





# APORÍAS DE LA DECONSTRUCCIÓN:

En torno a la filosofía de la alteridad en Jacques Derrida

William Felipe Guerrero Salazar

Aporías de la deconstrucción: en torno a la filosofía de la alteridad en Jacques Derrida.  
Bogotá, Universidad Libre, 2016.

200 p.; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas

ISSN 0000-0000

1. Deconstrucción – 2. Filosofía ética y política – 3. Filosofía francesa contemporánea.

320.1 SCDD 00

Catalogación en la fuente, Universidad Libre, biblioteca

ISSN 0000-0000

Pares lectores:

Manuel Prada Londoño. Universidad de Barcelona

Mario Alejandro Molano Vega. Universidad Jorge Tadeo Lozano

© Universidad Libre

Bogotá, D. C., Colombia

Primera edición –xxxx de 2017

Queda hecho el depósito que ordena la Ley

Edición: Departamento de Publicaciones, Universidad Libre

Imagen de portada: foto tomada por Alexanderehmann el 15 de enero de 2011. Imagen disponible en <https://www.flickr.com/photos/alexanderehmann/5355445463/in/photolist-9af4mB-p46TMp-6Y5N8a-dmxuFY-8Y4SDb-KghUq-558hTg-8Sw8Jz-8Szhu7-7naAVd-7mEdag-4p77Rg-cG5Za-KgbD5-4gZ47g-8SzeCm-dj7yQ-bckMXH-GWnRNz-8Wmtib-fqk9X-8Wiqtw-7ZPMwx-8SweGe-6DtrN6-KgfzL-8SziiC-8SzbNJ-8Swbjg-7GdP8W-3vcE8-8nj5c4-4vY8oi-5VpsoD-btHQAG-5bDyRk-6zLiY5-8SwfuB-2zR9rD-oNVkq9-HS4rQP-HHib3E-5CanPZ-4MvnCc-8Swc3r-coTsF-7vSdqp-7vW59W-8SwaHP-dmxt68>

Impreso por Editorial Kimpres S.A.S.

Tiraje de xxx ejemplares

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

# **DIRECTIVAS UNIVERSIDAD LIBRE**

<b>Presidente Nacional</b>	Jorge Alarcón Niño
<b>Vicepresidente nacional</b>	Jorge Gaviria Liévano
<b>Rector nacional</b>	Fernando Dejanón Rodríguez
<b>Censor nacional</b>	Antonio José Lizarazo Ocampo
<b>Presidente seccional</b>	Julio Roberto Galindo
<b>Rector seccional</b>	Jesús Hernando Álvarez
<b>Secretario general</b>	Floro Hermes Gómez Pineda
<b>Decano Facultad de Filosofía</b>	Rubén Alberto Duarte Cuadros
<b>Director Centro de Investigaciones</b>	Elías Castro Blanco



# TABLA DE CONTENIDO

Nomenclatura de las Obras de Derrida.....	9
Agradecimientos.....	11
Introducción.....	13
<b>EL QUEHACER DERRIDIANO</b> .....	19
El modo de proceder: la deconstrucción.....	21
La deconstrucción de la metafísica.....	30
Desestabilizar el pensamiento metafísico: escritura, différance y alteridad.....	45
<b>ALTERIDAD Y MUERTE: LA ÉTICA DE LA FINITUD</b> .....	65
La deconstrucción de la muerte.....	68
La muerte del amigo.....	86
Duelo freudiano versus duelo ético.....	104
<b>LA APORÍA DEL PERDÓN EN LOS LÍMITES DE LO ÉTICO-POLÍTICO</b> .....	115
Escenarios de perdón: el imposible perdón.....	119
Responsabilidad y ser con el otro.....	133
<b>NO MEZCLARÉ LOS GÉNEROS</b> .....	145
La escritura sexuada.....	146

Topografías de la feminidad: la mujer, la verdad y la filosofía.....	154
Deconstruir el género: sexualidad singular plural.....	184
<b>Bibliografía</b> .....	199
Obras de Derrida en francés.....	199
Traducciones de la obra de Derrida .....	199
Estudios sobre Derrida.....	203
Otros textos referidos.....	204

# NOMENCLATURA DE LAS OBRAS DE DERRIDA<sup>1</sup>

- A** *Aporías. Morir-esperase (en) los «límites de la verdad»*
- AV** *Aprender por fin a vivir*
- BS** *Seminario la bestia y el soberano*
- C** *Canallas*
- CAJ** *Carta a un amigo japonés*
- CD** *Carneros. Diálogo interrumpido entre dos infinitos, el poema*
- CIP** *Cierta imposibilidad posible de decir el acontecimiento*
- CI** *Clamor*
- CNH** *Como no hablar. Denegaciones*
- Co** *Coreografías*
- CV** *Cada vez única. El fin del mundo*
- D** *La différance*
- DCN** *La deconstrucción en una cáscara de nuez*
- DG** *De la gramatología*
- E** *Espolones, los estilos de Nietzsche*
- EC** *Entre corchetes*
- EM** *Espectros de Marx*
- F** *To forgive. The unforgivable and the imprescriptible*
- FAC** *Firma acontecimiento contexto*
- G** *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*
- GS** *El gusto del secreto*
- HM** *Histoire du mensonge*

1 Véase la información bibliográfica completa al final de este libro.

- JP** *Justicia y perdón*
- LD** *La diseminación*
- LG** *La loi du genre*
- M** *En este momento mismo en este trabajo heme aquí*
- MP** *Memorias para Paul de Man*
- O** *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*
- P** *Pasiones*
- PA** *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*
- PM** *Papel máquina*
- Po** *Posiciones*
- PP** *Política y perdón*
- PrA** *Prejuzgados. Ante la Ley*
- PS** *Points de suspension*
- PSY** *Psyché. Las invenciones del otro*
- SN** *Salvo el nombre*
- TO** *Tener oído para la filosofía*
- OG** *Ousía y gramme*
- V** *Velos*
- VM** *Violencia y metafísica*
- WB** *Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida*

# AGRADECIMIENTOS

Todo escrito debe reconocer la generosidad y amistad que permitieron la concreción de este. Por esto, haciendo caso a la exigencia de este reconocimiento, quisiera agradecerles a las personas que permitieron que este trabajo fuera posible. En primer lugar, a la Universidad Libre, en general, y a la Facultad de Filosofía en particular, por la hospitalidad que me han brindado. Agradezco enormemente al decano Rubén Alberto Duarte Cuadros por darme la oportunidad de desarrollar este proyecto y llevarlo a término, a mi colega y amigo Óscar Mauricio Donato, quien con gentileza y humor, me propuso, en el momento en que era director de investigación de la Facultad, publicar mi trabajo sobre Derrida.

11

Igualmente, debo reconocer y agradecer a mis profesores, quienes, con ánimo y paciencia, me acompañaron por el camino difícil de estudiar a Derrida. Es así como le agradezco a la profesora María del Rosario Acosta que no solo fue un ejemplo en mi formación filosófica, sino también me introdujo en el estudio de la filosofía de Derrida. Agradezco a Carlos Manrique, quien me acompañó en la lectura de los textos de Derrida y que, a partir de las discusiones con él, me ayudó a ver con claridad los matices y problemas de los textos. Le doy las gracias a la profesora Margarita Cepeda por su generosidad infinita, por permitirme discutir en uno de sus seminarios los problemas que pensaba desde Derrida, por guiar mi lectura de Heidegger y por los comentarios que realizó a mis trabajos preparatorios para este libro. A la profesora Diana Muñoz le agradezco los comentarios y sugerencias que me brindó en mi tesis de maestría, piedra fundamental del presente trabajo.

Con el mismo ánimo debo agradecer a mis amigos y colegas quienes formaron parte de discusiones fundamentales para abordar varios de los temas que se desarrollan a continuación.

Por otra parte, doy gracias igualmente a mis estudiantes que, de una u otra forma, comentaron conmigo los problemas recurrentes de este trabajo. Espero que este libro, en señal de agradecimiento, les sea útil en alguna medida para su formación filosófica, algo que ha sido mi preocupación durante estos últimos años.

Por último, pero no por eso baladí, agradezco a mi familia, en general, y a mis padres en especial por apoyarme incondicionalmente en mi camino por la filosofía, es a ellos a quienes les dedico todo lo que he hecho, lo que hago y lo que haré. También debo agradecerle a Paula Suárez por su infinito apoyo y amor que me ha brindado, ingrediente importante para poder realizar mis proyectos.

# INTRODUCCIÓN

Decir algo de Derrida no es tarea fácil. Es esta confesión que cualquiera que haya leído los textos del filósofo francés y quiera escribir algo al respecto, debe exponer inmediatamente. Esto sucede, a nuestro criterio, porque los textos derridianos tienen una doble exigencia: por un lado, hay que leer y entender adecuadamente los textos que lee Derrida y, por otro lado, se debe distinguir y sustraer las preocupaciones y problemas que ve el filósofo francés en los textos que lee. *De esta manera leer y escribir sobre Derrida siempre es leer y escribir sobre otros autores.* Esta necesidad la destaca el mismo filósofo en entrevista, que forma parte de su libro *Papel máquina*, con Antoine Spire:

¡Habría que leer también los textos que mis textos leen! Sería absurdo decir que todos son «fáciles» pero su dificultad no es del tipo de la que con frecuencia se critica. Hay dos categorías de «rechazo» a este respecto, dos tipos de no-lectores. En primer lugar, los que no trabajan bastante y se creen autorizados a hacerlo; estos se desalientan rápidamente suponiendo que un texto debe ser accesible inmediatamente, sin trabajo que consiste en leer y leer a los que yo leo, por ejemplo. Luego están los no-lectores que ponen pretexto esa supuesta oscuridad para descartar, en verdad para censurar, algo que les amenaza o les inquieta, les molesta. El argumento de la dificultad se torna entonces una coartada detestable (PM:325).

Es así como, para poder entrar en los textos derridianos, en la deconstrucción que se realiza en varios niveles y ritmos, hay que leer lo que se

lee y deconstruye. De lo contrario, cualquier lector de Derrida sería un no-lector, que juzga sin entender a cabalidad la necesidad de los diferentes tratamientos textuales, de las estrategias y los momentos que constituye la lectura de los grandes textos del filósofo francés; de aquí que quien escriba algo sobre Derrida o la deconstrucción debe, desde el inicio, enfrentarse a esta doble exigencia.

Pero hay un aspecto que complejiza lo anterior: no solo se trata de leer a los grandes filósofos, los textos canónicos, de la tradición filosófica occidental, sino también a literatos, lingüistas, psicoanalistas, historiadores, teóricos del derecho, etc. Esto hace, no lo ocultaremos, que en algunos momentos los textos de Derrida se sientan demasiado pesados, desmesurados, exhaustivos. Pero esto sucede porque la lectura derridiana, la deconstrucción si se quiere, puede ser calificada como un *hiperanálisis* en dos sentidos fundamentales: (i) empuja el análisis de los textos lo más lejos que sea posible; y (ii) se va más allá del análisis mismo “que supone, como su nombre lo indica, la regresión hacia un principio último, hacia un elemento que sea simple e indivisible” (PM:323). De esta manera, el hiperanálisis que acá está en juego consistirá, en suma, en llevar los textos más allá de ellos mismos sin pretender buscar su núcleo constitutivo, si algo así existe. Justamente, si se quiere ser coherente y consecuente, es esto lo que busca el presente trabajo frente a los textos derridianos. Lo que sucede en las páginas siguientes no es más que un hiperanálisis (habría que preguntarse si justo o injusto) de los textos y algunos de los problemas que abordó Derrida. Esto no quiere decir, hay que tenerlo claro, que se trata de una excavación profunda en busca de ese núcleo, de la esencia misma, del *corpus* derridiano, en donde se agotaría toda crítica, toda posible lectura venidera. No queremos clausurar, consumir los problemas y textos que aquí se trabajan y se leen.

Dicho lo anterior, cabe hacer una precisión fundamental que creemos necesaria y honesta. Hay dos características fundamentales que recorren de pies a cabeza este trabajo. En primer lugar, el uso, casi excesivo, de citas

no solo de Derrida, sino de aquellos autores que lee el filósofo francés. Esto sucede porque de lo que se trata es de leer a Derrida a la luz de otros autores y, a la inversa, leer otros autores a la luz de Derrida. Es por esto que las citas, algunas más extensas que otras, son recurrentes y necesarias, algo que puede parecer molesto y exagerado para algunos lectores.

En segundo lugar, en ningún momento se quiere clausurar con una última palabra los problemas que aquí se trabajan. Por tal razón, en varios momentos el texto remite a otros problemas que se anuncian y abandonan inmediatamente. Se remite no solo a otros textos de Derrida, sino a comentaristas de este. Esto sucede porque cada problema, cada tratamiento abre un centenar de posibilidades que no pueden ser abordadas en un mismo lugar.

Esto lleva directamente a una sugerencia no solo para leer a Derrida, sino cualquier texto de filosofía en particular, resaltada por Nietzsche en el segundo prefacio a sus conferencias *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*:

El lector del que espero algo debe tener tres cualidades: debe ser tranquilo y leer sin prisa, no debe hacer intervenir constantemente su persona y su «cultura», y, por último, no tiene derecho a esperar –casi como resultado– proyectos [...] Me contento con haber escalado –jadeando– una montaña mediana, y con poder gozar una vista abierta (Nietzsche, 2000, p.27).

Quien quiera leer y escribir sobre Derrida tendrá que ser, indiscutiblemente, paciente. Más aún, después de haberlo leído, tendrá que contentarse con tan solo haber escalado, jadeando, una montaña media a lo sumo. Es por esto que los textos de Derrida, la deconstrucción misma, tiene amantes y retractes, uno y otro, o se le ama o se le odia. Seguir los textos derridianos no es fácil, no solo por las razones esbozadas hace un momento, sino también porque existe una cierta ambivalencia que el mismo Derrida confiesa en su conversación con Mauricio Ferraris titulada *El gusto del secreto*: “Estoy tentado a decir que mi experiencia de la escritura me lleva

**Detractores**

a pensar que no siempre se escribe con el deseo de que a uno lo entiendan; al contrario, hay un paradójico deseo que esto no suceda” (GS: 46).

Pero entonces ¿se podría decir que Derrida es hermético? El filósofo francés respondió explícitamente a este interrogante: “¿Hermético? Ciertamente no. Los que lo pretenden, sin duda, no han intentado leer a otros filósofos, por ejemplo, a los «clásicos». Ellos son mucho más difíciles. Hay que trabajar del lado del pensamiento y de la lengua. Hago todo lo que puedo, ante todo por deber, para ser inteligible y ampliamente accesible” (PM:296). Esto quiere decir que para poder acceder a las palabras de Derrida se necesita ser paciente, trabajar de lado del pensamiento y del lenguaje, ahí donde los problemas lo requieren, pues no se trata de simplificar o empobrecerlos, sino de realizar lo que es necesario para abordarlos en toda su radicalidad. Esto implica, ineludiblemente, que se lea de una manera atenta, rigurosa y matizada, poniendo atención a las palabras, al lenguaje como se presenta todo pensamiento.

