La historia de Heidegger y Derrida, o cómo no contar historias

The history of Heidegger and Derrida, or how not to tell stories

Delmiro Rocha
Universidad de Vigo
delmirorocha@uvigo.es

Resumen: El artículo analiza la posibilidad de contar la historia que une a Heidegger con Derrida. Después de un breve recorrido por la historia del concepto de historia, con puntual atención en Hegel y Nietzsche, se propone una lectura crítica de la *Dichtung* de Heidegger situando en su interior la idea de literatura que propone la deconstrucción.

Palabras clave: Historia, *Dichtung*, literatura, metáfora, deconstrucción.

Abstract: The article explores the possibility of telling the story that unites Heidegger with Derrida. After a brief tour through the history of the concept of history, with a special focus on Hegel and Nietzsche, it proposes a critical reading of Heidegger´s *Dichtung*, placing in it the idea of literature that deconstruction proposes.

Keywords: History/Story, *Dichtung*, literature, metaphor, deconstruction.

Copyright © 2018 Delmiro Rocha

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Artes de la controversia. Homenaje a Quintín Racionero», n.º 8, 2018, pp. 177–187, Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/

Recibido: 7/9/2017 **Aceptado**: 18/12/2017

Anotaciones previas

Imaginen que durante la narración de una historia alguien toma la palabra e interrumpe la historia diciendo: "Me da la impresión de que [...] nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños".

¿Qué querría decir semejante interrupción? Quizá lo siguiente: "¡No me cuenten historias!". Vendría a decir: "¡no falseen los hechos con metáforas y retóricas, quiero saber la verdad, no me cuenten historias!". Y esto ante aquel, en contra de aquel que cuenta una historia. Quizá lo diga en un simposio en una Facultad de Historia, en un lugar dedicado tanto a pensar como a guardar la historia. Y quizá deberíamos asentir rápidamente, darle la razón, porque la ciencia de la historia no se dedica a contar mitos y fábulas, como si fuésemos niños, sino la verdad, como se suele decir, la verdad de lo ocurrido, lo ocurrido mismo. En caso contrario, si la historia no contase la verdad de lo ocurrido sino mitos y fábulas, sería más bien, quizá, literatura.

Parece claro que, en esa postura, hay ya un concepto de historia presupuesto. Supuestamente sabido. ¿Qué es pues esa historia? ¿Qué tipo de relato es ese que empieza negando el relato para situarse por encima del relato, por encima de la gramática de los cuentos y de las historietas, para ofrecernos la historia tal y como es? ¿Cómo diferenciar ambas gramáticas? ¿Cómo escapa ese relato al relato? Es como si, para contar la historia, tuviésemos que saber no contar historias. ¿Sabríamos no contar historias? Saber no caer en el relato, en el cuento, en la fábula, en el mito, "como si fuésemos niños". Es decir, que el relato fabuloso no tergiverse, no maquille un hecho acaecido, una verdad. Y ¿qué significaría en este contexto ya problemático, problematizado, "la historia de Heidegger y Derrida"? ¿Qué historia sería esa? ¿Sería una historia personal, es decir, biográfica, o más bien una historia textual, es decir, bibliográfica? ¿Qué decir sería ese? Y, en cualquier caso, en ambos casos, ¿qué significa "contar una historia"? Y ¿qué significaría referirse a la historia de Heidegger y Derrida cuando ambos le han dedicado muchas palabras a la palabra "historia"?, ¿cómo hablar de la historia de Heidegger y Derrida sin contar un cuento, sin hacer literatura? Y ¿qué sería, entonces, la literatura?

Además, ese que interrumpe la historia exigiendo que no le cuenten historias, demandando la verdad, pues, lo haría, curiosamente —y sin duda conscientemente—, utilizando las palabras de un hombre famoso y antiguo. En efecto, se trata del diálogo platónico de madurez titulado el *Sofista o del Ser*. A continuación, la cita completa:

> Extranjero de Elea: Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños. Uno dice que los entes son tres, que a veces pelean entre sí, y que otras veces, convertidos en amigos, llevan a cabo casamientos y nacimientos, y alimentan a sus descendientes. Otro dice que son dos, lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, que cohabitan y se casan. El grupo eleata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente. Luego, ciertas Musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple y uno, pues el odio y la amistad lo unen. Discordando, siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas Musas, mientras que las más suaves permiten que esto no sea siempre así y sostienen que unas veces el todo es uno y amigo gracias a Afrodita, y que otras veces es múltiple y enemigo de sí mismo, en virtud de cierta enemistad. Es difícil afirmar si todo esto que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos.[1]

Este texto representa ya una de las primeras historias de la filosofía. En él se incluyen referencias a las teorías de Arquelao, discípulo de Anaxágoras, a las de Ión de Quíos o Ferécides, la crítica no se pone de acuerdo en este caso, a las teorías de Homero, Heráclito de Éfeso, Empédocles de Agrigento y a otros hombres famosos y antiguos. No obstante, lo interesante no es solamente que este texto suponga ya una historia de la filosofía, sino que todas esas teorías de tan respetables hombres son tomadas por el Extranjero de Elea como mitos, es decir, historias que nos cuentan como si fuésemos niños. Sin embargo, la denuncia fundamental no consiste en que cada uno dice *una* verdad sino en que cada uno pretende decir *la* verdad. El extranjero de Elea es la figura utilizada por Platón para criticar precisamente a aquellos que enredan con historias, que disfrazan la verdad con su retórica, a los que Platón trataba de mercaderes del conocimiento y discutidores profesionales. Contra la tendencia falsaria a la confusión que pretenden los sofistas, contra sus juegos de palabras hipnóticos y su charlatanería, Platón impone la claridad y el orden de la verdad. De este modo, la verdad

[1] Platón: *El Sofista*, 242c-243a.

