

Mesianismo y modernidad radicalizada. El lazo social fiduciario a través de la mesianicidad derrideana

Messianism and radicalized Modernity. The fiduciary social bond through Derrida's messianicity

GUILLEM MARTÍ SOLER¹

Resumen: Este artículo propone una articulación entre la noción de lo mesiánico en la filosofía de Jacques Derrida y ciertos rasgos sociales propios de la Modernidad. Defiendo que el concepto de fe en Derrida es indesligable de las propiedades fiduciarias del vínculo social, propiedades que se radicalizan en la modernidad tardía. Apoyándonos en algunos aportes sociológicos, sostendremos que la fe derrideana es una hipérbole de lo que se pone de manifiesto en el *socius* presente, y que la modernidad socava su horizonte normativo en la forma de una mesianicidad sin mesianismo.

Palabras clave: Mesianicidad, Fe, Fiabilidad, Reflexividad, Alteridad, Secreto

Abstract: This paper attempts to suggest a link between Jacques Derrida's concept of messianism and certain characteristics of Modernity. We uphold that Derrida's concept of faith is strongly attached to the fiduciary properties of the social bonds, which have been radicalized in the late Modernity. On the basis of some sociological contributions, we sustain that Derridean faith is a hyperbole of what the *socius* is currently bringing to light, and that Modernity undermines its normative horizon as a messianicity without messianism.

Key words: Messianicity, Faith, Trust, Reflexivity, Otherness, Secret

1. Introducción

El concepto de lo mesiánico, o mesianicidad sin mesianismo, lo propone Jacques Derrida en varios escritos de la década de los noventa². Citemos unos fragmentos como aproximación al concepto:

[Lo mesiánico] sería la apertura al porvenir o a la venida del otro *como* advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética. (Derrida, 2000, p. 30)³

...mesianismo desértico (sin contenido ni mesías identificables), (...) desierto abisal y *caótico*, si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par –en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber,

Recibido: 03/08/2022. Aceptado: 23/06/2023.

¹ Coordinador de investigación de la Cátedra Ethos, Universitat Ramon Llull (URL). Líneas de investigación: ética, psicoanálisis y teoría de la subjetividad. gmarti@rectorat.url.edu

² Principalmente, aunque no únicamente, en Derrida, 1993; 1994a; 1994b; 1996; 2000; 2003. También habría que tener en cuenta los seminarios impartidos por el autor en los que trata específicamente el concepto o lo construye a través de temáticas como la del perdón (2019; 2020) o la hospitalidad (2021).

³ Traducción castellana en «Derrida en Castellano»:

https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm (consultado: 19/06/22)

lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante (*l'arrivant*) como justicia. (Derrida, 1993, p. 56)⁴

La promesa de [la] que hablo (...) no entrega ni transmite aquí ningún *contenido* mesiánico o escatológico. Ningún saludo que salve o prometa la salvación, aun si, más allá o más acá de toda soteriología, esta promesa se parece al saludo dirigido al otro, al otro reconocido como otro muy otro (...).

Pero el hecho de que no haya ningún *contenido* necesariamente determinable en *esta* promesa del otro y en la lengua del otro no hace menos irrecusable la apertura de la palabra por algo que *se asemeja* al mesianismo, la soteriología o la escatología. Es la apertura estructural, la *mesianicidad*, sin la cual el *mesianismo* mismo, en el sentido estricto o literal, no sería posible. (Derrida, 1996, p. 128)⁵

Lo mesiánico incluye dos elementos estrechamente relacionados. Por un lado, está el elemento utópico o escatológico inherente a todo mesianismo, la referencia a un *porvenir* absoluto (suspensión o interrupción del tiempo) que, según las citas anteriores, consiste en el advenimiento de la justicia. Dado que Derrida establece una equiparación estricta entre la justicia y el otro, el aspecto escatológico coincide con la alteridad y la singularidad absolutas del otro. Por otro lado, atendiendo a la relación entre el presente y ese porvenir, así como a la “experiencia posible” de lo mesiánico, está el elemento de la fe (en la promesa mesiánica). Fe sin horizonte de espera, sin anticipación profética; fe en el desierto, desesperada, y por tanto, fiabilidad sin pruebas; donación de crédito sin reservas, fidelidad a una promesa sin contenido ni garantía de cumplimiento.

Ahora bien, y esto es muy importante para lo que se expondrá después, esta fe relativa a un porvenir mesiánico *es la misma* que la que Derrida sitúa en el corazón o en el “origen” de todo vínculo social:

[Esta] mesianicidad abstracta pertenece desde un principio a la experiencia de la fe, del creer o de un crédito irreductible al saber y de una fiabilidad que “funda” toda relación con el otro en el testimonio. Esta justicia, que yo distingo del derecho, es la única que permite esperar, más allá de los “mesianismos”, una cultura universalizable de las singularidades, una cultura en la que la posibilidad abstracta de la imposible traducción pueda no obstante anunciarse. Ella se inscribe de antemano en la promesa, en el acto de fe o en la llamada a la fe que *habita todo acto de lenguaje y todo apóstrofe* [adresse] *al otro*. (Derrida, 2000, p. 31; cursivas mías).