16

Pero ¿qué significa aquí leer? Si se confiesa, en una introducción, que de lo que se trata en el presente trabajo es de leer a Derrida, la pregunta que se debe hacer de inmediato es ¿cómo entender este leer? La respuesta la da, de nuevo, el mismo filósofo francés, y en ella radica la originalidad y la importancia de sus enseñanzas:

Si se le da a leer algo completamente inteligible, plenamente saturado de sentido, no se le da a leer al otro. Dar de leer al otro significa también *dejar desear*, o dejar al otro el lugar de una intervención con la cual podrá escribir sin interpretación: el otro deberá poder firmar en mi texto (GS:47).

Estas palabras condensan el deseo que atraviesa el presente libro: leer e interpretar, sin querer saturar o clausurar, algunos problemas y textos que Derrida trabajó con disciplina, llevarlos hasta lo más extremos de sus límites, abrir y acentuar posibilidades que el mismo texto permite. Lo que se busca es explorar ciertos problemas concretos de la obra derridiana, conectarlos con otros autores y que, de una u otra manera, subyacen a estos. Para lograr esto, el recorrido del presente trabajo es el siguiente: en el primer capítulo se aborda el problema de la deconstrucción, lo que Derrida denomina el *privilegio de la presencia* y la forma cómo se puede pensar más allá de esta a partir de la alteridad y la escritura. Este punto de partida nos parece fundamental, ya que aquí se establecen, por decirlo de algún modo, los cimientos conceptuales de los siguientes capítulos.

El segundo capítulo, por su parte, trata de pensar una ética de la finitud que va de la mano con el pensamiento del duelo y de la relación ética con los otros. Aquí, como se verá anunciado ya en el primer capítulo, se trabaja el tema de la subjetividad y la intersubjetividad a partir de la muerte. El tercer capítulo propone pensar el problema del perdón, hoy más que nunca urgente, en relación con la imposibilidad de perdonar. Esta imposibilidad, que no es más que una de las formas como aparece la aporía que se va experimentando a lo largo de este trabajo, invita a pensar de una manera radical la reconciliación y su heterogeneidad frente al derecho y las leyes. El último capítulo está destinado al problema de los géneros. El objetivo de este, partiendo de una reflexión bastante particular de la escritura, es deconstruir el género sexual, la feminidad y masculinidad, que se ha establecido a lo largo de la tradición metafísica occidental.



# EL QUEHACER DERRIDIANO

*La deconstrucción no es un método,  
o una herramienta que se aplique a algo desde afuera.*

*La deconstrucción es algo que sucede y que sucede en el interior.*

**JACQUES DERRIDA**

*No tratarla como un concepto adquirido,  
porque ella no es “ni palabra ni concepto”.*

*de un sentido depositado en alguna parte.*

*Ella es –si ella “es”– el índice de sentido  
en tanto sentido ausente sin privación de sentido.*

**JEAN-LUC NANCY**

Lo apropiado es comenzar en algún lugar preestablecido que permita desplegar un discurso coherente y claro. No obstante, no existe ningún punto de partida, ningún origen, que no sea de entrada arbitrario y, por esta razón, que no encierre una cierta clase de violencia. Aun así, todo discurso, como lo decía ya Platón en el *Fedro*, debe ser un organismo “que no sea acéfalo ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo” (264c). Por tal razón, nos propondremos entonces empezar por lo que se puede llamar un comienzo para que nuestro discurso en ningún momento sea acéfalo. Este sería, entonces, el proyecto deconstrutivista derridiano de la metafísica occidental.

¿Por qué comenzar por ahí y no por otra parte? ¿Qué justifica establecer este punto de partida? Como trataremos de mostrar a lo largo de este libro, la deconstrucción de la metafísica es un común denominador en la obra de Derrida, tanto así que es ahí donde se desprenden sus reflexiones sobre la ética, la escritura, la política y el derecho. En este sentido, uno de los objetivos que nos hemos planteado es mostrar una cierta necesidad,

que la misma obra del filósofo francés establece, de abordar los escritos «tardíos» a la luz de los «tempranos» si se quiere *comprender* adecuadamente la filosofía de Derrida. De esta manera, partir de la deconstrucción de la metafísica de la presencia, lo que se podría llamar el *corazón* del proyecto derridiano nos ayudará a cumplir con este objetivo.

Dado lo anterior, nuestra plataforma de inicio será uno de los primeros libros escritos por Derrida, a saber, *De la gramatología*, publicado en 1967. En este encontramos, entre varias cosas, las motivaciones por las cuales Derrida deconstruye la tradición metafísica predominante en la filosofía occidental. Según el filósofo francés, una de las características que tiene la tradición metafísica es que ha rebajado la escritura frente a la voz. En esta medida, se establece un aparato conceptual que consistirá en la oposición dicotómica de unos conceptos frente a otros. Ahora bien, justamente Derrida realiza su deconstrucción de este andamiaje conceptual dentro de él. Esto quiere decir, en pocas palabras, que la deconstrucción se da siempre dentro, y no afuera, del edificio conceptual que ha erguido la tradición metafísica occidental. Esta labor exige, vale la pena decirlo, entrar a leer, con detalle, los textos propios de la tradición, pues se debe analizar la metafísica como un texto (TO: 39) que han escrito las grandes figuras del pensamiento occidental: Platón, Aristóteles, Descartes, Rousseau, Levi-Strauss, Nietzsche, Heidegger, entre tantos otros.

Teniendo a la vista, a grandes rasgos, el quehacer derridiano, establecido en *De la gramatología*, en este capítulo nos disponemos a entrar en detalle sobre los problemas que están dentro de este análisis de la metafísica occidental. De esta manera, lo que se busca es establecer las motivaciones y preocupaciones de Derrida frente a la escritura, y con ello evidenciar las motivaciones y problemas que están a la base de esta tarea deconstructivista. Para lograr lo anterior transitaremos por tres caminos que, como esperamos mostrar, se entrecruzan unos con otros: en primer lugar, nos concentraremos en distinguir y especificar qué se debe entender por *deconstrucción*; en segundo lugar, veremos en qué consiste la deconstrucción

de la metafísica propuesta por Derrida; y por último, centraremos nuestra atención en la forma como Derrida interrumpe, de cierta manera, la lógica del pensamiento metafísico.

### ***El modo de proceder: la deconstrucción***

Pero antes de entrar a analizar a profundidad lo que entiende Derrida por metafísica, es necesario realizar un pequeño rodeo por la primera dificultad que encontramos. Con toda razón, la primera pregunta que se debe abordar de inmediato es la siguiente: ¿Qué se entiende por *deconstrucción*? Para poder dar respuesta a esta pregunta es menester, en primer lugar, detenerse por un minuto en la famosa *Carta a un amigo japonés*, en donde Derrida da algunas apreciaciones sobre la deconstrucción. Derrida le escribe al profesor Izutsu:

Cuando elegí esta palabra, o cuando se me impuso, –creo que fue en *De la gramatología*– no pensaba que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras cosas, yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos *Destruktion* y *Abbau*. Ambos significan, en ese contexto, una operación relativa a la *estructura* o *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero en francés, el término «destrucción» implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima a la demolición nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o el tipo de lectura que yo proponía (CAJ: 23).

La palabra *deconstrucción*, por lo tanto, nace de un trabajo de traducción. Esto no es de extrañar, dado que la deconstrucción se las tiene que ver, una y otra vez, con el problema de la traductibilidad. La motivación de Derrida nace de la necesidad de traducir los conceptos fundamentales de la filosofía de Heidegger. Las traducciones al francés de los textos heideggerianos, que existían en Francia después de la Segunda Guerra,

tenían varios inconvenientes. El mismo Derrida, en su conferencia *Los fines del hombre*, exponía su descontento por la traducción de *Dasein* por «realidad humana», hecha por Corbin e institucionalizada por Sartre en su célebre libro *El ser y la nada*. De esta manera, Derrida buscaba, con la palabra «deconstrucción», traducir de la mejor manera el concepto heideggeriano *Destruktion*, traducción que le ayudó también a expresar el tipo de lectura que quería llevar a cabo.

Siendo esto así, lo más correcto es hacerse la siguiente pregunta: ¿qué entiende Heidegger por *Destruktion*? En primer lugar, hay que subrayar, como lo hace el propio Derrida, que *Destruktion* está estrechamente relacionado con *Abbau*<sup>2</sup>, que significa «desmontar». En este sentido, la tarea heideggeriana consiste en desmontar la historia de la metafísica, lo que implica que se le entienda como “el estudio de esa historia a partir de las experiencias que estaban a la base de todo lo que en la historia de la ontología se ha dicho” (Rivera & Stuvén 2008, p.88). Ahora bien, como es sabido, en el párrafo sexto de *Ser y tiempo*<sup>3</sup> encontramos esta característica fundamental de *Destruktion*. Dice Heidegger:

2 Rodolphe Gasché va más allá al asegurar que Derrida toma el concepto de *Abbau* de la obra tardía de Husserl. En uno de sus últimos textos, *Experiencia y juicio*, Husserl sostiene que, para llegar al fundamento de la evidencia predicativa, se debe volver al origen mismo de la autoevidencia de la experiencia. Esta, asegura el fenomenólogo, no puede ser captada ni por la psicología ni la lógica, por lo cual el único camino para alcanzar este fundamento es por medio del mundo de la vida, que solo es posible en la medida en que se desmonta (*Abbau*) el mundo teórico. De esta manera, el primer Heidegger retoma esta idea fundamental de su maestro para expresar la necesidad de desmontar el concepto de «vida humana» heredado por la tradición, y así entender la vida fáctica en que transcurre el devenir humano. Ahora bien, la tesis de Gasché no es del todo desatinada, pues, como se sabe, los primeros textos de Derrida giraron en torno a la fenomenología de Husserl (véase *Introducción al origen de la geometría en Husserl y La voz y el fenómeno*). De esta manera, es interesante volver sobre las raíces más profundas de la filosofía de Derrida por medio de esta sugestiva afirmación de Gasché, algo que no podemos abordar en este trabajo. Nos limitamos, en este punto, a referir al lector al texto en cuestión: Gasché, Rodolphe (1997). *Abbau, Destruction, Deconstruction*. En: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (pp. 109-120). Cambridge, Harvard University Press.

3 Si se quiere ser riguroso en trazar una cierta *genealogía* del concepto de *Destruktion* y *Abbau*, se debería decir que *Ser y tiempo* no es el primer lugar donde Heidegger utiliza estas palabras. Como lo muestra muy bien Jesús Adrián Escudero en *El lenguaje de Heidegger, Destruktion* pertenece al vocabulario fenomenológico de Heidegger en sus lecciones de Marburgo. Esta

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*<sup>4</sup>, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas. (Heidegger, 2009, p. 43).

Para Heidegger, la “destrucción de la historia de la ontología” es necesaria para dilucidar la pregunta por el sentido del ser. Esta destrucción no consiste, hay que subrayarlo, en destruir la tradición que ha ocultado la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino en darles fluidez a los encubrimientos producidos por la tradición y, de esta manera, apropiarse de ella. Justamente es aquí donde la *Destruktion* heideggeriana y la deconstrucción derridiana se encuentran. En *El oído de Heidegger*, Derrida resalta la importancia de esta característica fundamental de la *Destruktion*, que consiste en un abrir el oído para poder pertenecer a la tradición que se destruye. Nos permitimos aquí, en aras de la claridad, citar un pasaje extenso:

La deconstrucción, o más bien *Destruktion*, es también una experiencia de la apropiación de la tradición, y esta apropiación deconstructiva ante todo significa, se llama, llama, *heisst*: «abrir nuestro oído» (*unser Ohr öffnen*). Citemos este importante párrafo: «es a una apropiación semejante de la historia a lo que apunta la palabra *destruccion* (*Solche Aneignung der Geschichte ist*

---

palabra aparece por primera vez en las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, y vuelve a aparecer posteriormente en varios lugares, desde sus lecciones de 1923 *Ontología hermenéutica de la facticidad*, pasando por el informe Natorp de 1922. No obstante, es en *Ser y tiempo* donde se radicaliza la importancia de este término dentro de la tarea destructiva de Heidegger. Es por esta razón que nuestro recuento parte de este texto de 1927.

- 4 Los traductores al español de *Ser y tiempo*, José Gaos y Jorge Eduardo Rivera, han traducido *Destruktion* por «destrucción». No obstante, sería más apropiado en nuestra lengua traducirlo por «deconstruir» que según la Real Academia Española significa ‘Deshacer analíticamente los elementos que constituyen una estructura conceptual’.

mit dem Titel *Destruktion gemeint*). El sentido de esta palabra está claramente delimitado en *El ser y el tiempo* (§6) (*Der Sinn dieses Wortes ist in Sein und Zeit (§6) klar umschrieben*). Destrucción no significa la demolición que arruina, sino deconstrucción (*Abbauen*), desbroce [...] poner a un lado los enunciados historizantes (*historisch*) acerca de la historia (*Geschichte*) de la filosofía (*Destruktion bedeutet nicht Zertören, sondern Abbauen, Abtragen [...] und Auf-die-Seite-stellen-nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie*). Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo con vistas a aquello que, entregado a nosotros en la tradición, se dirige a nosotros o nos dirige su inyunción como ser del ente» (PA: 364).

Para Heidegger, formar parte de la tradición equivale a abrir el oído para recibir lo que esta transmite. Justamente para pertenecer a la tradición hay que oírla. Por esta razón, Heidegger juega con las palabras *hören*, escuchar, y *gehören*, pertenecer. No obstante, Derrida no compartirá, por motivos que expondremos en el segundo apartado de este capítulo, la idea de abrir el oído para pertenecer a la tradición. Más bien, lo que propone Derrida es leer la tradición como si fuese un texto, lectura que requiere de una atención rigurosa de los textos que componen la tradición. De esta manera, lo que busca la deconstrucción es llevar a los límites, a sus propios límites, cualquier sistema, sea este filosófico o no.

