuelve a dejar el lugar vacío, el vacío y la nada como realidades últimas podrán ser alcanzados.

¿Quién consiguió llevar a cabo el proceso propuesto por Nishitani? Nietzsche consideraba que el nihilismo es una fase necesaria para el advenimiento del afirmador Superhombre. Sin embargo, se quedó estancado y no proporcionó pistas reales sobre la actitud que debía caracterizar a este nuevo hombre. ¿Quién supo hacer una lectura afirmativa, fértil, de la muerte de Dios? A nuestro juicio, esta lectura fértil debe ser buscada en la teología; no en toda la teología de la primera mitad del siglo XX, claro está —la teología liberal, por ejemplo, intentó rehabilitar al *homo religiosus*—, sino en una determinada teología, que ahora expondremos.

Para los autores que ante la muerte de Dios tuvieron una de las dos reacciones que acabamos de explicar —el “todo vale” y la hiperlegislación—, la muerte de Dios había finiquitado la esfera teológica. En cambio, la tercera reacción, que ahora explicaremos, se inscribe, al menos hasta cierto punto, dentro de la teología. La muerte de Dios, reza la argumentación de estos teólogos, es un fenómeno propio de la teología, concretamente del cristianismo; es, de hecho, uno de los núcleos, o tal vez el núcleo, del cristianismo.

Como veremos seguidamente, los autores que integran esta tercera reacción no consideran que la muerte de Dios haya dejado un lugar estéril; ven, por el contrario, este sacrificio como un fenómeno altamente fértil. Sostenemos la hipótesis, que más adelante plantearemos por extenso, de que la *mesianicidad sin mesianismo* se inscribe en la vía inaugurada por esta tercera reacción y traslada los efectos de esta tercera reacción más allá de la teología, a ámbitos como la lingüística, la ética y la política.

Consideramos que en esta reacción fue crucial el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer, un célebre teólogo protestante nacido a princi-

pios del siglo XX. En *Resistencia y sumisión* (1951),⁴⁷⁶ Bonhoeffer expone la actitud que, a su parecer, debe adoptar el cristiano. El punto de partida de su argumentación es el fracaso de la ética basada en un sistema rígido de normas, es decir, lo que él llama “fanatismo ético”. Dejando oír a Kierkegaard de fondo, Bonhoeffer escribe que el “camino del deber”, que consiste en ceñirse a rajatabla a un corpus cerrado de normas, sólo desemboca en la irresponsabilidad. En sus propias palabras:

El camino seguro del deber parece ser el indicado para evadirse de esa desconcertante profusión de decisiones posibles. De este modo, se toma lo ordenado como lo más seguro; la responsabilidad de la ordenada cae sobre quien ordena, no sobre quien ejecuta el mandato. Pero, limitándose a cumplir con el deber, nunca se asume el riesgo de la acción realizada en nombre de la responsabilidad más personal, la única capaz de acertar al mal en su centro y de vencerlo. El hombre del deber tendrá finalmente que cumplir su deber incluso ante el mismo diablo (Bonhoeffer 1951: 15).

Bonhoeffer propone, por el contrario, que el hombre se atreva a ser libre. El hombre tiene que emprender lo que él denomina “coraje cívico”:

[al hombre le faltaba] la necesidad del acto libre y responsable, incluso en contra de la profesión y la misión. Su lugar fue ocupado, por una parte, por una irresponsable falta de escrúpulos y, por otra, por la escrupulosidad atormentadora, que nunca conducía a la acción. Pero el coraje cívico sólo puede surgir del libre sentido de responsabilidad de un ser humano libre (Bonhoeffer 1951: 17).

En una de las conferencias que pronunció en Barcelona en 1928, “Cuestiones básicas de una ética cristiana”, Bonhoeffer ya había expuesto su concepción cristiana de la ética.⁴⁷⁷ Enunció: “Actuar según

⁴⁷⁶ *Resistencia y sumisión* es un compendio de las cartas enviadas por Dietrich Bonhoeffer a su íntimo amigo y discípulo Eberhard Bethge entre 1943 y 1944 desde la sección militar de la prisión de Berlín-Tegel. En septiembre de 1944, la GESTAPO trasladó a Bonhoeffer a la calle Prinz-Albrecht, donde se le vigilaba con más rigor. Las cartas de los últimos meses en Tegel fueron destruidas por prudencia. El libro también incluye un texto titulado “Diez años después”, que Bonhoeffer escribió a finales del año 1942 para regalarlo por Navidad a una serie de amigos.

⁴⁷⁷ Antes de ofrecer su propuesta al respecto, Bonhoeffer aclara que, en sentido estricto, no puede decirse que exista una “ética cristiana”. El cristianismo y la ética no se corresponden, escribe, sino que se oponen, puesto que el cristianismo es fundamentalmente amoral (Bonhoeffer 1994: 47). Bonhoeffer afirma, dejando oír de fondo el espíritu protestante, que

unos principios no es creativo; obedecer simplemente la ley es hacer de copista” (Bonhoeffer 1994: 51). En su clamor por una ética que no suprima la importancia del momento de la decisión mediante una serie de normas preestablecidas, Bonhoeffer llega a vincular su propuesta con el superhombre de Nietzsche:

el superhombre de Nietzsche no es, en realidad, como él creía, el opuesto al cristiano, sino que, sin saberlo, Nietzsche le atribuyó muchos rasgos del cristiano liberado, tal como lo describen y entienden Pablo y Lutero (Bonhoeffer 1994: 51). (*Trad. de la A.*)

En ningún momento Bonhoeffer emplea la expresión “muerte de Dios”, pero sin duda alguna su reflexión sobre la actitud del hombre se enmarca dentro de una profunda digresión sobre el origen y las implicaciones de este fenómeno. Según él, Dios, progresivamente, ha dejado de ser necesario en muchos ámbitos del saber y la vida. Bonhoeffer considera que este movimiento se inició hacia el siglo XIII: el hombre fue descubriendo las leyes según las cuales funciona el mundo; se fue dando cuenta de que el campo científico, social, político, artístico y ético podía explicarse según normas racionales, de modo que ya no hacía falta recurrir a Dios. En definitiva, el mundo se hizo adulto o, lo que es lo mismo, el hombre conquistó su autonomía. Dejó de sentirse a merced de los golpes del destino, dejó de sentirse seguro gracias a un “sistema de seguros”.

El hombre ha aprendido a arreglárselas solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a “Dios” como “hipótesis de trabajo”. Eso es ya evidente en las cuestiones científicas, artísticas e incluso éticas, y ya nadie osaría ponerlo en duda; pero de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose cada vez más válido en las cuestiones religiosas: se ha puesto de manifiesto que, también sin “Dios”, todo marcha ahora tan bien como antes. Al igual que en el campo científico, también en la vida diaria de los hombres se va haciendo retroceder a Dios cada vez más lejos y más fuera de la existencia; también aquí, Dios está perdiendo terreno (Bonhoeffer 1951: 183).

el cristianismo habla del camino único de Dios hacia los hombres, que nace del amor misericordioso de Dios hacia los impíos y los pecadores, mientras que la ética habla del camino de los hombres hacia Dios, del encuentro del Dios santo con el hombre santo. [...] el mensaje cristiano habla de la gracia, mientras que la ética habla de la justicia (Bonhoeffer 1994: 48). (*Trad. de la A.*)

Sin embargo, Bonhoeffer no niega que exista una ética neotestamentaria. En su conferencia, analiza el sentido del mandamiento ético de Jesús: consiste en actuar no según unas leyes preestablecidas, sino siendo consciente de que se está bajo la mirada de Dios y asumiendo la propia libertad (Bonhoeffer 1994: 50).

Bonhoeffer advierte de que la reacción usual de los teólogos ante este fenómeno es errónea y peligrosa. La apologética cristiana, explica, sigue alegando que Dios es necesario: que aunque ya no sea indispensable para explicar los fenómenos de la naturaleza, por ejemplo, sigue siendo lo único que permite explicar ciertas cosas, especialmente las llamadas “cuestiones últimas”, como es el caso de la muerte. Un claro ejemplo de esta reacción es la actitud de la teología frente al darwinismo: la teología aceptó, finalmente, el darwinismo, pero sólo a cambio de reservar un puesto a Dios como *deus ex machina* que pone en marcha el proceso de la evolución.

A Bonhoeffer, este intento por parte de la teología de reivindicar la necesidad de Dios le parece absurdo. La teología no debería esforzarse por intentar devolver al hombre la sensación de estar en la pubertad, es decir, por convencerle de que necesita una autoridad que le explique el porqué de las cosas y le consuele, sino que debería aceptar que, efectivamente, Dios no es necesario.

¿Qué lugar deja Bonhoeffer a Dios, pues? Según el teólogo protestante, *el mundo actual, precisamente porque es más sin Dios, está más cerca de Dios de lo que lo estaba el mundo menor de edad*. El cristiano verdadero, escribe, es el que experimenta la muerte de (un cierto) Dios.⁴⁷⁸ En sus propias palabras:

Él nos hace saber que hemos de vivir como seres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Mc 15,34). El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos permanentemente (Bonhoeffer 1951: 206-207).

Es decir, sólo cuando Dios se hace superfluo, cuando ya no le necesitamos para que ponga parches o tape agujeros, podemos intentar vivir de acuerdo con Él. En definitiva, experimentar el abandono de Dios es la única vía para vivir cristianamente.

Eberhard Jüngel, un teólogo luterano alemán, retomó esta cuestión en *Dios como misterio del mundo* (1977). Jüngel dice escribir en una época en la que la ciencia ya no necesita a Dios o, haciéndose eco de Bonhoeffer, cuando la “hipótesis de trabajo Dios” ya no es requerida. Según Jüngel, la teología no debería vivir esta situación penosamente, y

⁴⁷⁸ Estas reflexiones forman parte de un esbozo de un trabajo que Bonhoeffer plantea en algunas de sus cartas a Eberhard Bethge, pero que nunca llegó a redactar.

es por este motivo que él se propone pensar a Dios “frente al mero lamento teológico” (Jüngel 1977: 20).

Adhiriéndose a Bonhoeffer, defiende la tesis de la “innecesariedad mundanal de Dios” (Jüngel 1977: 37). En sus propias palabras:

Independientemente de una referencia a Dios, las estructuras de lo existente podrían ser reconocidas como la ordenada disposición del ser. Por tanto habría que descartar a Dios como “hipótesis de trabajo” moral, política y científica (Jüngel 1977: 40).

La argumentación de Jüngel prosigue del siguiente modo: *Dios no es necesario, precisamente porque es más que necesario* (Jüngel 1977: 45). Esto se debe a que:

Dios carece de fundamento. Si Dios es el decidente entre ser y no-ser (y en ese sentido el discriminante, el-que-distingue, entre ser y no-ser) no se puede afirmar de él ninguna necesidad. Como ser carente de fundamento, Dios es no necesario y más que necesario (Jüngel 1977: 54-55).

Tras mostrar que Dios es necesario precisamente porque es innecesario, Jüngel se plantea, muy pertinentemente, las siguientes cuestiones: ¿Cómo puede Dios ser absoluto y haber sido crucificado? ¿La absolutidad y la debilidad pueden darse a la vez? ¿Tiene algún sentido teológico, la muerte de Dios? Su respuesta es afirmativa. De hecho, llega a afirmar que aunque la metafísica llegase al sermo de la muerte de Dios por una necesidad interna, no podría pensarse seriamente este sermo sin la fe cristiana (Jüngel 1977: 72). Es más, llega a afirmar que el sermo de la muerte de Dios pertenece originariamente a la teología.

A ojos de Jüngel, Hegel es quien proporciona una mejor explicación de este fenómeno. Según Hegel, el sentimiento de la muerte de Dios surge con fuerza en el protestantismo, concretamente en el rechazo de reconciliar a Dios con la existencia finita. En palabras de Jüngel:

Contemplar y venerar un finito como Dios no sería otra cosa que superstición. En este sentido la religión de los tiempos nuevos descansa sobre el “dolor infinito”, que ya estaba como sentimiento: Dios mismo está muerto (Jüngel 1977: 103).

Para Hegel, esta irreconciliabilidad es un momento de lo absoluto por el que tiene que pasar lo eterno para suprimir el estado en el que cada una de las dimensiones de la totalidad se considera absoluta, y, así, poder dejar paso a una totalidad reconciliada.

La crucifixión es crucial para explicar este cambio de un estado a otro: Dios no puede ser sólo para sí; por este motivo se autoinmola, entregándose al mundo, a la finitud. Es importante tener en cuenta que, para Hegel, la muerte de Cristo —el Viernes Santo especulativo—⁴⁷⁹ no afecta exclusivamente a la naturaleza humana de Dios, sino también a la divina. La negación y la muerte de Jesús son propias de Dios. Jürgen Moltmann, en su libro *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, aparecido en 1972, ya había afirmado que “[l]a muerte de Jesús en la cruz es el *centro* de toda la teología cristiana” (Moltmann 1972: 283).⁴⁸⁰ Dios no contempla el mundo impasiblemente desde su Olimpo, sino que, como sostendría François Varillon tres años después de Moltmann, sufre.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Ver *Fe y saber* (Hegel 1802).

⁴⁸⁰ Según Moltmann (1972), la cristología antigua consideraba que la naturaleza divina era impasible, es decir, que Dios era “imperecedero, invariable, indivisible e incapaz de sufrimiento e inmortal” (Moltmann 1972: 321); mientras que la naturaleza humana padecía, de modo que el ser humano “es perecedero, variable, divisible, capaz de sufrir y mortal” (Moltmann 1972: 321). Moltmann propone, en cambio, que Dios no es impasible, sino que sufre ante el Hijo en la cruz. Es más, propone que la muerte de Jesús no sólo afecta a su naturaleza humana, sino también a la divina:

lo acontecido en la cruz fue un acontecimiento entre Dios y Dios. Se trató de una profunda división en Dios mismo, en cuanto que Dios abandonó a Dios y se contradijo, y simultáneamente una unidad en Dios, en cuanto que Dios estaba de acuerdo con Dios y se correspondía a sí mismo. Entonces habría que echar mano de la fórmula paradójica: Dios murió en la cruz una muerte propia de impío y, sin embargo, no murió. Dios está muerto y, con todo, no lo está (Moltmann 1972: 346-347).

Enseguida matiza esta hipótesis: “La muerte de Jesús no se puede entender ‘como muerte de Dios’, sino sólo como muerte en Dios” (Moltmann 1972: 288).

En definitiva, para Moltmann, “[l]a muerte de Jesús en la cruz es el *centro* de toda la teología cristiana” (Moltmann 1972: 283). Según él, en esta muerte y sufrimiento Dios se convierte en un símbolo de esperanza. En sus propias palabras:

¿Y qué es entonces la salvación? Sólo estando en Dios mismo toda perdición, el abandono por su parte, la muerte absoluta, la maldición infinita de la condenación y el hundirse en la nada, sólo entonces representa la comunión con este Dios la salvación eterna, la alegría infinita, la elección indestructible y la vida divina (Moltmann 1972: 348-349).