Si bien Derrida insiste en que la promesa mesiánica es «necesariamente indeterminada, vacía, abstracta y seca» (Derrida, 1993b, p. 264; trad. p. 186), se suscita inmediatamente la pregunta por la relación entre la mesianicidad derrideana y los mesianismos históricos. Sobre esto, no obstante, Derrida permanece indeciso:

⁴ Traducción castellana: Derrida, J. (2012), *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta; p. 42

⁵ Traducción castellana en «Derrida en Castellano»:

<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/monolinguisimo.htm> (consultado: 6/7/22)

Me resulta difícil decidir si la mesianicidad sin mesianismo (como estructura universal) precede y condiciona toda figura histórica y determinada del mesianismo (en cuyo caso sería radicalmente independiente de todas estas figuras y se mantendría heterogénea respecto a ellas, convirtiendo el nombre mismo en algo accesorio) o si la posibilidad misma de pensar esta independencia no ha podido producirse o revelarse como tal, llegar a ser posible, sino a través de los acontecimientos “bíblicos” que nombran al mesías y le dan una figura determinada. (Sprinker (ed.), 2002, p. 297).

En el contexto de la discusión sobre la hospitalidad, en la que se establece la misma estructura aporética entre “La” hospitalidad incondicional y las leyes de la hospitalidad histórica, social, cultural y económicamente condicionadas, aparece la misma duda:

Est-ce que *La Loi* de l’hospitalité, ce que nous appelons ici *La Loi* de l’hospitalité, comme appel ou invitation avant la loi même comme commandement, est une ouverture plus originaire et plus radicale sur les fond de laquelle un événement comme le don de la Torah, le don de la loi (...) aura été possible comme événement à la fois déterminé et déterminant, venant déterminer mais aussi restreindre, comme je viens de l’indiquer, une loi de l’hospitalité plus vieille, quasi ontologique ou transcendentale, préhistorique, historique ou même préhistoriale ? Ou bien, au contraire, si on peut dire, est-ce seulement à l’heure où la Torah est donnée, à partir de la Torah ou de l’événement historique préannonçant, promettant et enjoignant l’attente sans attente (...) que s’est révélée, de façon à la fois discrète et fulgurante, ce que nous appelons *La Loi* inconditionnelle de l’hospitalité ? (Derrida, 2021, p. 312).

En el marco de este debate sobre la relación entre lo mesiánico como «estructura universal» y los acontecimientos históricos concretos, cabe preguntarse por el vínculo entre la mesianicidad y ese acontecimiento en mayúsculas que llamamos Modernidad; acontecimiento caracterizado, curiosamente, por procesos que suelen catalogarse como “secularización”, “racionalización” o “desencantamiento del mundo”. La cuestión surge, entre otras cosas, porque el propio Derrida establece un lazo entre “lo” religioso y “lo” ilustrado, una especie de pliegue por el que las promesas con contenido religioso, sometidas a abstracción y desarraigo, vienen a “traducirse” en una idea de la democracia como *promesa incondicional*⁶. Pues bien, si en algunos puntos el texto de Derrida parece plantear la idea de lo mesiánico como una condición absolutamente formal y universal de toda intersubjetividad, hay una interpretación alternativa que puede autorizarse igualmente en el texto de Derrida. Según ésta, la fiabilidad en la que se “funda” el lazo social –y todavía más la radicalidad mesiánica que le confiere Derrida– sólo emergería y se haría pensable *dadas* ciertas condiciones socio-históricas; y en particular, *dadas* unas transformaciones sociales (vinculadas a la modernización y a la racionalización social) que socavarían el fundamento del vínculo social abriéndolo a la fiabilidad desmesurada de lo mesiánico.

⁶ «La eventualidad de ese desierto en el desierto (como de lo que *se parece* a la vía negativa, *hasta confundirse con ella*, pero sin reducirse a ella, que se abre paso ahí desde una tradición greco-judeo-cristiana) es que si se desarraiga la tradición que la conlleva, si se la ateologiza, esa abstracción libera, sin denegar la fe, una racionalidad universal y la democracia política que le es indisoluble» (Derrida, 2000, p. 32; trad.: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm (consultado 19/06/22)).

Dadas estas coordenadas, en este artículo propondré una lectura de lo mesiánico basada en la idea según la cual habría una relación estrecha y condicionante entre ciertos procesos sociales y lo que Derrida entiende por mesianicidad. Pese a que ésta parece surgir a partir de una reflexión filosófico-teológica, la idea es que no es pensable sin tener en cuenta ciertas transformaciones socioculturales acaecidas en la modernidad, y que se aceleran o radicalizan en la llamada modernidad tardía. Si bien es necesario mantener la distinción entre lo empírico-descriptivo y lo utópico-normativo (pues la mesianicidad derrideana no pretende ser un concepto para el análisis sociológico), la relación es más estrecha y productiva de lo que cabría pensar. En contraposición a la indecisión de Derrida, aquí se abogará por una lectura de corte dialéctico: lo mesiánico no es pensable sin tener en cuenta ciertos procesos sociales que lo posibilitan *tanto como* lo niegan. La vida social en condiciones de modernidad se resiste o se cierra al horizonte de incondicionalidad que Derrida propone con su noción de lo mesiánico (pues ninguna socialidad podría hacer real y efectiva la venida del otro *como otro*); sin embargo, la modernidad parece tender aceleradamente a ese mismo horizonte normativo, proyectándolo como *su* horizonte y forzando su apertura.

Esta lectura de lo mesiánico se desarrollará en dos pasos: primero, se llevará a cabo una introducción de carácter psicosocial a la cuestión de la fiabilidad como fundamento del lazo social. En un segundo paso, se tenderá un puente entre la mesianicidad derrideana y ciertos aspectos de la teoría social de Anthony Giddens, cuya concepción de la modernidad y de la identidad personal se sustenta de forma preeminente en la temática de la confianza.