**Minúscula** Para lograr **Lo** anterior, la deconstrucción debe suceder dentro de la misma estructura que se está deconstruyendo. Esta no puede ser considerada «antisistemática», pues esto significaría que el acontecer de la lectura deconstructivista tiene lugar en la exterioridad del sistema, al tiempo que se buscaría la aniquilación o reemplazamiento de este. Justamente, Derrida es bastante preciso en subrayar esta característica fundamental del acontecer de la deconstrucción. En su conversación con Mauricio Ferraris, que lleva el título de *El gusto del secreto*, encontramos uno de los lugares en donde Derrida hace hincapié en esta cuestión:

Si se entiende por «sistema», en un sentido filosófico más estricto y acaso más moderno, una totalización en la configuración, una continuidad entre todos los enunciados, una forma de coherencia (no *la* coherencia) que implica la índole silogística de la lógica, cierto *syn*, el cual ya no define solo la recapitulación, sino también la composición de proposiciones *ontoteológicas*, entonces, la deconstrucción, aun sin ser antisistémica, no solo es la búsqueda, sino la consecuencia deliberada del hecho del que el sistema es *imposible*; la deconstrucción suele consistir, de modo regular o recurrente, en hacer aparecer en todo pretendido sistema, en toda autointerpretación del sistema, una fuerza de dislocación, un límite en la totalización, en el movimiento de síntesis silogística. La deconstrucción no es un método para encontrar aquello que opone resistencia al sistema, sino que consiste en comprobar –al leer y al interpretar textos– que en ciertos filósofos el efecto de sistema fue provocado por cierta disfunción o desajuste, cierta incapacidad por cerrar el sistema (GS: 15-16. Nuestro énfasis).

En pocas palabras, lo que busca la deconstrucción son las dislocaciones, los desajustes, que le son inmanentes a cada sistema, cada arquitectónica que se desea establecer. La deconstrucción se esfuerza por mostrar que la pretendida totalidad del sistema es ya imposible, dado que siempre hay algo que se le escapa, algo que sin esto el sistema dejaría de ser lo que es. No obstante, hay que subrayarlo para evitar equívocos, la deconstrucción no es ningún método. Esto quiere decir que no son leyes o preceptos preestablecidos que se deben seguir al momento de estar dentro del sistema. En varios lugares, como es en la *Carta a un amigo japonés*, Derrida es bastante cuidadoso y preciso en decir que la deconstrucción no es ningún método y no puede ser transformado en uno.

También se debe decir que la deconstrucción no es ni un análisis ni una crítica. No es lo primero, pues el desmontaje “no es una regresión hacia

el *elemento simple*, hacia un *origen indescomponible*” (CAJ: 25). La deconstrucción no pretende encontrar las raíces últimas e indescomponibles o, como se diría, la esencia, de todo el sistema. En este sentido, su labor no consiste en llegar al átomo que subyace al sistema mismo. Como lo veremos en su momento, la deconstrucción acontece, en la medida en que no establece los fundamentos últimos, como lo ha pretendido hacer la metafísica, del edificio al que se desmonta<sup>5</sup>. Por otro lado, la deconstrucción no es una crítica, en sentido general o en el sentido kantiano. Por el contrario, “la instancia misma de *krinein* o de la *crisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los «temas» o de los «objetos» esenciales de la deconstrucción” (CAJ: 25).

Siendo esto así, cabría formularse la siguiente pregunta: ¿qué es la deconstrucción? Cualquier definición que se dé iría en contra de todo movimiento de la deconstrucción. Derrida prefiere, por lo anterior, ir por el camino de la negación, es decir, caracterizarla a partir de lo que esta no es. El filósofo es bastante consciente de que en este rodeo pueden surgir malentendidos, en especial, decir que se trata de una teología negativa. Es por esto que “los rodeos, los periodos, la sintaxis, a la que a menudo deberé recurrir, se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la teología negativa”, pero este rodeo “no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa” (D: 42). Por ello, es importante no confundir, en ningún momento, los rodeos de la deconstrucción con la teología negativa, inclusive cuando haya momentos en que se asemejen bastante<sup>6</sup>. Esta equiparación de la deconstrucción con la teología negativa

5 A propósito, dice Derrida: “lo que se pone justamente en tela de juicio es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto” (D: 42).

6 Hay una cierta ambigüedad en lo que refiere a esta característica de la deconstrucción. Justamente en su *Carta a un amigo japonés*, Derrida deja una cierta duda, un umbral de indeterminación, cuando afirma que “Se ha afirmado precipitadamente que [la deconstrucción] era una especie de la teología negativa. Esto no es verdadero ni tampoco es falso, pero dejo aquí este debate” (CAJ: 25). Esto sucede, a nuestro parecer, por los encuentros, casi inevitables, entre la deconstrucción y la teología negativa. No obstante, tendrán puntos importantes de divergencia que trataremos de señalar enseguida.

sucede, pues esta última consiste en afirmar que todo predicado real es inadecuado a la esencia misma, en consecuencia, solo una atribución negativa puede aproximarse a esta esencia absoluta que es Dios.

Ahora, esta relación entre la teología negativa y la deconstrucción lleva a establecer tres objeciones que se le podrían formular. Justamente el mismo Derrida, en una conferencia titulada *Como no hablar*, las reconoce de una manera directa:

1. Al no afirmar nada, lo que se prefiere es negarlo todo. En este sentido, la deconstrucción termina siendo un nihilismo o un oscurantismo, lo que hace imposible que el conocimiento progrese.
2. Se abusa de la posposición “X no es esto ni tampoco aquello”, lo que equivale a hablar para no decir nada. En este sentido, solo se habla por hablar, lo que trae como consecuencia que aquello que se escribe no merece ni ser dicho ni ser leído.
3. Cada vez que se analiza, en su estructura lógico-gramatical, un enunciado que diga “X no es esto y tampoco lo otro” da apertura al pensamiento del devenir-teológico del discurso. Al hablar de esta manera, se empieza a hablar de Dios y, en consecuencia, “el nombre de Dios sería entonces el efecto hiperbólico de esta negatividad o de toda negatividad consecuente en su discurso” (CNH: 15).

Como se ve, estas tres objeciones no dejan de ser bastante peligrosas. Si fuese verdad que sucede esto con la deconstrucción, sus consecuencias serían devastadoras. Por un lado, la deconstrucción no sería más que un simple discurso que no dice ni aporta nada, que se queda en los límites de un cierto nihilismo desastroso que no lleva a ningún punto más que a la nada misma. En segundo lugar, no valdría la pena leer aquello que dice la deconstrucción, dado que, al hablar por hablar, no dice nada, es decir, son proposiciones carentes de sentido. Por último, la deconstrucción enton-

ces no sería más que una teología disfrazada, una cierta forma de hablar de Dios de manera negativa.

Siendo esto así, se debe preguntar ¿cómo se puede, si es que se puede, salvar a la deconstrucción de estas objeciones? La respuesta a esta pregunta no es nada fácil y requiere sumergirse en los problemas fundamentales que aborda la deconstrucción. Dado que en estos momentos nos encontramos en el planteamiento del problema, lo único que nos es lícito decir aquí son tan solo enunciaciones de lo que se deberá abordar con mucha más calma en lo que sigue. La deconstrucción no habla por hablar, por el contrario, busca abordar de una manera radical lo que no da espera el día de hoy como la ética, la justicia, la hospitalidad, la democracia, entre otros. De esta manera, la deconstrucción es una preocupación constante de lo que está pasando y, en la medida en que se deconstruye, se afirma esta urgencia de pensarla y abordarla. Así, la deconstrucción no es una negación del todo ni un hablar por hablar, sino es una reafirmación incondicional de la radicalidad que nos exige dichos problemas.

Con respecto a la tercera objeción, solo podemos, al igual que las otras dos, enunciar por ahora la respuesta. Derrida abandona la idea de enmarcar la deconstrucción en los límites de la teología negativa, pues esta última busca una cierta *hiperesencialidad*. La teología negativa va encaminada en la búsqueda de un ser que está más allá del ser mismo, a una categoría del ser por excelencia al ser superior: Dios. Según el filósofo francés, esto no escapa a la metafísica occidental, pues, como lo abordaremos en el segundo aparte de este capítulo, Dios termina siendo el ser más presente que lo presente, pues la *hiperesencialidad* consiste en eso, ser “un ser supremo que se mantiene inconmensurable con el ser de todo lo que es” (CNH: 18)

Dado lo anterior, hemos llegado a un punto crucial: ¿cómo debemos entender deconstrucción? Acaso ¿debemos abandonar cualquier pretensión de entender en qué consiste la deconstrucción? Para poder radicalizar las objeciones que se le han hecho a la deconstrucción y, en cierto sentido, poder responder a ellas, en este trabajo queremos sostener y agudizar una

de las muchas *características* que Derrida da de la deconstrucción, como una cierta *experiencia de lo im-posible*. En *Salvo el nombre* Derrida apunta hacia esta vía al afirmar lo siguiente:

Lejos de ser una técnica metódica, un procedimiento posible o necesario, que desenvuelve la ley de un programa y aplica reglas, la «deconstrucción» ha sido definida a menudo como la experiencia misma de la posibilidad (imposible) de lo imposible, de lo más imposible, condición que comparte con el don, el «sí», el «ven», la decisión, el testimonio, el secreto, etc. Y acaso la muerte (SN: 27).

De esta manera, la deconstrucción es una interminable experiencia de lo im-posible, lo cual significa que la condición de posibilidad del pensamiento deconstructivista es su imposibilidad. Ahora bien, aquí «experiencia» debe ser entendida, dice Derrida, no en el ámbito de la fenomenología, es decir, como la percepción que se presenta inmediatamente a la conciencia, sino “encontrarse con los límites de lo que nunca puede estar presente, pasar a los límites de lo impresentable e irrepresentable” (DCN:45).

Pero antes de abordar de lleno esta experiencia de lo imposible, cabe una pregunta fundamental: ¿por qué apelar a la imposibilidad de lo posible? ¿Por qué Derrida no se queda en los límites de lo posible? En las conferencias pronunciadas en la Universidad de Cornell y Harvard, en 1984 y 1986, respectivamente, Derrida expone, en pocas palabras, el peligro que puede caer todo acto deconstructivista, que, sin más, hay que afrontar con cierta ironía:

Existe sin duda más ironía de lo que parece, al hablar de la imposibilidad de una deconstrucción de la metafísica, en la medida precisa en que esta es “literaria”. Al menos por esta razón, pero habría otras, es que la deconstrucción más rigurosa nunca es presentada como extraña a la literatura ni, sobre todo, como algo *posible*. Yo diría que no pierde nada en reconocerse imposible,

y aquellos que se contentan tan demasiado rápido con esto no perderían nada por esperar. El peligro para una tarea de deconstrucción sería sobre todo la *posibilidad*, y el devenir un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metodológicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tienen, es cierta experiencia de lo imposible: es decir [...] *del otro* (PSY: 99).

El riesgo que corre toda tarea deconstructiva es caer en la posibilidad, ya que esto haría, según anota Derrida, que la deconstrucción no fuese más que reglas productivas y alcanzables que se pueden seguir sin ningún problema. Pero, al mismo tiempo, la deconstrucción no es una mera imposibilidad, sino que esta solo puede darse en los límites entre la imposibilidad y la posibilidad. Es por esto que escribimos im-posible, separado de un guion, para remarcar este aspecto fundamental que tendremos que abordar con calma más adelante. Ahora bien, lo digno de subrayar, una y otra vez, es que esta experiencia es la experiencia im-posible de otro, de la alteridad. La alteridad es para Derrida aquello que escapa a la representación efectiva, al estar presente en la presencia, lo que escapa a toda dualidad y toda conceptualización. Esto es patente en la experiencia del don, del testimonio y del secreto, pero al mismo tiempo también en la muerte, el perdón y la diferencia sexual. Es por esto que nuestro objetivo, a lo largo de este trabajo, consistirá en sumergirse en estas experiencias, que podrían ser paradigmáticas, de la alteridad. Solo de este modo se comprenderá cómo opera la deconstrucción.

### ***La deconstrucción de la metafísica***

Volvamos a nuestro punto de partida. Hemos establecido que este fuera la deconstrucción de la metafísica, y ya hemos visto qué hay que entender por *deconstrucción*; por lo tanto, lo más lógico es establecer qué se entiende por *metafísica*. Esta no es una tarea sencilla, pues, parodiando a Aristóteles, «metafísica» se dice de muchas maneras. Quienes están familiarizados con la historia de la filosofía no tendrán problema alguno en reconocer

que, desde sus comienzos, la metafísica ha estado en el centro de pensar filosófico. Tal es el caso que inclusive se ha llegado a considerarla como el sinónimo más próximo de la filosofía. No podemos enfrascarnos en una genealogía exhaustiva de la metafísica en lo que se refiere al desarrollo de la filosofía occidental. Esto requeriría leer con atención textos importantes como lo son el *Sofista* de Platón, e inclusive el libro VI de la *República*, la *Metafísica* de Aristóteles para entender la crítica que el Estagirita hace de la metafísica de su maestro, las *Enéadas* de Plotino, la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino solo para nombrar algunos textos. Por cierta comodidad expositiva, nos limitaremos, en lo que respecta a este acápite, al punto central de la metafísica tal y como la entiende Derrida, a saber, desde el Heidegger y la lectura que este hace de Nietzsche. Heidegger y el estructuralismo de Saussure<sup>7</sup>.

Eliminar

¿Qué caracteriza, en la filosofía desarrollada en el siglo XX, la metafísica como problema fundamental de la filosofía? La obra de Nietzsche se considera como el inicio de la tarea fundamental que se desarrollará, desde distintas perspectivas, a lo largo y ancho del siglo pasado: la superación de la metafísica. Lo característico, si se quiere, de la filosofía del siglo XX ha sido, por utilizar un término, una actitud antimetafísica. Ya en la época en la cual el neokantismo estaba en auge en plena Alemania, momento crucial en donde se educa Heidegger<sup>8</sup>, se buscaba “reemplazar la metafísica por una epistemología” (Grodin 2006, p.311). Quizá el ejemplo más paradigmático es el positivismo lógico que, inspirados por la proposición 1.1 del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein en el que se dice: “El mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas [*die Welt ist alles, was der Fall ist*]”, aseguran que no hay nada más que este mundo que se reduce a los hechos verificables a partir de un análisis lógico del lenguaje.

7 Para un análisis cuidadoso de la metafísica a lo largo y ancho de la historia de la filosofía véase Grodin, Jean (2006) *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder. También puede verse una versión más abreviada, y a nuestro parecer más discutible, de la historia de la metafísica en Aubenque, Pierre (2012). *¿Hay que deconstruir la metafísica?* Madrid: Encuentros.

8 Para entender la influencia de la escuela neokantiana en la filosofía del joven Heidegger, véase Gutiérrez, Carlos (1977) *El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger*. *Ideas y valores* 26 (48-49), 47-66.

