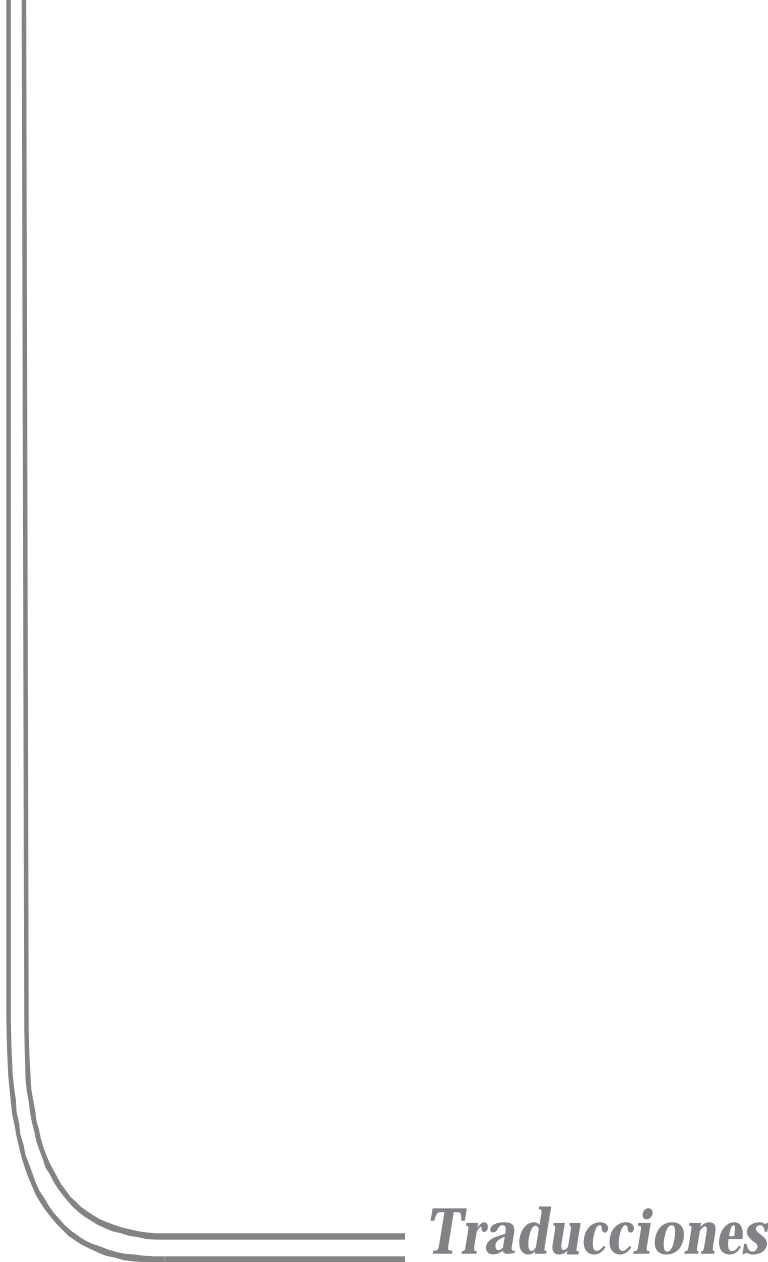




babel





—Prefacio—
**Gianni Vattimo ante Jacques Derrida:
La debilidad por la diferencia**

Miguel Ángel Quintana Paz
Universidad Pontificia de Salamanca

*Si gloriari oportet quae infirmitatis
meae sunt gloriabor¹
(2 Cor 11, 30)*

Uno

Con Sócrates, todavía somos muchos los que juzgamos que uno de los mejores senderos que cabe abrir para llegar a aprehender las ideas capitales de un pensador es el de otear cómo porfía, arguye y en su caso refuta a otro pensador. «Un filósofo que nunca discute es como un boxeador que nunca sube al cuadrilátero», parece que Ludwig Wittgenstein² gustaba de decir.

Tal idea, sin embargo, no siempre ha captado toda la unanimidad que algunos apeteceríamos. Por motivos que ahora mismo se me escapan, tan sensata opinión ha recogido especialmente en las latitudes del país francés más desprecio del que uno le auguraría en general. No es preciso remontarse hasta René Descartes (quien, al fin y al cabo, construye todo su *Discurso del método* como una alternativa introspectiva e intimista frente a los revoltosos discutidores escolásticos del Setecientos) para constatar tal especie; bastaría con que nos allegásemos a autores mucho más recientes si de corroborar se trata cierta inclinación gala hacia este *mépris* del debate filosófico. Nota es, verbigracia, la taxativa manera en que Gilles Deleuze denostaba las discu-

1 «Si es preciso jactarse de algo, me jactaré de mi debilidad».