En relación a este segundo paso, es necesario señalar lo siguiente: se han dado algunas tentativas de relacionar la filosofía de Derrida con la sociología de Giddens. De hecho, el propio Giddens, en un texto de 1987 titulado “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura”⁷, se ocupa con intención crítica de algunos aspectos del pensamiento de Derrida. Más recientemente, Sam Han⁸ ha contrastado la posición post-estructuralista, supuestamente iniciada por Derrida entre otros, con las ideas de Giddens, aunque sin confrontar directamente ambos autores. Lo que tienen en común estas aportaciones es que se centran en las virtudes y los límites de las tesis post-estructuralistas a la luz de cuestiones que también atañen a la teoría social, como la producción cultural, en el texto de Giddens, o la identidad, en el de Han. Pero ahí, el pensamiento de Derrida es tomado exclusivamente como un ejemplo paradigmático del enfoque centrado en el lenguaje que,

⁷ Giddens, Turner et. al., 2010

⁸ “The fragmentation on identity: post-structuralist and postmodern theories”, en Elliott (ed.), 2020

sobrepajando la semiología de Saussure, se dio a conocer como post-estructuralismo, lo que supone limitarse a los primeros escritos del filósofo francés. No es este el enfoque del presente artículo, que sin duda también tiene un carácter tentativo. Aquí se parte del supuesto de que los escritos de Derrida que tratan de la mesianicidad permiten una aproximación a la cuestión de la intersubjetividad y del lazo social independiente de las tesis canónicas del post-estructuralismo. La idea es que hay un conjunto valioso de ideas derrideanas que pueden entrar en diálogo con la teoría social sin presuponer o arrastrar, al menos no inmediatamente ni como un bloque, los sospechosos habituales –escritura, *différance*, traza...– de los debates en torno a Derrida y el post-estructuralismo.

Sin duda, este artículo es también una tentativa que, en algunos puntos, más que tender puentes, salta al vacío, si puede decirse así, dejando en el tintero varias cuestiones de la relación entre el pensamiento de Derrida y el de Giddens. Las diferencias de enfoque y trayectoria de ambos autores obligan a admitir que el acercamiento propuesto aquí no está exento de forzamientos y conflictos⁹. No obstante, la pretensión de este artículo no es tanto demostrar similitudes o compatibilidades entre Derrida y Giddens, cuanto sugerir que el *cruce* de ambos autores ilumina algo de la “naturaleza” del lazo social en las condiciones de la tardomodernidad, lo que no obsta para que haya tensiones y distancias, tal vez infranqueables, entre ellos.

2. La fe como “fundamento” de lo social

Al margen de la filosofía derrideana, hay un corpus asentado de teorizaciones psicosociológicas que consideran la fiabilidad, el crédito y la confianza como un elemento fundamental y constituyente del lazo social. Según éstas, más allá de lo epistémico (confianza no tematizada en un trasfondo de verdades), y de la dimensión moral (valores y prácticas tenidas por normativamente válidas), es la misma trama social la que se mantiene gracias a la confianza. A nivel subjetivo, la fiabilidad está implicada en un sentimiento de “seguridad” básico para la existencia, consistencia y continuidad tanto del entorno físico y social como del propio yo.

Algunas de las aportaciones más importantes sobre el papel de la confianza básica se encuentran en el ámbito psicoanalítico, por ejemplo, en los trabajos de Erik Erikson (1993) o

⁹ Por ejemplo, Giddens elabora una teoría social de la identidad que pivota sobre un concepto del “yo” (*self*) iluminado, en parte, desde el psicoanálisis, mientras que Derrida problematiza tal concepto y sus referencias al psicoanálisis, por otra parte constantes a lo largo de su obra, no están orientadas por la pretensión de fundar una teoría de la identidad.

de Donald Winnicott (2012). Según estos autores, las relaciones tempranas de la niñez, incluso antes de la diferenciación de un “yo” y de un “mí”, aportan anclajes existenciales fundamentales basados en la fiabilidad de las personas de referencia y en las relaciones de reciprocidad y de mutualidad que se establecen con ellas. La confianza fraguada en las primeras relaciones es condición para una experiencia consistente y coherente del mundo externo, así como de la propia identidad¹⁰.

Desde el mismo psicoanálisis se han introducido matices relevantes a esta perspectiva. Algunos autores han rechazado el «mito del lactante feliz», esto es, la idea de una originaria fase de relación fusional e indiferenciada entre el bebé y la madre. Bajo esta idea, la confianza básica es vista como una conjura contra el desamparo producido por la pérdida de este Uno originario. Frente a esto, algunos psicoanalistas han defendido que debe concederse una cierta individualización desde el nacimiento. La noción de mutualidad en Bruno Bettelheim (2012), o la dialéctica de la demanda en Jacques Lacan (1998), conllevan el reconocimiento de una actividad precoz por parte del bebé, una actividad de tipo interactivo-comunicativo. Lo esencial es que, incluso antes de que aparezcan las primeras expresiones lingüísticamente articuladas, la actividad del bebé debe inscribirse en un horizonte de demanda o apelación al otro; esto es, en un marco de intercambio de “actos de habla” dotados de fuerza ilocucionaria. Esto implica que el infante no se limita a recibir pasivamente los dones del Otro, sino que goza sintiendo que «provoca una respuesta análoga o en otro sentido apropiada en la madre» (Bettelheim, 2012, p. 48), es decir, que sus gestos motivan al Otro a corresponderle. Pero, más importante aun, esto implica que debe haber una “distancia” o “separación” (comunicativas) sin las cuales la interacción es imposible. De hecho, de estos enfoques se deduce que lo que arruina la confianza básica es la inhabilitación por parte del Otro de la capacidad de (inter)acción, la inhabilitación del sentimiento de que más allá de la necesidad cubierta hay una pretensión que es aceptada o rechazada. Lo más angustiante no es la fractura simbiótica, sino la total saturación del vacío que abre la relación comunicativa (demanda)¹¹.