Justamente esta es la tarea que emprende Rudolf Carnap en su célebre ensayo *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, cuya tesis es que, al analizar lógicamente el discurso de la metafísica, se encontrará que esta es carente de sentido:

En el campo de la metafísica (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido*. Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos. Desde luego, ciertas ideas afines pueden localizarse ya en varias meditaciones anteriores, por ejemplo, en las de índole nominalista, pero solamente ahora, después de que el desarrollo de la lógica ocurrido en las últimas décadas la ha transformado en un instrumento de la necesaria precisión, resulta posible la realización decisiva de dicha superación (Carnap 1993, p.66).

Para el positivismo lógico, la superación definitiva de la metafísica solo es posible gracias al desarrollo de la lógica moderna que comienza con los trabajos de Frege y de Russell y, en especial, en su concreción en los trabajos del primer Wittgenstein. Ahora bien, Carnap entiende por «metafísica» el campo de un pretendido conocimiento de las esencias de las cosas que va más allá de lo empíricamente fundado y verificable (Carnap 1993, pp. 87). De esta manera, concluye que el sistema propuesto por Heidegger debe ser entendido como metafísica. Es por esto que, siendo su contemporáneo, el positivista lógico toma como franco de ataque no solo la metafísica clásica, con la idea de Dios, sino también a las reflexiones de Heidegger, centrándose en aquello que este último expone en su texto *¿Qué es metafísica?*<sup>9</sup>

---

9 A propósito de la relación entre la filosofía continental y analítica en torno a la superación de la metafísica occidental, véase el excelente estudio de Volpi, Franco (2012) *La superación de la metafísica occidental*. Buenos Aires: Editorial Brujas.

Así las cosas, habría que preguntarse qué entiende Heidegger por «metafísica», para entender las razones por las cuales Carnap parte de Heidegger para proponer su superación definitiva. Lo anterior nos ayudará a entender una de las arterias fundamentales de la filosofía de Derrida, y así comprender las motivaciones de la deconstrucción. Al respecto, lo primero que hay que anotar es que, dentro del corpus heideggeriano, existe una evolución del tratamiento de la metafísica que es bastante laberíntico. En *Ser y tiempo*, Heidegger no utiliza la palabra «metafísica», sino que prefiere utilizar «ontología» como sinónimo. No obstante, desde la primera frase de este texto se hace mención a esta: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido [la pregunta que interroga por el sentido del ser], aunque en nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la «metafísica»” (Heidegger 2009, p.23).

En 1927, Heidegger habla de una cierta reivindicación de la metafísica, refiriéndose con ello a los estudios neokantianos de Georg Simmel y Nicolai Hartmann, que dejan de lado la pregunta por el ser que debe formularse de nuevo. En este contexto, la metafísica termina siendo el olvido por la pregunta que interroga por el ser y, por lo tanto, esta “no habrá conseguido nunca pensar el ser como fondo abismal de todo lo que es” (Grondin 2006, p. 316). Ahora bien, esta tarea solo es posible, volviendo a los caminos que ya hemos transitado, por medio de una deconstrucción de la tradición metafísica, pues “cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción” (Heidegger 2009, p. 47).

Por otra parte, en 1929 en su texto *¿Qué es metafísica?*, en el cual Carnap centra su ataque, se comienza a apreciar un ligero desplazamiento del tratamiento de la metafísica en Heidegger. En este texto se vuelve, como es costumbre del filósofo alemán, sobre la composición de la palabra metafísica, la cual “proviene del griego *μετά τά φυσικά*. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobresa, *μετά* (trans), «más allá» de lo ente como tal. La metafísica es el

preguntar más allá del ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto” (Heidegger 2001a, p. 105). En este sentido, la metafísica es aquella que interroga más allá de lo que es, proposición que le molesta, para señalarlo, a Carnap quien asegura que no hay más allá de lo que hay. Lo digno de retener en este punto, no obstante, es que para Heidegger la metafísica es el preguntar por la totalidad del ente para poder recuperarlo, entenderlo, conceptualizarlo. En *Carta sobre el humanismo*, texto que se aproxima temporal y temáticamente a *¿Qué es metafísica?*, Heidegger resalta las consecuencias de este preguntar que “presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser” (Heidegger 2001a, p. 265). Justamente, la metafísica es aquella que, al limitarse por la pregunta por el ente, deja de lado la pregunta que interroga por el ser, de esta manera, la metafísica no es más que el olvido de la diferencia ontológica tal y como es explicado en *Ser y tiempo*.

Solamente hasta después de 1930 Heidegger, a partir de su lectura de Nietzsche, comienza a hablar de una superación y acabamiento de la metafísica. Este nuevo horizonte hace que la metafísica adquiera un matiz bastante importante, ya enunciado en 1927, para entender la concepción derridiana de metafísica: al concentrarse en interrogar por el ente, la metafísica ha entendido al ser como presencia permanente (*Anwesenheit*). En *Ser y tiempo*, justamente en el párrafo sexto, Heidegger asegura que la ontología griega tiene como hilo conductor el *Dasein* mismo, entendido como animal que posee la capacidad de hablar (*λόγος*). Cabe resaltar que, la consecuencia fundamental de lo anterior, es que la temporalidad del ente se entiende como un estar-presente-permanentemente. Al respecto señala Heidegger:

El *λέγειν* mismo y, correlativamente, el *νοεῖν*, es decir, la *aprehensión simple* de lo que está-ahí [*das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit*], que ya había sido tomada por Parménides como guía para la interpretación del ser tiene la estructura temporaria de la pura «presentación»

de algo [*hat die temporale Struktur, des reinen Gegenwärtigens von etwas*]. El ente que se muestra en y para ella, y es entendido como el ente propiamente dicho, recibe, por consiguiente, su interpretación por referencia al pre-sente, es decir, es concebido como presencia [*als Anwesenheit*] (*οὐσία*)” (Heidegger 2009, p. 46. Nuestro énfasis).

A este respecto, lo característico de la ontología griega es que entiende al ente en el horizonte temporal del presente. De esta manera el privilegio de la presencia no es más que “una huida ante el futuro, mortal y finito, del *Dasein*” (Grondin, 2006, p. 337). Esto ocurre porque la ontología clásica, que se extenderá hasta la ontología moderna, tiene como base la «sustancia» (*ousía*), aquello que es permanente, lo que permite que el ente pueda ser objetivado, cosificado y conceptualizado.

Esta característica fundamental de la ontología griega es retomada y profundizada por Heidegger en su curso *Introducción a la metafísica* y su artículo, que podría considerarse una respuesta a Carnap, *Superación de la metafísica*. En este curso sobre la metafísica, Heidegger comienza rescatando la concepción griega del ser, pues, según el filósofo, esta sigue estando vigente en la filosofía del siglo XX. De acuerdo con la lectura de Heidegger, el ser, como lo entendían los griegos, no es más que *ousía*. No obstante, el filósofo alemán no está de acuerdo con traducir este término por «sustancia» porque le parece bastante desacertada, ya que *ousía* debe ser entendida de la mano con la *parousía*, es decir, como un estar presente. Al respecto se afirma:

La habitual falta de reflexión traduce esta palabra [*ousía*] por «sustancia», desacertado así con todo su sentido. En alemán tenemos la palabra *An-wesen* (estancia, hacienda). Con ella designamos una propiedad agrícola, un cortijo delimitado y cerrado en sí mismo. Todavía en tiempos de Aristóteles, la palabra *οὐσία* se empleaba al mismo tiempo en este sentido y en el de la palabra filosófica fundamental. Algo está pre-sente [*westan*]; se sostiene

en sí mismo y así se presenta. En el fondo, «ser» significa presencia [*Anwesenheit*] para los griegos (Heidegger 2001b, p. 62).

De esta manera, ser significa aquello que está presente, que simplemente es, que se presenta a sí mismo y que se sostiene sin necesidad de ninguna otra cosa. Es por esto que la temporalidad fundamental para los griegos es el presente, dado que es lo propio del ser<sup>10</sup>. De esta manera, se puede entender toda la ontología clásica desde el ser de Parménides hasta Aristóteles pasando, claro está, por la *eidos* platónica. No obstante, anota Heidegger, la ontología griega no penetró el ser, sino más bien se contentó con contemplar aquello que permanece siempre presente.

Dado este largo rodeo por la concepción heideggeriana de metafísica, podemos abordar con todo detalle la forma como es caracterizada por Derrida. El punto de partida del filósofo francés, en su célebre libro *De la gramatología*, es la delimitación de la metafísica. Al igual que Heidegger, Derrida sostiene que la metafísica es una represión, pero ya no ejercida sobre el ser por parte del ente, “sino sobre el medio que permite la constitución del ser como idealidad y de la presencia del ente, situado en el espacio y el tiempo” (Ferraris, 2006, p.72). Este medio es la escritura que el pensamiento metafísico occidental ha caracterizado como escritura fonética, esto es, como escritura que transcribe la voz. Tal es la razón por la cual en el exergo de *De la Gramatología*, Derrida denomina al *logocentrismo* como “la metafísica de la escritura fonética” (DG: 7). De esta manera, la historia de la metafísica se ha caracterizado por asignar siempre al *logos* el origen de la verdad, lo que llevó a “una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla plena” (DG: 8). En este sentido, el pensamiento metafísico ha condenado a la escritura a ser simplemente exterior a la verdad, un resto secundario de lo que realmente importa: la voz.

---

10 Heidegger resalta, en su *Introducción a la metafísica*, que el primero en comenzar a pensar el tiempo en todo su esplendor y complejidad fue Aristóteles. No obstante, este lo entiende a la luz del «ahora», es decir, “desde lo siempre y únicamente presente” (Heidegger 2001b, p.185). Justamente este va a ser el punto central de Derrida en su texto *Ousia y gramme una nota a Sein und Zeit*, texto al que nos referiremos un poco más adelante.

Lo anterior se da en un marco de presupuestos filosóficos mucho más amplio que Derrida llama metafísica de la presencia (*métaphysique de la présence*). Con esto lo que se busca es señalar, radicalizar y problematizar el privilegio de la presencia que el pensamiento metafísico ha defendido, por cuanto se asegura que la idealidad del ser, del sujeto en cuanto conciencia, solo es posible en la presencia plena del aquí-ahora. Es aquí donde Derrida se encuentra con Heidegger para separarse de él inmediatamente, porque la metafísica de la presencia, como lo entiende Derrida, ya no tendrá que ver con el olvido del ser ni con formular la pregunta fundamental de la metafísica para poder abordar el ser desde lo que es.

No obstante, Derrida sigue por las sendas heideggerianas, en la medida en que asegura que la temporalidad que privilegia la metafísica es el presente. Este es el corazón mismo del texto de Derrida de 1968, titulado *Ousía y gramme*, que es crucial para entender la filosofía derridiana a la luz de la herencia de Heidegger. Aquí Derrida afirma: “De Parménides a Husserl, el privilegio del presente nunca ha sido puesto en tela de juicio. No ha podido serlo” (OG:68). Así las cosas, se debe preguntar: ¿por qué no se ha podido poner en tela de juicio el privilegio del presente? ¿Qué quiere decir que la metafísica sea entendida en estos términos?, ¿cuáles son las repercusiones que conlleva esto?, ¿cuáles son los matices que diferencian a Derrida y a Heidegger en este punto?

Para poder responder a estos interrogantes es menester abordar en todos sus recovecos la metafísica como privilegio de la presencia. Según Derrida, la metafísica se fundamenta sobre un pilar: la primacía de la presencia de la conciencia ante sí misma gracias a la proximidad de la voz. En *De la Gramatología*, se aborda con detalle la relación, en el pensamiento metafísico occidental, existente entre presencia y *logos*, que se da en lo que Derrida llama el privilegio de la voz. Esta ha sido considerada por la tradición metafísica como lo vivo, el habla plena, en contraposición con la escritura que representa lo estático, lo muerto.

Este privilegio de la voz se remonta hasta Aristóteles, pues es él quien establece una relación directa entre *logos* y *phoné*. Para el Estagirita la esencia de la *phoné* es inmediatamente próxima con el alma, pues lo que se pronuncia mediante la voz no son más que sus afecciones. Es por eso que Aristóteles afirma, en *De la interpretación*, que los sonidos emitidos por la voz son los símbolos que traducen los diferentes estados del alma, ya que es esta la que está más próxima a estos, mientras que la escritura es lo más alejado, es así como la voz significa el «estado del alma» que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el *logos* una relación de simbolización convencional. Y la convención *primera*, la que se vincula inmediatamente “con el orden de la significación natural y universal” (DG: 17), son los estados del alma que, según Aristóteles, significan lo mismo para todos los seres humanos.

La voz, entonces, traduce a convenciones estos estados, pero dichas convenciones ya no significan lo mismo para todos los seres humanos. La escritura, por lo anterior, sería la traducción de la traducción o, como dice Derrida, refiriéndose a la teoría de Saussure, el significante del significante, pues su labor sería traducir en nuevas convenciones lo que ya son convenciones, es decir, traducir la voz<sup>11</sup>.