2 Citado en Maurice O'Connor Drury, «Conversaciones con Wittgenstein», en Rush RHEES (ed.); *Recuerdos de Wittgenstein*, traducción de Rafael Vargas. FCE: México, 1989, pp. 169-270, aquí p. 197 (modificamos ligeramente las traducciones aducidas en este prefacio cuando nos parezca de rigor).

siones filosóficas como una mera pérdida de tiempo.³ Y algo estridente resulta también la pasividad argumentativa que solía adoptar uno de los filósofos que aquí nos ocupan, Jacques Derrida, ante aquellos que osaron ponerse a justificar con razones y contraargumentos por qué reputaban su filosofía como algo poco atractivo desde el punto de vista racional.

En efecto, quién sabe si al fin y al cabo consciente de cuán malparado había salido ya su prestigio filosófico tras su temprana polémica, mantenida hacia los 70 con uno de los más importantes filósofos lingüísticos del siglo pasado, John R. Searle,⁴ lo cierto es que Derrida moderó extraordinaria-

3 «La philosophie a horreur des discussions. Elle a toujours autre chose à faire. Le débat lui est insupportable» («A la filosofía le horrorizan las discusiones. Siempre tiene algo mejor que hacer. El debate le resulta insoportable»); DELEUZE, Gilles y Felix GUATTARI; *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Éditions de Minuit, p. 32. No es difícil atisbar que la postura de Deleuze a este respecto adolece por fuerza de cierto desenfoco por cuanto, apenas unas líneas más tarde, pretenderá apoyar tales asertos denigratorios contra la discusión filosófica nada menos que en la autoridad del mismísimo Sócrates, quien, según la peculiarísima interpretación deleuziana, en el fondo habría sido un precursor de este afán de Deleuze por subestimar el diálogo de las razones (sobre el curioso empeño de algunos filósofos en sumar a su «bando» ideológico a otras personas y autores que nada tienen que ver con él —y que en ocasiones ni siquiera sospechan de la existencia de esa facción a la cual se les pretende alistar de modo expeditivo— puede consultarse Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «Dos problemas del universalismo ético, y una solución. O de las curiosas ideas de los drusos sobre los chinos, y de sus concomitancias en ciertos filósofos morales contemporáneos», en RACIONERO, Quintín y Pablo PERERA (eds.); *Pensar la comunidad*. Madrid: Dykinson, 2002, pp. 223-253). Cabe completar este acercamiento a las tesis deleuzianas sobre la discusión filosófica en Elie DURING, «La philosophie sans discussion», *Magazine littéraire*, 406 (febrero de 2002).

4 La polémica había comenzado en 1977 con la crítica que John R. Searle emprendió contra Derrida en «Reiterating de Differences», *Glyph*, 2 (1977), pp. 198-208. Posteriores textos searlianos (SEARLE, John R.; «The Word Turned Upside Down», *The New York Review*, 27-10-83, pp. 74-79; véase también la respuesta de Searle a Louis H. Mackey en la misma *The New York Review*, 2-2-84, pp. 48-49) remacharon tal enfrentamiento, al que, tras algunos movimientos defensivos por parte de los discípulos derridianos, hizo frente el propio filósofo franco-argelino en textos («Signature événement contexte», «Vers une éthique de la discussion»...) hoy recopilados en Jacques DERRIDA; *Limited Inc.* París: Galilée, 1988. El regusto amargo que dejó tal enfrentamiento también en el filósofo norteamericano aflora en declaraciones posteriores suyas como las siguientes: «A Derrida uno apenas puede malinterpretarle, pues es tan oscuro que cada vez que dices “Derrida afirma tal y cual”, él siempre te responde “Me has comprendido mal”. [...] Derrida practica el método del *oscurantismo terrorista*» —véase FESER, Edward y Steven POSTREL; «Reality Principles: An Interview with John R. Searle», *Reason* (febrero de 2000).

mente de entonces en adelante su participación en enfrentamientos dialécticos con otros filósofos —o, al menos, con otros filósofos vivos. Así bien se explica, por ejemplo, la curiosa vicisitud de que en el renombrado coloquio parisino de 1981, con todo un Hans-Georg Gadamer que había escrito para la ocasión un texto⁵ de más de 30 páginas, el pensador franco-argelino apenas se molestase en responder con poco más de dos apresuradas carillas.⁶ Y también se vuelve algo más comprensible el que esa inhibición condujese a Derrida a reducir extraordinariamente incluso su alegato defensivo⁷ ante las graves acusaciones que le lanzaron Alan Sokal y Jean Bricmont —en un libro que es ya todo un clásico de la filosofía crítica: su *Imposturas intelectuales*⁸ de 1997. Aunque Sokal y Bricmont demostraban allí impecablemente que muchos de los más famosos pensadores franceses recientes (incluido Derrida) hacían un uso ignorante de buen número de conceptos matemáticos, físicos, químicos..., Derrida no consideró merecedores a estos dos científicos más que de un breve artículo en el diario *Le Monde*, donde se limitó a llamarles «poco serios» y a repetir una y otra vez que el asunto era «muy complejo». Tremendamente complejo.