sería aquello que debe prevalecer en todo conocimiento para ser tal cosa. La verdad sería, pues, la posibilidad del conocimiento, tanto del conocimiento en la historia como del conocimiento de la historia. Concepto de historia, entonces, que relaciona directamente la historia con el conocimiento. Además, esa relación con la historia, su conocimiento, sería una de las características definitorias, sino la única, del ser humano. Es decir, de ese que supuestamente conoce la historia que está contando. ¿Lo propio del ser humano sería entonces la historia, la capacidad para conocerla, archivarla, incluso adelantarla o, por el contrario, lo propio del ser humano es contar historias? Cuando se dice la historia, ¿se está diciendo la verdad de lo acaecido, lo que ha tenido lugar, es decir, la historia de la historia, o, por el contrario, lo que se dice en realidad es tan solo un decir, lo que se dice que la historia ha sido, esto es, la historia de las historias? Entonces, ¿historia de la historia o historia de las historias? La primera sería una epistemología; la segunda una doxología. Y aun así, ¿hasta qué punto esa epistemología no es sino una doxología que se toma a sí misma como *episteme*? Y, por otro lado, ¿no es esa doxología, en su intento de reducir a opinión toda verdad, una verdad de la opinión, esto es, una epistemología de la *doxa*? Sin embargo, con independencia de la inclinación que uno tome en esta balanza, un paso antes de la inclinación misma, y aún aceptando que la historia no cuenta historias, cabe preguntar ¿puede la historia escapar al contar mismo, a la narración, al decir, esto es, al lenguaje, a la lengua, a la gramática, al *logos*? ¿La verdad de la historia que se cuenta está más allá de las palabras o, por el contrario, esa verdad es un decir? Si en el concepto de historia presupuesto parece claro que la historia cuenta hechos pero no es el hecho mismo sino el decir acerca del hecho mismo, y dado ese desplazamiento del hecho al decir acerca del hecho, ¿cómo escapar de una novela de la historia?

Demasiadas preguntas, antes de empezar, y una doble dificultad, pues estas preguntas tienen, asimismo, una historia propia, una historia de las preguntas acerca de la historia. Sin pretensión de abordar esa historia hagamos al menos dos anotaciones previas a la historia de Heidegger. Llamémoslas: Hegel y Nietzsche.

Pasar de esa temprana historia de la filosofía que encontrábamos en el *Sofista* de Platón a Hegel —*primera anotación*— supone pasar directamente a la que se considera, desde cierto punto de vista, la última historia de la filosofía y de la historia, el fin de la historia y de la filosofía. Por supuesto, este fin de la historia no significa que después de Hegel ya no exista la historia ni que él creyese ser el último filósofo de la historia. Hegel no quiere acabar con la historia, antes bien, le otorga dignidad teórica y pretende pensarla en su totalidad. No en vano, el principal representante de la izquierda hegeliana, Marx, hereda el concepto "historia" y lo sitúa en el centro de su reflexión. El fin de la historia y de la filosofía no es su acabamiento y su eliminación, no se trata de dar carpetazo y pasar a otra cosa, sino pensamiento del fin más allá de un concepto vulgar de tiempo que entiende la historia como mera acumulación empírica — y este concepto de "vulgaridad" marcará aquí uno de nuestros hilos conductores. La historia se piensa a sí misma, la razón se piensa a sí misma cuando piensa su límite, es decir, cuando está en condiciones de pensar su totalidad. El último filósofo no es el que toma la palabra en último lugar, en el presente pues. El último filósofo no es el que piensa el último sino el que piensa lo último; no aquel que piensa al final, sino el que piensa el final; no el que toma la última palabra sino el que la piensa. Más que pensar en el tiempo se trata de pensar el tiempo, de pensar el tiempo del pensar. Y pensar el tiempo será la propuesta y también el problema con el que se topará Heidegger en su obra principal. Según Hegel, ese pensar el pensar, ese razonar la razón misma se da en la historia. La historia sería el despliegue de la razón —Hegel dirá el espíritu— y ese despliegue se produciría a través de un proceso histórico de contradicciones que permitirían avanzar. Una teoría que niega a otra englobándola y que permite dirigirse hacia una nueva teoría que será negada y superada a su vez. Para Hegel este proceso, que denomina negatividad, es la producción histórica misma, es la producción en general. Según esto, el historiador no se enfrenta a los hechos en sí mismos sino que los interpreta a través de categorías, por lo tanto, con la razón, creando teorías — ¿Sería esto lo que necesariamente haríamos aquí al pretender contar la historia de Heidegger y Derrida? Quizá. El pensamiento, entonces, no generaría propiamente teorías erróneas pues todas serían parte del proceso de despliegue y manifestación de la verdad. La historia, pues, sería el proceso de conocerse a sí misma. Por lo tanto, el final de esa historia no se produce cuando se acaban los días y las noches, sino cuando la razón se piensa a sí misma, cuando se completa el despliegue dialéctico del espíritu en la historia, es decir, en la autoconciencia absoluta de sí. En realidad, si en Hegel se produce algo así como "el fin de la historia" se debe entender como pensamiento del fin que revela una apertura. Y esa apertura se producirá, para Heidegger, en aras de la historicidad — ¿Tendríamos que contar, entonces, en lugar de la historia

de Heidegger y Derrida, la historicidad de Heidegger y Derrida? Y, en ese caso, ¿sería eso "contable"? Quizá. Hegel dignifica la historia pues introduce la verdad en ella. Entonces, la verdad no sería simplemente ese más allá metafísico-teológico de la tradición sino que se enraíza en la historia misma. Si se produce algo así como un "límite", no significa simplemente el fin sino que algo acaba y empieza en Hegel.

Entonces, ¿Hegel cuenta la historia de la historia, sublime y absoluta, la historia misma de la historia, o, por el contrario, no cuenta más que una historia de la historia, es decir, no es más que un personaje ilustre de la historia de las historias?

Pese al esfuerzo de Hegel para traer la verdad a la historia, uniendo así la verdad a la historia y la historia a la verdad, pese al intento de destruir el discurso de los dos mundos separados, el de la verdad no histórica y el de la historia no verdadera, el discurso hegeliano necesita de esa verdad histórica como a-histórica. Es decir, a pesar de que la verdad se produzca en el despliegue de la historia, no habría consumación de la verdad misma, no habría autoconciencia plena de sí, ni historia propiamente, más que en el final de esa historia. Sólo habría verdad de la historia en el fin de la historia. De alguna manera, el fin de la historia posibilitaría la verdad de la historia de la verdad. La verdad sería, a un tiempo, histórica y a-histórica, y esta contradicción no podría verse superada —*aufgehoben*— en una síntesis superior a la síntesis absoluta sin invalidar el proceso que pretende demostrar, pues ella es ya la síntesis absoluta, el saber absoluto. Encontraríamos así un rasgo que situaría a Hegel más acá del límite que pretende dibujar, es decir, instalado en el interior mismo de la historia de la metafísica y de la metafísica de la historia, eso sí, como su más célebre representante.