11 En este punto se entrecruza un problema cuya complejidad y profundidad daría para escribir un trabajo aparte. No obstante, quisiéramos señalarlo, como nota al margen, porque creemos que no deja de tener un interés e importancia que sería inapropiado ignorarlo. En su libro *El lenguaje y la muerte*, Giorgio Agamben aborda el problema de la voz y el lenguaje en la tradición occidental. Habla de Hegel, Heidegger, Bataille y, por supuesto, de Aristóteles y Derrida. En un *excursus*, Agamben vuelve sobre el pasaje fundamental de *De la Interpretación* de Aristóteles (16a, 3-7). Lo cita en su idioma original para mostrar, para afirmar, que existen cuatro intérpretes, cuatro polos de la interpretación: la voz que interpreta y significa las pasiones del alma, que a su vez corresponden a los *prágmata*. De esta manera dice Agamben: “¿Por qué hace intervenir Aristóteles **ese** «cuarto intérprete» junto a los otros tres, que parecía agotar el orden de la significación? Ya los antiguos comentadores se habían dado cuenta de que, una vez concebida la significación como un remitir que va de la voz a las pasiones del alma, y de estos a las cosas, era entonces necesario introducir un cuarto elemento que asegurarse la interpretación de las voces mismas. El *grámma* es este cuarto hermeneuta que asegura la inteligibilidad de la voz” (Agamben, 2008, p.70). De esta manera, señala el filósofo italiano, las reflexiones clásicas sobre el lenguaje ponen a la *grámma* y no a la voz en el lugar originario. Justo después

Partiendo de lo anterior, se podría entender cuál es la consecuencia de este privilegio de la voz: la autoafección de la conciencia, entendida, por la tradición metafísica, como aquella voz que se oye a sí misma, debido a que es lo inmediatamente dado en el *logos*. Afirma Derrida en *De la Gramatología*:

La voz se oye a sí misma –y esto es, sin lugar a dudas, lo que se llama conciencia– en lo más próximo de sí como la borradura absoluta [l'effacement absolu] del significante<sup>12</sup>:

---

de decir esto, después de haber señalado el problema de la voz *significante* en Aristóteles, Agamben se dirige a Derrida, se dirige a él para reconocer su importancia, pero al mismo tiempo para marcar su deficiencia: “Desde este punto de vista, es posible medir la agudeza, pero también el límite [el límite, el extremo, el punto más alto o más ancho al que pudo llegar] de la crítica de Derrida a la tradición metafísica. Porque si debemos ciertamente rendir homenaje a Derrida como el filósofo que ha identificado con más rigor–desarrollado el concepto levinasiano de rastro y el heideggeriano de diferencia– el estatuto original del *grámma* y del significante en nuestra cultura, es verdad también que creyó haber abierto de este modo la vía para la superación de la metafísica [¿Qué está entendiendo aquí Agamben por *superación de la metafísica*? Quizá, y es esto lo que quisiéramos poner en cuestión en lo que sigue, Derrida es escéptico en realizar dicha tarea, más bien lo que quiere hacer el filósofo francés es desestabilizar el edificio conceptual de la metafísica], mientras que en verdad sólo había sacado a la luz su problema fundamental [¿Si sacó a la luz su problema fundamental esto ya no es abrir la vía para poder emprender una superación de la metafísica?]” (Agamben, 2008, p.71). Si la voz tiene que ver con la *grámma* como fundamento originario de la interpretación, entonces, dice Agamben, la oposición entre foné y *grámma*, como es presentada por Derrida, no realiza una verdadera crítica a la metafísica. Quizá esta observación de Agamben es una de las críticas más interesantes y complejas que se le haya hecho a la filosofía derridiana, por el hecho de estar inmersa en los mismos términos como esta opera. No obstante, habría que leer de nuevo a Aristóteles y lo que dice de la escritura y la voz. Volver sobre la terminología aristotélica y leerla en clave de la observación de Agamben a Derrida. Esto es un trabajo que queda pendiente por hacer.

- 12 Aquí Derrida está haciendo referencia explícita al concepto de significante tal y como Saussure lo empleó en su estudio de lingüística general. Recordemos que Saussure substituyó el término concepto e imagen acústica, las dos propiedades del signo lingüístico, por los términos significado y significante. En este sentido, el significante sería la parte sensible del signo lingüístico. Ahora bien, para aclarar un poco mejor a lo que Derrida apunta, no solo en *De la Gramatología*, sino también en su conferencia de 1968 *La Différance*, se deben subrayar las dos características que Saussure le atribuye al significante: “El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desvuelve únicamente en el tiempo y posee los caracteres que toma el tiempo: a) *representa una extensión*, y b) *esa extensión es medible en una sola dimensión*; es una línea” (Saussure, 147). Al tener un origen auditivo, el signo posee una extensión en el tiempo donde sus elementos se presentan uno tras otro, formando así una cadena. Justamente es esta una de las características

autoafección<sup>13</sup> pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad (DG: 28. Traducción levemente modificada).

La conciencia es entendida como presencia de sí ante sí misma gracias a la voz. Por tal motivo, esta no necesita de un referente externo a ella, ajeno a su propia espontaneidad, para presentarse ante sí misma. En esto consiste lo que Derrida llama la idealidad del significado: la borradura del significante en la voz. En esta idealidad la palabra es vivida como la unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, la proximidad de la voz y el significado. Esta experiencia “será considerada en su mayor pureza –y simultáneamente en su condición de posibilidad– como experiencia del «ser»” (DG: 28). Ahora bien, no debemos pasar por alto que la noción de sujeto metafísico está estrechamente ligada a la noción de conciencia defendida por la metafísica occidental. En la *Différance*, Derrida no solo remarca el significado de conciencia, es decir, presencia de sí ante sí, sino que relaciona la comprensión de la conciencia en la tradición metafísica con el sujeto que se configura a partir del privilegio de la presencia, esto es, en los términos de *ousía*, algo que hace resonar los ecos de Heidegger:

Y lo que vale para la conciencia vale aquí de la existencia llamada subjetividad en general. De la misma manera que la categoría de sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousía*, etc., el sujeto como conciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la conciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente (D, 51).

---

que diferenciarán, según Saussure, la lengua y la escritura, ya que en esta última la sucesión de tiempo es substituida por la línea espacial de los signos gráficos.

13 En la historia de la filosofía occidental, el término “autoafección” ha sido utilizado en diferentes contextos con diferentes significados. En lo que se refiere a Derrida, “autoafección” refiere a la presencia de la conciencia ante sí misma.

El sujeto, en la tradición metafísica occidental, ha sido siempre definido de acuerdo con la presencia. Es conciencia plena de sí misma, autoafección inmediata. Uno de los grandes aportes de la deconstrucción, como lo veremos con la muerte y la diferencia sexual, consistirá, adelantemos la tesis que se sostendrá, en pensar al sujeto más allá de los esquemas tradicionales de la metafísica de la presencia, o sea, pensarlo más allá como conciencia que se presenta a sí misma en el presente<sup>14</sup>.

Por otro lado, la conciencia, tal como la entiende la metafísica tradicional, suprime todo significante que esté por fuera de ella: se basta a sí misma. Esto sucede si la conciencia se presenta ante sí misma gracias a la voz. Para la tradición metafísica, la voz posee una relación absoluta con el pensamiento (*logos*). Es por esto que “la civilización occidental privilegia, frente a la escritura que sólo es un instrumento secundario y representativo, el habla plena que dice un sentido que ya está ahí, presente en el *logos*” (Peretti, 1989, p. 30). La voz le permite al *logos*, en cuanto verdad, presentarse a sí mismo en la conciencia, acabando con todo significante que sea externo a él. En este sentido, el *logos* depende de la voz, del oírse-a-sí-mismo, para poder ser él mismo autoafección. En palabras de Derrida:

El *logos* no puede ser infinito y presente consigo mismo, no puede producirse como auto-afección, sino a través de la voz: orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera de él el significante que le emite y le afecta al mismo tiempo. Tal es al menos la experiencia —o la conciencia— de la voz: del oírse hablar. Ella se vive y se dice como exclusión de la

14 El problema del sujeto, dentro de la filosofía francesa, es una cuestión de tal inmensidad y riqueza que nos es imposible abordar en todo su esplendor. Derrida no está ajeno a estos problemas, no obstante, se tendría que analizar con mucho cuidado qué perspectivas nuevas abre la deconstrucción en el terreno del sujeto. En lo que nos interesa, trataremos de abordar este problema desde dos francos distintos que son cruciales en la obra de Derrida: la muerte y el problema de la diferencia sexual. Se tendría que realizar la tarea, cosa que nosotros nos hemos ahorrado en este trabajo, de repensar estos problemas a la luz de las diferentes influencias que recibe la filosofía de Derrida. Consideramos que un trabajo preliminar que va en esta dirección es Critchley, Simon (2009). *Post-deconstructive Subjectivity?* En: *Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas & Contemporary French Thought*. New York: Verso, pp.51-81.

escritura, o sea, del requerimiento de un significante «externo», «sensible», «espacial», que interrumpe la presencia consigo mismo (DG: 130).

La presencia del logos ante sí mismo gracias a la voz que, en la tradición metafísica es el origen de la verdad, trae consigo la oposición metafísica entre la voz (*phoné*) y la escritura (*grámme*), entre el adentro y el afuera, entre lo sensible y lo inteligible, entre el ser y el no ser<sup>15</sup>. Es así como la escritura es excluida dentro de la lógica del privilegio de la voz. Esta es relegada a lo secundario, al exterior del habla plena. Las dicotomías metafísicas prevalecen gracias al límite entre el «adentro» y el «afuera», en darle importancia al «adentro» y dejar de lado «el afuera».

Ahora bien, este salir de sí hacia sí, hay que señalarlo, es el origen del querer-se-oír-hablar a sí mismo, lo que requiere únicamente de la voz, sin necesidad de nada externo ni sensible ni espacial. En otras palabras, el querer-se-oír-hablar solo necesita de la presencia del sujeto ante sí mismo, prescindiendo de la materialidad sensible del significante. Derrida le da el nombre de fonocentrismo a este querer-oírse hablar, relacionado, como se puede entrever, con el privilegio de la presencia por la siguiente razón:

El fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como *presencia*, con todas las subdeterminaciones que dependen de esta forma general que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia [ousía], presencia temporal como punta [stigma] del ahora o del instante [nunc], presencia en sí del cogito,

---

15 Cabe resaltar, así sea de paso, que estas oposiciones forman parte de la historicidad del sistema del querer-se-oír-hablar, en el sentido de que el privilegio de la *phoné* no es accidental en la historia de la metafísica. En palabras de Derrida: “El sistema del «oírse-hablar» a través de la sustancia fónica —que se ofrece como significante no exterior, no-mundano, por lo tanto, no-empírico, o no-contingente— ha debido dominar durante toda una época de la historia del mundo a partir de la diferencia entre mundano y lo no-mundano, el adentro y el afuera, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo transcendental y lo empírico” (DG: 13).

conciencia, subjetividad, copresencia del otro y de sí mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc) (D: 18-19).

El fonocentrismo recorre las diferentes categorías de la tradición metafísica, desde la subjetividad, hasta la coexistencia, todas estas atravesadas por el privilegio de la presencia. De la misma manera, el ser es como presencia, lo que implica entender la subjetividad como un fenómeno *intencional*<sup>16</sup>. El sujeto, en la tradición metafísica, se ha concebido como un sujeto transparente para sí mismo, que puede tener acceso a sí mismo, cuya intencionalidad le es del todo clara. Esta intencionalidad está estrechamente ligada, concatenada, con las nociones de presencia, presencia del sujeto como substancia/existente.

Por otra parte, la historia del logocentrismo, que se entiende como el privilegio de la presencia de la conciencia ante sí misma, privilegio del logos, deviene como historia del querer-se-oír-hablar, como relación inmediata del sujeto consigo mismo, lo que “implica una voz silenciosa que no necesita de nada [externo a sí mismo] para ser, denotando así la ilusión de la impresión directa de un pensamiento” (Peretti 1989, p. 32). Es por esta razón que la historia de la metafísica ha privilegiado la voz frente a la escritura, pues esta “asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad” lo que llevó a “una degradación de la escritura y su expulsión del «habla plena»” (DG: 7-8).

En la metafísica, la verdad siempre está ligada a la *phoné*, entendida como presencia del sentido mismo en el habla. En otras palabras, la *phoné* establece el privilegio de la presencia pura del significado. Así, el logocentrismo también es un fonocentrismo: “proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido” (DG: 18). Tanto el logocentrismo como el fonocentrismo requieren que la voz sea escuchada inmediatamente por el sujeto que la emite con el fin de lograr la proximidad absoluta, que configura la proximidad que tanto

---

16 Debemos anotar, en aras de la claridad, que, en el contexto de la *Gramatología*, Derrida se refiere a la noción de intencionalidad del sujeto de la fenomenología de Husserl.

pide a gritos la conciencia. Esta ha de ser entendida, por lo tanto, como presencia del sujeto ante sí mismo (voz que se oye a sí misma).

Con este primer esbozo de la metafísica de la presencia podemos concretar algunos puntos que hemos abordado en el acápite anterior. Habíamos señalado que Derrida no está de acuerdo con Heidegger al momento de afirmar que la deconstrucción tiene que ver con el oír, con el abrir el oído a la tradición. Esto sucede, pues el oído remite a la voz. Pertenecer a la tradición, según Heidegger, implicaría que el oído estuviera abierto a la voz de la metafísica. Ahora bien, si uno de los objetivos de Derrida es poder rescatar la escritura de la opresión de la voz, no es del todo extraño que el filósofo francés asegure que la deconstrucción es una lectura atenta de la tradición, de los textos de los grandes filósofos que constituyen eso que llamamos tradición filosófica. Por esta razón, como lo veremos en el siguiente apartado de este capítulo, la deconstrucción requiere una lectura y escritura bastante particular, si es que se quiere llevar a cabo, en la medida en que busca una cierta descentralización de los textos y de los conceptos propios de la metafísica.

44

El segundo aspecto importante es que, a la luz de lo que se ha dicho hasta este momento, se puede entender con más claridad por qué Derrida se aleja de la teología negativa de la cual se le ha culpado. Dios es entendido como una cierta **hiperesencialidad** que termina haciendo el ser más presente que cualquier presencia, entonces Dios queda confinado a la metafísica de la presencia. Es por esta razón que para Derrida es bastante importante marcar una cierta distancia con la teología negativa, en especial lo que se refiere a la tercera objeción que señalábamos más arriba. De esta manera, ni la deconstrucción ni sus operaciones pueden ser entendidas en el ámbito de la teología negativa, aunque, como será más claro cuando se aborde el problema de la *différance*, se puedan presentar ciertos encuentros con ella.



**hiperesencialidad**

## **Desestabilizar el pensamiento metafísico: escritura, *différance* y alteridad**

Surge entonces la pregunta: ¿cómo interrumpir, dislocar el logocentrismo defendido por el pensamiento metafísico occidental? La tarea no es fácil, puesto que lo que está en juego es la desestabilización de toda una tradición: el pensamiento metafísico. Derrida no es el primero en intentarlo. El problema de la metafísica ya había sido abordado por Nietzsche y por Heidegger. El primero había definido la metafísica como “la ciencia que trata de errores fundamentales del hombre, pero como si fueran verdades fundamentales” (Nietzsche 2007, p.54). El modo de proceder de Nietzsche, frente a la metafísica, es la inversión-destrucción, inversión de los valores que se creen eternos por la tradición metafísica. Con ello se destruye, con el martillo imparables nietzscheano, los cimientos donde descansa apacible el pensamiento metafísico. Por otro lado, Heidegger caracteriza la metafísica como el olvido del ser (Heidegger 2009, §1). Con esto Heidegger nombra a la tradición metafísica como *ontoteología*<sup>17</sup>, “en donde cada vez que se pregunta por el ser, la metafísica responde con un “ente supremo” (Theós)” (Cragolini, 15). Es por esto que Heidegger busca pensar la *diferencia ontológica*, que la tradición metafísica ha pasado por alto, entre «ser» y «ente». Ahora bien, Derrida no se contenta con una subversión, superación de la metafísica, más bien lo que propone es quedarse en el *límite*, entre las dicotomías establecidas por ella. Con ello Derrida propone pensar la presencia de una manera diferente a la establecida por la tradición metafísica. En este contexto se desarrollará el problema de la *huella*, *la différance* y *la alteridad*.