A tenor de pareja renuencia derridiana ante lo que Wittgenstein llamaría «subir al cuadrilátero» de las discusiones filosóficas, no ha de resultar extraño constatar la gran asimetría que existe entre él y el otro filósofo que aquí nos ocupa, Gianni Vattimo, en lo concerniente a las referencias que se entrecruzan uno y otro a lo largo de sus respectivas obras. Derrida apenas escribe o se refiere a Vattimo; Vattimo, sin embargo, se ocupa con muchos mayores mimos de Derrida.⁹ En el caso de Derrida ya sabemos cuál puede

5 HANS-GEORG GADAMER, «Text und Interpretation», en FORGET, Philippe (ed.); *Text und Interpretation*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag, 1981, pp. 24-55; «Und dennoch: Macht des guten Willens», *ibid.*, pp. 59-62.

6 DERRIDA, Jacques; «Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)», *Revue Internationale de Philosophie*, 151 (1981), pp. 341-343.

7 DERRIDA, Jacques; «Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux», *Le Monde* (20-11-97), p. 17.

8 SOKAL, Alan y JEAN BRICMONT; *Impostures intellectuelles*. París: Odile Jacob, 1997.

9 Son numerosísimos los pasajes vattimianos que tratan sobre Jacques Derrida o que versan en torno a motivos derridianos; especialmente útiles pueden resultar (pues avanzan alguno de los motivos de crítica a Derrida que aparecen en el texto que aquí prologamos) las referencias que a él se hacen en Gianni Vattimo, «Ricostruzione della razionalità», en VATTIMO, Gianni (ed.); *Filosofia '91*. Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 89-103. También le ha escrito Vattimo a Derrida prólogos («Derrida e l'oltrepassamento della metafisica», en DERRIDA, Jacques; *La scrittura e la differenza*. Turín: Einaudi, 1990, pp. VII-XXIV), han colaborado en coloquios

ser el origen de tal silencio; ¿cuál es, por su parte, el motivo de las preocupaciones vattimianas en torno al filósofo que despreció a Gadamer, fue zaherido por Searle y resultó vencido por Sokal? Y, dado que, tal y como aseverábamos al comienzo de este escrito, pertenecemos al grupo de los que apuestan por los debates filosóficos como fuente privilegiada de comprensión de los autores en ellos implicados, ¿qué enseñanzas cabe extraer de algo que puede ser tan interesante para nosotros como esa confrontación que todo un Vattimo sí acepta ante Derrida?

Dos

Para responder a la primera de las preguntas recién planteadas basta leer con atención textos como el que subsigue a este prefacio (o bien cualquiera de los reseñados en última nota a pie de página aducida). A pesar de que (como buen filósofo en diálogo) Vattimo aproveche su tratamiento de la obra de Derrida para marcar las diferencias que existen entre uno y otro,¹⁰ lo cierto es que no resulta arduo detectar cómo cada párrafo que Vattimo dedica al filósofo franco-argelino está transido de una profunda admiración por el estilo del pensar derridiano; Vattimo no oculta en ningún momento que se halla cautivado por los conceptos y por los giros que cualquiera reconocería como genuinamente *à la Derrida*. De ahí que a veces se tenga la sensación, incluso (a diferencia de lo que ocurría con Gadamer y, desde luego, con Searle o Bricmont-Sokal), de que los textos vattimianos sobre Derrida no son tanto un modo de mostrar lo alejado que pueda hallarse este

(«Cristianesimo e secolarizzazione» —con Ferraris y Vitiello—, *Il Pensiero*, 37 [1998], p. 21-42) y han coeditado algunos anuarios (*Anuario filosofico europeo: La religione*. Roma-Bari: Laterza, 1995; *Anuario filosofico europeo: Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998; es significativo que en la aportación vattimiana al primero de estos volúmenes —aportación elocuentemente titulada «La traccia della traccia», esto es, «La huella de la huella»; pocos títulos más derridianos cabe idear— Vattimo construya toda su aportación desde motivos derridianos, algo que, huelga decirlo, no encuentra correspondencia en el caso de Derrida, inasequible a la confrontación directa con el italiano).

10 Es curioso que esas diferencias, en el primero de los textos citados en la nota anterior, se cifren por parte de Vattimo sobre todo en el hecho de que él, Vattimo, apuesta por el diálogo en filosofía, mientras que Derrida, en opinión de Vattimo, profesa aún la fe en la pertinencia de un azaroso *coup de dés* («tirada de dados») a lo Mallarmé como único requisito necesario para resultar plausible; se refuerza allí así, pues, la imagen del Derrida remiso a lo dialógico que hemos apuntado en la sección primera de este prefacio.

último con respecto a «la filosofía correcta» (lo que Vattimo pueda entender por esta última, se comprende), sino más bien un pequeño ejercicio por parte de Vattimo en el que se intenta mostrar, en una especie de prueba de fuego, cuán capacitado se halla él y su filosofar para enfrentarse nada menos que a una cumbre (según esta perspectiva, concluyente) del pensamiento hodierno. Este aire —un tanto reverencial— de muchas de las vicisitudes vattimianas por caminos derridianos se trasluce también, por qué negarlo, en el tratamiento que otro pensador «posmoderno» hace del trabajo intelectual del franco-argelino: nos referimos a Richard Rorty, un filósofo de primera fila más en el que confluye el curioso avatar de que él se ocupe en cuantiosos momentos¹¹ de la filosofía de Derrida mientras que este último (ya no nos puede resultar sorprendente) apenas se moleste en mentar al pensador norteamericano en toda su obra.