⁴⁸¹ François Varillon, en *La souffrance de Dieu* (1975), sostiene que Dios, lejos de ser impasible e insensible ante el dolor del mundo, sufre. Como escribe él mismo, la beatitud de Dios incluye, misteriosamente, el sufrimiento (Varillon 1975: 10).

En su libro, Varillon explora las razones de este sufrimiento. Si Dios es amor, debe conmoverse, necesariamente, ante el dolor de los seres, que ha creado y ama (Varillon 1975: 14). Un Padre invulnerable sería un Padre sin ternura (Varillon 1975: 21).

En esta lectura de la muerte de Dios subyace, advierte Jüngel, una lectura positiva de la debilidad y la caducidad. Si, tradicionalmente, la caducidad ha sido entendida como negativa debido a su propensión hacia la nada y su amenaza de no ser (Jüngel 1977: 278) —de modo que, en la línea de Aristóteles, lo que se entendía como positivo era la actualidad—, Jüngel lee la caducidad como positiva. Formula su tesis respecto a esta idea con las siguientes palabras:

Negamos por tanto la decisión fundamental aristotélica a favor del primado ontológico de la actualidad (realidad = *Wirklichkeit*), afirmando, contra aquella decisión, a la posibilidad como el plus ontológico del ser (Jüngel 1977: 282).

La debilidad y la caducidad son propias de Dios porque Dios sólo puede afirmarse verdaderamente si lo hace frente a la nada y la vacuidad, es decir, sólo puede afirmarse propiamente como Dios si, primero, se enfrenta a ellas, pero no como si fueran algo externo, sino como algo que tiene lugar dentro suyo (Jüngel 1977: 278).⁴⁸² En pocas palabras: Dios sólo es Dios si la caducidad y la muerte son posibilidades ontológicas suyas.⁴⁸³

La reacción teológica ante la muerte de Dios, de la que son representantes Bonhoeffer y Jüngel, puede sintetizarse con las siguientes ideas:

Varillon explora las Escrituras en búsqueda de rastros del sufrimiento divino para añadir otras razones por las que Dios no puede ser descrito como impasible. Uno de los puntos más originales que plantea es la incertidumbre de Dios ante la creación. Siguiendo a André Neher, Varillon sostiene que la creación no es la aplicación de un plan preestablecido perfecto, sino que se caracteriza por una “impreparación radical” (Varillon 1975: 27). Algunas criaturas se rebelan y Dios, en consecuencia, está “dramáticamente inseguro del éxito de su obra” (Varillon 1975: 28)

Varillon se esfuerza por precisar que el sufrimiento de Dios no es una “emoción vaga” o “accidental”, sino que forma parte de su esencia (Varillon 1975: 12). La muerte de Cristo, escribe en la línea de Moltmann, nos revela el fondo de Dios (Varillon 1975: 73). El secreto de Dios es la unidad del sufrimiento y la beatitud, concluye (Varillon 1975: 113).

⁴⁸² En *El hombre y lo divino* (1955), María Zambrano ofrece una interesante reflexión sobre el cambio de papel que la nada ha desempeñado en la religión. Tradicionalmente, explica, la nada estaba asociada al infierno. Esto cambió, sin embargo, con los místicos. Ellos mostraron que la tentación es el ser, no la nada, de modo que la única manera de escapar del riesgo de la idolatría del ser es entregarse a la nada.

⁴⁸³ Jüngel vincula explícitamente esta entrega a la nada con el amor: sólo un Dios que esté referido a la nada, que se entregue a ella, puede ser realmente amor (Jüngel 1977: 290) y, por ende, Dios. Por este motivo afirma que Dios llegó a ser amor —y, en consecuencia, Dios— en la muerte de Jesús (Jüngel 1977: 289).

a) La debilidad, la caducidad y la muerte son aspectos inherentes a Dios.⁴⁸⁴ La muerte de Dios no es un acontecimiento que recientemente ha advenido a Dios, sino un fenómeno constitutivo de Dios.

b) La sociedad que más lejos cree estar de Dios es la que, en realidad, está más preparada para comprenderlo.

c) En el momento en que la sociedad occidental se pone a hablar de la muerte de Dios no se está matando a Dios, ni se está constatando que se le ha matado, sino que se está haciendo aflorar lo más propio de Dios.

A estos tres puntos queremos añadir un cuarto que, aunque estos autores no tematicen, está implícito en sus textos:

d) Dios y el principio último de la realidad coinciden, de modo que la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios no sólo lleva a aflorar lo más propio de Dios, sino también la realidad última.

De entre las tres reacciones ante el nihilismo occidental que hemos planteado en estas páginas —el “todo vale”, la hiperlegislación y la lectura de Bonhoeffer—, esta tercera, la teológica, es la única que considera que el acercamiento hacia la nada nos acerca al sentido, y no que nos aleja de él. Como el nihilismo asiático y místico, se trata de una propuesta que entiende la nada como “relativa” y no como “absoluta”. Es, pues, la única reacción que celebra la muerte de Dios como un paso necesario para alcanzar el sentido.

7.2. Nihilismos y mesianismos

En el primer apartado de este capítulo hemos planteado, primero, qué se entiende por nihilismo y, segundo, las tres reacciones que generó la sentencia nietzscheana de la muerte de Dios: el “todo vale”, la hiperlegislación y la lectura teológica. Ahora nos proponemos explorar qué relación mantienen estas tres reacciones ante el nihilismo occidental con las aproximaciones mesiánicas a la experiencia. Nuestra hipótesis es la siguiente: consideramos que estas tres reacciones pueden expli-

⁴⁸⁴ Lógicamente, esto entra en radical contradicción con la omnipotencia divina, postulada desde siempre por la teología. En este sentido, Eusebi Colomer sostiene, siguiendo a Ogletree, que únicamente podemos ser fieles a Cristo si en él percibimos o intuimos algo incondicional (Colomer 1970: 235).

carse mediante el vocabulario que venimos empleando en este trabajo —a saber, el vocabulario mesiánico—, es decir, que cada una de ellas presenta claras afinidades con los diferentes estadios que forman parte de todos los relatos mesiánicos.

Como hemos visto en la segunda parte de este trabajo, todo mesianismo baraja los siguientes tres estados:

- Estadio mítico: la vida de los individuos es regida por una serie de leyes que emanan de una autoridad. Este estadio se inscribe claramente, pues, dentro del orden jurídico, legal. Si recurrimos al vocabulario empleado por Scholem en su carta a Benjamin del 20 de septiembre de 1934, puede decirse que este estadio consiste en una **fuerza de ley** (en una fuerza de ley *con ley*): existe una autoridad cuya fuerza se concreta mediante una serie de leyes. Se trata, pues, de una *Geltung 'mit' Bedeutung* (vigencia *con* significado).
- Estado de excepción: las leyes concretas han sido suprimidas, pero la fuerza de la que emanaban permanece. Se trata del estado de excepción que, según Carl Schmitt, constituye el momento que revela la esencia de la soberanía: cuando el funcionamiento normal del estado se ha visto alterado debido a circunstancias extraordinarias, el soberano tiene la potestad de suspender las leyes, provisionalmente, como medida para restaurar el orden. Se trata, también, del estadio que Giorgio Agamben considera terriblemente opresor, porque hace indistinguible el adentro y el afuera de la ley. Como vimos en la segunda parte de este trabajo, este estadio puede formularse como **fuerza-de-ley**.
- Redención. La mayor parte de los autores mesiánicos consideran que la redención a la que aspiran consistirá en una interrupción de la fuerza de la ley. Aunque Agamben es el único que lo plantea en estos términos, también Benjamin parece partidario de esta opción. Los autores mesiánicos antinómicos aspiran, pues, a interrumpir la fuerza de la ley, a suprimir la vigencia de la ley, y a lograr el siguiente estado: **fuerza-de-ley**. La ley habrá dejado de ejercer su opresor poder. Se alcanzará, finalmente, la libertad. No habrá leyes; tampoco diferencias. Este estadio se caracterizará por una total indiferenciación.

Ahora bien, en los capítulos 5 y 6 hemos analizado este tercer estadio, al que aspira el mesianismo antinómico, y se nos han revelado sus inconsistencias teóricas: la cancelación de la fuerza de ley desemboca necesariamente en una total esterilidad. Agamben no construye nada. No logra ofrecer una salida a la ausencia de sentido. Por el contrario, su propuesta es la desolación más absoluta: si no hay diferencias ni leyes, ya no puede “vivirse” propiamente.

En el capítulo 6 hemos visto cómo el mejor estadio al que podemos aspirar es, precisamente, esta supuestamente opresora fuerza-de-ley o *Geltung ohne Bedeutung*, que puede llamarse, otramente, *mesianicidad sin mesianismo*. Este estadio, a pesar de comportar graves riesgos, es el más cercano a la justicia; es el único que evita el fundamentalismo, es decir, es el único que garantiza que ninguna ley —ningún significante— se erija como representante exclusivo e indiscutible de la justicia —significado—. La *mesianicidad sin mesianismo* es el único estadio que realmente deja margen para la libertad. Constituye, pues, el estadio más redimido al que podemos aspirar.

Así pues, debemos revisar la caracterización de los tres estadios que entran en juego en toda aproximación mesiánica a la experiencia teniendo en cuenta que la posibilidad de una fuerza-de-ley no es sólo explorada por Schmitt y Agamben, sino también por Derrida, aunque para hacerlo él no se refiera a estos dos autores:

- Estado mítico: **fuerza-de-ley** (con ley), *Geltung ‘mit’ Bedeutung, mesianicidad ‘con’ mesianismo*.
- Supuesta redención según los autores mesiánicos antinómicos: **fuerza-de-ley**.
- Estado de excepción permanente en el que vivimos y debemos permanecer si queremos mantener abierta la posibilidad del sentido y de la justicia: **fuerza-de-ley**, *Geltung ohne Bedeutung, mesianicidad sin mesianismo*.
- Combinando los conceptos de *fuerza* y de *ley* aún existe otro estado posible: **fuerza-de-ley**. Se trata de un estado en el que la fuerza de la que emanan las leyes ha sido suprimida y, sin embargo, las leyes que derivaban de ella permanecen. Este cuarto estado no desempeña ningún papel en las reflexiones de los autores mesiánicos contemporáneos, pero lo sacamos a colación ahora porque su estructura es fundamentalmente

igual que una de las tres reacciones ante la muerte de Dios que hemos visto. Ahora lo veremos.

Volvámonos hacia la muerte de Dios. Nuestra hipótesis es que las cuatro situaciones posibles que configuran los relatos de la muerte de Dios se corresponden con los cuatro estadios vinculados con el mesianismo que acabamos de plantear. Este parentesco no es casual: el mesianismo gira alrededor de la idea de que Dios está ausente del mundo y los teóricos de la muerte de Dios se enfrentan a lo mismo. Ambos grupos se preguntan cómo dotar de sentido este mundo. Es cierto que, entre ellos, existe una diferencia relevante: para los autores mesiánicos, la redención o liberación se da cuando el mesías llega. Para los teóricos de la muerte de Dios, en cambio, el acontecimiento más redentor no es la llegada de un mesías que trae consigo a un Dios omnipotente, sino la muerte de Dios; es decir, la situación más redentora se da cuando se hace evidente que el mesías o Dios no son tan potentes como parecían, de modo que la situación más fértil en la que se puede hallar el hombre tiene que ver con la limitación y la debilidad del mesías y de Dios. Sin embargo, incluso esta diferencia esconde un estrecho paralelismo: como hemos visto al examinar las propuestas de Bonhoeffer y Jünger, ellos no hablan de la muerte de todos los aspectos de Dios, sino sólo de algunos de sus atributos, lo que, para ellos, constituye el único medio eficaz para llegar a lo más propio de Dios. Así pues, tanto los autores mesiánicos como los teólogos de la muerte de Dios hablan de *llegar* a Dios.

Fijémonos en la correspondencia entre los cuatro estadios que incluye todo relato mesiánico y los cuatro estadios que forman parte de los relatos de la muerte de Dios.

a) La **fuerza-de-ley** (con ley) perteneciente al estadio mítico de los relatos mesiánicos es análoga al mundo en el que **Dios estaba vivo**: Dios era una fuerza o impulso que se traducían en una serie de leyes ontológicas, epistemológicas, estéticas, éticas y políticas. El hombre vivía en la infancia; no tenía que pensar nada por sí mismo.

b) La **fuerza-de-ley**, es decir, el estado al que aspira el mesianismo antinómico, funciona igual que la primera reacción occidental ante la muerte de Dios, a saber, el **“todo vale”**. Para los autores que integran esta primera reacción, la muerte de Dios

significa que si la fuerza o fuente de la que emanaban todas las leyes ha muerto, también han tenido que morir, necesariamente, las leyes. Para ellos, la muerte de Dios conduce, inevitablemente, a la muerte de toda ley y toda norma. No hay “ley” sin “fuerza”. Consideran que la muerte de Dios implica que tanto la *Geltung* como la *Bedeutung* han sido suprimidas.

c) La **fuerza-de-ley**, es decir, el tercer estadio que puede obtenerse combinando los conceptos “fuerza” y “ley”, ilustra gráficamente el funcionamiento de la segunda reacción occidental ante la muerte de Dios, a saber, la **hiperlegislación**. Para los autores que integran esta segunda reacción, la muerte de Dios significa que ha muerto la fuerza o el impulso que nutría las leyes; y que esto, sorprendentemente, en vez de conducir a la supresión de las leyes, ha llevado a su proliferación. El motivo de este fenómeno estriba en que si ya no hay un principio trascendente que infunda sentido a nuestra existencia, rigiendo y guiando nuestras acciones, entonces es preciso que nosotros hiperlegislemos para no sentirnos desamparados.

d) La **fuerza-de-ley**, característica del estado de excepción schmittiano y de la estructura general de la experiencia que Derrida denomina *mesianicidad sin mesianismo*, opera en la tercera reacción occidental ante la muerte de Dios, a saber, la **reacción teológica** de Bonhoeffer y Jüngel. Para estos teólogos, Dios constituye una fuerza, un impulso, una tendencia *hacia* —en definitiva, amor— que no se concreta en ninguna ley. Es decir, que Dios haya muerto significa que ya no sirve para proporcionarnos unas supuestas pautas racionales según las cuales funciona el mundo (la ontología, la epistemología, la estética, la ética, la política). Dios (la “fuerza”, en términos mesiánicos) está desconectado respecto de estas pautas (“leyes”, en términos mesiánicos): la razón de ser de la ontología, la epistemología, la estética, la ética y la política ya no procede de Dios.

La *mesianicidad sin mesianismo* se inscribe, pues, en la reacción teológica ante la muerte de Dios.

7.3. Teología de la muerte de Dios, retorno de lo religioso y mesianicidad sin mesianismo

La lectura de la muerte de Dios propuesta por Bonhoeffer abrió la vía de la llamada *teología de la muerte de Dios*, que el día 8 de abril de 1966 ocupaba la cubierta de la revista *Time*; en ella figuraba la pregunta *¿Está muerto Dios?*.