La fiabilidad básica no es, según esto, un manto tejido en una primigenia situación de seguridad absoluta; está más bien articulada en vínculos que *desde el comienzo* implican una dialéctica de alienación-y-separación¹². El sentimiento de “seguridad ontológica” no depende de un estadio fusional en el que el sujeto gozaría de *certeza* respecto de la respuesta del otro; más bien al contrario. Si el sujeto pudiera anticipar en toda ocasión y lugar la respuesta a su

¹⁰ Giddens, 1998, p. 54

¹¹ Lacan, 2004, p. 80

¹² Lacan, 1973

demanda, difícilmente se desarrollaría una interacción en un marco de *fiabilidad*. Ésta debe implicar, por un lado, que el sujeto (en su advenimiento) depende de una apelación que lo deja radicalmente a expensas (de la respuesta) del otro. Pero este “estar arrojado” al otro no puede ser, por otro lado, un “caer en sus brazos”; incluso en la comunicación más correspondida, debe haber una infinita distancia irreducible. El otro debe seguir siendo *inanticipable* para que la relación pueda dar espacio y tiempo al crédito, para experimentar que llegar a él, o dejar que él llegue a mí, exige un acto de fe.

Desde una perspectiva sociológica, la importancia de la fiabilidad como cemento social está en la base de los trabajos, entre otros, de Erving Goffman (2004; 2006) y de Harold Garfinkel (2006). Pero si hay un autor que ha recapitulado las tesis sobre la confianza como elemento básico del lazo social encuadrándolas en una amplia teoría de la modernidad, este es Anthony Giddens. Este sociólogo destaca cómo la ruptura estructural e institucional que supone la modernidad convierten a la confianza en un elemento clave. La generalización de patrones de cognición y acción altamente racionalizados no obsta para que estas transformaciones modernizadoras se apoyen en una dimensión de fe o fiabilidad. Así, la modernidad implica una reconfiguración particular de los aspectos socializadores e integradores de la «fiabilidad básica» que en absoluto consiste en una disminución de las “demandas” sociales de fe debido a la disposición de más y mejores conocimientos.

Veámoslo en la figura del “extraño”. A diferencia de lo que ocurre en contextos premodernos, en los que la diferencia entre lo propio y lo ajeno, lo interior y lo exterior, es más tajante y tiende a investir a la “persona total”, en las circunstancias de la modernidad estas fronteras se transforman y el espacio público se convierte en un lugar donde paradójicamente el encuentro con el/lo extraño es “lo propio” y lo habitual. El espacio de la modernidad está poblado de anónimos-conocidos y extraños-cercanos. En estas circunstancias, la fiabilidad necesaria para mantener la textura social se manifiesta en rituales como el de la «desatención cortés» estudiado por Goffman:

La mirada concede el reconocimiento del otro como agente y como potencial conocimiento. Manteniendo brevemente la mirada en el otro y mirando luego hacia delante cuando cada uno pasa al lado del otro, iguala esa actitud a la de la tranquilidad que implica la ausencia de intenciones hostiles. (...) La desatención cortés representa el tipo más básico de los compromisos de presencia que se dan en los encuentros con extraños en las circunstancias de la modernidad. (Giddens, 2015, p. 82).

El encuentro con el prójimo, podríamos decir en este caso, implica una menor fiabilidad en coordenadas “externas” (tiempos y escenarios del encuentro, y demás instancias que

permiten preconcebir la naturaleza, origen e intenciones del prójimo) y una incrementada necesidad de fiar la fiabilidad en tanteos y microrrituales informales. Aunque esta “gestión” de la fiabilidad está integrada en el trasfondo inconsciente de la racionalidad práctica, en contextos de modernidad ocurre que esta “gestión” es sumamente extendida y adaptable (en lugares, tiempos y situaciones muy diversas), permanentemente activa y acechada por constantes perturbaciones.

Uno de los rasgos distintivos del enfoque de Giddens es su atención a los llamados «sistemas abstractos». El desenclave, la deslocalización y la desestabilización de los contextos premodernos va acompañada de la diferenciación e institucionalización de esferas de acción altamente formalizadas y especializadas. Aunque no podemos ocuparnos detalladamente de esta cuestión, cabe destacar su importancia en relación a la fiabilidad social:

Será un aspecto básico de mi tesis que la naturaleza de las instituciones modernas está profundamente ligada con los mecanismos de fiabilidad en los sistemas abstractos, especialmente en lo que respecta a la fiabilidad en los sistemas expertos. En condiciones de modernidad el futuro se presenta siempre abierto, no solo en términos de las corrientes contingencias de las cosas, sino también en términos de la reflexividad del conocimiento en relación con el cual las prácticas sociales están organizadas. Este carácter contrafáctico, orientado al futuro, de la modernidad, está estructurado principalmente por la fiabilidad conferida a los sistemas abstractos. (Giddens, 2015, p. 84)¹³

Lo importante es que esta fiabilidad difiere fundamentalmente de un razonamiento inductivo; se puede justificar la confianza en los sistemas abstractos en su “probada” fiabilidad, pero en último término hay siempre implicado un salto de fe. En la práctica cotidiana, uno no interroga constantemente la fiabilidad de los sistemas abstractos, simplemente “se fia”. La verificación o certificación de los sistemas abstractos, *cuando existe*, se basa en una variedad y complejidad de instancias de las que, por lo general, poseemos un ínfimo y extremadamente brumoso conocimiento.

