

El terror a la historia y el compromiso con lo sagrado. El último suspiro de Derrida

FRANCISCO CORDERO

“¿Cómo puede ser soportado el “terror a la historia” ...? La justificación de un acontecimiento histórico por el simple hecho de ser un acontecimiento histórico, dicho de otro modo, por el simple hecho de que se produzca, encontrará grandes dificultades para librar a la humanidad del terror que los acontecimientos le inspiran.”¹

¹ ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*, p. 138, Alianza editorial, Madrid, 1972.

El acontecimiento causa terror. ¿Todo acontecimiento? No, sólo aquel que no se integra en una explicación, aquel que permanece inexplicado. Pero es imposible comprender totalmente todo lo que pasa, de ahí que sea la religión, o lo sagrado, que accede a comprender mediante el misterio, el saber humano capaz de ofrecer una “explicación última” del acontecer. Así vienen los hombres conjurando uno de los miedos más ancestrales, el miedo a lo desconocido, y su terror al constatar que el mundo no está hecho a su medida, que una gran cantidad de acontecimientos carecen de una explicación, sobre todo, aquellos que producen sufrimiento.

Pero existe otro afecto vital en el hombre que le condujo a crear la religión, a saber, su necesidad de entendimiento de lo real, su necesidad de un asidero explicativo del suelo que pisaba, de un *mapa* en definitiva. No es por casualidad el que uno de los primeros filósofos griegos, Anaximandro de Mileto, fuera también el primero del que se tiene constancia que confeccionó un mapamundi.

Pese a ser un saber de índole distinto del religioso, la filosofía se hizo cargo, también, de aquellos dos sentimientos ancestrales del hombre que propiciaron el nacimiento de la religión como el primer mapa que guió sus pasos, esto es, el miedo a lo desconocido y la necesidad de una explicación. Filosóficamente fue Immanuel Kant, en el siglo dieciocho, quien resumió las preguntas fundamentales del hombre en relación a sí mismo y al entorno: “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo





hacer?”, “¿qué me cabe esperar?” “¿qué es el hombre?” La pregunta en relación a lo sagrado es esa tercera: *qué me cabe esperar*. En ella se aúnan deseo de conocimiento y pánico a lo desconocido. La respuesta a esta cuestión, por todos los filósofos (quitando algunos del presente de los que hablaremos inmediatamente), suponía el colofón de su discurso y el final de una tarea empezada para poder decirle a los hombres (y decirselo de paso a ellos mismos también) lo que les cabía esperar.

Renunciar a hablar de lo sagrado es renunciar a hablar de eso mismo, de lo que a los hombres nos cabe esperar, pero también supone silenciar *la promesa* que va necesariamente unida a la respuesta que se da, pues aquí, no lo olvidemos, el filósofo, que se atiene tan sólo al método racional se atreve, dando un auténtico salto al vacío, a hablar del futuro, del porvenir, que, entendido desde esa promesa aparejada siempre a la respuesta, es un porvenir mejor. Digámoslo concluyendo: respondiendo a la cuestión de lo sagrado, el filósofo promete un futuro. Tal fue el cometido último de la filosofía desde sus anales: elaborar el por venir, decirle a los hombres que lo que les cabría esperar era el contenido de una promesa de bien, dentro de un mundo “lleno de ruido y furia, y sin ningún sentido”.

La renuncia posmoderna a la promesa: las fuentes de Derrida

Renunciar a decirles a los hombres qué les cabe esperar, tal es uno de los nervios de la “sensibilidad postmoderna”. Ese silencio hacia lo sagrado de la filosofía contemporánea más influyente puede compararse con el silencio *de lo sagrado*, pues a Dios se alzaban las voces pidiendo un sentido, y al mismo Dios se le recriminaba su silencio; para el creyente necesitado de respuesta siempre fue más angustiioso el silencio de lo divino que el propio padecimiento mundano. Desde esto mismo se sigue preguntando, hoy día, a la filosofía, desde el sufrimiento y la angustia; se pregunta nerviosamente, incluso con intención científica, como si no pareciera que lo que se demanda es algo mucho más fundamental que la objetividad del estado de las cosas: se pregunta, más allá de todo fingimiento, por el sentido que todo esto tiene, al filósofo.