Hay que subrayar que bajo la expresión “teología de la muerte de Dios” —que ha sido definida como “moda teológica” y “americanización del cristianismo”⁴⁸⁵ se agrupaban propuestas que divergían significativamente entre sí: Gabriel Vahanian,⁴⁸⁶ fuertemente influenciado por Kierkegaard, proponía negar la cristiandad para que el cristianismo pudiese realizarse; Paul Van Buren⁴⁸⁷ planteaba la necesidad de actualizar el lenguaje religioso; Thomas J. J. Altizer leía la muerte de Dios desde la dialéctica hegeliana como un fenómeno necesario e ineludible del cristianismo; William Hamilton se alineaba con un cierto existen-

⁴⁸⁵ Ver el libro de Victoria Camps *Los teólogos de la muerte de Dios* (1968: 113, 116).

⁴⁸⁶ Gabriel Vahanian fue, de una manera “un tanto inconsciente” (Camps 1968: 23), el iniciador del ecléctico movimiento de la teología de la muerte de Dios. Tal como plantea él mismo en *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana* (1961), “Dios muere tan pronto como se convierte en un accesorio cultural o en un ideal humano” (Vahanian 1961: 195), porque nuestra cultura, en tanto que finita, no pueda abarcar a Dios, a saber, lo infinito.

Su diagnóstico respecto de la situación en la que nos hallamos es el siguiente: la cristiandad ha dejado de tener sentido, es decir, las manifestaciones actuales del cristianismo nos alejan del cristianismo auténtico. Vahanian habla de una “incapacidad cultural y religiosa para con el Dios cristiano” (Vahanian 1961: 165). En sus propias palabras: “la religiosidad es pérdida de la fe en Dios” (Vahanian 1961: 31). Es importante precisar, pues, que Vahanian desprecia la cristiandad, pero no el cristianismo. Para él, el cristianismo debe librarse de la cristiandad, a saber, de las manifestaciones actuales del cristianismo, porque no son cristianas. Tras negar la cristiandad, podrá comenzar lo que Vahanian denomina poscristianismo.

Vahanian aspira, pues, a dejar atrás la época actual, caracterizada por una religiosidad basada en un inmanentismo radical, para que el cristiano pueda volver a enfrentarse a un Dios infinito y radicalmente Otro (Vahanian 1961: 195).

Como advierte Victoria Camps (1968), la limitación del planteamiento de Vahanian es que no se atreve a indicar con precisión la dirección que debe tomar este poscristianismo.

⁴⁸⁷ En *The Secular Meaning of the Gospel* (1963), Van Buren sostiene que el lenguaje y la mentalidad de la época en la que el Evangelio fue escrito no tiene apenas nada que ver con el lenguaje y la mentalidad actuales. Propone, pues, reinterpretar los textos sagrados a la luz actual. Para él, lo crucial no es la teología, sino las pautas éticas que pueden derivarse de la vida de Jesús. En este sentido, es significativo que lea el Evangelio sin hacer referencia a Dios.

cialismo y sugería que la ausencia de Dios tenía que conllevar un refuerzo de los vínculos de la comunidad humana, y Rubenstein, desde el judaísmo, consideraba que tras Auschwitz Dios había muerto, pero que la religión seguía siendo necesaria.

Los máximos exponentes de este ecléctico movimiento compartían, sin embargo, un punto esencial: no se oponían a la muerte de Dios, sino que la reivindicaban —aunque con fines e intereses distintos—. Como proponen Altizer y Hamilton en su célebre libro *Teología radical y la muerte de Dios* (1966), este movimiento intentaba emplear ciertos postulados del ateísmo *para* la teología y no *contra* ella.⁴⁸⁸ Lo que todos los representantes de esta nueva teología compartían es la idea de que la debilidad, la caducidad, en suma, la muerte de Dios, abren vías extraordinariamente fértiles para el pensamiento. A nosotros nos interesa particularmente una de las versiones de este idea, que desarrollaron algunos de estos teólogos: un Dios que no lo puede todo y que, en el acto de creación, se retira —para emplear la expresión del cabalista Isaac Luria retomada por Hans Jonas— permite una creatividad infinita. La muerte de Dios no sólo nos conduce a lo más propio de Dios, como revelaron Bonhoeffer y Jüngel, sino que, además, nos muestra que lo más propio de Dios es abrir una creatividad que no tiene límites.

En *Living the Death of God. A Theological Memoir* (2006), Altizer resume las aportaciones cruciales de su pensamiento: la creación no es un acto de *poder*, sino un acto *kenótico*. Altizer plantea, pues, un Dios creador que es vulnerable y débil como el Dios crucificado. Para él no tiene sentido creer que el Dios creador y el crucificado son esencialmente distintos. La vulnerabilidad no es propia, sólo, del crucificado, sino también del creador. Su argumentación al respecto se basa en la siguiente idea: el sacrificio de Dios no está sólo en el centro de la redención cristiana, sino también en el centro de la creación (Altizer 2006: 125).

⁴⁸⁸ En su prefacio conjunto a este libro, que es una compilación de ensayos de ambos autores, definen su propuesta teológica de la siguiente manera:

La teología radical es un movimiento en el seno del protestantismo —aunque se da ya también en ella cierta participación y cierta toma de posición por parte de pensadores judíos, católicos y no creyentes— que está haciendo avanzar un poco más la prudente apertura de las anteriores teologías hacia el ateísmo. En efecto, se trata de un intento de establecer un punto de vista ateístico en el abanico de las posibilidades del cristianismo (Altizer; Hamilton 1966: 9).

Sin embargo, los teólogos de la muerte de Dios no son ateos. Como explica Victoria Camps, “si rechazan al Dios del cristianismo es porque esperan encontrar otro Dios más auténtico, en definitiva, más cristiano” (Camps 1968: 16).

Dicho en los términos que venimos empleando: Dios es una fuerza, impulso, tendencia, que no se concreta en ninguna ley. La tarea de Dios es abrir la posibilidad del actuar y del pensar, pero no lo es determinar cómo actuar ni cómo pensar. Así pues, también para Altizer Dios es una fuerza-de-ley.

A finales del siglo XX, la teología de la muerte de Dios fue dejando paso al llamado retorno posmoderno de la religión,⁴⁸⁹ que puede considerarse una prolongación de la tercera reacción ante el nihilismo occidental que venimos examinando. Gianni Vattimo y John D. Caputo son dos de sus exponentes más relevantes.

Gianni Vattimo propone una ontología débil.⁴⁹⁰ No considera, pues, que no haya un fundamento, sino que defiende que lo que se halla en su lugar es débil, de modo que no sirve para organizar y evaluar el mundo de una vez por todas, de forma indiscutible y definitiva. Vattimo lee este fenómeno positivamente; afirma que esta eliminación de muros otorga una gran libertad (Vattimo; Caputo 2007). Para él, este modelo de mundo está íntimamente vinculado con el cristianismo que ha experimentado la muerte de Dios: el núcleo de este cristianismo lo constituye un mensaje de amor (en términos mesiánicos, una “fuerza”) que, en tanto que tal, permite librarnos en parte de las cargas dogmáticas (en términos mesiánicos, “leyes”) en todos los ámbitos de la experiencia. Vattimo llega a afirmar que “[h]a llegado el momento de que el cristianismo realice este destino no-religioso que le pertenece” (Vattimo; Caputo 2007: 74). La ontología débil de Vattimo quiere ser, en última instancia, una recuperación del cristianismo kenótico.

También Caputo considera que la debilidad de Dios es, a la vez, el núcleo del cristianismo y la clave para comprender el funcionamiento del mundo. Para él, Dios, vulnerable y *powerless*, es susceptible de que le sucedan cosas. El ejemplo por excelencia de esta susceptibilidad es la crucifixión. Desde la perspectiva de Caputo, la crucifixión pone de

⁴⁸⁹ Entre los días 25 y 27 de septiembre de 1997, se celebró en la Universidad de Villanova el congreso “Religión y posmodernismo”, cuyas discusiones quedaron recogidas en un libro editado por John D. Caputo y Michael Scanlon titulado *God, the Gift, and Postmodernism* (1999). Aunque el eje principal del texto es el debate entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion, en él también se hallan importantes reflexiones sobre la relación entre el posmodernismo y la religión de Richard Kearney, Mark C. Taylor y John D. Caputo.

⁴⁹⁰ Ver Vattimo (1983), *El pensamiento débil*.

manifiesto que Dios está expuesto a los sucesos del mundo.⁴⁹¹ Un Dios así no contribuye a cerrar y determinar el sistema con el que interpretamos el mundo y actuamos en él, sino que lo mantiene permanentemente abierto.

Sin duda alguna, los pensamientos de todos estos autores, desde Bonhoeffer hasta Caputo, difieren en gran medida. Sus contextos e intereses son bien distintos, y las implicaciones que sus respectivas propuestas tienen para los creyentes son claramente diferentes. Bonhoeffer y Jüngel, a pesar de su confrontación con determinadas ideas del cristianismo, resultan mucho más cercanos y comprensibles desde las iglesias cristianas que Vattimo y Caputo, por ejemplo. No obstante, más allá de estas diferencias, las posturas de todos estos autores comparten, como hemos ido viendo, dos puntos cruciales. En primer lugar, para todos ellos, la muerte de Dios no es una novedad radical que finiquita la teología, sino una posibilidad contenida, desde siempre, en el propio Dios. La debilidad, la caducidad, la vulnerabilidad e, incluso, la muerte, son inherentes a Dios.⁴⁹² En segundo lugar, todos ellos coinciden en afirmar que no se trata de la muerte total de Dios, sino sólo de una serie de aspectos que tradicionalmente habían sido asociados a Dios. Para todos estos autores, Dios —el Dios que permanece tras la muerte de Dios— no puede traducirse en una serie de leyes ontológicas, epistemológicas, estéticas, éticas o políticas, es decir, Dios no se nos puede hacer accesible mediante ningún concepto.⁴⁹³ Intentar derivar estas

⁴⁹¹ En una línea similar, Carmen González Marín, en un texto sobre la justicia en el pensamiento de Derrida, escribe que “Cristo es la deconstrucción de Dios” (González Marín 1998: 220) —de un Dios omnipotente e insensible, añadiríamos nosotros.

⁴⁹² Marion, en su conferencia “L’impossibilité de l’impossible: Dieu” (marzo 2011) explicó que el hecho de que, para Dios, todo sea posible, no equivale a afirmar que es omnipotente. Dios no es omnipotente, porque hay muchas cosas que tiene prohibidas (por ejemplo, no puede mentir, ni hacer el mal ni contradecirse) y esto significa, justamente, que, para él, todo es posible.

⁴⁹³ Para Jean-Luc Marion, justamente el hecho de que Dios no sea accesible mediante ningún concepto es la razón por la que no pueda hablarse de la muerte (total) de Dios. Marion muestra la imposibilidad de afirmar que Dios ha muerto en “L’impossibilité de l’impossible: Dieu” (2011). Primero distingue entre la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios (lo que constituye un problema metafísico) y la imposibilidad de hablar de la esencia de Dios (lo que no puede considerarse un problema metafísico), y luego analiza esta segunda imposibilidad. Según Marion, las cosas, tal como plantea la fenomenología husserliana, sólo pueden aparecernos de dos ma-

leyes a partir de Dios no sería otra cosa que convertir a Dios en un ídolo. Para estos autores, Dios es, una vez más, una fuerza-de-ley.

El pensamiento de Mark C. Taylor también puede inscribirse en este retorno de lo religioso. A nuestro juicio, de los autores que pueden clasificarse dentro de este grupo, es él quien más lúcidamente explica en qué consiste el Dios que permanece tras la muerte de Dios. En “Tres tipos de filosofía de la religión” (2011),⁴⁹⁴ Taylor intenta proponer un tipo de filosofía que no pueda incluirse ni dentro del tipo agustiniano,⁴⁹⁵ ni dentro del tipo tomista.⁴⁹⁶ Taylor, con tal de proponer un tercer tipo de filosofía de la religión —lo que ahora no viene al caso— se centra en la cuestión de la nada. Tal como se planteó Heidegger al preguntarse “¿qué pasa con la nada?”, la nada es el resto impensado que abre el pensar, pero que el pensar no puede incluir. De la nada se puede decir, pues, muy poco, puesto que no puede ser ni representada ni objetivada. La nada es la condición de posibilidad que, en tanto que tal, no puede ser conocida. La nada disloca, pues, todo sistema. La nada, que no es ni presente ni ausente, constituye el fondo sin fondo, o el fundamento sin fundamento, del que todo emerge. Y, en tanto que tal, permanece excluida de la posibilidad de conocimiento, lo cual comporta que el conocimiento total resulte imposible.

neras: o recibo una *intuición* y la fijo mediante un concepto impuesto, o me formo un *concepto* que acaba por encontrar una validación empírica.

Dios, señala Marion, no se nos puede hacer accesible de ninguna de estas maneras: no podemos recibir ninguna *intuición* suya —porque una intuición, por definición, tiene que poder ser afectada por las formas del espacio y el tiempo— ni es un *concepto* (Marion 2011: 22). Dios es, pues, inaccesible. Una de las consecuencias que, según Marion, esta inaccesibilidad conlleva es la descalificación de la muerte de Dios: debido al hecho de que la muerte de Dios tiene que asumir necesariamente un determinado concepto de la esencia de Dios, y habiendo constatado que no hay ningún concepto adecuado a Dios, lo único que puede morir son los conceptos que pretenden, erróneamente, convertir a Dios en inaccesible, pero que, en última instancia, no lo logran, puesto que son meros ídolos (Marion 2011: 23). La argumentación de Marion descansa en las tesis que ya desarrolló en su libro *El ídolo y la distancia*, del año 1977.

⁴⁹⁴ En el mes de abril de 2011, Mark C. Taylor (1945), director del Departamento de Religión de Columbia University, pronunció en la UPF una conferencia en la cual delimitó el marco teórico de este texto suyo, que se repartió entre los asistentes.

⁴⁹⁵ El tipo de religión agustiniano, que Taylor considera análogo al tipo ontológico de Tillich, se basa en la idea de que Dios es *a priori*, de manera que el conocimiento de Dios y de la verdad son idénticos.

⁴⁹⁶ El tipo de religión tomista, que Taylor considera análogo al tipo cosmológico de Tillich, gira alrededor de la idea de que Dios es trascendente y *a posteriori*.

Taylor recurre a la Tercera Crítica para explicar esta imposibilidad. En ella, Kant distingue el arte producido para el mercado, que es utilitario, es decir, que tiene una finalidad extrínseca, del arte bello, que tiene una finalidad sin fin, de manera que es autorreferencial y autorreflexivo. Advierte, no obstante, que incluso las estructuras que aparentemente parecen autorreferenciales, en realidad están abiertas, dislocadas, puesto que presuponen, como condición de posibilidad, algo que no pueden incorporar: la nada.