La fiabilidad está relacionada con otro rasgo esencial de la modernidad: la reflexividad. No solo como ampliación retroalimentada de saberes y competencias, sino como auto-observación, evaluación, crítica y reinención *autorreferencial* de las propias estructuras. Esta noción de reflexividad está íntimamente vinculada a la idea de una modernidad que no puede “darse” su propio fundamento, abocada, por ello, a una infinita sobrepuja desfundamentadora¹⁴. Lo crucial es que esta reflexividad cala en los sujetos y se convierte en

¹³ Ver también Giddens, 1998, p. 31

¹⁴ «Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden –del mundo, del hábitat humano, del sí-mismo individual y de la conexión entre los tres– es *reflejada en su interior*; un asunto de consideración, interés

un factor elemental de los procesos de individuación y socialización. Los sujetos no se limitan a padecer los resultados de la performatividad reflexiva de los sistemas expertos, sino que reproducen una reflexividad generalizada por medio de una continua labor de interpretación y reapropiación de lo elaborado por esos sistemas. Esto significa que los sujetos, tanto en su fuero interno como en sus relaciones interpersonales, reproducen y reverberan la reflexividad social *con el carácter de desfundamentación que le es propio*.

3. Mesianicidad y relaciones puras

¿Qué papel jugaría lo mesiánico en el contexto de una modernidad que reconfigura, y a la vez, exagera, el elemento socializador de la fiabilidad? Lo primero que hay que decir es que, si bien la fe derrideana puede *inscribirse* en este contexto sociológico, su relación con lo que hemos descrito como confianza básica no es simple ni directa. Derrida alude a una forma de fe que, en su carácter radical, no puede ajustarse o corresponder a una experiencia de fiabilidad como la que sostiene la textura social. De hecho, la confianza básica es un *compromiso*: si bien expresa la ausencia de toda certeza o agarre incondicional para el sujeto, *a la vez*, implica que el sujeto se constituye y se desarrolla *como defensa* frente a la incertidumbre; luego también frente a lo que define el acontecimiento mesiánico: la falta absoluta de previsión ante la venida del otro. Y es que la fiabilidad, en el sentido de Giddens, es lo que *posibilita* el lazo social, mientras que la fe derrideana implica *someter el lazo social a la prueba (à l'épreuve) de lo imposible*. Pues esta fe, *inscrita* en la apelación o apertura que comporta *todo* lazo social, desfonda éste hacia una alteridad absoluta, impresentable, irrealizable, con la que no puede haber otro vínculo que la promesa mesiánica. Por lo tanto, el vínculo social efectivo no puede darse más que allí donde la apertura mesiánica empieza protegerse de sí misma, a contaminarse de cálculo, negociación y compromiso.

Sin embargo, sigue siendo pertinente explorar la relación entre lo mesiánico y el lazo social en el contexto de la tardomodernidad. Porque en esta, las transformaciones en la fiabilidad se radicalizan de tal modo que adquieren inequívocos rasgos mesiánicos. Esto tiene que ver con el hecho de que lo que caracteriza la modernidad no es tanto la sustitución de un orden normativo por otro (con sus respectivos perfiles de riesgo y de fiabilidad), cuanto el desencadenamiento de una sobrepuja constante del horizonte normativo. Siendo así, hay una

y de una práctica que es consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y *cauta del vacío que dejaría si se detuviera* o meramente se erosionara» (Bauman, “Modernidad y ambivalencia” en Beriain (comp.), 2011, p. 78; últimas cursivas mías)

tensión *interna* en la modernidad que propende a abismar los marcos normativos situando una ausencia de horizonte en el “lugar” del fundamento del lazo social.

Reparemos en uno de los “efectos” de las transformaciones de la modernidad. Giddens afirma que «los vínculos sexuales razonablemente duraderos y las relaciones de matrimonio y amistad tienden a aproximarse hoy en día a la *relación pura*» (Giddens, 1998, p. 114)¹⁵. ¿Qué significa aquí “pura”? El término alude a una desestabilización de lo que permitiría distinguir y jerarquizar modalidades de la relación social, y de la tendencia a que las relaciones queden desprovistas de los marcos referenciales que tradicionalmente las prefiguraban, limitaban sus contornos y encauzaban su evolución. En los procesos de individuación modernos las relaciones puras se equiparan con la intimidad y con la interioridad del “yo”. Una relación es más íntima cuanto más pura, y a la inversa, porque, no pretendiendo fundamentarse en instituciones, normas, roles y expectativas sociales, se presume que se basa en los “verdaderos” y “reales” sentimientos y deseos de dos “yoes” auténticos y libres. Pero, al mismo tiempo, una relación pura, basada en la inmanencia radical del vínculo con el otro, pone al descubierto, para decirlo con Derrida, que *tout autre est tout autre*. Lo que la relación pura de Giddens se arriesga a desvelar es la *falta de razón* de mi vínculo con el otro: ¿por qué este otro en vez de aquél? En este sentido, la “pureza” de la que habla Giddens alude a una *desertificación*, a una abstracción que apunta a una forma de vínculo *sin* vínculo, en el que *la ausencia de vínculo es la hipérbole del vínculo social*.