Si la fiebre histórica cobra una importancia sin precedentes en Hegel, Nietzsche —*segunda anotación*— encuentra la historia útil y perjudicial a un tiempo:

> Existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre.[2]

Ese "dañar lo vivo" al que se refiere Nietzsche sería precisamente lo que habría conseguido Hegel. La historia absoluta de Hegel, ahora una veneración piadosa de la historia monumental, diluye al individuo, acaba con él. La vida es una potencia oscura deseosa de sí misma. No solo no hay que acabar con la fuerza viva de lo vivo, no solo hay que evitar que la historia anestesie lo vivo sino que la potencia de lo vivo debe convertirse en el tribunal de la historia, historia crítica —dice Nietzsche— que debe condenar el pasado pues todo pasado merece ser condenado. Semejantes juicios no están en manos de todos, pues las personalidades débiles no lo soportarían, no soportarían el juicio a la historia, preferirían venerarla. Derrida, en su lectura de la historia en Heidegger, entenderá esta crítica nietzscheana como oposición a la supuesta objetividad histórica del historiador:

> Por lo tanto, hay que entender aquí la *crítica* en un sentido que nada tiene que ver con la crítica histórica en cuanto garantía de la objetividad. Aquí se trata de una crítica que echa abajo, de una crítica activa y destructiva que no es el gesto respetuoso del historiador. Es incluso en primer lugar la crítica a la objetividad histórica.[3]

En este sentido, la historia podría ser un problema, una enfermedad de la que habría que cuidarse. La objetividad, entendida como verdad de la historia, atacaría a la vida, a lo vivo. La objetividad es castradora, esto es, impide la vida, esteriliza, es dogmática y se limita a registrar el hecho sin penetrarlo. Para Nietzsche, Hegel sería el gran castrador de la historia. No solo castrador en la historia sino castrador de la historia. El fin de la historia y la culminación de la filosofía hegeliana no es para Nietzsche más que vulgaridad.

> [Hegel] implantó en las generaciones penetradas por su doctrina esa admiración por el "poder de la Historia", que, en la práctica, se transforma, a cada instante, en admiración desnuda por el éxito y conduce a la adoración divina a lo dado. [...] Si cualquier éxito conlleva una necesidad racional, si todo acontecimiento es una victoria de la lógica o de la "Idea", entonces no nos queda otra opción que arrodillarnos y aceptar la escala de los "éxitos". ¿No existirían más mitologías

[2] F. Nietzsche: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]*. Traducción de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 43.

[3] J. Derrida: *Heidegger: La question de l´Être et de l´Histoire*. Paris, Galilée, 2013, p. 315.

> dominantes? ¿Estarían las religiones a punto de extinguirse? ¡Mirad solamente la religión del poder histórico! ¡Prestad atención a los sacerdotes de la mitología de la Idea y a sus rodillas desolladas! ¿No están todas las virtudes en el séquito de esta nueva fe? ¿O no se produce la anulación del sujeto cuando el hombre histórico se transforma en espejo objetivo? [...] ¡Qué escuela de beneficios es tal consideración de la historia! Tornarlo todo objetivamente, no enfadarse por nada, no amar, comprenderlo todo...! ¡Qué suave y dúctil se vuelve esto! Incluso cuando alguien que se ha formado en esta escuela se indigna y se enfada en público es observado con complacencia.[4]

Por supuesto, Nietzsche no es el único en acusar a Hegel de vulgaridad. Esa idea de vulgaridad —que aquí funciona de enlace para la historia que queremos contar, o para aquella que no podríamos contar— nos conduce entonces hasta la relación de Heidegger con la historia. Heidegger, lector de Nietzsche, dice que todo el movimiento hegeliano se produce en los límites de un concepto vulgar de tiempo entendido como intratemporalidad. Tiempo vulgar. En efecto, para Heidegger, las fuertes acusaciones que Nietzsche dirige al hegelianismo no son más que el reverso de este, su cara b, acusaciones que, a pesar de su radical importancia, no escapan al esquema hegeliano, simplemente muestran su lado oscuro. En este sentido, Nietzsche no sería más que una víctima de la vulgaridad hegeliana, pero víctima vulgar al fin y al cabo pues no traspasaría el límite de la historia de la metafísica que Hegel habría dibujado. Más bien lo reforzaría. Para Heidegger, pues, en última instancia, Nietzsche ayudaría al movimiento general de consumación de la historia de la metafísica y de la metafísica como historia. Historia como historia de las ideas que nos permitirían comprender la historia. Por lo tanto, la historia todavía asociada al conocimiento y al sujeto que conoce.

Volvamos por un instante a nuestra pregunta: ¿Historia de la historia o historia de las historias? Parece que, a ojos de Nietzsche, Hegel solo cuenta una historia, una historia fabulosa, divina y piadosa, una historia de las historias, incluso la historia de las historias. Pero, ¿qué diría Nietzsche de sí mismo? ¿Contaría él también una historia de las historias o, por el contrario, con su martillo crítico solo pretendía pensar la historia misma, de una vez por todas? Para Heidegger, sin embargo, parece que ambos representan las dos partes del mismo movimiento, dos historias —sublimes eso sí— de la historia.