Según Taylor, la interacción entre la *Vorstellung* ('representación') y la *Darstellung* ('manifestación') explica este fenómeno. Heidegger, en su lectura de Kant, sostiene que la *Darstellung* es la condición de posibilidad de la *Vorstellung*, es decir, que para que algo sea representado se requiere que, primero, se manifieste. Ahora bien, se pregunta Taylor, ¿de dónde y cómo emerge la *Darstellung*? Taylor plantea la relación aporética que mantienen la *Darstellung* y la *Vorstellung*: la primera requiere de la segunda y ésta, a su vez, de la primera. Una es la condición de posibilidad de la otra. Emergen simultáneamente a partir del fondo sin fondo del que todo emerge. Tienen como base un acto libre, una afirmación libre que, en tanto que tal, surge de la nada, que no está ni presente ni ausente. Taylor advierte de que esta nada no constituye una fuente de error, como sostienen los representantes de la filosofía analítica, sino que constituye la condición de posibilidad de todo lo que es; abre el pensar a la vez que queda excluida del pensar.

Lo que nos interesa del planteamiento de Taylor es la siguiente afirmación, que hace cuando acaba de analizar la relación entre la representación y la manifestación en Kant y Heidegger: "Otro nombre o, para ser más exactos, pseudónimo para esta Nada es Dios" (Taylor 2011: 22), (aunque, como afirma el propio Taylor, para los creyentes ligados a la tradición ontoteológica, este Dios no sea, para nada, Dios).

Para Taylor, pues, esta nada infinitamente creativa es Dios. Para los relatos mesiánicos, esta nada que abre el pensar y el actuar es una fuerza-de-ley. En la obra derrideana se halla un potente análogo de esta estructura: la *mesianicidad sin mesianismo*.

7.4. Consideraciones conclusivas

Como hemos tratado de demostrar en este capítulo, el nihilismo occidental no ha desembocado, sólo, en el estéril “todo vale” y en la asfixiante hiperlegislación, sino que también ha sido objeto de una lectura, desde la teología, fértil. Así pues, la reacción creativa ante este fenómeno es mérito de cierta teología y no de la filosofía que, como hemos dicho, de entrada no supo reaccionar de manera fértil ante la muerte de Dios.

A lo largo de este capítulo hemos visto que las propuestas de los teólogos que efectuaron la lectura fértil de la muerte de Dios consideran que lo más propio de Dios, así como el principio último de la realidad, constituye lo que el mesianismo contemporáneo ha llamado fuerza-de-ley.

Nuestra tesis es la siguiente: *si, como hemos mostrado en el capítulo 6, la ‘mesianicidad sin mesianismo’ es sinónimo de la fuerza-de-ley, entonces podemos concluir que la ‘mesianicidad sin mesianismo’ se inscribe en la reacción de cierta teología ante el nihilismo occidental.*

Ahora bien, al hablar de la *mesianicidad sin mesianismo*, Derrida no está hablando de teología.⁴⁹⁷ Para los teólogos que integran la tercera reacción ante el nihilismo occidental, la fuerza-de-ley constituye, simultáneamente, lo más propio de Dios y el principio último de la realidad. Para Derrida, la fuerza-de-ley constituye una “estructura general de la experiencia” que es la estructura más íntima de realidad. Sin embargo, no nos atrevemos a afirmar que, para él, también constituya lo más propio de Dios. El motivo estriba en que es realmente complejo determinar qué concepción tiene Derrida de Dios.⁴⁹⁸ No aventuraremos,

⁴⁹⁷ Aunque su propuesta filosófica tenga implicaciones para la teología. Kevin Hart (1998) se plantea si el pensamiento derrideano deconstruye la teología o, por el contrario, si la deconstrucción puede funcionar dentro de un marco teológico. Aunque deja la cuestión abierta, Hart, en su texto, parece inclinarse hacia esta segunda opción. En sus propias palabras: “¿La deconstrucción asume la necesidad de por lo menos un contexto —llamémosle incredulidad, ateísmo, escepticismo o falta de creencia— para funcionar? [...] ¿[o] el trabajo deconstrutivo puede funcionar igual de bien dentro de un margen teológico?” (Hart 1998: 251). (*Trad. de la A.*)

⁴⁹⁸ John D. Caputo, en una entrevista a Jacques Derrida titulada “Epoché and Faith. An Interview with Jacques Derrida” (Sherwood; Hart 2005), cree observar que la concepción que Derrida tiene de Dios ha ido variando con los años: si, inicialmente, Derrida consideraba que Dios es uno de los elementos clave de la metafísica de la presencia, a saber, de la ontoteología, que él criticaba, en sus obras más tardías esta

pues, ninguna hipótesis sobre si la fuerza-de-ley o *mesianicidad sin mesianismo* es el Dios-nada del que habla Taylor. Pero sí que podemos sostener que la *mesianicidad sin mesianismo traslada los efectos que esta muerte de Dios tiene en el plano teológico, a otros planos: al lingüístico, ético y político.*

Nuestra tesis es que Derrida, mediante la *mesianicidad sin mesianismo*, no sólo se hace un sitio en el debate alrededor de las posibles actualizaciones del mesianismo judío y cristiano, sino que también traslada la manera fértil de enfrentarse a la muerte de Dios, ideada por un cierto cristianismo, a la teoría lingüística, ética y política. Esto implica, pues, que la lectura de la muerte de Dios de este cristianismo bonhoefferiano y de este posmodernismo⁴⁹⁹ es absolutamente mesiánica en sentido derrideano. Dicho de otro modo, nuestra tesis es que la *mesianicidad sin mesianismo* derrideana, en la línea de este tercer tipo de reacción ante la muerte de Dios, rescata la ética y la política de los peligros de la muer-

concepción negativa deja lugar a una de más positiva. A continuación reproducimos por extenso la pregunta de Caputo y la respuesta de Derrida:

Caputo: En tus primeros textos, en *De la gramatología* y en los años 70, el nombre de Dios parecía estar estrechamente ligado a una especie de “cierre teológico”, al deseo de parar el juego, al deseo de un discurso centrado o un significado trascendental. Pero, claramente, esto no agota lo que el nombre de Dios significa para ti hoy; hoy es un nombre más abierto [...].

Derrida: Por un lado, es verdad que ha tenido lugar un cambio, no en mi manera de enfocar estas cuestiones, pero sí en la estrategia del texto. Es verdad que cuando escribí *De la gramatología* hablaba en un contexto en el que el nombre de Dios era, para mí, lo que Heidegger llamaría onto-teológico. Es decir, Dios como el ser absoluto, presente, etc. [...] Pero incluso cuando escribía *De la gramatología* tenía la sensación de que el nombre de Dios normalmente no funciona de la manera que se suele creer que funciona. (Debe de haber signos de lo mismo en mis otros primeros escritos.) Es decir, y Heidegger ya lo dijo, Dios no puede ser un ejemplo. [...] De acuerdo con este movimiento deconstructivo, Dios no podría ser la primera causa omnipotente, el primer motor, ser absoluto o presencia absoluta. Dios no es una cosa o un ser al que me referiría empleando la palabra *God* (Sherwood; Hart 2005: 36-37). (*Trad. de la A.*)

⁴⁹⁹ Este posmodernismo es consecuencia del proceso de secularización y, a la vez, señala los límites de la secularización. Ver Michael Foessel (2003) para un clarificador análisis de los tres posibles conceptos de secularización: el de Hegel, que habla de la realización en el mundo de una serie de exigencias hasta entonces circunscritas a la esfera teológica (Foessel 2003: 169), de modo que se entiende la secularización como motor de la historia; el de Marx, que considera que la secularización se opone a la religión; y el de Blumenberg, que considera que la filosofía de la historia, aparentemente secularizada, es de raíz teológica. Nosotros nos adherimos al tercer concepto de secularización. Para un análisis detallado de la tesis según la cual la secularización constituye un fenómeno religioso, ver *Después de Dios* (Taylor 2007) y la nota 438 del capítulo 6 de este trabajo, que versa sobre la tesis principal del libro de Taylor.

te de Dios sintetizables en la primera reacción —“todo vale” o ~~fuerza de ley~~— y en la segunda —proliferación de normas sin alma o ~~fuerza de ley~~—. Los problemas a los que Derrida se enfrenta son consecuencia del acontecimiento de la muerte de Dios, es decir, del fin de una visión fundamentalista del mundo. Su postura al respecto es la siguiente: ni todo está determinado —fuerza-de-ley con ley— ni todo vale —~~fuerza de ley~~—, ni tiene sentido creer que sigue siendo posible establecer normas determinadas si la fuerza de la que emanaban se ha apagado —~~fuerza de ley~~—. La estructura más íntima de la experiencia es mesiánica. Vivimos en una fuerza-de-ley o *Geltung ohne Bedeutung* permanentes.

CONCLUSIÓN

En la introducción de este trabajo nos proponíamos examinar un casi-concepto acuñado por Jacques Derrida en los años noventa del siglo XX, la *mesianicidad sin mesianismo*, para contribuir a su recepción que, tal como señalábamos, hasta el momento presente ha sido sesgada, parcial, puesto que se ha centrado casi exclusivamente en unos determinados aspectos (su afinidad con un cierto marxismo, principalmente) y ha descuidado por completo otros, como es el caso del papel cohesionador que desempeña dentro de la totalidad de la obra derrideana, así como de su relación implícita con los usos que una serie de autores contemporáneos han hecho de la tradición mesiánica.

Con la intención de paliar estos excesos y limitaciones cometidos por los críticos, nos proponíamos examinar la *mesianicidad sin mesianismo* para ubicarla tanto en relación con la obra de Derrida como en relación con los mesianismos contemporáneos. Pretendíamos, pues, examinar el alcance y las implicaciones de este casi-concepto y ver qué puede añadir a la reflexión ética, política y lingüística actual.

Hemos dividido el trabajo en tres partes. Cada una de ellas ha sido guiada, respectivamente, por las siguientes preguntas.

Parte I: ¿Qué papel desempeña la *mesianicidad sin mesianismo* en la obra de Derrida? ¿Cómo se ha gestado? ¿Cuándo aparece? ¿A qué obedece su aparición? ¿Qué aporta a la obra derrideana?

Parte II: ¿En qué consisten las aproximaciones mesiánicas a la experiencia? ¿Cómo influye la tradición mesiánica en la configuración de las propuestas filosóficas de una serie de autores contemporáneos? ¿En qué se diferencian entre ellos los usos que estos autores hacen de los textos mesiánicos?

Parte III: ¿Qué puede aportar la *mesianicidad sin mesianismo*, así como la obra de Derrida en general, al debate contemporáneo sobre mesianismo? ¿Cuál es el lugar que ocupa la propuesta mesiánica de Derrida en relación al fenómeno de la muerte de Dios, fenómeno que determina el modelo de mundo disponible en Occidente en el siglo XX e inicios del XXI?

Nos han guiado tres hipótesis. La *mesianicidad sin mesianismo*:

a) constituye una poderosa clave de comprensión de la obra de Derrida,

b) es extremadamente útil a la hora de señalar las insuficiencias de los caminos excesivamente simplistas y estériles que plantean los mesianismos contemporáneos, así como de proponer fértiles reajustes,

c) es una nueva manera de comprender el mundo e intervenir en él tras el aparente fin de la esperanza (y la espera) acarreado por el fenómeno de la muerte de Dios.

Tras indagar sobre cada una de estas cuestiones, hemos obtenido las siguientes respuestas.

En el capítulo 1 nos hemos centrado en la definición que Derrida proporciona de la *mesianicidad sin mesianismo*, primero en *Spectres* (1993) y luego en “Foi” (1996): *es una estructura general de la experiencia caracterizada por una actitud de espera sin horizonte de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida del Otro como advenimiento de la justicia*. Hemos visto cómo esta definición es fruto de la articulación de ocho elementos que en la obra de Derrida ya habían aparecido anteriormente: la experiencia, una determinada concepción del tiempo, la estructura, el horizonte, la justicia, el Otro, la espera y la preposición *sin*. Y hemos puesto sobre la mesa las aparentes contradicciones teóricas presentes en esta definición: ¿la estructura es compatible con la ausencia de horizonte? ¿Puede haber espera si no hay objeto de espera? —son algunas de ellas.

Todo el capítulo 2 ha consistido en recorrer la obra de Derrida para determinar en qué contexto apareció cada uno de estos elementos. Para facilitar la orientación dentro de la vasta obra de Derrida, la hemos dividido, siguiendo a Maurizio Ferraris, en tres periodos: un primer periodo (1954-1967) en el que Derrida se centró en analizar las limitaciones de la fenomenología husserliana; un segundo, que se inicia en 1967, en el que tematizó el exceso de significante respecto del significado, y un tercero, que empieza en 1979 y concluye con su muerte en el año 2004, en el que se dedicó a cuestiones éticas y políticas. Hemos mostrado cómo en el primer periodo ya se desarrollan las nociones derrideanas de tiempo —el tiempo no coincide consigo mismo— y de experiencia —la experiencia excluye la posibilidad de que concluya, puesto que, si no, significaría que ya está fijada de antemano, de modo que ya no sería experiencia—. En el segundo periodo aparece en toda su

complejidad la concepción derrideana de la estructura como algo abierto y la consecuente ausencia de horizonte. En el tercero se forjan y entrelazan la justicia, el Otro, la espera, y la preposición *sin*.

Examinar el proceso de gestación del casi-concepto *mesianicidad sin mesianismo* también nos ha permitido demostrar la coherencia y unidad de la extensa obra de Derrida. Hemos visto cómo Derrida, cuando en su primer periodo examina las argumentaciones de Husserl sobre la dialéctica entre la génesis (o historia) y la estructura (o idea), sostiene que es imposible determinar, como pretende Husserl, la anterioridad de una respecto de la otra, porque en el lugar tradicionalmente asignado al origen hay, en realidad, una “complicación originaria”: la génesis requiere de la estructura y ésta, a su vez, de la génesis. En su segundo periodo, Derrida forja un proyecto propio articulado alrededor de la cuestión del signo, expresado mediante los términos *différance*, *diseminación*, *tracce* y *deconstrucción*, y sintetizado en la idea de que *il n’y a pas de hors-texte*. En este segundo periodo, Derrida deconstruye la noción tradicional de signo según la cual un signo es la suma de un significante y el significado al que éste está remitido, y propone, en su lugar, que lo que se halla en el lugar tradicionalmente asignado al significado es, en realidad, un significante. Hemos mostrado que cuando Derrida, en su tercer periodo, especialmente en “Force”, tematiza la relación entre la ley y la justicia, emplea una argumentación análoga: la ley nunca alcanzará la justicia; sólo disponemos de leyes, no de justicia.

Así pues, hemos visto que, tanto al hablar de la fenomenología de Husserl como del signo y de la justicia, Derrida detecta la aporía que acecha las nociones de inicio, origen y final. Las condiciones de posibilidad y las condiciones de imposibilidad coinciden. No hay orígenes ni fundamentos absolutos y esto, para Derrida, es positivo, puesto que evita que jamás se llegue a la entropía, es decir, a la homogeneidad o a la indiferenciación. Hemos sostenido que la *mesianicidad sin mesianismo*, que aparece en las obras del tercer periodo y articula el paso de un interés por la política a un interés por la ética, expresa precisamente que la experiencia, es decir, nuestra forma de aproximarnos al mundo, carece de límites iniciales y finales porque lo más propio o íntimo de la realidad es una tendencia, impulso o “fuerza hacia” que no halla el reposo en ningún límite original ni final.