Pero los filósofos (los influyentes) callan a este respecto.

Derrida, el último filósofo en subir al panteón de la historia de la filosofía, es ejemplo de este silencio. Pero este callado del filósofo no oculta los chillidos de desesperanza vital que dieron muchos de sus maestros ante el desamparo en el que se encontraban los hombres

después de las dos grandes guerras que asolaron Europa en el siglo veinte. Chillidos que venían a reproducir filosóficamente lo que, de forma mundana, no paraba de repetirse: ¿qué sentido tuvo todo este horror? ¿Qué me cabe esperar tras lo sucedido?

Un ejemplo de este grito humano y una de las fuentes más poderosas de Derrida fue Georges Bataille. Algo hace destacar a Bataille sobre muchos de los espíritus pensantes del siglo veinte: su implicación vital absoluta con la verdad de los filósofos a los que amó. A ellos acudió el autor de *El erotismo* cuando quiso saber qué sentido tenían los acontecimientos y qué le cabía esperar. Del análisis de sus conclusiones sacó Derrida uno de los primeros conceptos claves de la Deconstrucción, a saber, el de la Economía general².

Bataille sí se preguntó por la existencia de Dios, más concretamente, interrogó a Dios desde el sinsentido y el sufrimiento de su vida, y desde ese sentido y ese sufrimiento concluyó, en esa aterradora novela que es *Madame Edwarda*, que Dios era la cabeza de un cerdo decapitado. Pero Bataille no se conformó con semejante exabrupto y exploró la estructura de la realidad acudiendo a uno de los filósofos más influyentes de la modernidad, Hegel. Una palabra, si se nos perdona este *sumum* de inmodestia, puede resumir la monumental obra de este autor: fin. Una figura conceptual de su sistema puede servir, además, de ejemplo de aquello que Bataille aprendió de Hegel para hacerse cargo de lo que a él le cabía esperar, a saber, la relación del Amo y el Esclavo. La descripción de esta dialéctica es tan fascinante (como fascinante le resultó a Bataille, tanto como a Lacan y al propio Derrida) que es irresistible una ulterior descripción:

Antes de ser amo o esclavo, los hombres luchan entre sí por el reconocimiento mutuo, reconocimiento que supone el deseo último de someter al contrario al deseo propio, sólo aquel que lucha hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta poner en riesgo su vida por el objetivo a lograr, vence y somete, esclaviza, al otro a su deseo. Pero ocurre que el esclavo es el que, con su trabajo, colma el deseo del señor que, pasa así a depender del primero. El tiempo será el que haga justicia a esta paradoja y ponga al esclavo en el lugar del antiguo señor.

Mencionemos algunas de las conclusiones, señaladas por Derrida, que saca Bataille de semejante análisis hegeliano de las relaciones humanas:

“Cuando el servilismo se vuelva señorío, habrá conservado en sí la huella de su origen reprimido (...) es en esta disimetría, en este privilegio absoluto del esclavo en lo que no ha dejado de meditar Bataille.”³

2 Véase Jacques DERRIDA: “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reservas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989. Es sin duda el artículo más importante de una recopilación de conferencias y textos que suponen el albor de la Deconstrucción.