No obstante, el concepto de vulgaridad, en Heidegger, vendrá a marcar una diferencia radical con la historia que le precede, esto es, con el modo de pensar la historia y con la posibilidad misma de pensarla. Lo vulgar sería aquello que normalmente identificamos con la historia, con la palabra "historia", esto es, el tiempo entendido como una sucesión ilimitadamente cronológica de hechos que se pueden narrar desde la posición de un sujeto. Por eso, para Heidegger, todavía en esa esfera de la vulgaridad, la historia como tal pertenece a la época del sujeto. Por consiguiente, la modernidad sería su culminación metafísica. Sin embargo, la dificultad, lo interesante de la dificultad que presenta Heidegger consiste en decir que la "verdad" de la historia nunca podría residir en ese tiempo vulgar. Algo así como "la verdad de la historia" no se podría encontrar en la historia puesto que ella, la historia, no es el lugar en el que se piensa la verdad, sino la verdad que se está pensado. La dificultad que nos presenta Heidegger aparece en modo de imposibilidad pues consiste en decir que, en realidad, no podemos pensar el ser (de la historia). No podríamos pensar el ser o la verdad de la historia, no porque eso pertenezca a un más allá teológico o metafísico, sino porque el ser o la verdad de esa historia que tratamos de pensar no son cosas, sino tiempo. El tiempo sería el sentido del ser de las cosas. La verdad de la historia, entonces, no sería un objeto cuantificable y medible desde un punto de vista lógico. Dicho de otro modo, la verdad de la historia no se correspondería simplemente con las cosas que han pasado en la historia sino con el tiempo que constituye el sentido de esas cosas. De alguna manera, esa verdad sería anterior a la historia e inmediatamente igual a sí misma. El tiempo sería lo que caracterizaría esa historia que tratamos de pensar, pero un tiempo que no podemos pensar lógicamente porque no es una cosa. Un tiempo, por lo tanto, que no se puede tematizar. Una verdad, pues, que no se puede pensar. Por eso Heidegger se acerca a ese tiempo y a esa verdad fenomenológicamente, es decir, evitando la vía lógica. Y para nosotros, aquí, esa "evitación", que en realidad será una reformulación de la lógica a través de la poesía, tendrá un significado especial. Significado basado en que esa verdad que la historia nos trataría de contar, que toda historia que se precie nos contaría, no sería más que una verdad narrada lógicamente dentro de la concepción vulgar del tiempo. Así las cosas, y precisamente para evitar la vulgaridad, Heidegger propone una distinción entre, por un lado,

[4] F. Nietzsche: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]*. *Op. cit.*, pp. 111-112.

la historia, entendida como sucesión cronológica que el sujeto (moderno) puede reconstruir desde un punto de visto lógico-científico, y, por otro lado, la historicidad, que no será el lugar donde ocurren las cosas sino aquello que le ocurre a las cosas. Lo complejo de la postura heideggeriana con respecto a la historia consiste en la necesidad imposible de despejar la idea vulgar de tiempo como lugar en el que las cosas ocurren —que en realidad sería más bien una idea física y no temporal— e instalar en su no-lugar la idea de un tiempo que constituiría el sentido mismo de las cosas. Y una vez hecho esto, entonces habría que saber qué es ese tiempo, que ahora se entendería como temporalidad e historicidad, para diferenciarlo del tiempo vulgar. El problema aparece cuando ese tiempo, como ya no es una sucesión temporal comprensible lógicamente, no se puede, por lo tanto, "comprender". Esto es, no se puede atrapar con la razón. No se puede "saber" qué es ese tiempo. No se podría preguntar "¿qué es ese tiempo?" porque la pregunta "¿qué es?" está dirigida al ser del tiempo y, como hemos visto, ese ser es, en realidad, tiempo. Es decir, no se puede conocer desde el punto de vista de la racionalidad, de la lógica, de la ciencia. Y, por consiguiente, el punto de vista empleado por Heidegger, el fenomenológico, no se dirige a pensar una concepción del tiempo como algo infinito donde las cosas ocurren sino una idea del tiempo finita que se iguala con las cosas, con el ser o verdad de las cosas que en cada caso se trata de pensar. De esta manera, para responder, con Heidegger, a nuestra pregunta acerca de la verdad de la historia, en realidad no podríamos pensar la historia y su verdad como cosas diferentes. No se trata de que podamos decir la verdad o la mentira de la historia, eso sería para la reconstrucción lógica del tiempo vulgar, pero para la historicidad la verdad y la historia serían la misma cosa pues el ser o la verdad de la historia no serían, precisamente, una cosa, sino el sentido temporal —es decir limitado, finito, que nace y muere— de eso que se trata de pensar. Dicho de otra forma, lo que importa a la hora de decir la verdad de la historia no es contar lo sustancial de lo ocurrido, no se trata de que un sujeto diga "sustancialmente" la verdad de lo ocurrido en el tiempo sino de mostrar la existencia de la cosa como tiempo. Es decir, las cosas ya no tienen sustancia sino existencia, y esa existencia es tiempo. Y así plantea Heidegger la dificultad porque cuando tratamos de pensar la "verdad de la historia", en realidad, lo que estamos pensando sería más bien la "historia de la verdad". Y esa verdad, entendida ahora no tanto como verdad del ente privilegiado que somos nosotros mismos sino más bien como verdad del ser, esa verdad simplemente ocurre. Esa verdad acontece. Esa verdad de la historia, o esa historia de la verdad, es acontecimiento (*das Ereignis*). Acontecimiento apropiador, según los dos sentidos de *Ereignis*.

Y esto nos traslada indefectiblemente hasta el desarrollo derridiano del acontecimiento y la idea de la exapropiación. Si duda, este sería uno de los puntos, tan solo uno de los muchos puntos de conexión que se pueden resaltar en esta historia de Heidegger y Derrida. En esta historia acerca de la historia de Heidegger y Derrida. Por supuesto, no nos detendremos aquí en algo así como la historia de su relación personal, íntima —que sería la historia vulgar de Heidegger y Derrida—, ni tampoco en todos los puntos de la relación entre sus textos, pues sería inabarcable. La idea que se perfila aquí, sin embargo, consiste en aproximar la idea de la historia a la idea del decir, con el objetivo —digámoslo rápidamente— de proponer una literatura en el texto heideggeriano. Lo cual es tanto como proponer un Derrida en Heidegger o llevar a Heidegger hasta Derrida. Con todo, el fructífero diálogo entre ambos, que por lo demás nunca tuvo lugar en persona, vulgarmente, por así decirlo, está lejos de agotarse. Todavía queda mucha historia que contar.