---

17 Habría que subrayar la palabra ontoteología, palabra recurrente en los primeros escritos de Derrida. En este sentido, el filósofo francés la adopta de Heidegger, con algunas variaciones como onto-teo-logía, para mostrar cómo el pensamiento metafísico privilegia el aquí-presente y la voz. Una lectura rigurosa y cuidadosa, tarea que no podemos emprender en este trabajo, de los primeros textos de Derrida, sacaría a la luz las razones por las cuales sostiene que Heidegger no sale de las categorías metafísicas que tanto pone en cuestión. Para Derrida Heidegger sigue operando en el horizonte de la metafísica.

La escritura, por parte del logocentrismo, ha sido expulsada del habla plena, considerándola como el revestimiento sensible exterior de la voz<sup>18</sup>. Desde Platón, la escritura es ya marginada<sup>19</sup>. Esta ha sido, como lo señalábamos más arriba, la “traductora de un habla plena y plenamente presente (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, portavoz, intérprete de un habla originaria” (DG: 13).

De esta manera, la escritura es considerada como escritura fonética, será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de este «pensamiento-sonido». Justamente de este punto parte el análisis de la teoría saussureana del signo<sup>20</sup> que realiza Derrida. Para Saussure, la relación entre habla y escritura solo tiene una función limitada y derivada. Limitada porque el lenguaje “no es más que una modalidad entre otras de los acontecimientos que pueden sobrevenirle a un lenguaje cuya esencia, según parecen mostrar los hechos, puede permanecer siempre pura de toda relación con el lenguaje” (DG: 40). Derivada puesto que la escritura es representativa: representación de la voz presente en ella misma, significante del primer significante. Es por esto que la lingüística saussureana establece dos sistemas distintos uno del otro: el sistema del lenguaje y el sistema de la escritura<sup>21</sup>.

18 En palabras de Derrida: “[L]a escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exterior al espíritu, el aliento, al verbo y al logos” (DG: 46)

19 Derrida se interesó por el diálogo *Fedro* de Platón. En este Platón establece la distinción entre dos tipos de escritura: una buena y una mala. Es en *La diseminación* donde Derrida lee con agudo detalle este diálogo platónico mostrando los alcances de esta clasificación de la escritura.

20 En lo que sigue, no abordaremos en detalle el análisis minucioso de la teoría saussureana del signo que realiza Derrida en *De la Gramatología*. Bastará con hacer pequeñas referencias a este análisis para poder entender en qué consiste lo que Derrida llama *escritura generalizada*. Para un análisis más detallado de esta sección *De la Gramatología* véase Peretti, Cristina (1989). *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, p. 51-61 y Bradley, Arthur (2008). *Derrida's of Grammatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p.59-64

21 “Lengua y escritura son dos sistemas de signos; la *única razón* de ser del segundo es la de representar el primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística” (Saussure 2007, p. 80). Derrida, valga decirlo, relaciona este mismo pasaje del *Curso de lingüística general* con la distinción aristotélica entre los símbolos del alma y los símbolos de

Dentro de este sistema, la palabra es considerada como unidad de sentido y sonido, de concepto y de voz, de significado y significante (DG, 41). Siendo esto así, la lingüística saussureana sigue siendo logofonocéntrica.

Puesto que los signos se encuentran dentro del sistema lingüístico, cada uno refiere a otro signo y, por lo tanto, cada uno se relaciona con otros signos, en la medida en que refieren. En pocas palabras, y es esto lo que es importante para Derrida, cada signo está *presente* en lo referido de cada signo. Esta relación de signos, asegura Saussure, es posible gracias al juego de las diferencias: definirse gracias a aquello que los diferencian de los otros.

En *La différance*, Derrida vuelve sobre esta particularidad del pensamiento saussureano, resaltando que, para Saussure, en la lengua solo hay diferencias conceptuales o fónicas (D: 46), afirmando que “[l]a tesis de lo arbitrario del signo [...] debiera impedir que se distinga radicalmente entre signo lingüístico y signo gráfico”, lo que tiene como consecuencia que “si la «escritura» significa inscripción y ante todo institución de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos” (DG: 57-58). Es gracias al signo, y al no poder diferenciar un signo lingüístico de uno gráfico, que la escritura desborda el lenguaje, tal y como lo había entendido Saussure.

En este punto surge lo que Derrida llama archiescritura (escritura generalizada), palabra fundamental para entender los desplazamientos que Derrida realiza a partir de la teoría saussureana del signo. Si bien para Saussure tanto la lengua como la escritura son dos sistemas de signos, para el filósofo francés la archiescritura es el sistema de signos de todo lenguaje, es decir, que el lenguaje es ya escritura y la escritura es ya lenguaje. Para

---

las palabras: “Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras producidas por la voz” (Aristóteles, citado en DG: 41). En este sentido, habría una continuidad en la historia de la metafísica, en cuanto se ha establecido, por un lado, que la escritura tiene una función representacional y, por el otro, la distinción entre dos sistemas diferentes: el habla y la escritura, y la subordinación del segundo al primero.

romper la distinción tradicional entre escritura y habla, Derrida sostiene que la escritura ha desbordado los límites del lenguaje, pues tanto el lenguaje como la escritura son posibilidad de articulación de signos por el movimiento de las diferencias. Por eso, hay que pensar al lenguaje ya no en términos de significante y significado, sino de *significante del significante*. A esto apunta Derrida en *De la gramatología*:

Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el significante del significante, el concepto de escritura comenzaba a desbordar la extensión del lenguaje [...] “Significante del significante” describe [...] el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente, ya que un origen cuya estructura se deletrea así –significante de un significante– se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre (G: 11-12).

La escritura ha de desbordar el lenguaje, siempre y cuando exista un significante de un significante. Este significa el juego de diferencias de Saussure, en el sentido de significar aquello que no está presente en el signo, pero siempre en la medida en que significa un signo significante. Esto quiere decir, entonces, que el lenguaje se comporta como lo hace la escritura, en el sentido de que tanto lenguaje como escritura replican la lógica de la huella, que abordaremos en breve, de significar a otros significantes constantemente, y en este remitirse borrarse a sí mismas.

En este sentido, se abandona la relación metafísica del significante con el logos, si los significantes siempre están refiriendo a otros significantes, hace imposible que un significante sea establecido como primero y único, como el origen de todo significante. La consecuencia de esto es que la

archiescritura, nombre que le da Derrida a este desbordamiento de la escritura, no solo se refiera a los signos escritos, sino al lenguaje en general, imposibilitando distinguir entre un signo fónico y un escrito.

Esta imposibilidad es radicalizada por Derrida con el neologismo francés *différance*<sup>22</sup>. La palabra francesa *différance* se confunde fonéticamente con la palabra diferencia (*différence*), lo que obliga a quien escucha a remitirse a la escritura para saber, con certeza, cuál es la palabra a la que se refieren. Justamente es esta no-distinción del signo fonético frente al signo escrito que Derrida quiere remarcar. Por otro lado, otra de las características de la *différance* es que sobre esta no se puede formular la pregunta de qué es, pues al momento de decir «¿qué es la *différance*?» se está cayendo de nuevo en la lógica del privilegio de la presencia. Al respecto, subraya Derrida:

Sí aceptáramos, en efecto, la forma de la pregunta, en su sentido y en su sintaxis, («qué es lo que» «qué es quien» «quién es el que» ...), sería necesario admitir que la *différance* es derivada, sobrevenida, dominada y gobernada a partir de un existente-presente, pudiendo este ser cualquier cosa, una forma, un estado, un poder en el mundo, a lo que se podrá dar toda clase de nombres, un que, un existente-presente como sujeto. (D:50)

---

22 La dificultad de la traducción es aquí significativa. La pregunta es ¿cómo traducir *différance* a nuestro idioma? El problema que acá se enfrenta la traducción es el de buscar una palabra que suene igual que “diferencia”, pero que difiera en la escritura. Los traductores y especialistas de Derrida en castellano han optado por varias salidas a este inconveniente. Carmen Gonzáles, quien tradujo *Márgenes de la filosofía*, traduce la palabra *différance* por «diferencia» palabra que, aunque no suena igual que «diferencia», conserva la misma variación que se presenta en francés, el cambio de la e por la a. Por otro lado, Martin Arancibia, Manuel Garrido y María Luisa Rodríguez proponen traducir la palabra francesa por diferencia, con ello, al contrario de la decisión de Carmen Gonzáles, deciden mantener la misma pronunciación, pero la variación no es la misma, pues se reemplaza la c por la z. Especialistas en Derrida como Cristina de Peretti adoptan la no traducción de la palabra, manteniéndola en su idioma original. En lo que respecta a este trabajo, se ha adoptado por esta última sugerencia, pues cualquier traducción al español deberá sacrificar o bien la oralidad o bien la escritura, lo cual iría en contra del espíritu derridiano.

La *différance* debe resistir entonces a cualquier subordinación al privilegio de la presencia. Tal es la razón por la cual Derrida es enfático en decir que la *différance* no es un concepto, es decir, no es una unidad presente, autorreferente. Esta es, si es que es, un no-es, no es un presente pleno: “Ya se ha hecho necesario señalar que la *différance* no es, no existe, no es un ser presente (on), cualquiera que este sea; y nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, esto es, *todo*; y, en consecuencia, que no tiene ni existencia ni esencia” (D: 42). Con esto Derrida subraya que la *différance* es irreductible a cualquier apropiación ontoteológica, en el momento en que esta no la destruye, no la elimina, sino que la comprende, la inscribe en el momento en que la excede sin ningún retorno. El exceso solo se da siempre y cuando la *différance* no se reduzca a las categorías presupuestas y defendidas por el pensamiento metafísico.

Por otro lado, la tercera característica de la *différance* es que está emparentada con el verbo latino *differre*. Este verbo, como lo subraya Derrida en *La Différance*, tiene dos significados: en primer lugar, es retardar, dejar para más tarde, un rodeo, una demora, un retraso, en una palabra, una *temporalización*. No obstante, como lo veremos un poco más adelante, la *différance*, por lo anterior, es también *espaciamiento*, es decir, “hacerse tiempo del espacio y hacerse espacio del tiempo, «constitución originaria» del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se crítica y se desplaza” (D: 43).

En segundo lugar, *differre* significa no ser idéntico, ser otro, discernible. Con esto, Derrida pensará la presencia no como presencia plena, sino aquella que retrasa, que se temporaliza y, por ende, la identidad de un sujeto será repensada ya no como *ousía*, idéntico a sí mismo, sino como un sujeto que es alterado<sup>23</sup> por otro.

23 La palabra «alteración» es bastante significativa para este trabajo. En primer lugar, porque significa perturbar, trastocar, inquietar. Es ese perturbar la lógica de la Mismidad, sujeto que siempre es idéntico a sí mismo. En segundo lugar, la palabra «alterar» es de valiosa importancia porque proviene de la palabra latina *alterare*, y esta, a su vez, de la palabra *alter*, otro. Como veremos en más de una ocasión a lo largo de este trabajo, el problema del otro, el otro que me altera, es vital dentro de la filosofía de Derrida.

En este punto, adquieren más claridad las objeciones que se le han realizado a la deconstrucción. Efectivamente, la *différance* debe ser descrita en términos de la negación. Esto sucede, dado que de lo que se trata es de buscar un pensamiento que no caiga en la tradición metafísica. Pero esta tarea, como se puede observar, tiene dos riesgos que son bastantes significativos: en primer lugar, como ya se ha anotado, no se puede hablar en los términos de la presencia, de la definición y el concepto, debido a que esta es la forma por la cual se desenvuelve dicha tradición. Por otro lado, se peligra al momento de hablar en términos negativos, por cuanto esto haría pensar que lo único que hace la deconstrucción es negar las proposiciones metafísicas, es decir, donde la metafísica habla del ser la deconstrucción habla de un no-ser, donde se habla de presencia se afirma la no-presencia, y así sucesivamente. No obstante, esta última posibilidad es para Derrida igual de metafísica que la primera opción, ya que de esta manera se sigue operando en sus términos. Siendo este el panorama, la deconstrucción cae en una cierta aporía que termina produciendo nuevas formas de pensar más allá de los esquemas conceptuales tradicionales. Esta es la razón por la cual Derrida utiliza este neologismo para demarcar una vía entre la negación y la afirmación plena de la presencia. En este sentido, la *différance* abre el camino para pensar de otra manera.

Lo anterior es posible entenderlo si se recalca dos características fundamentales de la *différance*. En primera instancia, esta es el lugar donde operan las diferencias o, en términos de Saussure, es el lugar donde el juego de diferencias se da. Cuando hablamos de *différance*, se hace referencia a la letra «a» que puede ser escrita y leída, pero no oída. En este sentido, la *différance* es el lugar donde la diferencia del signo escrito y acústico, para retomar los esquemas saussureanos, coexiste, se agudizan y confunden. La consecuencia fundamental de esto es que la *différance* no anula, como se ha creído, las diferencias metafísicas, más bien las arrastra consigo, le son inherentes, y solo así las puede trastocar, desplazar, movilizar más allá y más acá de lo que la tradición ha querido y se ha atrevido a hacerlo. Esto quiere decir que la diferencia entre signo acústico y signo gráfico, entre el

adentro y el afuera, entre lo sensible y lo intangible, se encuentra en este juego de diferencias, pero siempre y cuando se remita una a otra confundiendo y desplazando entre sí. La segunda característica, por otra parte, tiene que ver con lo anterior en el sentido de que la condición de posibilidad, si es que es permitido decirlo en estos términos, de toda diferencia es la *différance*. Pero esto no significa, vale aclararlo, que la *différance* sea el origen último de las diferencias, ya que esta solo es posible gracias al remitir a otros signos, a otras diferencias, en la medida en que es un diferir. No hay una única diferencia que sea origen de todas, sino más bien, como se verá con claridad con la lógica de la huella, la *différance* no es más que una archihuella, un borrarse y un remitirse de las diferencias que componen este juego.

De igual manera, es importante señalar que la *différance* está siempre vinculada con la alteridad, puesto que solo es posible rebasar las categorías metafísicas del ser y el no-ser siempre y cuando exista la alteridad. La *différance*, en palabras de Derrida, “nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad [...] es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación” (D: 55). Para Derrida la alteridad no es más que un retardamiento que escapa a todo modo posible de la presencia. En este sentido, la alteridad siempre debe diferirse a sí misma, y con ello no recae en el pensamiento metafísico. Es por esto que para Derrida el espaciamiento propio de la *différance* remite siempre a otro: “El aplazamiento de la *différance* siempre habrá precipitado lo otro, hacia lo otro, lo totalmente diferente” (EC, 80). Cabe entonces señalar que, con esta noción de alteridad, Derrida aborda el problema del presente modificado, caracterizándola como un pasado que nunca fue presente, un pasado que nunca será presencia ni un por-venir que jamás será presente. Este pasado que nunca será presente es retomado por Derrida, como veremos un poco más adelante, por la noción de huella levinasiana y de acontecimiento.