En los tres periodos de la obra de Derrida nos ha llamado la atención la preposición *sin*: el *sin*, de raíz eckhartiana, no indica exclusión, sino inclusión en el modo de la exclusión, y esto sólo puede significar que *la preposición ‘sin’ es equivalente, en este caso, a la construcción ‘como si’*. Según

esto, Derrida no estaría hablando de un significante *sin* significado, sino de un significante que funciona “como si” fuese un significado o “como si” ocupase el lugar del significado. Análogamente, Derrida no propone una ley *sin* justicia, sino el hecho de que la ley funcione “como si” fuese la justicia, puesto que no podemos aspirar a ninguna justicia ajena a la ley. Pasemos al plano del mesianismo: Derrida no describe la estructura más íntima de la experiencia como una mesianicidad que excluye el mesianismo, sino como una mesianicidad que funciona “en el lugar de” o “como si fuese” el mesianismo.

Estas consideraciones nos han obligado a volver sobre las definiciones de la *mesianicidad sin mesianismo* proporcionadas por Derrida. Así, en el capítulo 3 hemos expuesto una nueva versión de la definición de este casi-concepto: la *mesianicidad sin mesianismo* es una estructura general de la experiencia, en efecto, pero se trata de una estructura bien peculiar, porque requiere, como condición de posibilidad, algo que no puede ni representar ni incorporar. Este “algo” que abre el pensar y el actuar —es decir, este “algo” que constituye la capacidad o potencia para significar—, pero que el pensar no puede incluir, constituye la estructura básica de la realidad: la estructura más básica de la realidad es una dislocación, un desajuste, que imposibilita que la estructura se cierre, de modo que permanece en un movimiento perpetuo. La *mesianicidad sin mesianismo* es, pues, un modelo de estructura que permite entender los fenómenos lingüísticos, éticos y políticos evitando las rigideces de Hegel sin abocar al solipsismo de Kierkegaard.

Al concluir la primera parte de este trabajo, hemos sugerido que en el siglo XX e inicios del XXI, esta idea ha sido estudiada, bajo la expresión *Geltung ohne Bedeutung*, por una serie de autores que recurren a la tradición mesiánica para forjar sus propuestas, pero que no interaccionan con Derrida. Hemos dedicado la segunda parte de este trabajo, pues, a examinar estas propuestas. Esta segunda parte ha comenzado con un breve capítulo, el 4, destinado a determinar el origen de la tradición mesiánica y a exponer sus rasgos definitorios. Hemos visto que el mesianismo es una concepción del tiempo y la historia de origen judío que hunde sus raíces en el zoroastrismo. Se basa en la idea de que la estructura del tiempo no está acabada desde su inicio, sino que está abierta a un acontecimiento desconocido que resultará determinante y que liberará a la humanidad del tedio y la maldad del mundo presente. Los mesianismos articulan, pues, dos mundos: por un lado, el aquí, corrupto, que para evitar que el caos advenga necesita estar regulado por una serie de leyes; por el otro, un mundo por venir, que se

caracterizará por la paz y la justicia, de modo que ya no requerirá de leyes. Los hombres viven aquí y desean, esperan, al mesías, que traerá consigo el otro mundo, lo que significará el fin de la historia. Así pues, el tiempo histórico y el tiempo mesiánico se oponen.

A lo largo de la historia han existido diferentes aproximaciones mesiánicas a la experiencia y, como hemos señalado, cada una de ellas se distingue por las respuestas que ofrece a las tres cuestiones siguientes: ¿Qué operación efectúa el mesías? ¿Dónde se produce la redención? ¿Cuándo se da la redención?

Acto seguido, en el capítulo 5, hemos visto las diferentes maneras que una serie de autores contemporáneos tienen de emplear la tradición mesiánica —ya sea la judía o la cristiana, especialmente las cartas paulinas y el ambiguo pasaje del versículo 31 del capítulo 3 de la Carta a los Romanos—, y cómo, en consecuencia, su manera de enfrentarse a estas tres cuestiones es, también, diferente. El inicio del debate cabe remontarlo a Carl Schmitt y Walter Benjamin. Ambos autores tematizan el estado de excepción —la suspensión de la ley en circunstancias extraordinarias—, pero sus apreciaciones no podrían estar más alejadas entre sí: para el primero, la función del estado de excepción es velar para que en momentos social, política o económicamente inestables el caos no advenga y pueda volverse lo antes posible a la normalidad. Para el segundo, la supresión del orden legal es el requisito indispensable de la justicia. Schmitt defiende el orden y la ley vigentes —es, pues, profundamente anti-mesiánico—. Benjamin, por su parte, insta a deshacernos de la ley y a conseguir la libertad; propone liquidar este mundo e inaugurar uno nuevo —es, pues, el primer autor del siglo XX que ofrece una propuesta política enraizada en la tradición mesiánica—. Sus reflexiones y las cartas paulinas constituyen el telón de fondo de las propuestas mesiánicas antinómicas contemporáneas, como las de Jacob Taubes y Alain Badiou, así como la peculiar lectura de la Carta a los Romanos efectuada por Karl Barth.

A pesar de que el mesianismo antinómico constituye el grueso del mesianismo contemporáneo, hemos señalado que su concepción de la ley peca de simple, maniquea. Esta reflexión ha abierto la vía para explorar el pensamiento de dos autores judíos, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas, que emplean estrategias claramente mesiánicas a favor del *nomos*: el cumplimiento de los preceptos divinos encauza la revelación divina —que, de otro modo, lo destruiría todo—, de tal manera que el ser humano logra distanciarse de la ley natural y del estadio

mítico; en pocas palabras: puede escaparse a la opresión del ser y acercarse a Dios.

Hemos argumentado las razones por las cuales ni el planteamiento de los autores antinómicos ni el de los partidarios del nomos nos satisface: ninguno de ellos logra explicar el complejo funcionamiento de la ley en el tiempo mesiánico, que San Pablo ya intuía. Nos hemos dirigido, entonces, hacia Giorgio Agamben. Según él, lo que San Pablo propone en su Carta a los Romanos es que en el tiempo mesiánico la ley no será abolida, como pretenden los autores antinómicos, ni tampoco preservada, como proponen Rosenzweig y Lévinas, sino que llegará a su potencia en su debilidad: la ley sólo podrá alcanzar su plenitud si es desactivada o, lo que es lo mismo, la abrogación y la preservación de la ley se darán simultáneamente, como expresa el término alemán *Aufhebung*. Tras examinar las implicaciones políticas y lingüísticas de esta propuesta, hemos analizado sus limitaciones: el mesianismo de Agamben es ciertamente peculiar, puesto que él no articula dos mundos (inmanencia-trascendencia o tiempo profano y tiempo mesiánico), sino que lleva a cabo la desactivación de *este* mundo. El mesianismo de Agamben no aspira a cancelar la distancia entre dos mundos, sino entre el devenir del tiempo y su representación, así como entre el lenguaje y su presuposición. Para él, éste es el único medio eficaz para escaparse a la opresión del ámbito legal actual, es decir, para huir de una ley que mantiene su vigencia pero que no significa (*Geltung ohne Bedeutung*).

Agamben persigue, pues, la autoafección. Para ello, es necesario suprimir la fuerza de ley o *Geltung*. Hemos sostenido que el aspecto negativo de esta propuesta es que esto implica suprimir el deseo; aboca, pues, a la muerte. El mesianismo de Agamben persigue, pues, una total entropía —que, a nuestros ojos, resulta radicalmente estéril—. Al emplear la tradición mesiánica para hablar de un modelo de mundo que excluye la trascendencia, el mesianismo de Agamben sólo sirve para desactivar o apagar este mundo, y no para lograr, en la línea más puramente mesiánica, que estalle la vida libre y plena.

En la tercera parte de este trabajo hemos mostrado cómo la *mesianicidad sin mesianismo* de Derrida emplea la tradición mesiánica para ofrecer, precisamente, un modelo de comprender (e intervenir en) el mundo que excluye la trascendencia —es decir, el afuera del texto— sin cancelar el deseo o la fuerza. Hemos desplegado nuestra argumentación en dos capítulos.

En el capítulo 6, hemos confrontado los usos contemporáneos del mesianismo, vistos en la segunda parte, con la *mesianicidad sin mesianismo*, examinada en la primera. Se trata de un diálogo que intuíamos extraordinariamente fértil, pero que ni los autores mesiánicos ni Derrida jamás llevaron a cabo. Dado que en la segunda parte ya habíamos mostrado que tanto las aproximaciones antinómicas como las partidarias del nomos pecan de simplistas, en este capítulo hemos centrado prácticamente toda nuestra atención en poner en relación el mesianismo de Agamben con el de Derrida. Lo hemos hecho a partir de tres puntos: la ley, el lenguaje y el espacio de lo político y lo ético. Hemos mostrado que mientras que los mesianismos contemporáneos tienen una actitud agresiva y destructora en estos tres ámbitos —puesto que desean acabar con este mundo—, la actitud de la *mesianicidad sin mesianismo* es, por el contrario, fértil.

Por lo que se refiere al primer punto, para ambos autores nos hallamos en un territorio de indiscernibilidad entre el adentro y el afuera de la ley o, lo que es lo mismo, en un estado de excepción en el que, en tanto que tal, no operan leyes concretas, pero sí opera su fuerza: Agamben lo denomina fuerza-de-ley o *Geltung ohne Bedeutung*; Derrida, *mesianicidad sin mesianismo*. El primero aspira a interrumpir esta fuerza, mientras que el segundo considera que esta fuerza nunca conseguirá llegar a su pléroma ni tampoco podrá ser desactivada. Para Derrida, escaparse a la ley es imposible, lo que lee positivamente.

Sus respectivas concepciones del lenguaje funcionan de manera análoga: para Agamben es posible y necesario apropiarse de la última presuposición del lenguaje; para Derrida, esta distancia siempre permanece. También hemos diferenciado la concepción derrideana del lenguaje de la greco-cristiana (el significante es una plataforma hacia una realidad extralingüística) y de la judía —recientemente reciclada por una serie de teóricos literarios—, para la cual existe una identidad primordial entre el texto o la Torá, la realidad y la divinidad, pero para la cual, en última instancia, existe una trascendencia. Hemos concluido, pues, que lo propio del enfoque derrideano del lenguaje es que la inadecuación entre el significante y el significado no se debe a un exceso del segundo sobre el primero, como es el caso de las concepciones religiosas del lenguaje, sino del primero sobre el segundo: el significante es una fuerza o impulso que no puede ser desactivado.

Finalmente, hemos diferenciado tres concepciones del espacio político. Por un lado, está la concepción del espacio político propuesta por Lévinas y Rosenzweig, quienes consideran que lo político pertenece a

la ley natural, de la que aspiran a escapar mediante la adhesión a la ley divina. Por el otro, está la de los autores mesiánicos antinómicos, para quienes el espacio de lo ético y lo político —que ellos asimilan a la justicia— sólo podrá abrirse cuando la ley haya sido desechada, es decir, cuando la fuerza o *Geltung* haya sido desactivada. En cambio, como hemos visto, a partir del pensamiento de Derrida puede postularse que la liquidación de la *Geltung* propuesta por los antinómicos no acarrearía el advenimiento del verdadero espacio de lo político, sino, precisamente, su desaparición. Hemos visto cómo, para Derrida, *el espacio de lo político se abre cuando la 'Bedeutung' —la ley concreta— ha sido suprimida, pero la 'Geltung' permanece. Lo político se juega en esta brecha. La decisión política tiene que ser tomada en este territorio de indiscernibilidad en el que la ley ha dejado de dictarnos a cada paso lo que debemos hacer y la justicia sigue sin advenir; es decir, en el que parece que la ley ha quedado atrás, pero sigue acompañándonos en forma de fuerza o 'Geltung'. La dislocación entre la ley y la justicia, es decir, el desajuste que existe entre ellos y que no va a poder suprimirse, constituye, precisamente, el espacio de lo político. La Geltung es la fuerza, el impulso o el deseo sin el cual desembocaríamos en una radical entropía: es la fuerza, el impulso o el deseo que mantiene vivo lo político.*

En definitiva, en el capítulo 6 hemos visto que mientras que los mesianismos contemporáneos aspiran a cancelar la tensión o deseo tanto en el terreno lingüístico, como en el ético y el político, la *mesianicidad sin mesianismo* propone mantener vivos este deseo y esta tensión.

En el capítulo 7 hemos examinado la relación que mantienen los usos contemporáneos de la tradición mesiánica con el fenómeno de la muerte de Dios: tanto los teóricos de la muerte de Dios como los autores mesiánicos se enfrentan a un mundo abandonado por los dioses. Hemos señalado que las reacciones ante la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios fueron diversas: por un lado, la angustia generada por el vacío de autoridad generó una hiperlegislación; por el otro, desencadenó el “todo vale”, que, según hemos mostrado, comparte con el mesianismo antinómico la idea de que la liberación implica la supresión de la ley, incluida su fuerza (~~fuerza de ley~~).

Hemos sostenido que este enfoque es extremadamente estéril, porque la ausencia de la fuerza de ley, es decir, la ausencia de un motor diferenciador, conduce inevitablemente a la entropía, a la muerte. El deseo es constitutivo del ser humano. El deseo articula nuestro mundo —sea lo que sea lo que entendamos por él— con el más allá. Cuando, con la muerte de Dios, la trascendencia se viene abajo y sólo queda este mundo, parece lógico creer que también debe desaparecer necesariamente

el deseo. Entonces, los relatos mesiánicos parecen haber agotado su capacidad de comprender el mundo y ofrecer pautas para intervenir en él, porque todo relato mesiánico requiere de dos mundos, el aquí y el más allá, articulados mediante el deseo, que se concreta en la espera del mesías. Si el modelo de mundo del que se dispone excluye la trascendencia, el mesianismo deja de funcionar.

Hemos sostenido, pues, que los autores mesiánicos contemporáneos, tras la muerte de Dios, se hallan desarmados; no logran dotar de nuevo sentido el mundo. La autoafección entrópica que propone Agamben es su ejemplo más flagrante.

Nuestra tesis es que Derrida, con la *différance* primero y con la *mesianicidad sin mesianismo* después, muestra que *el deseo permanece incluso si únicamente existe este mundo*. La *mesianicidad sin mesianismo* expresa que la experiencia está constituida por una distancia insalvable que se traduce en una tensión o un deseo permanentes —la mesianicidad— que no se resuelve en ningún mesianismo. El motivo de este fenómeno es, como hemos ido viendo, el siguiente: toda representación (*Vorstellung*) incluye, como condición de posibilidad, algo que no puede incorporar. Este “algo” disloca toda estructura desde dentro, de modo que nunca se cierra y permanece en un movimiento permanente —evitando la entropía, manteniendo la diferencia—. Nuestra relación con el mundo está estructurada por la *Geltung*, la fuerza-de-ley o, lo que es lo mismo, el deseo.