Giddens dice que la relación pura flota «en el vacío», pues «a diferencia de los lazos estrechos que se establecen en ambientes tradicionales, la relación pura no está anclada en condiciones externas de la vida social o económica» (Giddens, 1998, p. 116). Por otro lado, la pureza de la relación está estrechamente ligada a la reflexividad, y promueve una demanda permanente de evaluación y confirmación: la pregunta “¿va todo bien?” aparece como una letanía constante, y esto, a su vez, remite directamente al proyecto reflejo del yo (¿Cómo soy yo? ¿Por qué soy así?...). En definitiva, una relación es pura porque, en último término, pretende sostenerse “puramente” en la confianza mutua de los implicados. Esta confianza, no estando ya fijada por criterios externos, pasa a depender de los lazos fraguados en condiciones de intimidad, sin que, pese a ello, o precisamente por ello, pueda nunca «darse por supuesta» (Giddens, 1998, p. 124). Estos rasgos permiten afirmar que *responder de y al* otro en el contexto de una relación pura solo es posible en el marco de una fiabilidad básica sobreexigida: debo “fiarme de mí mismo” en un contexto de desfundamentación y de

¹⁵ Para un desarrollo más extenso: Giddens, 2017.

exploración constante y abierta de las “razones” que me unen al otro; y, a su vez, debo “fiarme del otro” en un contexto de ausencia de «criterios externos» (Giddens, 1998, p. 117), de acrecentada duda sobre “¿qué soy (yo) para el otro?”, y, en el límite, de ausencia radical de saber sobre “qué hace” que dos personas se sientan unidas. Una relación pura, “sostenida” sólo en la confianza, convoca un análisis infinito –una reflexividad crítica insaciable– sobre los “motivos”, sobre el valor y el sentido de la relación y, en último término, sobre las razones sin razón que me ligan al otro. El *horizonte* de una tal relación pura es, por ello, mesiánico, es decir, *sin horizonte*: no solo porque en el transcurso de la (auto)exploración y (auto)análisis de las “verdaderas” razones de mi vínculo con el otro la confianza está esencialmente invocada, sino porque jamás voy a ser capaz de responder *fundada* ni *definitivamente* de las razones de mi vínculo con el otro.

En *Políticas de la amistad*, Derrida reflexiona sobre y *desde* una deconstrucción de la amistad (y del vínculo social en general) que *está aconteciendo* en el presente. Luego, si bien es cierto que la amistad que tematiza Derrida no se da en ningún tiempo ni contexto social concretos (de ahí su carácter mesiánico), no es menos cierto que sin la deconstrucción del vínculo social producido por la reflexividad moderna no podría vislumbrarse esa amistad por venir. En esta obra, entre otras cuestiones, Derrida se ocupa de problematizar el fraternalismo. Derrida afirma la «condición *soñada*», imposible de retrotraer a naturalidad, realidad o sustancialidad alguna, del lazo fraterno; éste «no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, una “ficción legal” (...)» (Derrida, 1994b, p. 114)¹⁶. Ahora bien, con esta crítica se pretende abrir el lazo social a su radical carácter mesiánico, esto es, a su condición de no ser, en último término, sino apertura al otro en la fe. El rostro del amigo debe liberarse de los rasgos que todavía lo hacen reconocible como hermano, rasgos que configuran una confianza de responsabilidad limitada, para abrirse a todo/cualquier otro (*tout autre*).

Nótese que, respecto a esto, la relación pura de Giddens se presenta como el resultado de la «desnaturalización» de la que habla Derrida y, a la vez, como un acicate que propende a desbordar la fiabilidad social básica hacia la hipérbole de la amistad derrideana. Sin duda, la relación pura está muy lejos de esa hipérbole, pues se establece y pervive como un proceso de reanclaje en el que los implicados negocian constantemente los límites de la confianza, y en un medio que todavía permite apoyos en fianzas “externas” (ritos, roles, instituciones...).

¹⁶ Traducción castellana: Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta; p. 114.

Además, las relaciones que Giddens califica como puras se establecen en buena parte por contraste con otros vínculos que aún conservan un importante componente institucional o tradicional, como por ejemplo las relaciones de parentesco. Y aun con todo, Giddens admite que en condiciones de modernidad los vínculos familiares no son inmunes a la reconfiguración de la intimidad y de los lazos de confianza. Incluso entre padres e hijos, «a medida que el niño avanza hacia la edad adulta y la autonomía, los elementos de la relación pura intervienen cada vez más» (Giddens, 1998, p. 127). Así pues, con la progresiva erosión de los parámetros tradicionales, las relaciones familiares tienden a mimetizar muchos de los rasgos de las relaciones puras, pese a la aparente incontestabilidad de su arraigo biológico o cultural. Ahora bien, si esto es así es porque se da un proceso de desnaturalización o deconstrucción que, como afirma Derrida, no deja indemne ninguno de los vínculos que parecían irremovibles. La relación pura de Giddens está en el meollo de esa deconstrucción en curso: se opone al horizonte mesiánico de la amistad derrideana y produce efectos de reapropiación que justifican una confianza “bien fundada”. Haciendo esto, sin embargo, la relación pura empuja sin cesar las relaciones institucionalizadas a reencuadrarse en ese marco de fiabilidad desanclada, pues deseca sus presupuestos normativos y las deja a merced de las negociaciones de crédito propias de las relaciones puras. En este sentido, la “pureza” que describe Giddens es una fisura por la que, en la socialidad propia de la modernidad, se vislumbra el horizonte mesiánico de un vínculo completamente desfondado.