Ahora bien, más allá de los motivos por los cuales Vattimo (como Rorty) presta tan devota atención al desempeño intelectual de Derrida, ¿cuál es de hecho el resultado de la confrontación entre ambos? De nuevo tiene el lector en sus manos la privilegiada oportunidad de comprobar por sí mismo (y en rigurosa primicia en lengua española) la respuesta a ese interrogante, a través del texto vattimiano que subsigue, «Historicidad y diferencia», que es, en mi opinión, el que mejor testimonia el balance final que el pensador turinés extrae de su careo con la filosofía de la deconstrucción derridiana. Pronto podrá el lector cotejar por sí mismo las cuentas de tal balance; ahora, como en apretado resumen previo, podríamos resumir las mismas al modo siguiente:

11 Algunas de estas ocasiones son las siguientes: RORTY, Richard; «La filosofía en cuanto género de escritura: ensayo sobre Derrida», en *Consecuencias del pragmatismo*, traducción de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos, 1982, pp. 159-181; «Signpost Along the Way that Reason Went. Review of Jacques Derrida's *Margins of Philosophy*», *London Review of Books*, 16-2-84, pp. 5-6; «¿Es Derrida un filósofo trascendental?», en *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 169-182; «A Spectre Is Haunting the Intellectuals. Review of Jacques Derrida's *Spectres of Marx*», *European Journal of Philosophy*, vol. 3, n.º 3 (diciembre 1995), pp. 289-298; «Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 4 (1995), pp. 437-460. No es ésta seguramente la única ligazón detectable entre Rorty y Vattimo; he perseguido ocuparme de algunas otras en Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en MURILLO, Ildelfonso (ed.); *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, pp. 149-167.

a) En primer lugar, despunta a lo largo de la totalidad del texto una noción que le da a todo él congruencia: y es que la reconvención que se permite hacerle una y otra vez Vattimo a Derrida viene a resolverse siempre en un mismo género de reproche: el reproche de seguir siendo (aún) demasiado metafísico.¹² Esta imputación la fundamenta Vattimo en una (a su juicio) capital carencia de la filosofía derridiana: la falta de atención a la historicidad (la centralidad de este concepto en la crítica vattimiana bien justifica su presencia en el título de todo el artículo). En efecto, puesto que Derrida (según Vattimo) no otorga ningún papel a la historicidad (es decir, al cambio, a la finitud, a la contingencia; la *Geschichtlichkeit* que, según Arendt,¹³ es descubrimiento propio de los filósofos del Novecientos) en relación con el otro sustantivo central del título, la diferencia (o *différance*¹⁴), entonces esta diferencia se convertiría, siempre a juicio vattimiano, en un nuevo

12 Que ésta sea la (tal vez única) amonestación que un filósofo como Vattimo puede hacerle a otro como Derrida no deja de tener cierta lógica. Al fin y al cabo, desde hace siglos los filósofos se han venido recriminando habitualmente unos a otros varios tipos de defectos: desde la tacha de ser poco coherente con uno mismo, hasta el error de no adecuarse a lo que son las cosas en realidad, pasando por el inconveniente de resultar en exceso enrevesado o de, simplemente, decir cosas que son falsas. Ahora bien, todas esas clases de acusaciones habituales entre filósofos no les resultan accesibles a los filósofos «posmodernos», pues ellos se tienen por aquellos que han «superado» la «metafísica» (tal como entendía ésta Martin Heidegger) y, consiguientemente, ya no dan importancia máxima ni a la coherencia perfecta, ni a la *adaequatio* con la realidad, ni a la claridad expositiva (recuérdese la última cita aducida en la nota 4), ni, en suma, a la verdad. Por consiguiente, si todos esos baldones clásicos han dejado de serlo, pues ya no somos «metafísicos», la única reprimenda disponible que les quedará será, precisamente, la de espetar a los demás que, pese a todo, resultan demasiado «metafísicos»; e incluso entre filósofos pretendidamente «posmetafísicos» (como se quieren en este caso tanto Vattimo como Derrida), la única reprimenda que cabrá hacerse es la de que *aún* no se es todo lo suficientemente posmetafísico (o, dicho en otras palabras, que se es *todavía* demasiado «metafísico») como para poder pasar por un pensador *comme il faut*. Éste es seguramente el motivo de que la mayoría de las discusiones entre filósofos posmodernos acaben previsiblemente con la consabida circunstancia de que todas y cada una de las diversas camarillas se dediquen a lanzarse unas a otras un único escarnio: «¡Metafísico!» «¡Pues más metafísico eres tú!»...

13 ARENDT, Hannah; «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo», traducción de Gaizka Larrañaga Argárate, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Barcelona: Caparrós, 2005, pp. 515-538, aquí pp. 518-522.