En definitiva, en el capítulo 7 hemos mostrado que la maestría de la propuesta filosófica expresada mediante la noción de *mesianicidad sin mesianismo* consiste en emplear la tradición mesiánica para describir un mundo que excluye la trascendencia —es decir, el afuera del texto— y que, sin embargo, mantiene el deseo vivo —lo que en el siglo XX sólo ha conseguido una cierta teología, que tiene su primer exponente en Dietrich Bonhoeffer.

¿Cuál es, en pocas palabras, la aportación de nuestro trabajo a la recepción del casi-concepto *mesianicidad sin mesianismo*? ¿Cuáles son las tesis que hemos defendido?

1. La *mesianicidad sin mesianismo*, un casi-concepto acuñado tardíamente por Derrida que alude a una “estructura general de la experiencia” (capítulo 1), es absolutamente coherente con su obra primeriza y funciona como una de sus claves de comprensión (capítulo 2).

2. La *mesianicidad sin mesianismo* expresa la dislocación inherente a nuestra experiencia de la realidad, que no puede ser descrita ni según los parámetros totalizadores hegelianos ni según el antagónico modelo de Kierkegaard (capítulo 3).

3. La *mesianicidad sin mesianismo* plantea una manera fértil de enfrentarse al nihilismo occidental, trasladando a la lingüística, la ética y la política los efectos de la reacción de una cierta teología ante el fenómeno de la muerte de Dios (capítulo 6 y 7). Para hacerlo, Derrida recurre a la tradición mesiánica, que consiste en una concepción de la historia y del tiempo basada en la idea de que su estructura está abierta a algo determinante que aún no ha acontecido (capítulo 4), y que en el siglo XX e inicios del XXI una serie de autores emplean como soporte teórico para sus reflexiones de índole política y lingüística (capítulo 5), pero en última instancia, la pervierten.

Así pues, hemos mostrado cómo Derrida no destruye el mesianismo, ni añade ningún contenido sustancial a la discusión contemporánea sobre el mesianismo; tampoco es exacto decir que Derrida “deforma” cada uno de los elementos del mesianismo hasta elaborar una nueva versión de él; más bien habría que decir que los “vierte” (de ahí, *pervertir*) en un nuevo continente o recipiente, es decir, en un nuevo modelo de mundo que excluye la trascendencia —o el afuera del texto—. Es decir, no añade nuevas connotaciones a los elementos constitutivos de los relatos mesiánicos, sino que los insiere en el modelo de mundo del que disponemos tras la muerte de Dios.

En conclusión, Derrida, al acuñar la expresión *mesianicidad sin mesianismo*, se nutre de la tradición mesiánica para generar un nuevo modelo con el que interpretar el mundo y poder intervenir en él, un modelo que evita desembocar en un estéril reposo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

* En la bibliografía, hemos indicado entre paréntesis el año de la primera edición de los textos. A lo largo del trabajo, hemos utilizado exclusivamente esta fecha cuando hemos citado una obra; sin embargo, las páginas a las que nos referimos son las de la edición empleada (que cuando no coincide con la primera edición, el año de publicación aparece al final de la referencia bibliográfica).

* Por lo que se refiere al idioma de los textos citados, hemos utilizado traducciones al español siempre que las hemos encontrado. Cuando no ha sido así, nosotros mismos nos hemos encargado de traducir los fragmentos en cuestión.

* No hemos indicado el año de la primera edición de las obras anteriores al siglo XVII.

I. OBRAS DE JACQUES DERRIDA

- (1962). “Introduction”. En: Edmund HUSSERL. *L’origine de la géométrie*. París: PUF, p. 3-171.
- (1967a). *De la grammatologie*. París: Minuit, 2006.
- (1967b). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: PUF, 1993.
- (1967c). *L’écriture et la différence*. París: Seuil, 1979.
- (1972a). *La dissémination*. París: Seuil.
- (1972b). *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- (1972c). *Positions*. París: Minuit, 2007.
- (1974). *Glas*. París: Galilée.
- (1975). “The Purveyor of Truth”. En: *Yale French Studies*, núm. 52: *Graphesis: Perspectives in Literature and Philosophy*, p. 31-113.
- (1979). “La loi du genre”. *Parages*. París: Galilée, 1986, p. 249-287.
- (1980). “Des Tours de Babel”. En: DERRIDA (1987a), p. 203-235.
- (1983). *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. París: Galilée.
- (1984a). “Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer”. En: *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 151, p. 341-343.
- (1984b). “No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)”. En: *Diacritics. Nuclear Criticism*, vol. 14, núm. 2, p. 20-31.
- (1985a). “Lettre à un ami japonais”. En: *Promeneur*, núm. 42, p. 2-4.

- (1985*b*). “Préjugés: Devant la loi”. En: Jacques DERRIDA [*et al.*]. *La faculté de juger*. Paris: Minuit, p. 87-139.
- (1986*a*). “Declarations of Independence”. En: *New Political Science*, núm. 15, p. 7-17.
- (1986*b*). *Memoires for Paul de Man*. Nueva York; Guildford: Columbia University Press.
- (1986*c*). *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris: Galilée.
- (1987*a*). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- (1987*b*). “Comment ne pas parler: Dénégations”. En: DERRIDA (1987*a*), p. 535-595.
- (1987*c*). *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Paris: Galilée, 1990.
- (1988). *Limited Inc*. Paris: Galilée, 1990.
- (1989). “Interpretations at War. Kant, the Jew, the German”. En: DERRIDA (2002*a*), p. 135-188.
- (1989-1990). “Force of Law: the ‘Mystical Foundation of Authority’”; “Force de loi. Le ‘fondement mystique de l'autorité’”. En: *Cardozo Law Review*, vol. 11, p. 921-973.
- (1990*a*). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- (1990*b*). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- ; BENNINGTON, Geoffrey (1991). *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.
- (1991*a*). *Circonfession*. Paris: Seuil.
- (1991*b*). *L'autre cap*. Suivi de *La démocratie ajournée*. Paris: Minuit.
- (1992). *Donner la mort*. Paris: Galilée.
- (1993*a*). *Khora*. Paris: Galilée.
- (1993*b*). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- (1993*c*). *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- (1993*d*). *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- (1993*e*). “The Other Heading: Memories, Responses, and Responsibilities”. En: *PMLA*, vol. 108, núm. 2, p. 89-93.

- (1995). *Mal d'archive. Une impression freudienne*. París: Galilée.
- (1996a). *Apories*. París: Galilée.
- (1996b). “A Silkworm of One’s Own”. En: DERRIDA (2002a), p. 309-355.
- (1996c). “Foi et savoir. Les deux sources de la ‘religion’ aux limites de la simple raison”. En: DERRIDA; VATTIMO (dirs.) (1996), p. 9-86.
- (1996d). *Le monolinguisme de l’autre*. París: Galilée.
- ; VATTIMO, Gianni (dirs.) (1996). *La religion*. París: Seuil.
- (1997a). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. París: Galilée.
- (1997b). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* París: Galilée.
- ; DUFOURMANTELLE, Anne (1997). *De l’hospitalité*. París: Calmann-Lévy.
- ; FERRARIS, Maurizio (1997). *Il gusto del segreto*. Roma; Bari: Laterza.
- (1999). “Marx & Sons”. En: SPRINKER (1999), p. 213-269.
- ; MALABOU, Catherine (1999). *Counterpath. Travelling with Jacques Derrida*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- (2000a). *Et cetera... (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)*. París: Cahiers de l’Herne, 2005.
- (2000b). *Le toucher. Jean-Luc Nancy*. París: Galilée.
- (2001). *Papier Machine*. París: Galilée.
- ; ROUDINESCO, Elisabeth (2001). *De quoi demain... Dialogue*. París: Fayard; Galilée.
- (2002a). *Acts of Religion*. Gil ANIDJAR (ed.). Nueva York; Londres: Routledge.
- (2002b). “Hostipitality”. En: DERRIDA (2002a), p. 356-420.
- (2002c). “The Eyes of Language. The Abyss and the Volcano”. En: DERRIDA (2002a), p. 189-227.
- (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*. París: Galilée.
- (2004). “Qu’est-ce que la deconstruction?”. En: *Le Monde*, 21 de octubre de 2004.
- (2007). “Abraham, the Other”. En: BERGO, COHEN; ZAGURY-ORLY (2007), p. 1-35.

II. BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- ADORNO, Theodor W. (1951). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus, 1987.
- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- AGAMBEN, Giorgio (1970). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera, 2005.
- (1990). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, 1996.
- (1995). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- (1998). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos, 2000.
- (2000). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006.
- (2002a). “L’état d’exception”. En: *Le Monde diplomatique*, 12 de diciembre de 2002.
- (2002b). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- (2003). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- (2005a). *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- (2005b). “Elogio de la profanación”. En: *Profanaciones*. Barcelona: Anagrama, p. 95-121.
- (2005c). “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”. En: AGAMBEN (2005a), p. 261-281.
- (2005d). “La idea del lenguaje”. En: AGAMBEN (2005a), p. 26-37.
- (2005e). “Lenguaje e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de Walter Benjamin”. En: AGAMBEN (2005a), p. 38-58.
- (2005f). “Walter Benjamin y lo demoníaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin”. En: AGAMBEN (2005a), p. 215-247.
- (2007). *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- (2011). *Estado de excepción y genealogía del poder*. Barcelona: CCCB.
- AHMAD, Aijaz (1994). “Reconciling Derrida: *Specters of Marx* and Deconstructive Politics”. En: SPRINKER (1999), p. 88-109.

- ALBERT, Hans (1968). *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires: Sur, 1973.
- ALMOND, Ian (1999). "Doing Violence Upon God: Nonviolent Alterities and Their Medieval Precedents". En: *Harvard Theological Review*, vol. 92, núm. 3, p. 325-347.
- ALTIZER, Thomas J. J. (2006). *Living the Death of God. A Theological Memoir*. Nueva York: State University of New York Press.
- ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON, William (1966). *Teología radical y la muerte de Dios*. Barcelona: Grijalbo, 1967.
- ANGELUS SILESII (1675). *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005.
- ANTONIOLI, Manola (ed.) (2006). *Abécédaire de Jacques Derrida*. Mons: Sils Maria.
- ARENDET, Hannah (1963). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2004.
- ARRIBAS, Sonia (2003). *The Last Conceptual Revolution? The Place of Language in Political Philosophy*. Tesis doctoral. Nancy Fraser (dir.). Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School University.
- AUSTIN, John L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1990.
- BADIOU, Alain (1975). *Teoría de la contradicción*. Madrid: Júcar, 1982.
- (1988). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- (1989). *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1997). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- (1998). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- BARTH, Karl (1922). *Carta a los Romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- BATAILLE, George (1957). *L'érotisme*. París: Minuit.
- BAUDRILLARD, Jean (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1993.
- BEARDSWORTH, Richard (1996). *Derrida and the Political*. Nueva York: Routledge.
- BEAULIEU, Alain (2006). "Husserl (Jacques Derrida et Edmund Husserl)". En: ANTONIOLI (2006), p. 102-104.

- BELTRÁN, Miquel; MARDONES, José María; MATE, Reyes (eds.) (1998). *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona: Riopiedras.
- BENHABIB, Seyla (1991). "Some Comments on Deconstruction, Justice and the Ethical Relationship". En: *Cardozo Law Review*, vol. 13, núm. 4, p. 1219-1221.
- BENJAMIN, Walter (1916). "On Language as Such and on the Language of Man". En: *Selected Writings*. Vol. 1: 1913-1926. Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 2002, p. 62-74.
- (1921). "Critique of Violence". En: *Selected Writings*. Vol. 1: 1913-1926. Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 277-300.
- (1923). "The Task of the Translator". En: Lawrence VENUTI (ed.). *The Translation Studies Reader*. Londres: Routledge, 2000, p. 15-23.
- (1924). "Goethe's Elective Affinities". En: *Selected Writings*. Vol. 1: 1913-1926. Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 2002, p. 297-360.
- (1955). "Fragmento teológico-político". En: *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1973, p. 193-194.
- (1959). *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Valencia: Quaderns republicans de l'ACR Constantí Llobart, 2007.
- BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom (1980). *Correspondencia 1933-1940*, Madrid: Taurus, 1987.
- BENSAÏD, Daniel (1995). "Utopía y mesianismo. Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual". En: *Viento Sur* [en línea]. <<http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/index.php?x=2130>> [Consulta: 30 julio 2008].
- BENSUSSAN, Gérard (2003). "The Last, the Remnant... (Derrida and Rosenzweig)". En: BERGO; COHEN; ZAGURY-ORLY (2007), p. 36-51.
- BENVENISTE, Émile (1966). *Problemas de lingüística general I*. México D. F.: Siglo XXI, 1991.
- (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. París: Minuit.
- BERGO, Bettina; COHEN, Joseph; ZAGURY-ORLY, Raphael (eds.) (2007). *Judeities. Questions for Jacques Derrida*. Nueva York: Fordham University Press.

- BERGSON, Henri (1889). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- BIANCO, Giuseppe (2006). “Différence”. En: ANTONIOLI (2006), p. 54-56.
- Biblia de Jerusalén*. Madrid: Desclée de Brouwer, 1975.
- BIELIK-ROBSON, Agata (2009). “Tarrying with the Apocalypse: the Wary Messianism of Rosenzweig and Levinas”. En: *Journal for Cultural Research*, vol. 13, núm. 3-4, p. 249-266.
- (2010). “A Broken Constellation: Agamben’s Theology between Tragedy and Messianism”. En: *Telos. Religion and the Critique of Modernity*, núm. 152, p. 103-126.
- BLANCHOT, Maurice (1973). “La locura de la luz”. En: *El instante de mi muerte. La locura de la luz*. Madrid: Tecnos, 2004, p. 27-64.
- BLOCH, Ernst (1921). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva, 1968.
- (1959a). *Le Principe Espérance. I*. París: Gallimard, 1976.
- (1959b). *El principio esperanza. II*. Madrid: Aguilar, 1979.
- BLOOM, Harold (1973). *La angustia de las influencias*. Caracas: Monte Ávila, 1991.
- (1975a). *A Map of Misreading*. Nueva York: Oxford University Press.
- (1975b). *La Cábala y la crítica*. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- (1979). “The Breaking of Form”. En: Harold BLOOM [et al.]. *Deconstruction and Criticism*. Nueva York: Seabury Press, 2004, p. 1-31.
- (1982). *Los vasos rotos*. México D. F.: FCE, 1986.
- BLUMENBERG, Hans (1979). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003.
- BONHOEFFER, Dietrich (1951). *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- (1994). “Qüestions bàsiques d’una ètica cristiana”. En: *Conferències a la comunitat de Barcelona*. Barcelona: Claret, 2011, p. 45-62.
- BRITT, Brian (2010). “The Schmittian Messiah in Agamben’s *The Time That Remains*”. En: *Critical Inquiry*, vol. 36, núm. 2, p. 262-287.
- BUBER, Martin (1923). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós, 1995.