Si, para Heidegger, en este problematizar tanto la "historia" como el "contar", ni el ser ni el tiempo han sido pensados en la historia de la metafísica; si el ser se ha ocultado al pensar mismo por no pensar el tiempo más que en su concepto vulgar; si la historicidad solo se puede pensar y vivir inauténticamente debido a la imposibilidad de pensar la temporalidad y, consecuentemente, el ser; entonces, esta interrupción del ser y del tiempo no quiere decir que la verdad no exista —Heidegger no sería un postmoderno—, más bien quiere decir que la historia de la metafísica occidental nunca ha tenido acceso a ella, que se ha movido en su ocultamiento, que la ha ocultado en su movimiento, y que ni el propio Heidegger podría acceder a ella pues no podría superar la metafísica. No (se) podría salir de ella sin más. Heidegger reconoce que no puede decir la verdad, la verdad de la historia. Lo más que puede decir es la historia de su ocultamiento. Pero lo interesante radica en que aquello que privilegia en el intento de decir la verdad, especialmente después de *Ser y tiempo*, no es tanto la verdad como el decir. El decir mismo, esto es, la poesía. Privilegio acordado a la relación con el lenguaje y la palabra. La casa del ser sería, entonces, un decir. No se podría salir de la metafísica porque no sería posible abandonar su lenguaje. No se podría dejar de decirla. Sin embargo, esta relación de imposibilidad

de la verdad con el lenguaje no quiere decir que Heidegger nos "cuente historias", no significa que la verdad se diluya en la retórica sino, al contrario, que la verdad está en el lenguaje como su reverso. Concretamente en el mejor lenguaje de todos, la poesía (*Dichtung*), que representa, para Heidegger, "la esencia del arte", el decir mismo. Por supuesto, no podríamos sostener aquí que Heidegger encuentra en el poema la verdad, sin más, como si la verdad estuviera allí desde siempre pero nadie se hubiera dado cuenta excepto él. En realidad, si la verdad no se puede decir, entonces tampoco la poesía la puede decir. El problema radica, precisamente, en el "decir". El núcleo de nuestra problemática se encuentra, entonces, en que aquella historia que queríamos contar es, para Heidegger, un problema mayúsculo porque, por un lado, la "historia" es tiempo vulgar y cosificación, conceptualización racional que oculta la verdad, esto es, metafísica; y, por otro lado, el "contar" es literatura, mera literatura, nada más que literatura, esto es, un contar que sustituye a la cosa y en lugar de decirla la mitifica, la esconde. De esto modo, daría la impresión, como decía el *Sofista,* que estamos contando aquí una historia como si los lectores o una hipotética audiencia no fuesen más que niños. Por lo tanto, la verdad de esa historia de Heidegger y Derrida no se podría contar. Es decir, no se podría decir. Esto significa que la verdad de la historia no se puede agarrar con el conocimiento de un sujeto consciente y transferirla a otro sujeto consciente como verdad de lo ocurrido. Para Heidegger, la verdad no se puede decir, no obstante, la verdad está en el decir. Esta es la conexión con la poesía, con el "decir mismo". Sin embargo, Heidegger no encuentra la verdad en el poema, como decíamos más arriba —lo cual sería, a lo sumo, un mero cambio de lugar de la verdad, un desplazamiento que llevaría a la verdad desde el razonamiento lógico-científico hasta el poético, pero que en realidad nada cambiaría con respecto a la verdad. Y, por lo demás, sería muy difícil, si no absurdo, intentar mostrar que el razonamiento poético puede demostrar la verdad. En realidad, toda demostración, todo razonamiento, científico o poético o del tipo que sea, sigue inexorablemente ligado a la lógica, a la historia del *logos* y de la *ratio* como conceptualización metafísica de la época del sujeto. Es decir, como metafísica. Más bien, en esta hermenéutica de la poesía y del poema que Heidegger desarrolla a partir de Hölderlin, lo que se produce es una reformulación de la lógica misma y una problematización del conocimiento, es decir, una puesta en cuestión de la ontología que pretende decir la verdad. El poema, pues, tampoco dice la verdad porque la complicación radica no tanto en la verdad como en el decir. En la *Dichtung.* En la poesía como el decir mismo. Y es precisamente en esta *Dichtung* donde nosotros queremos, aquí, centrar la im-posibilidad de contar la historia de Heidegger y Derrida. Por lo tanto, todavía según Heidegger, la poesía no dice la verdad. Ciertamente. Pero, en cambio, en la poesía la verdad aparece. La poesía no dice la verdad, no dice esta verdad acerca de esto o de aquello. Esa sería, en el fondo, la idea de literatura heideggeriana. La poesía no viene a decir la verdad que le estaría prohibida a la lógica sino que, en realidad, no viene a decirnos nada acerca de esto ni de aquello, no dice nada en absoluto, viene a decir nada. Y es precisamente esa nada la que se correspondería con la verdad. Una verdad que, más que un contenido conceptual que se dice, es aquello que aparece en el decir. En cuanto contenido conceptual sería poco menos que nada, nada más que un constructo teórico, una inventiva razonada y racional; en cuanto aquello que aparece en el decir, en cambio, es el sentido temporal de la cosa misma. Sentido que aparece en el decir pero que no se puede decir. Es aquello que ocurre, que acontece. Es, pues, el acontecimiento. Y, por lo tanto, el acontecimiento no se conoce, no se puede conocer y por eso no se puede decir. El acontecimiento es lo desconocido. El acontecimiento, simplemente, se da.

Aunque la historia de Heidegger y Derrida no se pueda decir, aunque quizá no se pueda conocer ni contar, la relación entre ambos resulta evidente. Las íntimas conexiones aparecen por doquier. Sin embargo, aquí nos fijamos en un desacuerdo particular, al menos aparente, para hacer de él una propuesta de ligadura. Este desacuerdo, al menos supuesto, que queremos decir se produce precisamente en torno al decir. Es decir, a pesar de que Heidegger desvíe la verdad, la im-posibilidad de la verdad, hacia el lenguaje —que no hacia el idioma—, hacia el decir mismo, hacia la *Dichtung*, y a pesar de que tanto la verdad como el acontecimiento aparezcan ya como lo desconocido y lo que no se puede conocer, como lo imposible de conocer y de decir, no obstante, no nos "cuenta historias", no hace literatura, antes incluso, lo que habría que hacer sería "liberar" a la *Dichtung* de la literatura. Y en esa intención heideggeriana de liberar al decir de los males del decir es donde Derrida encuentra cierto privilegio fonológico. Cierto privilegio concedido, por lo tanto, al *logos* y a la voz. Derrida lo cuenta de la siguiente manera:

> Hay cierto fonologismo heideggeriano, un privilegio no crítico que él otorga, como en todo el Occidente, a la voz, a una "sustancia de expresión" determinada. Este privilegio, cuyas consecuencias son considerables y sistemáticas, se deja reconocer, por ejemplo, en la prevalencia significativa de tantas metáforas "fónicas", en una meditación sobre el arte que conduce siempre, a través de ejemplos cuya selección está muy marcada, al arte como "la verdad puesta en obra". Ahora bien, la admirable meditación por la que Heidegger repite el origen o la esencia de la verdad, no pone jamás en duda el lazo al *logos* y a la *phoné*. Así se explica que según Heidegger todas las artes se desplieguen en el espacio del poema que es "la esencia del arte", en el espacio de la "lengua" y de la "palabra". "La arquitectura y la escultura, dice, no sobrevienen nunca más que en la apertura del decir y del nombrar por las que se rigen y guían". Así se explica la excelencia reconocida de forma tan clásica a la *Dichtung* y al canto, el desprecio de la literatura. "Hay que liberar, dice Heidegger, la *Dichtung* de la literatura".[5]

Hacia el final de la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger resalta esa necesidad de reducir la literatura: "en la actual precariedad del mundo —dice Heidegger— es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra"[6]. Y la atención que a nosotros nos gustaría fijar aquí sobre ese pensar sería precisamente para pensar esa desligadura que Heidegger pretende entre, por un lado, el decir mismo y, por otro lado, la literatura. Desligadura, disyunción o divorcio que quizá rompa la relación definitivamente o, quizá, termine por vincularlos para siempre, para toda la historia, por así decirlo. Y si alguna propuesta esconde este texto quizá, otra vez quizá, sea una propuesta de lectura de esa pequeña frase: "es necesario liberar a la *Dichtung* de la literatura". Y la lectura iría en el sentido de interpretar el verbo "liberar" no tanto como un "librar" sino como un "libertar", es decir, no tanto como un desligar o un desvincular sino como un "dar rienda suelta". Si semejante ejercicio conservase todavía un sentido, entonces la frase "es necesario liberar a la *Dichtung* de la literatura" no significaría que es necesario librar a la *Dichtung* de aquello que la ata a la literatura sino más bien significaría que es necesario dar rienda suelta a la *Dichtung* que hay en la literatura, es decir, a la *Dichtung* que, en el fondo, es la literatura. Lo que se juega en este ejercicio que va desde la hermenéutica heideggeriana hasta la deconstrucción derridiana es precisamente la des-atadura, la des-ligadura o la des-vinculación con el decir como *logos*. Es este ligar-desligar lo que mueve aquí nuestra historia de Heidegger y Derrida. Es esta des-ligadura la que une y divorcia la relación.

Lo central de la propuesta radica en que si la *Dichtung* debe desligarse de la literatura, para que la manifestación de la verdad no se convierta en un mero contar metafísico, entonces, y en contra de la intención de Heidegger, parecen repetirse en él dos gestos clásicos que nos devolverían a uno de los "comienzos" de esa metafísica —así como al comienzo de nuestra intervención y al primero de los personajes de esta historia—, es decir, a Platón. Parecería haber en Heidegger, por un lado, un desprecio a la literatura, gesto platónico por excelencia e inicio mismo de la filosofía, tal y como se relata en el *Fedro*; por otro lado, segundo gesto platónico, parecería que Heidegger otorga cierto privilegio al *logos* y a la *phoné*, o al menos no cuestionaría suficientemente la atadura de la *Dichtung* al *logos*. No al *logos* como ciencia, como lógica, ciertamente, pero sí al *logos* como decir. Pues al fin y al cabo el decir de la poesía, donde la verdad no se dice pero aparece, funcionaría en primer lugar como una reformulación de la lógica. A Heidegger le bastaría con liberar a la *Dichtung* de los males de la literatura, como ya en su día le bastaba a Platón. En cambio, si esa necesidad de "liberar" a la *Dichtung* de la literatura no se entiende como "librarse" de ella, sino más bien como la necesidad de dar rienda suelta a la literatura que ella misma es, en ese caso hipotético e improbable, quizá vulgar —por lo demás tan improbable como el conocimiento y la verdad—, entonces el ser dejaría de ser lo que es y se pasaría a lo otro del ser, a las manos del otro. Así, la literatura no sería lo que otro dice acerca de lo que es sino lo otro del decir y el decir del otro. La *Dichtung* del otro.

Con respecto a nuestra pregunta, ¿historia de la historia o historia de las historias?, vemos que Heidegger complica la dialéctica, no acepta de entrada semejante dicotomía metafísica, no obstante, vemos también que cierta atadura vincula su decir a aquello que posibilita la dicotomía, esto es, a la verdad de la dicotomía, a la verdad que la dicotomía encubre, a la verdad inalcanzable como aquello que aparece ante nosotros atrapado en la dicotomía, entre las mallas de lo oculto y de lo descubierto, de lo propio y de lo impropio, de lo vulgar y de lo originario. Sin embargo, esta dicotomía heideggeriana sería una suerte de pliegue fenomenológico, de

[5] J. Derrida: *Posiciones*. Entrevista con Henri Ronse. Traducción de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977, pp. 15-16.
[6] Martin Heidegger: *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 90.

doblez, pues ella no opone sin más dos cosas contrarias, distintas, sino que ambos lados de la oposición serían algo así como la parte iluminada y la oculta de la misma cosa.