14 Véase la nota 3 de nuestra traducción del artículo de Vattimo que ahora prologamos, y que aparece a continuación de éste, para dilucidar un tanto la forma de empleo que haremos de este término al trabajar sobre la filosofía derridiana.

absoluto, no sometido a los avatares y albuces de la historicidad. Desde luego, no se trataría ya del Absoluto clásico de la metafísica (un Absoluto conciliado consigo mismo y conciliador con aquellos que son capaces de captarlo y acatarlo: ya sea que se le llame «Dios», «Mundo», «Yo», «Humanidad»...); pero, de todas formas, si bien ahora se trata de un Absoluto más bien «atormentado, escindido en una lucha jamás resuelta» (pues es el absoluto de la «diferencia» derridiana, nunca pacífica ni congruente consigo misma), en todo caso un Absoluto es: un nuevo ser (*ipsum esse subsistens*) verdadero, perenne, independiente de los trajines por los que nos arrastra lo histórico a todo y a todos los demás.

- b) Una segunda idea que cabe entresacar del artículo «Historicidad y diferencia» de Vattimo es su insistencia en que, para evitar la mera arbitrariedad de la deconstrucción (el *coup de dés* mallarmeano al que ya nos hemos referido en la nota a pie de página 10) es preciso (como lo era en el artículo vattimiano allí invocado) insertar tal deconstrucción en un proyecto histórico concreto. Vattimo reconoce que Derrida es sumamente reacio a reconocer que tiene algún tipo de proyecto (que se inserta de uno u otro modo en la historicidad) porque teme que cualquier proyectualidad histórica le aboque a una teleología, y que esa teleología sea un nuevo disfraz historicista de la sempiterna amenaza de lo metafísico: el Fin Último como el Ser Verdadero, etc. Además, Derrida no necesitaría tal proyecto histórico para explicar por qué llevar a cabo la deconstrucción ya que, como insistió él una y otra vez, esa deconstrucción ya «acaece», sin más, sin necesidad de un proyecto o un *télos* que dé cuenta de su pertinencia. Y, sin embargo, hayámonos ahí con una patente paradoja que Vattimo no duda en remarcar: resultaría que Derrida repudia ubicar su deconstrucción dentro de un (meta)relato histórico... precisamente por motivos históricos, contemporáneos (que la deconstrucción *ya se da* en el presente, sin necesidad de que nadie se lo haya propuesto). ¿No es contradictorio rehusar la propia inmersión en un curso histórico concreto *debido* a motivos tan históricos (contingentes, eventuales) como que la realidad actual ya le da a uno, de algún modo, permiso para ello? ¿No es paradójico repudiar el relato historicista por motivos historicistas?
- c) Por último, una tercera trama de la urdimbre tejida por Vattimo en este texto presenta el suficiente empaque como para que nos haya parecido oportuna su inclusión en el subtítulo del mismo. Se trata de lo siguiente: A

fin de cuentas, Derrida limita escrupulosamente la caracterización histórica de su proyecto deconstructivo porque teme que cualquier descripción excesiva de tal proyecto acarree una cerrazón de éste ante aquello que pueda llegar hasta él en el «por-venir» de un modo imprevisto, no esperado; aquello que puede acaecerle y que es más auténticamente «otro», «diferente» a lo ya dado.¹⁵ Ese es precisamente el sentido de su «ética de la hospitalidad»: estar dispuesto a abrir las propias puertas al otro sin obligarle a dejar de ser otro, pues sólo así habrá auténtico «por-venir», auténtica hospitalidad. Ahora bien, según Vattimo, este intensísimo subrayado por Derrida del papel del «otro», que ha de llegar como un Mesías (inesperado y siempre diferente a aquello que de él se imaginó), no dejaría de resultar una especie de sucedáneo de la metafísica. Pues, en efecto, el «otro» adopta según tal perspectiva derridiana un rol muy similar al que poseía «el Ser» de los metafísicos. Tanto en uno como en otro caso, tanto el «otro» derridiano como el Ser metafísico juegan a constituirse en una especie de estructura suprema en loor de la cual habrá que repudiar no sólo la totalidad de lo histórico, concreto, percedero que nos rodea, sino también todas nuestras ideas sobre ellos (sobre el «otro» o sobre el «Ser»): ya que debe, habrá de ser Él —el Ser metafísico o el «otro» derridiano, qué más da— el único que nos otorgue su propio rostro una vez que se nos haya presentado. Derrida, pues, por vía de este peculiar mesianismo (y, curiosamente, justo por haberse negado a caracterizarlo en términos religiosos, esto es, históricos: lo cual hubiera dificultado este encontrarle tantas simi-