- BUBER, Martin (1952). *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México D. F.: FCE, 1993.
- BULTMANN, Rudolf (1941). *Das Evangelium des Johannes*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BURELLO, Marcelo G. (2010). “‘Mesianismo’ y ‘Bicentenario’: uso y abuso”. En: *Pensamiento de los confines*, núm. 26, p. 62-66.
- BUREN, Paul van (1963). *The Secular Meaning of the Gospel*. Nueva York: Macmillan.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge, 1999.
- CACCIARI, Massimo (1985). *Icone della lege*. Milano: Adelphi.
- CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (eds.) (2007). *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press.
- CAMPS, Victoria (1968). *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona: Nova Terra.
- CAPUTO, John D. (1978). *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Nueva York: Fordham University Press, 1990.
- (ed.) (1997a). *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. Nueva York: Fordham University Press, 1999.
- (1997b). “The messianic: waiting for the future”. En: CULLER (2003), p. 268-287.
- (1997c). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- (2003). “Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions”. En: Jeffrey BLOECHL (ed.) (2003). *Religious Experience and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, p. 119-134.
- CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. (eds.) (1999). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press.
- CAVELL, Stanley (1995). *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. Oxford: Blackwell.
- CIMOSA, Mario (1988). “Messianismo”. En: *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*. Pietro ROSSANO; Gianfranco RAVASI; Antonio GIRLANDA (eds.). Cinisello Balsamo: San Paolo, p. 937-952.

- CIXOUS, Hélène (2001). *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*. París: Galilée.
- CIXOUS, Hélène; DERRIDA, Jacques (2004). *Lengua por venir / Langue à venir*. Marta SEGARRA (ed.). Barcelona: Icaria.
- COHEN, Tom (ed.) (2001). *Jacques Derrida y las humanidades*. Buenos Aires; México D. F.: Siglo XXI, 2005.
- COHEN, Joseph; ZAGURY-ORLY, Raphael (2003). "A Monster of Faithfulness". En: BERGO; COHEN; ZAGURY-ORLY (2007), p. 115-174.
- COHN, Norman (1993). *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*. Barcelona: Crítica, 1995.
- COLOMER, Eusebi (1970). *Déu, viu o mort?* Barcelona: Nova Terra.
- CONRAD, Burkhard (2008). "Kierkegaard's moment. Carl Schmitt and his rhetorical concept of decision". En: *Redescriptions*, vol. 12, p. 145-171.
- CORNELL, Drucilla (1992). "The Philosophy of the Limit: Systems Theory and Feminist Legal Reform". En: CORNELL; ROSENFELD; CARLSON (1992), p. 68-94.
- CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michel; CARLSON, David G. (eds.) (1992). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Nueva York: Routledge.
- COWARD, Harold; FOSHAY, Toby (eds.) (1992). *Derrida and Negative Theology*. Albany: State University of New York Press.
- CRITCHLEY, Simon (1999). *Ethics, Politics, Subjectivity*. Londres; Nueva York: Verso.
- CUESTA ABAD, José Manuel (2001). *La escritura del instante: una poética de la temporalidad*. Madrid: Akal.
- CULLER, Jonathan (1991). "Violence and Justice: Baudelaire's 'Assomons les pauvres'". En: *Cardozo Law Review*, vol. 13, núm. 4, p. 1229-1236.
- (1997). *Breve introducción a la teoría literaria*. Barcelona: Crítica, 2000.
- (2003). *Deconstruction. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Nueva York; Londres: Routledge.
- CULLMANN, Oscar (1947). *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Cristiandad.

- DALLMAYR, Fred (1991). "Justice and violence: A Response to Jacques Derrida". En: *Cardozo Law Review*, vol. 13, núm. 4, p. 1237-1243.
- DARLAP, Adolf (1965). "Origen, carácter histórico e interpretación de la historia de la salvación". En: FEINER; LÖHRER (1965), p. 137-174.
- DAVIES, Margaret (1994). *Asking the Law Question. The dissolution of legal theory*. Sidney: Law Book Company.
- (2001). "Derrida y la ley: ficciones legítimas". En: COHEN (2001), p. 273-301.
- DELEUZE, Gilles (1968). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (1972). *El Antiedipo; capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- DEUTSCHER, Penelope (2005). *How to read Derrida*. Londres: Granta Books.
- DEVILLAINÉ, Olivier (2006). "Déconstruction". En: ANTONIOLI (2006), p. 42-44.
- DÍAZ, Julio (2003). En: PERETTI (2003a), p. 97-130.
- DOUGLAS, Mary (1966). *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- DROB, Sanford L. (1997). "The Sefirot: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation". En: *Cross Currents*, vol. 47, núm. 1 [en línea]. <www.crosscurrents.org/Drob.htm> [Consulta: 20 julio 2009].
- (2006). "Jacques Derrida and the Kabbalah". En: *The New Kabbalah* [en línea]. <www.newkabbalah.com/JDK.pdf> [Consulta: 7 julio 2009].
- DUCH, Lluís (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.
- DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2000.
- EAGLETON, Terry (1995). "Marxism Without Marxism". En: SPRINKER (1999), p. 83-87.
- ECKHART, Maestro. *El fruto de la nada*. Amador VEGA (ed.). Madrid: Si-ruela, 2008.

- ECKHART, Maestro. *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico (Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31)*. Andrés QUERO-SÁNCHEZ (ed.). Esparza de Galar (Navarra): EUNSA, 2010.
- EDKINS, Jenny (2007). "Whatever Politics". En: CALARCO; DECAROLI (2007), p. 70-91.
- ELLMANN, Maud (2000). "Deconstruction and psychoanalysis". En: CULLER (2003), p. 3-28.
- ELSTER, Jon (1997). *Economics*. Barcelona: Gedisa.
- Esprit*, núm. 292: *L'événement saint Paul: juif, grec, romain, chrétien*, febrero de 2003.
- EVINK, Eddo (2009). "(In)finite responsibility: How to avoid the contrary effects of Derrida's ethics". En *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, núm. 4, p. 467-481.
- FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (eds.) (1965). *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Vol. I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992.
- FERRARIS, Maurizio (1990). "Jacques Derrida. Deconstrucción y ciencias del Espíritu". En: Manuel ASENSI (ed.). *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid: Arco Libros, 1990, p. 339-395.
- (2003). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FISICHELLA, Rino (1993). "Messianismo". En: *Dizionario Teologico enciclopedico*. Luciano PACOMIO; Vito MANCUSO (eds.). Casale Monferrato: Piemme, p. 638-640.
- FOESSEL, Michaël (2003). "Les origines controversées de la philosophie de l'histoire: Hans Blumenberg et Karl Löwith". En: *Esprit* (2003), p. 168-175.
- FORSTER, Ricardo (1999). *El exilio de la palabra*. Buenos Aires: EUDEBA.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.
- FRASER, Nancy (1984). "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?". En: *New German Critique*, núm. 33: *Modernity and Postmodernity*, p. 127-154.
- (1991). "The Force of Law: Metaphysical or Political?". En: *Cardozo Law Review*, vol. 13, núm. 4, p. 1325-1331.

- FREGE, Gottlob (1892). "Über Begriff und Gegenstand". En: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 16, p. 192-205.
- FRIES, Heinrich (1965a). "La revelación como consumación". En: FEINER; LÖHRER (1965), p. 279-282.
- FRIES, Heinrich (1965b). "La revelación como cumplimiento". En: FEINER; LÖHRER (1965), p. 257-279.
- FUKUYAMA, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- GADAMER, Hans-Georg (1989). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.
- GAETA, Giancarlo (2006). "Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia". En: MATE; ZAMORA (2006), p. 13-26.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso (2008). "Mesianismo impolítico". En: *Isegoría*, núm. 39, p. 239-250.
- GANE, Mike (1999). "In and Out of (Messianic) Time". En: *Parallax*, vol. 5, núm. 1, p. 13-20.
- GANS, Eric (1981). "Differences". En: *MLN*, vol. 96, núm. 4, p. 792-808.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel E. (2002). "Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Lévinas". En: *Enfoques*, vol. 14, núm. 1, p. 57-71.
- GENETTE, Gérard (1987). *Seuils*. París: Seuil.
- GEOGHEGAN, Vincent (2002). "Let the Dead Bury their Dead?: Marx, Derrida and Bloch". En: *Contemporary Political Theory*, vol. 1, p. 5-18.
- GIRARD, René (1972). *La Violence et le sacré*. París: Grasset, 1987.
- GOLDSCHMIT, Marc (2003). *Jacques Derrida, une introduction*. París: Pocket.
- GONZÁLEZ-MARÍN, Carmen (1998). "Marx, Derrida, Justicia". En: BELTRÁN; MARDONES; MATE (1998), p. 215-222.
- GREENSTEIN, Michael (1986). "Derrida and the Diaspora". En: *Response*, vol. 15, núm. 2, p. 33-41.
- GULLÌ, Bruno (2007). "The Ontology and Politics of Exception. Reflections on the Work of Giorgio Agamben". En: CALARCO; DE-CAROLI (2007), p. 219-242.

- HABERMAS, Jürgen (1961). "The German Idealism of the Jewish Philosophers". En: *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge: The MIT Press, 1983, p. 21-43.
- HAMACHER, Werner (1999). "Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida's *Specters of Marx*". En: SPRINKER (1999), p. 168-212.
- HANDELMAN, Susan A. (1982). *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: State University of New York Press.
- HARRINGTON, Austin (2009). "'Messianicity' in Social Theory? A Critique of a Thesis of Jacques Derrida". En: *Thesis Eleven*, vol. 98, núm. 1, p. 52-68.
- HART, Kevin (1998). "Jacques Derrida: The God effect". En: CULLER (2003), p. 246-267.
- HARTMAN, Geoffrey H.; BUDICK, Sanford (eds.) (1986). *Midrash and Literature*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- HEGEL, G. W. Friedrich (1802). *Fe y saber. La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant*. México: Colofón, 2001.
- HEIDEGGER, Martin (1955-56). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal, 1991.
- (1989). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- HENRY, Michel (1996). *Vie et révélation*. Beirut: Publications de la Faculté de Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph.
- HERRNSTEIN, Barbara (1992). "Judgement After the Fall". En: CORNELL; ROSENFELD; CARLSON (1992), p. 211-231.
- HERZOG, Annabel (2009). "'Monolingualism' or the Language of God: Scholem and Derrida on Hebrew and Politics". En: *Modern Judaism*, vol. 29, núm. 2, p. 226-238.
- HODGE, Joanna (2007). *Derrida on Time*. Londres; Nueva York: Routledge.
- HORNER, Robyn (2001). *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*. Nueva York: Fordham University Press.

- HORNER, Robyn (2005). "Aporia or Excess? Two Strategies for Thinking r/Revela-tion". En: SHERWOOD; HART (2005), p. 325-336.
- HUSSERL, Edmund (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE, 1993.
- IDEL, Moshe (1986). "Infinities of Torah in Kabbalah". En: HARTMAN; BUDICK (1986), p. 141-157.
- (1992). *Mesianismo y misticismo*. Barcelona: Riopiedras, 1994.
- (2003). "Jacques Derrida and Kabbalistic Sources". En: BERGO; COHEN; ZAGURY-ORLY (2007), p. 111-130.
- IDZIAK, Urszula (2008). *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacquesem Derridą*. Varsovia: Wydawnictwo A, 2008.
- IEVEN, Bram (2006). "Legitimacy and Violence: On the Relation between Law and Justice According to Rawls and Derrida". En: John T. PARRY (ed.) (2006). *Evil, Law and the State. Perspectives on State Power and Violence*. Ámsterdam; Nueva York: Rodopi, p. 199-210.
- INNERARITY, Daniel (2001). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.
- IRIGARAY, Luce (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. París: Minuit.
- JACOBSON, Arthur J. (1990). "The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, With Reference to Other Jurisprudences". En: CORNELL; ROSENFELD; CARLSON (1992), p. 95-151.
- JAMESON, Frederic (1995). "Marx's Purloined Letter". En: SPRINKER (1999), p. 26-67.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1967). *El perdón*. Barcelona: Seix-Barral, 1999.
- JENNINGS, Theodore W. (2006). *Reading Derrida / Thinking Paul. On Justice*. Stanford: Stanford University Press.
- JOHNSEN, William A. (1981). "René Girard and the Boundaries of Modern Literature". En: *Boundary 2*, vol. 9, núm. 2, p. 277-290.
- JOHNSON, David E. (2007). "As If the Time Were Now: Deconstructing Agamben". En: *South Atlantic Quarterly*, vol. 106, núm. 2, p. 265-290.
- JONAS, Hans (1987). "El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía". En: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998, p. 195-212.
- JÜNGEL, Eberhard (1977). *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

- KANT, Immanuel (1781). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2002.
- KAUFMAN, Eleanor (2008). "The Saturday of Messianic Time (Agamben and Badiou on the Apostle Paul)". En: *South Atlantic Quarterly*, vol. 107, núm. 1, p. 37-54.
- KELLER, Catherine; MOORE, Stephen D. (2005). "Derridapocalypse". En: SHERWOOD; HART (2005), p. 189-208.
- KIERKEGAARD, Søren (1847). *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- LACAN, Jacques (1975) *Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux catholiques*, París: Seuil, 2005.
- (1986). *The Ethics of Psychoanalysis. 1959-1960*. Nueva York: W. W. Norton, 1992.
- LACLAU, Ernesto (1995). "The time is out of joint". En: *Diacritics*, vol. 25, núm. 2, p. 86-96.
- LÉVINAS, Emmanuel (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 1967.
- (1961). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- (1963). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel, 1983.
- (1968). *Quatre lectures talmudiques*. París: Minuit.
- (1974). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- (1982). *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. París: Minuit.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *El pensamiento salvaje*. Madrid: FCE, 2003.
- (1950). "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". En: MAUSS (1950), p. VII-LII.
- LEWIS, Tom (1999). "The Politics of 'Hauntology' in Derrida's *Specters of Marx*". En: SPRINKER (1999), p. 134-167.
- LITOWITZ, Douglas E. (1995). "Derrida on Law and Justice: Borrowing (Illicitly?) from Plato and Kant". En: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 8, núm. 2, p. 325-346.
- (1997). *Postmodern Philosophy and Law. Rorty, Nietzsche, Lyotard, Derrida, Foucault*. Lawrence: University Press of Kansas.