3 Ibidem, p. 350.

4 Ibidem, p. 350.

“La verdad del señor está en el esclavo; y el esclavo convertido en señor sigue siendo un esclavo reprimido.”⁴

Por lo tanto tan sólo quedaría la opción del esclavo enseñorado, del trabajador y el racionador de sus energías. Con escrúpulo describe Derrida lo que él denomina la verdad de semejante esclavo, que es la verdad de la vida misma, la “economía restringida”:

5 Ibidem, p. 350.

“Conservar la vida, mantenerse en ella, trabajar, diferir el placer, limitar la puesta en juego, tenerle respeto a la muerte en el mismo momento en que se la mira de frente, tal es la condición servil del señorío y de toda la historia que ésta hace posible.”⁵

Es así que Bataille, y Derrida con él, llegan al descubrimiento de la “verdad sencilla” de la vida:

6 Ibidem, p. 351.

“Risa a carcajadas de Bataille. Por una astucia de la vida, es decir de la razón, la vida, pues, se mantiene en vida (...) Esta vida no es la vida natural, la existencia biológica puesta en juego en el señorío, sino una vida esencial que se suelda a la primera, la retiene, la hace actuar en la constitución de la consciencia de sí, de la verdad y del sentido. Tal es la verdad de la vida.”⁶

Bataille pregunta a Hegel qué le cabía esperar y Hegel responde que exactamente lo que hay, lo que existe en el presente, pues es la vida misma, tal y como ocurre, lo sagrado; lo que ocurre tiene en sí mismo su explicación en relación a la “lógica de la vida”, y eso es el verdadero Dios.

No hay futuro aquí como se ve, no hay expectativa vital, y sí, una increíble sensación de impotencia y acabamiento. Bataille, que entendió la vida como una experiencia que debía ser llevada lo más lejos posible⁷, ensayó un *método* de expresión vital que fuera capaz de socavar el muro que la lógica de los hechos (la economía restringida) le ponía enfrente, y le permitiera ir más allá de los límites de esa “vida esencial” (de esclavo). Veamos por dónde se ve la salida:

⁷ “... a quien la vida humana le es una experiencia que debe ser llevada lo más lejos posible”. BATAILLE, George: *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1981.

⁸ La experiencia interior, citado por Derrida, opus cit. p. 360.

“El único obstáculo a esa manera de ver las cosas (...) es aquello que, dentro del hombre, es irreductible al proyecto: la existencia no discursiva, la risa, el éxtasis.”⁸

En su anhelo por salir de esa verdad terrible de la modernidad que dice que no hay más sentido que el dispuesto por la lógica económica de los hechos, Bataille se encontró con el misticismo, pero no encontró lo que el misticismo encuentra, a Dios en el interior, pues Bataille lo pudo asociar con esa misma lógica que reproduce ilimitadamente la vida (eso dijo Hegel que era Dios y Bataille lo acató), sino que le sirvió de

preparación para abordar al otro gran discurso de la modernidad que también pretendió ir más allá de la realidad dispuesta por la economía restringida: Nietzsche. Filósofo del que Bataille, como él mismo declaró, sólo pudo escribir con su propia vida.

La protesta de Bataille es el anhelo por conocer la respuesta a la pregunta religiosa (¿qué me cabe esperar?) y es la protesta también ante la disolución de todo sentido en los acontecimientos que la modernidad declara con su espíritu cientifista (el historicismo), ante ese reinado del dato como explicación de lo real el anhelo de lo religioso retorna, pero tras la trituración de la religión monoteísta, tras la muerte de Dios, toda persona que se tomara en serio su muerte y anhelara no obstante respuesta a esa pregunta esencial se encontró con el profeta Nietzsche.