ž

- 15 Vattimo considera, en el artículo que prologamos, que esta insistencia en el «otro» por parte de Derrida es en él un rasgo de judaísmo —o «judeidad» (como, por motivos que se nos ocultan, él prefiere decir). Ahora bien, en mi opinión se ofrecen vigorosos argumentos contra esta idea en ŽEK, Slavoj; *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 193. Para Žižek, lo que Derrida hace (y Vattimo mismo le tacha de hacer) es conservar la forma de lo mesiánico sustrayéndole todo contenido histórico concreto; ahora bien, Vattimo olvida que *eso mismo* es justamente lo que hizo antes el cristianismo (para el cual el Mesías ya llegó, históricamente hablando, pero ese contenido histórico de algún modo es irrelevante para la forma mesiánica, ya que no se anula ahí para el cristiano la promesa, la tensión hacia el futuro, típica de tal forma —simplemente, esa tensión formal se desplaza en el cristianismo hacia la Parusía—). Así pues, según Žižek, más que de judaísmo lo correcto sería hablar de un cierto «cristianismo» en Derrida a este aspecto (y sólo a este respecto: el resto del libro de Žižek citado abunda en argumentos que demuestran la radical disparidad entre el inmanentismo-materialismo cristiano y la apuesta —un tanto «espiritual»— por el «otro» en Derrida).

litudes con el metafísico Ser) habría incurrido en un flagrante desvío metafísico: ante el otro (no caracterizado) de Derrida uno queda tan inerme y tan sometido como ante el Ser (absoluto, supremo, no caracterizable) de la metafísica tradicional.¹⁶ Si uno de los rasgos principales del Ser de la metafísica era su «pensamiento de la presencia perentoria del ser —como fundamento último de frente al cual sólo se puede callar y, tal vez, sentir admiración—»,¹⁷ entonces resulta sin duda igualmente perentorio (y acreedor de nuestro venerante silencio y admiración) ese «otro» de Derrida, un «otro» que no podemos ni siquiera soñar con caracterizar mediante nuestras históricas y finitas especificaciones y representaciones (*this muddy vesture of decay*, que diría Shakespeare¹⁸).

TRES

Estos son, en suma, los cargos que el autor italiano emite contra su colega francés. La vía de escape ante tales asechanzas (metafísicas) no la explicita Vattimo largamente en el texto que aquí prelude; pero, al fin y al cabo, bien conocidas son ya de cualquier lector avisado de filosofía contemporánea: Vattimo, con su conspicuo «nihilismo hermenéutico», considera que sólo si concedemos a la historicidad, a la tradición (en sentido hermenéutico: como *Überlieferung*, que no como mera *Tradition*) un papel preponderante en nuestras cuitas filosóficas, entonces estaremos en condiciones de afrontar con sensatez las tesis citadas; esa apuesta por un proyecto histórico (por una interpretación de la historia pasada y por un quehacer para el porvenir), no obstante, bien rehuye de cualquier teleologismo metafísico por mor de su carácter nihilista, de progresivo debilitamiento, algo que le impide erigir la potencia avasalladora que tenía para los metafísicos el Ser¹⁹ (o para

16 De hecho, ha habido autores que han hablado de que Derrida en el fondo lo que estaría haciendo no sería sino una «teología negativa» (del Ser), con un patente aire de familia (ontoteológico) para con las teologías positivas (del Ser) encarnadas en la metafísica tradicional: véase BEUCHOT, Mauricio; *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Itaca-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2005, p. 104.

17 VATTIMO, Gianni; *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 40.

18 *The merchant of Venice*, acto v, escena 1.

19 Resulta especialmente iluminador del modo en que Vattimo sabe combinar el pensamiento historicista con un alejamiento neto respecto del teleologismo de los metarrelatos su trabajo «Postmodernità e fine della storia», en VATTIMO, Gianni; *Etica dell'interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1989, pp. 13-26.

Derrida el Mesías). Dicho en pocas palabras: Vattimo cree salvarse de los errores (a la postre, metafísicos) en que incurre la idea de «diferencia» derridiana (con su anejo mesianismo) gracias a su apuesta a favor de una historicidad de debilitamiento, de progresivo (y asintótico²⁰) nihilismo del ser. «Debilidad», pues (en vez de «diferencia»), es según él nuestra contra-seña más segura si de aventurarse por los recovecos de la posmetafísica se trata.²¹

No podemos, empero, extendernos aquí más en la explicación de tal propuesta vattimiana. Hemos intentado hacerlo en otros lugares.²² Y tam-

20 VATTIMO, Gianni; «Fare giustizia del diritto», en DERRIDA, Jacques y Gianni VATTIMO (eds.); *Anuario filosofico europeo: Diritto, giustizia e interpretazione*, op. cit., pp. 275-291, aquí p. 286.