Con el objetivo de seguir desestabilizando el pensamiento metafísico, Derrida propondrá entender el signo en relación, ya no con la presencia del significado-significante, lo cual ha sido el objetivo de una tradición que “pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser etc., al movimiento de la significación” (G: 21), sino como *ausencia* de estos. En *La différance*, se explica este giro:

El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma [representación de una presencia], de la cosa presente, «cosa» vale aquí tanto por sentido como por el referente. El signo *representa lo presente en su ausencia*. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la *presencia diferida* (D: 45. Nuestro énfasis).

En este sentido, el signo ha de romper con la presencia defendida por el pensamiento metafísico, puesto que permite hacer *presente* en la ausencia, es decir, que el signo posibilita una cierta *presencia-ausencia* de la cosa que no es su ser-presente. Todo esto es posible, gracias a que el signo difiere la presencia de la cosa misma. Ahora bien, lo que subraya Derrida es el carácter secundario y provisional de signo. Esto quiere decir que el signo es secundario “desde una presencia original y perdida de la que el signo vendría a derivar” y provisional “con respecto a esta presencia final y ausente en vista de la cual el signo sería un movimiento de mediación” (D,45).

En este punto hay que ser bastante cuidadosos, pues se debe resaltar que esto no significa que se haya que entender la ausencia como una mera falta, puesto que sería reafirmar las categorías de ser y entidad presupuestas por la metafísica. Por el contrario, se debe entender la ausencia dentro del contexto de la *différance*, esto es, como presencia diferida, presencia retardada, una presencia que está operando bajo la *différance*:

Nada –ningún ente presente ni in-diferente– precede por lo tanto a la *différance* y al espaciamento. No hay sujeto que sea agente, autor y dueño de la *différance* y al que esta se impondría eventual y empíricamente. La subjetividad –lo mismo que la objetividad– es un efecto de la *différance*, un efecto inscrito en el sistema de la *différance*. Es por esto que la a de la *différance* nos recuerda también que el espaciamento es *contemporalización*, rodeo, aplazamiento mediante el cual la intuición, la percepción, la consumación, en una palabra, la relación con el presente, la referencia a una realidad presente, a un ente, están siempre *diferidas*. Diferidas en razón misma del principio de diferencia que establece que un elemento no funcione y no signifique, no adquiera o no dé “sentido” más que remitiendo a otro elemento pasado o por venir, una economía de las huellas [...] Confirma que el sujeto y, ante todo, el sujeto consciente y hablante, depende del sistema de las diferencias y del proceso de la *différance*, confirma que el sujeto no está presente, sobre todo presente a sí mismo, con antelación a la *différance*, que no se constituye en ella más que dividiéndose, espaciándose, “contemporalizando”, difiriéndose (PO:50).

La *différance* permite pensar al sujeto más allá de la metafísica occidental, ya no como una presencia ante sí mismo, sino, como tendremos oportunidad de estudiarlo en lo que se refiere a la muerte y la diferencia sexual, como un sujeto escindido por otro, un sujeto cuya característica fundamental es el juego de diferencias que le es intrínseco.

Ahora bien, ¿cómo está relacionado lo anterior con la escritura, es decir, ¿cómo esto le ayuda a Derrida a entender una nueva forma de escritura? Para poder dar respuesta a esta pregunta debemos concentrar nuestra atención en el texto de 1971, *Firma, acontecimiento, contexto*, en donde Derrida explica detalladamente la relación entre la nueva noción de es-

critura, archiescritura, que entra a operar en el marco de lo que hemos venido señalando, y el signo.

En este texto, Derrida comienza distanciándose de la relación que se ha establecido entre escritura y comunicación, proponiendo pensar ya no la comunicación como el acto de querer-decir-algo, sino entenderla como contexto. Esto lleva a Derrida a señalar dos desplazamientos importantes que vale la pena resaltar: (i) “señalar la insuficiencia teórica del concepto ordinario de contexto (lingüístico o no lingüístico)” y (ii) “hacer necesaria una cierta generalización y un cierto desplazamiento del concepto de escritura” (FAC: 351). Para ilustrar su planteamiento Derrida utiliza como punto de partida la historia de la escritura tal y como la concibió Condillac. Según este, si los seres humanos escriben es porque quieren comunicar sus ideas, sus pensamientos, sus representaciones a los otros. En este sentido, la escritura nace como una necesidad de perpetuar las ideas y representaciones con el objetivo de hacerlos conocer a otros ausentes.

La escritura, por consiguiente, está regida por un pensamiento representacional, puesto que esta presenta, transporta la idea, el contenido, el significado de aquello que se tiene que comunicar. Partiendo de este punto, Condillac afirma: “[e]l carácter representativo de la comunicación escrita –la escritura como cuadro, reproducción, imitación de su contenido– será el rasgo invariable de todos los progresos subsiguientes” (FAC: 335).

Lo que remarca Derrida es el valor que Condillac le da a la ausencia y su relación con la escritura. En primer lugar, la ausencia para este significa dos cosas: (i) inicialmente ausencia de destinatario (se escribe para comunicar algo a los *ausentes*) y, al mismo tiempo, “la ausencia del emisor, del destinatario, en la marca [*à la marque*] que aquel abandona, que se separa de él y que continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer-decir [*vouloir-dire*], incluso más allá de su misma vida, esta ausencia que pertenece, sin embargo, a la estructura de toda escritura” (FAC: 354. Traducción levemente modificada). Derrida resalta que la ausencia, entendida de esta manera, lleva a que la marca, como

marca escrita, se desprenda de toda voluntad del emisor (querer-decir), por un lado, y que dicha marca no tenga un destinatario predeterminado. Esto desestabiliza, volveremos sobre este punto, la concepción comunicativa de la escritura, pues toda escritura desborda el querer-decir, el querer comunicar-algo-a-alguien, de todo emisor. Ahora bien, lo que sucede es que Condillac no enfatiza en esta acepción de la ausencia. Por el contrario, para él la ausencia debe ser entendida como (ii) “una modificación continúa, una extenuación progresiva de la presencia” (FAC: 354). En este sentido, la ausencia para Condillac consiste en una reparación y modificación continúa y homogénea de la presencia en cuanto representación, siguiendo con los planteamientos del pensamiento metafísico.

Con esto en mente, Derrida propone dos hipótesis con respecto a la noción de ausencia que problematiza la definición o concepción de la ausencia operativa en la manera como Condillac piensa la escritura. La primera hipótesis es:

56

Puesto que todo signo, tanto en el «lenguaje de acción» [subrayamos aquí la palabra signo y la referencia al lenguaje de acción que será de gran importancia para lo que sigue] como en el lenguaje articulado (antes incluso de la intervención de la escritura en sentido clásico), supone una cierta ausencia (que está por ser determinada), es preciso que la ausencia en el campo de la escritura sea de un tipo original si queremos reconocerle alguna especificidad al signo escrito (FAC: 355).

Debe haber una noción distinta de ausencia que parta del signo, para especificar una nueva noción de signo escrito, que abrirá, por consiguiente, una nueva noción de escritura en sentido general. Es por eso que Derrida plantea una segunda hipótesis: “Si por casualidad el predicado así admitido para caracterizar la ausencia propia a la escritura conviniese a todas las especies de signos y de comunicación, se seguiría un desplazamiento general: la escritura ya no sería una especie de comunicación” (FAC: 356).

Gracias a un tipo de ausencia, la escritura ya no será considerada en los términos de la tradición metafísica, es decir, ya no será considerada como un medio o instrumento de comunicación entre sujetos, querer-comunicar-algo-a-alguien. Gracias a estas dos hipótesis Derrida puede establecer la ausencia ya no como modificación ontológica de la presencia, esto es, como la mera negación o postergación de la presencia en la comunicación, sino como aquello que nos permite entender la especificidad de la escritura, como un rasgo distintivo de la operación del lenguaje en general. En el sentido de que la ausencia debe escapar a ser caracterizada como un no ser, dado que esto equivaldría a seguir operando con las distinciones metafísicas, debe entenderse como presencia diferida, postergada, que jamás se convierte en un ser existente en el aquí-ahora.

El punto de partida de Derrida para sostener sus hipótesis es el signo escrito, que se adelanta a la ausencia del destinatario. Es preciso que para que la escritura sea escritura, esta debe presuponer la ausencia absoluta de todo destinatario, por eso no debe entenderse, como lo proponía Condillac, como mera lejanía que difiere la presencia del sentido cuya idealidad se piensa como representación del signo escrito. Siendo esto así, Derrida subraya lo siguiente:

Es preciso, si ustedes quieren, que mi «comunicación escrita» siga siendo legible, a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función escrita, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible –reiterable– en la ausencia absoluta del destinatario o el conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de la escritura misma, cualquiera que sea el tipo de escritura (pictográfica, jeroglíficos, ideográfica, fónica, alfabética, para servirse de estas

viejas categorías). La escritura que no fuese estructuralmente legible –reiterable– más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura. (FAC: 356)

En el momento en que se escribe, dice Derrida, el signo escrito debe poder seguir funcionando, inclusive si se asume la desaparición absoluta de todo destinatario determinado. De esta manera, la iterabilidad, esto es, repetirse más de una vez en diferentes contextos alterándose en estas repeticiones, puede darse como estructura, si algo así existe dice Derrida, de la escritura. La desaparición absoluta del destinatario, en este contexto, no es más que la ausencia absoluta de este, es la posibilidad de su muerte. En este sentido, la ausencia sería una ruptura radical, un dislocamiento de la presencia del destinatario a través de la escritura como medio de representación. La escritura, al tener como condición esta ausencia, rompería con el pensamiento metafísico del privilegio de la presencia.

Ahora bien, la ausencia, tal y como la expone Derrida, no se reduce únicamente a la ausencia del destinatario. Se da también la ausencia del emisor en dos niveles: (i) ausencia del emisor frente al destinatario, es decir, el lector de la marca escrita se enfrenta a la ausencia de quien la emite, y (ii) el emisor está ausente en su propia marca. En la escritura se da la no-presencia del emisor ante sí mismo:

Lo que vale para el destinatario, vale también por las mismas razones para el emisor o el productor. Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a escribir. Cuando digo mi futura desaparición, es para hacer esta proposición inmediatamente aceptable. Debo poder decir mi desaparición simplemente, mi no presencia en general, y por ejemplo la no-presencia de mi querer-decir, de mi intención-de significación, de mi querer-comunicar-esto, en la emisión o en la producción de la marca (FAC: 357).

En este sentido, la escritura ya no puede estar ligada o subordinada a una intención comunicativa, puesto que toda marca escrita existe y actúa independientemente de la voluntad del emisor de querer decir algo. Es por esta razón que Derrida afirma que la marca escrita es una especie de máquina que tendrá efectos en el mundo, sin importar la intención comunicativa del emisor, de su querer-decir, de lo que haya querido este decir.

Lo anterior permite que la escritura pueda releerse una y otra vez, iterabilidad de la escritura, en diferentes contextos (sustraerse e injertarse en contextos diferentes, sin que ningún contexto clausure su sentido). En su última entrevista, concedida a Jean Birnbaum para el periódico *Le Monde*, Derrida explica muy bien este doble movimiento fundamental de la escritura: “A *fortiori* cuando se escriben libros de carácter muy general: uno no sabe con quién habla, inventa y crea siluetas, pero en el fondo esto ya no nos pertenece. Orales o escritos, todos nuestros gestos nos abandonan, empiezan a actuar independiente de nosotros” (AV: 30).

Para Derrida toda escritura ha de dejar una huella que tiene independencia con respecto la voluntad-de-querer-decir de quien escribe. Esto permite la supervivencia (*survivre*) del emisor, pues la escritura, al dejar una huella, vive con independencia de este, permitiendo que otros, quienesquiera que sean, puedan leerla. En palabras del francés: “[l]a huella que dejo significa a la vez mi muerte, futura o ya ocurrida, y la esperanza de que me sobreviva. No es una ambición de inmortalidad, es algo estructural. Dejo allí un trozo de papel, me voy, muero” (AV: 30). Una marca escrita solo puede ser lo que ella es gracias a, por un lado, la ausencia total de todo destinatario y, por otro lado, que esta siga funcionando, siendo legible, más allá de la voluntad del autor del escrito.

Pero ¿qué entiende Derrida por *huella*? ¿Qué caracteriza la *huella*? Esta palabra es adoptada por Derrida de Lévinas. En *De la gramatología* Derrida reconoce esta deuda: “Así aproximamos este concepto de huella, el que está en el centro de los últimos escritos de E. Lévinas y de su crítica a la ontología: relación con la *illistas* como con la alteridad de un pasado que

nunca fue ni puede ser vivido bajo la forma, originaria o modificada, de la presencia” (DG: 91). Quizá Lévinas se inspiró en la historia de Moisés, narrada en *Éxodo* 33, cuando este le pide a Dios verlo en su presencia, a lo cual Dios le responde: “Verás mi huella, pero mi rostro no será visible”. Dios no puede hacerse presencia plena, solo puede presentarse como huella. Con este espíritu, el filósofo lituano afirma esto con respecto al rostro del otro. La extrañeza del rostro de otro, sostiene en sus últimos trabajos, proviene de un *más allá*, es decir, la transcendencia de todo conocimiento, pues el Otro está más allá de cualquier conocimiento. En este más allá es donde se presenta el Otro, el rostro del Otro en cuanto está ausente. En palabras de Lévinas: “El rostro está en la huella del Ausente, [...] absolutamente pasado” (Lévinas 2001, 67).

Ahora bien, lo que se debe subrayar con respecto a Lévinas es que para él la huella consiste en significar sin hacer aparecer. La huella es lo que ha quedado en el mundo, lo que ha de perturbar el mundo. La huella es, en pocas palabras, el eco del ausente que perdura en el mundo refiriéndose al pasado inmemorial, esto es, pasado que nunca fue presente, sin que esta sea presentada. La huella escapa a toda presencia plena, de toda presencia metafísica.