La relación pura se sitúa en la tensión propia de la modernidad radicalizada: entre, por un lado, el *no poder ya fiarse* de los criterios tradicionales-naturales que fundaban el lazo social y, por otro, el *no querer fiarse* de una socialidad no fundada en nada más que en la fe. Esa fe, siendo la *esencia* de la relación pura es también la *imposibilidad* del vínculo: pues ella supone la supresión de esa negociación de expectativas, cálculos, proyecciones y anticipaciones en un marco de fiabilidad recíproca, base de toda relación social. *La fe mesiánica es el secreto de la relación pura, la cual se mantiene como relación gracias a la guarda de ese secreto.*

Precisamente el secreto es otra cuestión inevitablemente invocada tanto por la mesianicidad derrideana como por la relación pura giddensiana. Derrida trabaja la crucial relación entre amistad y secreto de un modo que tampoco puede dejar de relacionarse con la radicalización de la fiabilidad en el contexto de la tardomodernidad. Puede establecerse un doble nivel de lectura: en un sentido más laxo, la relación pura convierte la cuestión del secreto en un elemento problemático más, de algún modo inesquivable, dentro de una

economía de confianza. Así, una relación fundamentada en esa fiabilidad tensionada, y que apela constantemente a la presencia “auténtica” y entregada del otro, convierte el secreto en un fantasma acuciante y acechante, en una *virtualidad* siempre operante¹⁷. No obstante, en un sentido más fuerte, una relación pura *exige* el secreto como su fundamento: el otro *debe tener* un secreto, pues solo así está a la altura de una fidelidad y entrega *en el testimonio*. Aquí se pone de manifiesto la aporía derrideana: esta paradójica entrega –que guarda celosamente el secreto para hacerse merecedora de una amistad “pura”– es la imposibilidad de la confianza mutua que requieren las relaciones puras, pues estas se basan precisamente en una constante negociación de reciprocidad. Y, sin embargo, el secreto de la relación pura (Giddens) es la relación en el puro secreto (Derrida). Esta última está siendo constantemente conjurada por las relaciones que establecen los individuos en el contexto ultramoderno de purificación o abstracción de los vínculos sociales.

Así pues, *secretamente* la relación pura *requiere del otro* un secreto, o mejor, requiere al otro *como secreto*. Ahora bien, si seguimos a Derrida, esta exigencia se desdobra en dos (secretos): por un lado, el otro (como yo) debe ser o tener un secreto, pues solo así puede pensarse un lazo social en el respeto absoluto a la alteridad. Mas, por otro lado, si bien lo anterior implica compartir (que hay) un secreto, este debe silenciarse, guardarse en secreto, convertir en separación lo que reúne en una comunidad del secreto. Doble separación, pues, por el secreto y por el secreto del secreto. Es más: el secreto en el primer sentido podría no ser nada, o el secreto podría ser que no hay secreto para el otro. Y aun así, parece decir Derrida, yo debería guardar el secreto de mi (falta de) secreto. No porque la confesión supusiera reconocer que no hay confianza, sino porque supondría confesar que la confesión es «inverificable», que en ella el «equivoco es imborrable y el perjurio siempre posible» (Derrida, 2001, p. 82)¹⁸; o sea, que se funda en una solicitud de fe sin fondo.

¹⁷ En efecto, no se trata de que el otro *pueda* tener un secreto. Más bien se trata de que el secreto *está ahí*, efectivo sin hacerse presente, el otro lo tiene, *no puede no tenerlo*, si la relación pura, desanclada de criterios y expectativas externos, se basa en un proceso de exploración, conocimiento y confianza mutuos. Ninguna relación social se ha basado jamás en un saber total del otro. Mas la cuestión estriba en que lo que Giddens llama «criterios externos» (tradicionales) no son nada más que operadores que eluden o desactivan la necesidad del saber para la funcionalidad social de la relación. Una relación que «flota en el vacío» es, por el contrario, una relación en la que la reflexividad del saber está constantemente activa (lo que sé del otro, lo que podría saber, lo que debería saber, lo que sé que sabe de mí, lo que sé de mí en relación con la relación, lo que sé de los otros en relación con el otro, en relación conmigo y en relación con la relación...). La negociación del secreto –esto es, no el mero no-saber, sino el no saber si el otro querría saber y si querría que yo supiera– no es más que una consecuencia directa de esa reflexividad. En la medida en que esa negociación es constante, el secreto es algo activo en todo momento.

¹⁸ Traducción al castellano: Derrida, J. (2003), *Papel máquina*, Madrid: Trotta; p. 73

Ahora bien, lo capital es que esta alianza en el (doble) secreto, a la vez simétrica y disimétrica¹⁹, se da en todo vínculo social: pues todo sujeto –y esto es lo que las relaciones puras hacen emerger a la superficie en comparación con los vínculos sociales en condiciones de premodernidad–, aun sin saberlo, comparte con todo/cualquier otro la “verdad” secreta del lazo social, a saber: que no hay razón o fundamento “último” del lazo. A este respecto, reciprocidad absoluta del, y en el, secreto. Pero hay un segundo secreto y una asimetría radical en él: las “razones” singulares e irreconocibles que hacen posible el lazo con el otro. En otras palabras: habida cuenta de que no hay razón (primer secreto), el archi-secreto es que lo incomprensible, lo injustificable, ocurriera, y que haya lazo (en la fe). Este no es solo un secreto asimétrico e irrevelable, sino radicalmente individual; es el secreto de la singularidad del lazo (para *cada uno*). Este secreto singular es el que hace que el otro esté marcado por una alteridad radical e inaccesible que, como tal, sólo puede ser objeto de una relación mesiánica. Sin embargo, esta alteridad no está en otro lugar ni en otro tiempo; está ya encarnada en el prójimo de las relaciones puras, las que se sostienen en la denegación de este secreto pero que, a la vez, no dejan de confesar lo inaudito del lazo social en el horizonte sin horizonte de la modernidad.