La posición de Heidegger con respecto a la historia es, al menos en apariencia, radicalmente distinta a la de sus antecesores. La historia, si nos atenemos a lo que ya explicaba Hegel, solo sería accesible a través de categorías mentales. Deberíamos resignarnos, de este modo, a la historia de las ideas de la historia. Derrida se pregunta qué ocurriría si no hubiese otro concepto de tiempo que aquel que Heidegger denomina vulgar[7]. Pero esa historia hegeliana no sería la historicidad de Heidegger, sino una historia del sujeto sometido al objeto, a la naturaleza, sometido a la razón subjetiva que pretende entender el objeto. Esta historia sería una historia de las razones, una historia lógica de las verdades razonadas y racionales. La historia de la razón. Incluso la historia nietzscheana, a pesar de introducir la figura del loco, sería una historia de la razón. Heidegger seguiría estando más allá de la historia de sus antecedentes. E incluso se situaría también más acá de sus descendientes. Sería el caso de Foucault. El caso de ese filósofo e historiador que le sacó los colores a la razón misma de la historia como exclusión de la locura. Cuando Foucault decide denunciar la historia como historia de la razón, historia de una historia sesgada, historia parcial y truncada pues se basa en el desprecio de la locura, en su aislamiento, no lo hace convirtiendo la locura en objeto de su obra, sino haciéndola sujeto de la obra. Foucault no estudia la locura como un objeto de análisis sino que le da la palabra, deja que hable como sujeto protagonista. El poderoso gesto foucaultiano consiste en darle la palabra a la locura. ¿Sería esta una historia no controlada por el sujeto lógico-científico que la cuenta? El gesto de Foucault consiste en darle, pues, voz al sin voz, en dar lugar al excluido, dar voz al que siempre se ha mantenido en silencio, aislado. Dar la voz al otro. En la historia de la razón, historia de la verdad de la razón, de la razón como verdad, falta por hablar la locura y cuando lo haga, cuando ella tenga la palabra dirá la verdad, la vulgar y vergonzosa verdad de la razón. Derrida, a pesar de reconocer el gran paso dado por Foucault y su revolución de la historia, dibuja a un Foucault atrapado en las redes heideggerianas pues la mejor forma de convertir en objeto a la locura, a la locura que es lo inobjetivable por definición, sería precisamente convirtiéndola en sujeto, dándole la palabra, quitándola del silencio, alejando a la locura de la locura total para introducirla subrepticiamente en la historia de la razón. En definitiva, Foucault acaba con la locura al darle la razón. Derrida lo dice así:

> La desgracia de los locos, la desgracia interminable de su silencio, es que sus mejores voceros son aquellos que los traicionan mejor; es que, cuando quiere decirse su silencio mismo, se ha pasado uno ya al enemigo y del lado del orden, incluso si, en el orden, se disputa contra el orden y si se lo pone en cuestión en su origen. No hay caballo de Troya donde no tenga razón la Razón (general).[8]

Lo interesante, antes incluso de la objetivación de la locura a través de su subjetivación, es que la figura del *logos*, la palabra, el decir, en cuanto se le concede a la locura, en cuanto se la deja hablar, la disuelve. Si para Foucault la locura dice la verdad de la razón, en cambio, para Derrida la locura no dice nada, no quiere decir nada, quiere no decir nada. Solo no diciendo nada se libera de la historia que une la razón al *logos* y a la historia. De esa de la que Foucault parece no haberse liberado.

Antes de empezar

¿Cómo evitar que el texto heideggeriano sea, a su vez, literatura?, ¿cómo evitar que sea decir (d)el decir mismo?, ¿cómo evitar la literatura al contar la historia de Heidegger y Derrida?, ¿cómo evitar que alguien, otro, interrumpa esta historia con un "no me cuenten historias", con un "no me enreden con poéticas y retóricas, como el sofista, déjense de metáforas como si fuésemos niños"? Y ¿por qué habría que evitar la literatura y la metáfora? Y ¿sería posible semejante evitación? Quizá esto no sea más que literatura. Esa literatura que Heidegger quería separar de la *Dichtung*. Y es precisamente en Heidegger donde Derrida estudiará el análisis

[7] J. Derrida: *Aporías*. Traducción de C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998. p. 33.
[8] J. Derrida: "*Cogito e historia de la locura*", en *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 54.

de la metáfora en cuanto determinación del ser como *eidos*. Para Derrida, el control de la metáfora nunca es posible, la metáfora no permite el salto de lo metafórico a lo no metafórico, es decir, de lo figurado a lo verdadero, de la imagen a la cosa. Si de lo metafórico solo se puede pasar a lo metafórico, si no hay metadiscurso de la metáfora, entonces la intención misma de la filosofía y de la historia, su intención de "decir la verdad", se queda en el "decir", en el decir *more metaphorico*:

> Intento hablar *de* la metáfora, decir algo propio o literal a propósito suyo, *tratarla* como mi tema, pero estoy, y por ella, si puede decirse así, obligado a hablar de ella *more metaphorico,* a su manera. No puedo *tratar de ella* sin *tratar con ella,* sin negociar con ella el préstamo que le pido para hablar de ella. No llego a producir un *tratado* de la metáfora que no haya sido *tratado con* la metáfora, la cual de pronto parece intratable. [...] ¿Qué pasa *con* la metáfora? Pues bien, todo, no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido *no sin* metáfora. No habrá habido metafórica lo suficientemente consistente como para dominar todos sus enunciados. [...] El drama, pues esto es un drama, es que incluso si decidiese *no hablar ya* metafóricamente de la metáfora, no lo conseguiría, aquella seguiría pasándome por alto para hacerme hablar, ser mi ventrílocuo, metaforizarme. ¿Cómo no hablar?[9]