Bataille hizo caso a Nietzsche e intentó vivir como un superhombre⁹, Derrida hizo caso a Bataille y a Nietzsche y se tomó radicalmente en serio la naturaleza convencional y aleatoria de toda verdad, declarada "sólida" por el puro interés del hombre reaccionario, el hombre que asumía su esclavitud a la lógica de los hechos. Más allá de esta Verdad y más allá del tipo de hombre que la sustenta se encuentra el Superhombre, en términos derridianos, el hombre que se mete de lleno en la economía general, la que no conoce de las restricciones prudentes del burgués (del esclavo enseñorado), la economía irrestricta, cuyos actos están fuera de la cadena del intercambio social del mercado. La propia palabra, "economía general", es una contradicción en los términos, pues toda economía funda, y requiere, la restricción. Pero esta misma palabra ya da un ejemplo de esa actitud de superhombre llevada al lenguaje, pues, para liberarse precisamente de las ataduras que la economía restringida opone a las posibilidades reales del hombre, es el propio lenguaje el que se pretende subvertir ("creemos en Dios porque todavía seguimos creyendo en la gramática" como sentenciaría Nietzsche).

Todo es quimera

El propio Nietzsche pensaba que el lenguaje tiende a engañar, es decir, tiende a justificar, a hacer existente en lo real lo que no existe, tal era el caso de palabras como "amor", "bueno"... "Dios". Palabras que los humanos crearon e hicieron realidad con el fin de esclavizarse al contenido de las mismas, es decir, a su significado. Pero ocurre que lo único que ve Nietzsche verdaderamente real en el lenguaje no es el significado, sino el significante, las palabras, y estas a su vez, al dar



⁹ La identificación con este filósofo fue tal que, como ya hemos señalado, Bataille confesó que de él sólo pudo escribir con su propia vida, véase al respecto lo que es un ejercicio de sinceridad sin igual en el "diario" incluido en su libro *Sobre Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1971.

10 La obra de Nietzsche en donde se expone más sintéticamente y con más claridad todo este análisis del lenguaje es en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

11 DERRIDA, Jaques: *Márgenes de la filosofía*, p.29. Cátedra, Madrid, 1989.



12 Ibidem, pag. 29.

forma a lo que de suyo no la tiene, suponen “la muerte” de todo aquello que “tocan”, son, en palabras del autor, “la necrópolis de los sentidos”¹⁰.

Y si el lenguaje es esa necrópolis en donde va a enterrarse en forma de palabras lo viviente, incluso las pasiones humanas, las palabras que hacen referencia a los grandes ideales de la cultura, la religión o la ciencia, serían los panteones de semejante cementerio. Se trata entonces de salir por fin de esa ciudad de la muerte y lograr que el lenguaje refleje, no la unidad y la coherencia absolutas, sino la pluralidad e incoherencia de lo existente. El mismo Derrida da una vuelta de tuerca más a esta crítica de Nietzsche del lenguaje, cuando hace referencia a una de las estructuras basales de la cultura: el número tres. En relación a él se construyeron figuras arquetípicas como la trinidad, etcétera. El objetivo de su estrategia crítica consiste en “*la deconstrucción de la estructura triángulo-circular (Edipo, Trinidad, dialéctica especulativa). Esta figura, mitológica de lo propio y de la indiferencia orgánica es a menudo la figura arquitectónica del tímpano, parte de un frontón comprendida en el triángulo de tres cornisas, a veces horadada de un vano circular llamado óculus.*”¹¹

Deconstrucción, una palabra tan popularizada que ha reemplazado a la palabra crítica; hoy día ya no se critica, se “deconstruye”. Es muy significativa la asociación que hace Derrida entre estas figuras de la cultura y aquella otra de la arquitectura, el frontón. Y es que el hecho de que un frontón culmine la fachada de un templo obedece a razones convencionales, estéticas, éste puede tener tanto forma triangular como rectangular, u otra solución cualquiera establecida por el gusto o las posibilidades arquitectónicas. Derrida además señala que esta figura arquitectónica está horadada de un “vano circular”, u óculo, esto es, está vacía. De la misma forma aquellos conceptos “triangulados” como la Trinidad, el Edipo o la Dialéctica. Con ellos se construye también la historia de occidente, aunque igual que el frontón del templo, se encuentran vacíos de contenido, son soluciones constructivas que formalizan los intereses de dominio del hombre sobre otros hombres y sobre la propia naturaleza. El significado de la deconstrucción está íntimamente asociado con esta metáfora arquitectónica, se trata entonces de liberar al lenguaje de estas ataduras conceptuales y proclamar la abertura de todo sentido, la ley de indeterminación de todo discurso, destruyendo, sobre todo, lo que Derrida denomina “logocentrismo” y “falocentrismo”:

“en tanto no se hayan destruido estos dos tipos de dominio - es también el del falocentrismo y el logocentrismo -, en tanto no se haya destruido hasta el concepto filosófico de dominio, todas las libertades seguirán a tergo por máquinas filosóficas ignoradas.”¹²

La deconstrucción no se olvida de aquella que ha sido la palabra de las palabras, "Dios", y señala aquella otra destinada a su reemplazo: *la diferancia* (con "a"). Puede decirse que la "diferancia" significa todo lo contrario a lo que en términos ontológicos denotaba "Dios". Este suponía la unidad de sentido de todo lo existente, mientras que aquella es el término empleado por Derrida para señalar la pluralidad de sentidos de todo discurso, de toda "construcción" humana.

¿Qué me cabe esperar? (aquí) Con el mismo escrúpulo podemos nosotros responder desde Derrida que esa pregunta ya carece de sentido, pues es una pregunta que presupone que el futuro se debe de resolver en el Bien, es una pregunta que sólo puede responder un profeta, en tanto que el profeta es aquel que pro-mete y se com-promete a situar una palabra en el mundo en relación al bien¹³, gracias a esa promesa existe un futuro (de esto nos ocuparemos más adelante en relación a lo que entendemos como "el último suspiro de Derrida").

La postmodernidad que se cierra con la deconstrucción como la última de sus refinaciones nada promete, pues sólo desde un ideal fuerte, desde una palabra poderosa, puede proferirse semejante acto, pero además recomienda, y este es un postulado ético perfectamente deducible de sus teorías, que no se enarbole semejante pregunta.

El último suspiro de Derrida

Faltando diez años para su muerte, Derrida tuvo el valor de enfrentarse por fin con esa cuestión tan comprometedora para todo intelectual: "¿Qué me cabe esperar?" En 1995 escribió un libro, *Espectros de Marx*¹⁴, con un inquietante subtítulo: "El estado de la deuda, El trabajo del duelo y La nueva internacional".

La deuda; ¿existirá un concepto más triturado y desprestigiado que este? La libertad, la dignidad de todo hombre, los Derechos humanos, ideales que conformaron la sociedad moderna se piensan creados de la nada por nuestra cultura, no se dice nada por ejemplo del débito que nuestra sociedad tiene, en relación con estos ideales basales, con el Cristianismo, en donde se gestaron; el "nuevo hombre" que soñó la modernidad sólo era responsable ante el propio tribunal de su razón, hasta el punto de que su deriva económica creó ese delirio que se llama *self made man* ("el hombre que se hace a sí mismo".) Esta palabra mencionada por Derrida, la "deuda", ¿no ha sido objetivo de ataques tanto modernos como postmodernos en función de los objetivos

13 Para una descripción precisa del Profeta en relación a su acto de prometer y com-prometerse en "un futuro" véase GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: "Teoría de la verdad", en *Trama y fondo* nº 14. La obra de este filósofo español comienza allí donde termina la obra de Derrida, en el reconocimiento de que la propia deconstrucción tiene unos límites insuperables y en el hecho constatado de que "ya no queda nada que deconstruir". Jesús González Requena ha emprendido precisamente una labor de *reconstrucción* de los conceptos fundacionales de la cultura, por poner unos ejemplos: el amor, el bien, la verdad y Dios.

14 DERRIDA, Jacques: *Espectros de Marx, El estado de la deuda, El trabajo del duelo y La nueva internacional*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

emancipatorios de ambas corrientes de pensamiento? Y sin embargo, cuando este autor afronta la pregunta última que todo hombre hace, que “una humanidad sedienta de justicia hace” (en expresión propia de Derrida) se encuentra con la deuda.