21 Aunque no sea aquí el lugar para hacer una exposición todo lo afinada que el asunto merece, no nos resistimos a apuntar que la crítica, desde la noción de historicidad y de tradición hermenéutica, que Vattimo desenvuelve contra Derrida, bien podría haberse hecho igualmente desde esos mismos pilares pero sin necesidad de recurrir a un nihilismo anejo, como si éste fuera la única tabla (tal y como quiere Vattimo) capaz de salvarnos de la amenaza de la «metafísica de la presencia»: y eso es lo que hacen precisamente en sus respectivas versiones de filosofía hermenéutica Andrés Ortiz-Osés y Mauricio Beuchot. Una buena muestra de cómo este último lleva a cabo parejo movimiento se halla en «Tradición e innovación en hermenéutica», en *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 65-80 —lo que hace que Beuchot se logre salvar asimismo de la rigidez metafísica es su noción de «analogía» («Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica», *ibid.*, pp. 35-63). En cuanto a Andrés Ortiz-Osés, es su concepto de «símbolo» lo que igualmente le libra del recurso a una metafísica de la presencia sin por ello dejar de esquivar los males derridianos —véase su artículo «Hermenéutica simbólica», en ORTIZ-OSÉS, Andrés y Patxi LANCEROS (eds.); *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005, pp. 226-237.

22 Y desde diversas perspectivas (epistemológica, religiosa, ética, política, histórica...) en textos como los siguientes: Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «¿Cuán plural es el “pluralismo” postmoderno?», en AA.VV.; *Europa, sé tú misma*, vol. 1. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 2005, pp. 463-470; «Comunidad», en ORTIZ-OSÉS, Andrés y Patxi LANCEROS (eds.); *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, op. cit., pp. 71-82; «No-interpretación», *ibid.*, pp. 427-438; «Violencia», *ibid.*, pp. 557-566; «Cómo no ser universalistas ni relativistas», op. cit.; «Gianni Vattimo», en ORTIZ-OSÉS, Andrés y Patxi LANCEROS (eds.); *Diccionario de hermenéutica* (cuarta edición ampliada y revisada). Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, pp. 543-545; «De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo», *Thémata*, 32 (2004), pp. 135-157; «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna», *Azafea*, 5 (2003), pp. 237-259; «Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feysabend y Rorty», *Laguna*,

bién en esos lugares hemos ido trazando un somero recuento de sus logros y sus menoscabos.²³

Tampoco podemos desplegar ahora —aunque sólo fuese en el ligero tono introductorio que le pertenece de suyo al género de un preámbulo como éste— un examen consistente de en qué medida Derrida supo estar al menos a la altura de ese «mesianismo» que Vattimo le achaca en «Historicidad y diferencia». Algunas pistas, empero, son en este sentido sencillas de vislumbrar: al fin y al cabo, ¿no podríamos ubicar uno de esos «momentos» (el Mesías, ya lo sabía Walter Benjamin, sólo nos visita en el *kairós*) en que «lo completamente otro» nos visita (pero sin haber sido invitado) en nada menos que el 11 de septiembre de 2001, cuando el World Trade Center de Manhattan recibió un impacto de algo totalmente inesperado (excepto

número extraordinario (1999), p. 193-204; «Alaska, Heidegger y los Pegamoides. En torno a la movida madrileña, en tono culturalista», en DEL RÍO, Víctor (ed.); *Cortao*. Salamanca: El Gallo, 1998, pp. 104-135. Para las referencias que hemos hecho al asunto de la «tradición» y la concepción específicamente hermenéutica (como *Überlieferung*) de la misma, puede resultar de interés también Miguel Ángel QUINTANA PAZ, «La tradición como traición. Seis paradojas», en CARRIL, Ángel y Ángel B. ESPINA BARRIO (eds.); *Tradición. Cien respuestas a una pregunta*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2001, pp. 177-178; «¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?», en ACERO, Juan José y otros (eds.); *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*. Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 2003, pp. 237-245.

23 Algunos de tales menoscabos, empero, son, a pesar de su capital importancia, de aparición tan reciente que no nos ha sido posible comentarlos todavía en los textos aducidos en la nota anterior; nos referimos a tachas del proyecto vattimiano (en mi opinión) tan graves como su reciente apoyo al populismo del militar golpista Hugo Chávez o al régimen del sangriento dictador Fidel Castro (véase, en cuanto al apoyo vattimiano al primero, su artículo «Io scelgo la democrazia di Chavez [sic]», *La Stampa*, 25-7-05; y, en cuanto a su connivencia con el segundo, véase «La cubanizzazione di America», *La Stampa*, 6-4-06). Al fin y al cabo, si apoyar a militares tan autoritarios como Chávez o a tiranos tan brutales como Castro forma parte del proyecto de «debilitamiento» propuesto por Vattimo, entonces claramente hay que replantearse en qué sentido preciso estamos ahí hablando de «debilidad» (pues, desde luego, a primera vista, no es precisamente un modelo de «debilidad» y «reducción de la violencia» vattimianas lo que detectan en sus torturadores los disidentes encarcelados en esa Cuba cuyas playas e instituciones Vattimo tanto parece disfrutar). En cualquier caso, críticas de estos y otros aspectos no menos vituperables de la filosofía vattimiana aparecerán en breve en un número monográfico de la revista española *Anthropos* cuya edición tengo el honor de que se me haya encomendado; número monográfico que se consagrará en exclusiva a sondear los jalones principales de la filosofía de Gianni Vattimo, aprovechando la ocasión de su septuagésimo cumpleaños.