4. Conclusiones

La mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida, pese a su aparente nicho teológico, es un concepto a través del cual pensar con cierta radicalidad cuestiones como la hospitalidad, la amistad, el secreto, y ante todo, la fe como núcleo de la intersubjetividad. En este sentido, se ha tratado de justificar la posibilidad, y hasta la necesidad, de articular las ideas de Derrida con otras ideas procedentes de la teoría social, en particular, con las tesis de Anthony Giddens sobre la modernidad, la identidad y el papel que la fiabilidad juega en ellas. No se pretendía mostrar que Derrida y Giddens dicen “lo mismo” en relación a la fiabilidad, o que sus tesis congenien fácilmente. De hecho, se podría parafrasear a Han y afirmar que la amenaza para la «seguridad ontológica» que implica la mesianicidad es la «pesadilla» de Giddens²⁰. Pero esto no quiere decir que no pueda llevarse a cabo una articulación con un carácter dialéctico, como se ha propuesto en este artículo. Ciertamente, en la medida en que

¹⁹ Se propone aquí una relectura de lo que tematiza Derrida en torno a la alianza entre Dios y Abraham. En efecto, entre Dios y Abraham hay un doble secreto: «Primer secreto: no debe desvelar que Dios le ha llamado y le ha pedido el mayor sacrificio en el cara a cara de una alianza absoluta. Dicho secreto, él lo conoce y lo comparte. Segundo secreto, pero archi-secreto: la razón o el sentido de la petición sacrificial. Al respecto, Abraham está obligado al secreto sencillamente porque ese secreto sigue siendo secreto para él. Está obligado entonces al secreto no porque comparte sino porque no comparte el secreto de Dios» (Derrida, 1999, p. 172. Traducción al castellano: Derrida, J. (2000), *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós; p. 121)

²⁰ Elliott (ed.), 2020, p. 114

por medio de la fiabilidad la teoría social trata de explicar el establecimiento y el mantenimiento del lazo social, debe necesariamente avanzar de espaldas a las implicaciones de la mesianicidad derrideana. Sin embargo, no son pocas las consideraciones teóricas sobre la modernidad que destacan su carácter desfundamentador y auto-socavador. Las ideas de Giddens sobre la confianza, en este sentido, mantienen una ambigüedad: si por un lado se afirma que con la modernidad hay un cambio de paradigma en la fiabilidad social (*otras* formas de confianza que garantizan la identidad y el vínculo interpersonal), por otro lado, sus ideas pueden ser leídas como afirmando que, en la modernidad radicalizada, la fiabilidad es tensionada, sobreexigida o abrumada; llevada a un extremo. Para pensar este extremo quizá sea imprescindible la filosofía, y en particular, una cierta noción de lo mesiánico.

Referencias

- Beriain, J. (comp.) (2011), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Rubí: Anthropos.
- Bettelheim, B. (2012), *La fortaleza vacía: autismo infantil y el nacimiento del yo*, Buenos Aires: Paidós
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*, París: Galilée.
- Derrida, J. (1994a), *Force de loi*, París: Galilée
- Derrida, J. (1994b), *Politiques de l'amitié*, París: Galilée.
- Derrida, J. (1996), *Le monolingüisme de l'autre*, París: Galilée.
- Derrida, J. (1999), *Donner la mort*, París: Galilée.
- Derrida, J. (2000), *Foi et savoir*, París: Seuil.
- Derrida, J. (2001), *Papier machine*, París: Seuil
- Derrida, J. (2003), *Voyous*, París: Galilée.
- Derrida, J. (2019), *Le parjure et le pardon I. Séminaire (1997-1998)*, París: Seuil.
- Derrida, J. (2020), *Le parjure et le pardon II. Séminaire (1998-1999)*, París: Seuil
- Derrida, J. (2021), *Hospitalité I. Séminaire (1995-1996)*, París: Seuil

- Elliot, A. (ed.) (2020), *Routledge handbook of identity studies*, New York: Routledge International
- Erikson, Erik H. (1993), *Infancia y sociedad*, Buenos Aires: Lumen.
- Garfinkel, H. (2006), *Estudios en etnometodología*, Rubí: Anthropos.
- Giddens, A. (1998), *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península.
- Giddens, A. (2015), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza
- Giddens, A. (2017), *La transformación de la intimidad*, Madrid: Cátedra
- Giddens, A., Turner, J, et al. (2010), *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza
- Goffman, E. (2004), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006), *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid: CIS/Siglo XXI.
- Lacan, J. (1973), *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París: Seuil.
- Lacan, J. (1998), *Le Séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient*, París: Seuil.
- Lacan, J. (2004), *Le Séminaire, livre X: L'angoisse*, París: Seuil.
- Sprinker, M. (ed.) (2002), *Demarcaciones espectrales*, Madrid: Akal.
- Winnicott, Donald (2012), *Realidad y juego*, Barcelona: Gedisa.