- LÓPEZ BERNAL, Juana Isabel (2003). “Marx – *das Unheimliche*”. En: PERRETTI (2003a), p. 151-174.
- LÖWY, Michael (1988). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián Javier (2010). “La historia como escatología: una arqueología del Anticristo y del *Katechón* desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”. En: *Pensamiento de los confines*, núm. 26, p. 33-42.
- LYOTARD, Jean-François (1979). *La condició postmoderna*. Barcelona: Angle, 2004.
- MACHEREY, Pierre (1999). “Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida”. En: SPRINKER (1999), p. 17-25.
- MAIER, Johann; SCHÄFER, Peter (1981). “Mesías / Esperanza mesiánica”. En: *Diccionario del judaísmo*. Morentin: Verbo Divino, 1996, p. 274-276.
- MALKA, Salomon (2002). *Lévinas. La vie et la trace*. París: Lattès.
- MANHEIM, Karl (1929). *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar, 1962.
- MARION, Jean-Luc (1977). *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- (1986). *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós, 1994.
- (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF.
- (1999). “In the Name: How to avoid speaking of ‘negative theology’”. En: CULLER (2003), p. 289-323.
- (2011). “L'impossibilité de l'impossible: Dieu”. [Material no publicado.] Barcelona, Institut Universitari de Cultura, UPF, 10 de marzo de 2011.
- MARSH, Jack E. (2009). “Of Violence: The force and significance of violence in the early Derrida”. En: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, núm. 3, p. 269-286.
- MATE, Reyes (1998). “Ilustraciones y judaísmo”. En: BELTRÁN; MARDONES; MATE (1998), p. 209-213.
- (2006). “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas”. En: MATE; ZAMORA (2006), p. 27-64.

- MATE, Reyes; ZAMORA, José A. (eds.) (2006). *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí: Anthropos.
- MAUSS, Marcel (1924). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- (1950). *Sociologie et anthropologie*. París: PUF.
- MCCARTHY, Thomas (1991). “The Politics of the Ineffable: Derrida’s Deconstructionism”. En: *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge: MIT Press, 1995, p. 97-119.
- MCCORMICK, John P. (2001). “Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious”. En: *Political Theory*, vol. 29, núm. 3, p. 395-423.
- MÈLICH, Joan-Carles (2008): “Homo patines. Ensayo para una antropología del sufrimiento”. En: *Ars Brevis*, núm. 14, p. 166-188.
- MIKICS, David (2009). *Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- MILLS, Catherine (2004). “Agamben’s Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment, and Happy Life”. En: *Contretemps*, núm. 5, p. 42-62.
- (2008). “Playing with Law: Agamben and Derrida on Postjuridical Justice”. En: *South Atlantic Quarterly*, vol. 107, núm. 1, p. 15-36.
- MILSTEIN, Brian (2003). “Between Voluntarism and Universal Autonomy: Jacques Derrida’s Force of Law”. [Material no publicado.] Nueva York: New School for Social Research.
- MOAZZAM-DOULAT, Malek (2008). “Future Impossible. Carl Schmitt, Jacques Derrida, and the Problem of Political Messianism”. En: *Philosophy Today*, vol. 52, núm. 1, p. 73-81.
- MOČNIK, Rastko (1999). “After the Fall: Through the Fogs of the 18th Brumaire of the Eastern Springs”. En: SPRINKER (1999), p. 110-133.
- MOLTMANN, Jürgen (1964). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- (1972). *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- MONOD, Jean-Claude (2003). “Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes”. En: *Esprit* (2003), p. 113-124.
- MONTAG, Warren (1999). “Spirits Armed and Unarmed: Derrida’s *Specters of Marx*”. En: SPRINKER (1999), p. 68-82.

- MOORE, George Edward (1903). *Principia ethica*. Barcelona: Crítica, 2002.
- NANCY, Jean-Luc (1993). *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press.
- NEGRI, Antonio (1999). “The Specter’s Smile”. En: SPRINKER (1999), p. 5-16.
- NIETZSCHE, Friedrich (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1998.
- (1882). *La Gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2009.
- (1887). *La genealogía de la moral*. Barcelona: Edicions 62, 1998.
- NISHITANI, Keiji (1961). *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999.
- NORRIS, Christopher (1983). *The Deconstructive Turn*. Nueva York: Methuen.
- (1986). “Deconstruction against Itself. Derrida and Nietzsche”. En: *Diacritics*, vol. 16, núm. 4, p. 61-69.
- (1987). *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press.
- OFRAT, Gideon (1998). *The Jewish Derrida*. Nueva York: Syracuse University Press, 2001.
- ONÑATE, Teresa (2009). “El límite limitante y la tentación del infinito”. Conferencia inaugural del XLVI Congreso de Filosofía Joven. [Material no publicado.] La Laguna: Universidad de La Laguna, 28 de abril de 2009.
- PATTON, Paul (2007). “Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics”. En: CALARCO; DECAROLI (2007), p. 203-218.
- PENCHASZADEH, Ana Paula (2010). “La mesianicidad y lo femenino”. En: *Pensamiento de los confines*, núm. 26, p. 25-32.
- PERETTI, Cristina de (ed.) (2003a). *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*. Madrid: Trotta.
- (2003b). “El espectro, *ça nous regarde*”. En: PERETTI (2003a), p. 27-46.
- (2005). “Herencias de Derrida”. En: *Isegoría*, núm. 32, p. 119-133.
- PETERSON, Erik (1935). *El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano*. Madrid: Trotta, 1999.
- RAMLOT, Léon (1972). “Prophétisme”. En: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Vol. VIII. París: Letouzey & Ané, p. 811-1222.

- RAMPÉREZ, Fernando (2003). “Espectros de Derrida: deconstrucción o marxismo”. En: PERETTI (2003a), p. 79-95.
- RASCH, William (2007). “From Sovereign Ban to Banning Sovereignty”. En: CALARCO; DECAROLI (2007), p. 92-108.
- RICHMOND, Sarah (1996). “Derrida and Analytical Philosophy: Speech Acts and their Force”. En: *European Journal of Philosophy*, vol. 4, núm. 1, p. 38-62.
- RICOEUR, Paul (2003). “Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes”. En: *Esprit* (2003), p. 85-112.
- RIZZI, Armido (1981). *Messianismo nella vita quotidiana*. Turín: Marietti.
- ROITMAN, Betty (1986). “Sacred Language and Open Text”. En: HARTMAN; BUDICK (1986), p. 159-175.
- RORTY, Richard (1996). “Remarks on Deconstruction and Pragmatism”. En: CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto; RORTY, Richard (1996). *Deconstruction and Pragmatism*. Chantal MOUFFE (ed.). Londres; Nueva York: Routledge, 1997, p. 13-18.
- ROSÀS TOSAS, Mar (2008). “La desconstrucció derridiana i l'ètica: incompatibles?”. En: *Ars Brevis*, núm. 14 (2008), p. 317-330.
- (2009). “La inaccesibilidad del límite del discurso a partir de las reflexiones de Jacques Derrida y Mary Douglas. Una necesidad conceptual, una necesidad antropológica”. En: *Límites y fronteras*. Actas del XLVI Congreso de Filosofía Joven (28-30 abril 2009). La Laguna: Facultad de la Laguna, 2009, p. 138-144.
- (2010). “Theodor Adorno, Ernst Bloch i Jacques Derrida per a una lectura alternativa de la crisi”. En: *Ars Brevis*, núm. 16, p. 332-344.
- ROSENFELD, Michel (1990). “Deconstruction and Legal Interpretation: Conflict, Indeterminacy and the Temptations of the New Legal Formalism”. En: CORNELL; ROSENFELD; CARLSON (1992), p. 152-210.
- (1991). “Derrida, Law, Violence and the Paradox of Justice”. En: *Cardozo Law Review*, vol. 13, núm. 4, p. 1267-1272.
- ROSENZWEIG, Franz (1921). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- SALLIS, John (1984). “Heidegger/Derrida—Presence”. En: *The Journal of Philosophy*, vol. 81, núm. 10, p. 594-601.

- SAN AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Madrid: Alianza, 2003.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Poesía completa y comentarios en prosa*. Barcelona: Planeta, 2002.
- SANTNER, Eric L. (2001). *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago; Londres: Chicago University Press.
- SANTOS GUERRERO, Julián (2003). “La anunciación. Escena de *Espectros* (de Marx)”. En: PERETTI (2003a), p. 131-150.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1916). *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 1991.
- SHELKLE, K. H. (1969). “Rasgos fundamentales de la escatología bíblica”. En: FEINER; LÖHRER (1969). *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Vol. v: *El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1992, p. 665-740.
- SCHMITT, Carl (1921). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza, 2003.
- (1922). “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”. En: *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, p. 11-58.
- (1932). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2006.
- (1950). *El nomos de la tierra*. Granada: Comares, 2002.
- (1969). “Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”. En: *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, p. 59-134.
- SCHOLEM, Gershom (1941). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, 2006.
- (1956). *La cábala y su simbolismo*. México D. F.: Siglo XXI, 2001.
- (1971a). *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*. París: Calmann-Lévy, 1974.
- (1971b). “L’idée de la rédemption dans la Kabbale”. En: SCHOLEM (1971a), p. 71-102.
- (1973). *Sabbataï Tsevi. Le messie mystique 1626-1676*. Lagrasse: Verdier, 1983.

- SCHOLEM, Gershom (1975). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Península, 1987.
- (1985). “Confession on the Subject of Our Language [Bekenntnis über unsere Sprache]”. A letter to Franz Rosenzweig, December 26, 1926”. En: DERRIDA (2002a), p. 226-227.
- SCHÜRMAN, Reiner (1982). *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*. París: Seuil.
- SEARLE, John R. (1977). “Reiterating the Differences: a Reply to Derrida”. En *Glyph*, vol. 1, p. 198-208.
- SHARON ASH, Beth (1987). “Jewish Hermeneutics and Contemporary Theories of Textuality: Hartman, Bloom, and Derrida”. En: *Modern Philology*, vol. 85, núm. 1, p. 65-80.
- SHAYEGAN, Daryush (2001). *La luz viene de occidente*. Barcelona, Tusquets, 2008.
- SHERWOOD, Yvonne; HART, Kevin (eds.) (2005). *Derrida and Religion. Other Testaments*. Nueva York; Londres: Routledge.
- SLOTERDIJK, Peter (2006). *Derrida, un egipcio*. Madrid; Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- SMITH, James K. A. (1998). “Determined Violence: Derrida’s Structural Religion”. En: *The Journal of Religion*, vol. 78, núm. 2, p. 197-212.
- SOKOLOFF, William W. (2005). “Between Justice and Legality: Derrida on Decision”. En: *Political Research Quarterly*, vol. 58, núm. 2, p. 341-352.
- SPRINKER, Michael (ed.) (1999). *Demarcaciones espectrales. En torno a ‘Espectros de Marx’, de Jacques Derrida*. Madrid: Akal, 2002.
- STEINER, George (1989). *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino, 2007.
- STIRNER, Max (1845). *El único y su propiedad*. Barcelona: Labor, 1970.
- TAUB, Emmanuel (2010). “El precio de la historia. Frente al problema teológico político del mesianismo judío y la ley”. En: *Pensamiento de los confines*, núm. 26, p. 43-52.
- TAUBES, Jacob (1993). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.
- TAYLOR, Charles (1989). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.

- TAYLOR, Mark C. (1984). *Erring. A postmodern a/theology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1990). “Non-negative negative atheology”. En: CULLER (2003), p. 227-245.
- (2007). *Después de Dios*. Madrid: Siruela, 2011.
- (2011). “Tres tipos de filosofía de la religión” [en línea]. [Conferencia.] Barcelona: Institut Universitari de Cultura: UPF, 4 de abril de 2011. <http://www.upf.edu/iuc/_pdf/ca/activitats/2011-04-06.pdf>
- THURSCHELL, Adam (2005). “Cutting the Branches for Akiba: Agamben’s Critique of Derrida”. En: Andrew NORRIS (ed.) (2005). *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*. Durham; Londres: Duke University Press, p. 173-197.
- TORRALBA, Francesc (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Barcelona; Madrid: Institut Borja de Bioètica; Fundació Mapfre Medicina, 2006.
- (2003). *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*. Madrid: PPC.
- (2004). “No olvidéis la hospitalidad” (Heb 13,2). *Una exploración teológica*. Madrid: PPC.
- (2007). *El perdó*. Lleida: Pagès Editors, 2008.
- TRAINOR, Brian T. (2006). “The State as the Mystical Foundation of Authority”. En: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, núm. 6, p. 767-779.
- TRIAS, Eugenio (1970). *Filosofía y carnaval y otros textos afines*. Barcelona: Anagrama, 1984.
- (1983). *Filosofía del futuro*. Barcelona: Ariel.
- (1985a). *Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi*. Barcelona: Edicions 62.
- (1985b). *Los límites del mundo*. Barcelona: Ariel.
- UNGUREANU, Camil (2008). “Derrida on Free Decision: Between Habermas’ Discursivism and Schmitt’s Decisionism”. En: *Journal of Political Philosophy*, vol. 16, núm. 3, p. 293-325.
- (2011). “Is the Question of Gratuitous Acts Futile? Reflections on Bourdieu and Derrida on Gift-Giving”. [Material no publicado.]

- VAHANIAN, Gabriel (1961). *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*. Barcelona; México D. F.: Grijalbo, 1968.
- VARILLON, François (1975). *La souffrance de Dieu*. París: Le Centurion.
- VATTIMO, Gianni (1980). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1986.
- (1983). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995.
- (2006). “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida”. En: *Solar*, núm. 2 (2006), p. 123-137.
- VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. (2007). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Madrid: Paidós, 2010.
- VEGA, Amador (2002). *Zen mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*. Madrid: Trotta.
- VILAFRANCA, Isabel (2006). “La doble barricada. El concepto de historia en W. Benjamin y en J. Derrida. Una propuesta comparativa”. En: *Arx Brevis*, núm. 12, p. 151-164.
- VILLACAÑAS, José Luis (2009). “Epílogo”. En: SCHMITT (1922), p. 135-184.
- VRIES, Hent de (1992). “Anti-Babel: The ‘Mystical Postulate’ in Benjamin, de Certeau and Derrida”. En: *MLN*, vol. 107, núm. 3, p. 441-477.
- (1999). *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2001). “Derrida y la ética: pensamiento hospitalario”. En: COHEN (2001), p. 223-247.
- (2002). *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2007). “The Shibboleth Effect: On Reading Paul Celan”. En: BERGO; COHEN; ZAGURY-ORLY (2007), p. 175-213.
- WEBER, Elisabeth (1994). *Questioning Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- WEBER, Samuel (1991). “Deconstruction before the Name: Some Preliminary Remarks on Deconstruction and Violence”. En: *Cardozo Law Review*, vol. 13, núm. 4, p. 1181-1189.

- WISE, Christopher (2001). "Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's *Spectres of Marx*". En: *Diacritics*, vol. 31, núm. 1, p. 56-72.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2004.
- (1953). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2008.
- WOLFSON, Elliot R. (2002). "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida". En: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 70, núm. 3, p. 475-514.
- WOLOSKY, Shira (1998). An 'Other' Negative Theology: On Derrida's 'How to Avoid Speaking: Denials'. En: *Poetics Today*, vol. 19, núm. 2, p. 261-280.
- WYSCHOGROD, Edith (2003). "Autochthony and Welcome: Discourse of Exile in Levinas and Derrida". En: SHERWOOD; HART (2005), p. 53-60.
- ZAMBRANO, María (1955). *El hombre y lo divino*. Barcelona: Círculo de lectores, 1999.
- ZARADER, Marlène (1990). *The Unthought Debt. Heidegger and the Hebraic Heritage*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- ZIZEK, Slavoj (2003). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