quizá para nostradamuses y demás *freaks*)? Y, si no es del todo insensata tal suposición, cabe interrogarse: ¿hasta qué punto supo Derrida reconocer ese evento como una ocasión para abrirse a un «por-venir» diferente, y no seguir con la cantinela (de la mano... ¡nada menos que de Habermas,²⁴ su acérrimo rival filosófico de otrora!) de la «paz cosmopolita», el «diálogo universal» y el Derecho «Internacional» (interpretado este último exclusivamente en la añeja clave westfaliana de la no intervención, y nunca, claro está, según la mucho más calibrada visión de los últimos años 90, con su comprometida reivindicación de la intervención por motivos humanitarios²⁵)? ¿Podiera ser acaso que Derrida, una vez llegado lo mesiánico, no se hubiera apercebido del trastocador evento y hubiese seguido esperándolo (un personaje histórico como Jesús de Nazaret, al parecer, tenía la convicción de que algo tan extraño como esto podía perfectamente ocurrirle a la mayoría de la gente)?

Nos podrían asediar aún otras dudas, si bien en este caso vayan más allá de la cuestión del mesianismo derridiano para congregarse en torno a los problemas de su noción de «diferencia» en general. Para empezar, y si uno viene a concordar con Vattimo en la idea de que entre los grandes extravíos de la filosofía derridiana se encuentra su reluctancia ante la argu-

24 Véase, en torno a lo que se ha llamado ya «la alianza Derrida-Habermas» (FERNÁNDEZ LEOST, José Andrés; «La alianza Derrida-Habermas», *El Catoblepas*, 24 [febrero de 2004], p. 24, en <<http://www.nodulo.org/ec/2004/n024p24.htm>>), textos como éste: HABERMAS, Jürgen y Jacques DERRIDA; «Europa: en defensa de una política exterior común», *El País*, 4-6-03; así como también el libro de BORRADORI, Giovanna; *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Habermas y Derrida*, traducción de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos. Madrid: Taurus, 2003.

25 Puede leerse una atenta crítica a las posturas sorprendentemente (¿o tal vez no tan sorprendentemente?) similares adoptadas por Jacques Derrida y Jürgen Habermas (como las citadas en la nota anterior) en torno a los atentados del 11 de septiembre, la guerra de Iraq y el terrorismo islamista, en GLUCKSMANN, André; *Occidente contra Occidente*, traducción de Mónica Rubio. Madrid: Taurus, 2004. Allí también se ofrece una vibrante apología ética de la necesidad de intervenir militarmente por motivos humanitarios en algunas ocasiones, sin refugiarse en las cómodas excusas de Westfalia; tales intervenciones, sin duda, no serán nunca un «bien», pero al menos sí que podrán aspirar a ofrecernos un «mal menor» (ibid. p. 185) —resulta curioso que este último término entrecomillado haya recuperado recientemente su utilidad en la filosofía moral y política de la mano de otro autor contemporáneo bien consciente de los desafíos radicalmente novedosos a los que nos enfrentamos tras el 11-S: nos referimos a IGNATIEFF, Michael; *El mal menor. Ética política en una era de terror*, traducción de María José Delgado. Madrid: Taurus, 2005.

mentación, ¿no cabría remozar ante Derrida aquel viejo adagio del *quod gratis asseritur, gratis negatur*? Y, ahora desde otra perspectiva, ¿por qué no recordarles a Derrida y los derridianos aquel viejo argumento contra la idea de lo «completamente otro» perteneciente a Nicolás de Cusa: según el cual lo «absolutamente otro» sería lo otro de lo otro y, por lo tanto, ese otro de lo otro no es sino... lo mismo? Ciertamente que Derrida no ignoraba del todo este argumento —al menos, lo menciona en alguna medida, de pasada, en un tempranísimo ensayo suyo dentro del cual, curiosamente (¿freudianamente?), también llega a referirse (por otro motivo) al Cusano²⁶—, pero ¿no podría «deconstruirse» en cierta medida su obra posterior como un intento de huida (nunca del todo exitosa) ante ese autorrefutador deslizamiento del sentido de la diferencia que él nos pretendía donar?

Conscientes somos de que es dudoso que Derrida (ya sabemos de sus reticencias ante el diálogo) se hubiese atrevido, cuando vivo, a responder rigurosamente a interrogantes como esas. Pero a la pléyade de derridianos que tanto en Perú como en España como en el resto de la Hispanidad nos circuyen cabría exigirles, cuando menos, algún intento de respuesta clara a como mínimo alguna de ellas. Pues si rechazan tal intento, la medida de su auténtica «hospitalidad» frente al «otro» de sus pensamientos (un «otro» tan incómodo como pueden resultarles estas preguntas; un «otro» que, en este caso, puedo ser yo mismo, tozudo y preguntón) alcanzará cotas bien menguadas.

26 Aludimos aquí a su «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n.º 3 (julio-septiembre 1964), pp. 322-354 y n.º 4 (octubre-diciembre de 1964), pp. 425-473.