Aquel aserto inicial del título, "cómo no contar historias", esa frase que en un primer momento apuntaba a la manera, al cómo evitar los cuentos, las fábulas y los mitos, se desplaza ahora, sin modificar su lenguaje, hacia la imposibilidad de evitarlos, imposibilidad de evitar el contar mismo, su repetición, imposibilidad de evitar contar cuentos, relatar relatos, novelar novelas, historiar historias. ¿Cómo no contar historias? El "cómo" causal interrogativo se convierte en un "cómo" causal que forma una interrogativa retórica. Es precisamente este paso a la retórica, o más bien este no salir de ella, el que pone en cuestión todo el proyecto de conocimiento de la filosofía y de la historia, así como la retórica misma. Si para la tradición, la literatura solo nos cuenta historias, se dedica a ficcionar, a alejarse de la cosa, para Derrida, en cambio, y precisamente porque la literatura es inseparable de la ficción, del testimonio y del falso testimonio, la literatura es entonces lo que le ocurre a la metafísica, aquello que la asedia desde dentro, que la habita y la hace temblar. La literatura no sería, pues, lo que falsea la esencia del decir la verdad, del decir mismo —razón por la cual la historia de la metafísica, de Platón a Heidegger, la habría condenado—, la literatura no sería lo que impide pensar la verdad sino, más bien, lo que permite pensar, aquello que abre al pensar, una literatura que piensa. Más allá de la literatura entendida regionalmente, como campo de estudio determinado y limitado, para Derrida, toda escritura es de esencia literaria, precisamente porque la literatura no puede tener esencia, porque no es nunca ella misma, porque es siempre otra cosa que ella misma. Es siempre otro decir, el decir del otro. El testimonio del otro. He aquí la relación directa que Derrida establece entre la literatura y los sistemas jurídicos occidentales. Y por eso Derrida llega a decir —famoso adagio— "no hay democracia sin literatura, no hay literatura sin democracia"[10], pues la esencia sin esencia de la literatura consiste, precisamente, no tanto en perturbar todo decir como en poder decirlo todo. Esta esencia sin esencia se entiende, entonces, como una técnica, como aquello que contamina la verdad desde siempre. Una técnica que determina hoy la historia a través de todos los sistemas de archivos de la memoria, de la historia como memoria, y de su mal de archivo. Sistemas de computación que no nos alejarían de la *Dichtung*, como diría Heidegger, quien quiere ver una relación esencial de la mano con el ser, con el aparecer mismo. Más bien al contrario, prótesis como los teclados o las memorias virtuales —que inquietantemente recuerdan más que nosotros y nos recuerdan — permitirían pensar la literatura y la verdad, esos conceptos escurridizos y fuertemente determinados por la historia de la metafísica, nos permitirían pensar de forma inédita el decir literario de la historia. El tiempo que habría que pensar, en esta historia de Heidegger y Derrida, sería el tiempo de la literatura. Y es precisamente a ese decir técnico de la repetición —concepto que Derrida también interpreta a través de Heidegger—, a ese decir literario, a ese decir (l)iterario al que Derrida apunta cuando recuerda, literariamente, cómo le contestó, hablándole de tele-técnicas, a una alumna que le pidió consejo para una investigación literaria: "Le hablé de microprocesadores

[9] Jacques Derrida: *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Traducción de P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 36-37.
[10] J. Derrida: *Pasiones*. Traducción de H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 61.

y de terminales de computadora, parecía un poco asqueada. Me dijo que todavía le gustaba la literatura (a mí también, le contesté, le aseguro que sí). Curiosidad por saber lo que entendía por eso"[11].

Por supuesto, para Derrida, de la misma forma que la literatura no se reduce a la institución literaria, tampoco la escritura se reduce al texto escrito, al libro, "a la letra". Tampoco a esa "letra" para la cual Heidegger solicitaba mayor atención en detrimento de la literatura. Sin embargo, la escritura, como inscripción de sentido, está ya habitada por la literatura que deconstruye su "decir mismo" para abrirse al "decir otro", al decir del otro. Es el tiempo del otro. Y el tiempo que Heidegger quería pensar como el sentido del ser, como la verdad del "decir mismo" que aparece en la *Dichtung*, será ahora el tiempo del "decir otro". Por eso también la deconstrucción cuestiona el concepto de tiempo, el presente, la metafísica del presente —parafraseando a Heidegger, precisamente—, pues el texto entendido como inscripción de huellas de huellas, como tejido elaborado a base de injertos, multiplicidad y diseminación de sentidos sin origen es un texto que ya no responde a la idea heredada de tiempo mismo, a la misma idea de tiempo. Es, sin embargo, el tiempo otro, el tiempo del otro. Ahora es el otro. Es la hora del otro. Ahora es el tiempo de(l) decir (l)iterario de(l) otro.

En definitiva, ese otro —que sería también la figura de la deconstrucción, no como aquello que está fuera de la historia, ni tampoco como aquello que llega a la historia a finales del siglo XX a través de la pluma de Derrida, sino, más bien, la deconstrucción y lo otro entendidos por Derrida como aquello que habita la historia como un virus computacional, asediándola desde siempre, como un fantasma que no se deja atrapar, que imposibilita atrapar de una vez por todas la historia y que, a la vez y en el mismo gesto, nos aboca una y otra vez a ese intento de apropiación (*das Ereignis*) sin apropiación, "exapropiación", dice Derrida, aquello que ocurre cuando no se puede ni atrapar al otro, la historia del otro, ni tampoco dejarlo simplemente en su alteridad absoluta y completamente inaccesible—, ese otro, entonces, para la deconstrucción, el núcleo de esa imposibilidad, no detiene la historia sino al contrario, y mucho más allá de su contrario, la pone en movimiento como condición del acontecimiento. Lo único que en la historia podría ocurrir y lo único que le podría ocurrir a la historia sería, precisamente, esa imposiblilidad.

> Para que haya acontecimiento, es preciso que este sea posible, por supuesto, pero también que haya una interrupción excepcional, absolutamente singular, en el régimen de posibilidad; es preciso que el acontecimiento no sea *simplemente* posible; es preciso que no se reduzca a la explicitación, al desarrollo, al paso al acto de un posible. El acontecimiento, si lo hay, no es la actualización de un posible, un simple paso al acto, una realización, una efectuación, la culminación teleológica de una potencia, el proceso de una dinámica que dependa de "condiciones de posibilidad". El acontecimiento no tiene nada que ver con la historia, si entendemos la historia como un proceso teleológico. Ha de interrumpir de alguna forma ese tipo de historia. [...] *Es preciso*, pues, que el acontecimiento se anuncie también como imposible o que su posibilidad esté amenazada.[12]

El extranjero de Elea había tomado la palabra para decir que no le cuenten historias como si fuese un niño, y hacer acontecimiento con su interrupción, con esa interrupción con la que cuestionaba la historia y las historias. Aquí nos parece que el gesto de la deconstrucción no está ni por encima ni por debajo, ni antes ni después del extranjero sino precisamente ahí, pues el gesto de la deconstrucción consistiría, justamente, y antes de empezar, en dar la palabra al extranjero, al otro, para que cuente su historia.

[11] J. Derrida: *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. Traducción de T. Segovia y Haydée Silva, México, Siglo XXI, 1986 (2ª ed. aumentada, 2001), p. 196.

[12] J. Derrida: "Como si fuese posible, '*within such limits*'...", en *Papel Máquina*. Traducción de C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003. p. 272.