15 Luís Martín Arias lleva a cabo un interesante análisis del Manifiesto Comunista en donde se señala la tensión existente entre el Marx analista económico, que entiende que todo concepto moral es una superestructura represiva, y el Marx que llama a la rebelión contra la explotación en nombre de valores que ha creado esa misma moral. Véase MARTÍN ARIAS, Luis: “De la fidelidad trocada en aguardiente, o un fantasma en las heladas aguas del cálculo egoísta”, en *Trama y Fondo* nº 3.

Ya la elección del filósofo no deja de ser sorprendente, Marx, es decir, el derrotado Marx, aquel cuyas teorías, según muchos marxistas y neoliberales, han sido falsadas por la historia, invalidadas por la caída del muro en el ochenta y nueve. Las lecturas que de este autor se venían haciendo subrayaban su faceta más analítica, nada se decía de su aspecto crítico y mucho menos aún del socialismo que soñó, entendido como la parte más vergonzante de su sistema, aquella en donde el gran racionalista y economista escoraba al mito, a una religión, y por lo tanto a una flagrante contradicción con el espíritu “científico” de su socialismo¹⁵.

Pues bien, lo que a Derrida más le interesa es el aspecto *mesiánico* de Marx, ese del que nada quiere saber hoy nadie. Pero este interés obedece a una toma de postura que se sitúa en el núcleo mismo de lo sagrado, en el escenario original en el que lo sagrado acontece, es decir, aquel que empieza por establecer un “caos” y un “orden”. Y hasta qué punto Derrida se sitúa en el escenario bíblico del Génesis cuando quiere decirnos lo valioso de la herencia de Marx nos lo demuestran estas líneas:

“...un desierto que hace señas hacia el otro, desierto abisal y caótico, si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la invocación de una boca abierta de par en par - en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante como justicia.”¹⁶

16 DERRIDA, J.: op. cit, p.42

El caos llama al orden. Pero eso es precisamente lo que nos cuentan los relatos míticos sobre el origen del mundo: un primer movimiento radical y estallante en el cual irrumpe un dios vertebrador; una danza febril de una divinidad femenina en torno a un dios masculino, que, estimulado por su movimiento, la cubre y engendra el mundo. Pero repárese hasta qué punto los traductores de esta obra sienten un “santo pudor” cuando traducen “arribante” por “el que va a llegar o “lo que va a llegar”, como sería su significado en castellano; veámoslo así: “**la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo que va a llegar como justicia**”.

Pues esta es la demanda del caos. Y si este mundo capitalista cree haber resuelto toda problemática humana por el hecho de vencer al

comunismo y autocomprenderse como el “fin de la historia”, piensa Derrida, es que se ha vuelto loco, está, como diría Hamlet, “desquiciado”.

El mundo sigue sediento de justicia, y ante aquellos que se comprometen a ofrecer una promesa en relación con un futuro mejor, ante ese *acto*, Derrida frena su labor trituradora y advierte que, eso, ya no puede ser deconstruido:

“Pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstruible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesianismo sin mesianismo, y una cierta idea de la justicia...”¹⁷.

17 Op. cit. p. 73.

Hay un esfuerzo por dejar a la palabra “mesianismo” vacía de connotaciones religiosas, como si Derrida quisiera mantener aún una posición “moderna” ante semejante confesión. Ninguna religión tiene el monopolio de la promesa ni de lo profético, pero ésta, es cierto, está íntimamente ligada a la religión monoteísta. Este tipo de religión (judía, cristiana o musulmana) organiza la historia en función de la promesa de un futuro en plenitud, esto puede ser ese “mesianismo estructural”, que Derrida extrae no obstante de la religión monoteísta y declara no deconstruible. Pero cuando Derrida habla el mismo lenguaje de lo sagrado es cuando advierte la radicalidad del acto de aquel que promete:

“Pero, hasta cierto punto, la promesa y la decisión, es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecibilidad que seguirá siendo siempre su condición.”¹⁸

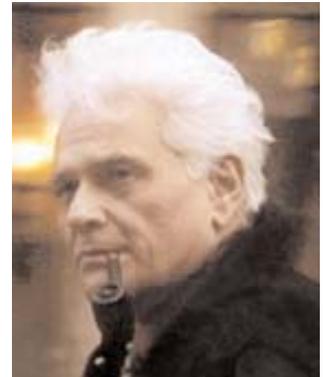
18 Op. cit. p. 89.

No hay premisas doctrinales en el acto de prometer y sí algo que tiene que ver con un acto sagrado, es decir, indecible, un compromiso no sujeto a discusión ni a diálogo y sí una implicación radical de aquel que se atreve a prometer, esto es, sólo un héroe.

Como Marx lo fue, de ahí la deuda contraída con él: “lo quieran o no, lo sepan o no, todos los hombres en toda la tierra, son hoy, en cierta medida, los herederos de Marx y del marxismo. Es decir (...) de la singularidad absoluta de un proyecto -o de una promesa- de forma filosófica y científica. Esta forma no es, en principio, religiosa, en sentido de la religión positiva; no es mitológica...”¹⁹.

19 Op. cit. p. 105.

Una vez más el pudor no advertido de filósofo moderno hace que Derrida se equivoque: ¿una deuda con un proyecto filosófico y científico? No el de la promesa de Marx, pues ésta, como todo acto de



prometer, hemos quedado en que es “indecible”. Por mucho que las contradicciones del capital llevaran a la caída del capitalismo, la sociedad socialista, “el paraíso de la humanidad”, no caería como una fruta madura: había que implicarse con él, luchar. De ahí que Marx escribiera el *Manifiesto Comunista*, o que criticara duramente a los socialdemócratas alemanes cuando estos querían pactar con el estado en la espera de su consumación por la historia (*Crítica al programa de Gotha*). Una deuda que la humanidad puede tener con un proyecto filosófico puede ser la contraída con Platon, que acotó el significado de la palabra “idea”, una deuda científica puede ser con Newton y su teoría de la gravitación universal. Pero una deuda con alguien capaz de prometer un paraíso para la humanidad no es ni filosófica ni científica, es sagrada.

Pero evidentemente la humanidad no sólo tendría ese débito con Marx. Extrapolando este carácter de la deuda en relación a la promesa de un futuro por venir, con Derrida en la mano, podemos decir también que todos somos deudores de aquellos hombres que se atrevieron a realizar una promesa de similares características, una promesa hecha, también, en nombre de Dios, de un Dios que encarnaba el ideal de la justicia y el bien.

Y es que, más allá de lo prometido, lo que ha garantizado la vida de los hombres en la tierra, lo que les insufló auténtica vida para luchar con el caos de lo real, fue el hecho de que había prometido para ellos un futuro. Esto es también advertido por Derrida:

“Ya sea la promesa de esto o de aquello, ya sea o no, cumplida o ya resulte imposible de cumplir, necesariamente hay promesa y, por tanto, historicidad como porvenir.”

Hay futuro porque hay promesa de futuro, de un futuro mejor, tal puede ser la “estructura” de toda deuda, de nuestra deuda: la que en el presente tenemos por mantener y por sostener la palabra heredada que articula la lucha contra el sufrimiento, en pro del merecimiento de la dignidad humana.

Después de años de fina labor trituradora, la Deconstrucción termina en el inicio absoluto, en el mito, buscando en lo sagrado un comienzo, una primera piedra que se pueda fijar en medio de los escombros de su propia demolición.

Un pensamiento que se haga cargo de todas estas conclusiones sólo podrá ser el de una nueva reconstrucción.