Es por esta razón que Lévinas afirma: “La huella es la *inserción del espacio en el tiempo*<sup>24</sup>, el punto en el cual el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo” (Lévinas 2010a, 71. *Cursivas nuestras*). No obstante, en última instancia, la huella para Lévinas es la forma como se tiene contacto con Dios por medio del rostro del otro. En este sentido, Dios no está presente

24 Es inevitable pensar, con esta afirmación de Lévinas, en el espaciamento derridiano. La inserción del espacio en el tiempo es un movimiento similar al hacer tiempo del espacio. Justamente el eco que queda en el mundo, en cuanto huella, se inserta en un tiempo inmemorial. La huella que ha quedado en el mundo, por lo tanto, no puede ser pensada por fuera del tiempo. Ahora bien, la pregunta que surge es la siguiente: ¿acaso la huella levinasiana también significa la inserción del tiempo en el espacio? Esta pregunta requiere un análisis atento de la temporalidad tal y como la entiende Lévinas, lo cual desborda los límites del presente trabajo. Aquí solo nos contentaremos con señalar este eco de Lévinas en lo que refiere al espaciamento propuesto por Derrida.

plenamente, sino por medio de la huella en el rostro del otro: “La huella no es una palabra suplementaria: es la proximidad de Dios en el rostro de mi prójimo” (Lévinas 2001b, 75).

Para Derrida, esta noción de huella, con su respectiva toma de distancia en algunos puntos, permitirá renovar el concepto de escritura<sup>25</sup>. Como lo subrayamos un poco más arriba, Derrida retoma esta idea del pasado que nunca será presente y, además, retoma la idea levinasiana de huella en el sentido de que esta resiste a todo pensamiento metafísico. De estos dos puntos partirá la huella derridiana. En primer lugar, la huella se ha de comportar como el signo saussureano, en la medida en que toda huella refiere a otra. Cada huella es ya la huella de otra huella y así hasta el infinito. Esto pone en cuestión el valor mismo del *arjé* que le es crucial para la metafísica, y así creer que tiene el poder de dominar el lenguaje y sus propios límites. Pero esto no quiere decir que la huella sea únicamente la desaparición de todo origen, sino más bien, como lo sostiene Derrida en *De la Gramatología*, es lo no originario, ausencia del origen que procede y antecede a cualquier origen, es archihuella:

La huella no solo es la desaparición del origen; quiere decir aquí –en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos– que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archihuella (DG: 80).

La huella interrumpe la lógica de la presencia defendida por la metafísica, en dos sentidos: en primer lugar, al establecer la archihuella para evitar

---

25 En *Violencia y metafísica*, uno de los textos en donde Derrida aborda directamente la filosofía de Lévinas, se afirma que “la temática de la huella [...] debería conducir a una cierta rehabilitación de la escritura”.

que se convierta en pura presencia, o en representación, de algo originario, y, en segundo lugar, la huella no puede ser cuestionada bajo la pregunta metafísica del *¿qué es?*, al igual como lo veíamos que pasaba con la *différance*, debido a que la huella significa un continuo borrarse de sí.

Esta borradura propia de la huella es subrayada por Derrida en *Ousía y grammé*, puesto que “es propio de la huella [*trace*] borrarse a sí misma, sustraer ella misma lo que podría mantenerse en la presencia. La huella no es perceptible ni imperceptible [*La trace n'est ni perceptible ni imperceptible*]” (Derrida 2010b, 100. Traducción modificada). La huella, y esto es de suma importancia para los propósitos de este trabajo, no puede definirse a partir de las dicotomías metafísicas de la presencia y no-presencia, del ser y el no-ser, sino más bien, pensar la huella a partir de la escritura. Es por esta razón que la huella excede la oposición tradicional entre el ser y no-ser, excediendo el ser como presencia y el no-ser como no-presencia. En la *Différance*, Derrida establece una relación entre huella y *différance*, al decir que tanto la primera como la segunda no son *existentes-presentes*, sea este presente pasado o por venir ni la una ni la otra pueden presentarse nunca ellas mismas ante sí mismas.

Este no presentarse ante sí solo es posible, en lo que atañe a la huella, gracias a la borradura, porque “[l]a huella no es una presencia, sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se reenvía, no tiene propiamente lugar, el borrarse [a ella misma] pertenece a su estructura” (D: 58-9. Traducción modificada). La borradura permite que la huella pueda desaparecer en su propia aparición, desbordando así las categorías metafísicas del ser y el no-ser. Esto solo es posible si la presencia se entiende como la huella del borrarse de la huella misma<sup>26</sup>. Justamente esta es la razón por la cual la archihuella no debe entenderse como la presencia de algo originario, dado que, por una parte, no puede ser presente-existencia

---

26 En palabras de Derrida: “Pero, al mismo tiempo, este borrarse de la huella debe marcarse en el texto metafísico. La presencia, entonces, lejos de ser, como comúnmente se cree, lo que significa el signo, eso a lo que remite la huella, la presencia entonces es la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella” (OG: 101).

y, por otra parte, la huella siempre es dislocación, un simulacro de otra huella, un reenvío de una huella a otra.

Hay que anotar que la huella, entendida como archihuella, también es espaciamiento. Al ser esto así, esta “hace imposible que la noción de presencia inmediata y plena funcione como elemento de la significación” (Peretti 1989, p.76). Derrida es enfático en afirmar que este espaciamiento de la archihuella “no puede darse, *como tal*, en la experiencia de la *presencia*” (Derrida 2010d, 88). Habría que subrayar entonces que en la medida en que la escritura deja huella, esta será espaciamiento. El espaciamiento es siempre lo no-percibido, lo no-presente, lo inconsciente (Derrida 2010d, 88). Por consiguiente, el espaciamiento de la escritura es el devenir-ausente y el devenir-inconsciente del *sujeto*. Esto trae consigo lo siguiente:

Mediante el movimiento de su deriva, la emancipación del signo [entendido esto como la escritura que no depende de la voluntad de quien escribe] constituye retroactivamente el deseo de la presencia. Este devenir –o esta deriva– no le sucede al sujeto que lo elegiría o que se dejaría llevar pasivamente por él. Como relación del sujeto con su propia muerte [relación que se da en la escritura como lo asegura Derrida] dicho devenir es la constitución de la subjetividad. En todos los niveles de organización de la vida, vale decir *de la economía de la muerte*. Todo grafema es de esencia testamentaria. Y la ausencia original del sujeto de la escritura es también [la ausencia] de la cosa y del referente (DG, 89).

Gracias a la escritura, a la huella y a la ausencia del destinatario y del remitente, se puede configurar una noción de subjetividad que ya no apela a las categorías de sujeto propuestas por la metafísica (i. e. *hypokeimenon* y *ousía*). Más bien, el sujeto se caracteriza por un devenir ausente no solo ante otros, sino ante sí mismo. Al mismo tiempo, Derrida concibe la escritura, el espaciamiento de toda escritura, como testamentaria. Este será el tema que concentrará nuestra atención en el capítulo siguiente.



# ALTERIDAD Y MUERTE: LA ÉTICA DE LA FINITUD

*Ruego para que algún día me sobreviva.  
Pero ya esta plegaria me avergüenza,  
como si yo también confesara un miedo,  
el miedo de sobrevivir y de llevar la muerte.  
Pues, para confesar una última dimensión,  
la única posibilidad de una conciliación  
con la muerte, con la mía, quiero decir,  
yo espero la posibilidad así prometida  
de no ver más morir a los seres que he amado.*

**DERRIDA**

65

*En el trabajo del duelo el dolor no trabaja: vela.*

**MAURICE BLANCHOT** **Negrilla**

*Porque nadie puede llevar la vida solo.*

**HÖLDERLIN**

En el capítulo anterior hemos centrado nuestra atención en lo que sería, *grosso modo*, el marco en el cual se desarrolla el pensamiento de Derrida. Teniendo en cuenta esto, es posible comenzar a abordar los problemas, que consideramos paradigmáticos, que atraviesan la obra del filósofo francés para entender cómo opera la deconstrucción. El primer problema que consideramos relevante, y que nos ayuda a entender cómo se desestabiliza el pensamiento metafísico, es la muerte, un aspecto recurrente en la obra de Jacques Derrida.

La filosofía, desde sus comienzos, ha tenido que vérselas con la finitud de la existencia humana. No es fortuito que en el *Fedón* (60b-69e) Sócrates se concentre, en su último diálogo, en sostener lo siguiente: “Resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor” (64a). Dentro de la tradición filosófica occidental estas palabras se han interpretado como un aprender a morir, una labor que el filósofo se prepara para afrontar con calma, así como Sócrates lo hizo.

En un movimiento semejante que, en principio parecería fortuito, en su última entrevista realizada por Jean Birnbaum para el periódico *Le Monde*, Derrida realiza una re-flexión sobre su trabajo a partir de la idea de muerte y espectralidad. Esta entrevista se publica el día 19 de agosto de 2004, escasos dos meses antes que el filósofo argelino muriera, con el título *Je suis en guerre contre moi-même* [Estoy en guerra conmigo mismo], establece una relación entre el trabajo de Derrida a lo largo de su vida y el problema de la muerte. Poco antes de la entrevista Derrida se encontraba en un tratamiento bastante agresivo para poder curar la enfermedad que le aquejaba, es por esto que lo primero que afirma es “...dígallo nomás, enfermo de bastante gravedad, es cierto, y bajo la prueba de un tratamiento bastante terrible” (AV: 19-20). Este tratamiento no era más que la quimioterapia. Esto marcó de manera importante los últimos años de vida del filósofo, como es evidente en una de sus últimas conferencias titulada *Cómo no temblar*. Partiendo de esta primera confesión, Derrida vuelve sobre una de sus más enigmáticas afirmaciones «quisiera a aprender a vivir por fin». Al ser interrogado frente a esta “máxima”, el filósofo contestó:

Entonces, bueno, para contestar sin más rodeos a su pregunta, no, nunca *aprendí-a-vivir*. Pero ide ningún modo! Aprender a morir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta (sin salvación ni resurrección ni redención: ni para sí ni para el otro). Desde Platón es una vieja exhortación filosófica: filosofar es aprender a morir. Creo en esa verdad, aunque no la admita. Cada vez menos. No aprendí a

aceptar la muerte. Todos somos supervivientes con la sentencia en suspenso (AV: 22).

La filosofía, en principio, nos ayuda a aprender a morir como nos lo comunicó Sócrates a partir de la escritura de Platón. No obstante, si todos somos, de entrada, supervivientes, pues nuestra sentencia se encuentra en suspenso, en cierto sentido indeterminado, esto hace difícil aceptar esta máxima de vida.

No obstante, Derrida no abandona la idea de que este reconocimiento de la finitud humana no sea más que una cierta sabiduría, un cierto aprender a vivir. Es así como en su exordio a *Espectros de Marx*, el filósofo francés realiza una conexión que es bastante importante, dado que muestra uno de los aspectos que queremos abordar en el presente capítulo: este aprender a vivir no es más que un aprender a morir, y entre este vivir y morir se fundamenta una cierta relación ética con los otros. Lo diremos en palabras de Jacques Derrida:

Pero aprender a vivir, aprenderlo *por uno mismo*, solo, enseñarse a sí mismo a vivir («quisiera a aprender a vivir por fin»), ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En todo caso del otro al borde de la vida. En el borde interno o en el borde externo, es esta una heterodidáctica entre vida y muerte

Nada es, sin embargo, más necesario que esta sabiduría. Es la ética misma: aprender a vivir –solo, por uno mismo–. La vida no sabe vivir de otra manera. ¿Y acaso se hace jamás otra cosa que no sea aprender a vivir, solo, por uno mismo? ¡Extraño empeño para un ser vivo y supuestamente vivo, desde el momento en que este «quisiera a aprender a vivir por fin» es a la vez imposible y necesario! Sólo tiene sentido y puede resultar *justo* en una

explicación con la muerte. Con mi muerte tanto como la muerte del otro. Entre vida y muerte, pues es ahí donde está el lugar de una sentenciosa inyunción que aparenta hablar como habla el justo (EM: 11-12).

Entre la vida y la muerte, en suma, puede entenderse el aprender a vivir. Pero esta sabiduría no se trata de un conocimiento cartesiano de enclaustrarse en la mismidad. Este conocimiento solo es posible, por el contrario, en relación con la muerte del otro y, como veremos radicalizado en un momento, con la muerte de ese otro, sea humano o no, al cual se ama. La consecuencia de este conocimiento es, lo diremos de entrada, una relación ética con el otro.

### ***La deconstrucción de la muerte***

El primer punto que se debe tratar para entender la máxima «Quisiera a aprender a vivir por fin» consiste en comprender cómo esta apunta a una cierta crítica de la noción tradicional de la muerte. De nuevo, Derrida parte de dos filósofos que se enmarcan constantemente en aquello que quiere realizar: Heidegger y Lévinas. El interés de Heidegger por la muerte comienza tempranamente, un poco antes de la aparición de *Ser y tiempo*. En sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, el filósofo alemán afirma, en el momento de abordar la caída de *Dasein*, que la vida fáctica es caracterizada a partir de la muerte, ya que esta “no es, de acuerdo con su constitución ontológica, un proceso ni la muerte es una interrupción de ese proceso que tenga carácter de una ruptura fortuita. La muerte es *para* la vida fáctica algo *inminente*, algo que la coloca ante un hecho ineludible. La vida es tal que su muerte siempre está de algún modo presente para ella; la vida es tal que siempre tiene a la vista su muerte, incluso cuando rechaza o reprime el «pensamiento de la muerte»” (Heidegger, 2002, p. 41). En este punto, Derrida no está muy lejos de Heidegger, puesto que para los dos filósofos la muerte es algo constitutivo de la vida.

No obstante, es en *Ser y tiempo* donde Heidegger aborda, con varios matices, el problema de la muerte. Esta es aquí, como ya se anunciaba en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*, el punto de partida para abordar el problema de la temporalidad del *Dasein*. Para entender la imposibilidad del *Dasein* para alcanzarse en su integridad, Heidegger recurre, en primer lugar, al problema de la muerte, pero no desde un ámbito psicológico, metafísico o biológico, sino desde el fenómeno existencial que ella es. Para poder entender el punto de partida de Derrida para pensar la muerte, es menester comenzar reconstruyendo, a grandes rasgos, aquello que Heidegger expone entre los parágrafos 46 y 50 de *Ser y tiempo*.

En el parágrafo 46, el problema crucial está en que el *Dasein*, en cuanto ente, jamás puede alcanzarse a sí mismo en su integridad. Para poder abordar esta incapacidad del *Dasein*, Heidegger afirma lo siguiente:

La pregunta por la integridad del *Dasein* tanto existencial en busca de un posible poder- estar-entero, como la existencial, que interroga por la constitución del ser del «fin» y la «integridad», lleva a la tarea de un análisis positivo del fenómeno de la existencia hasta ahora propuestos. El centro de estas consideraciones lo ocupará la caracterización ontológica del haber-llegado-a-fin que es propio del *Dasein* y la acuñación de un concepto existencial de la muerte (Heidegger, 2009, p.254).

De esta manera, lo que busca Heidegger es dar luz sobre el problema del poder-llegar-a-fin propio del *Dasein*, y esto tendrá como consecuencia abordar la muerte desde un flanco existencial. En esta medida, es posible comprender adecuadamente el horizonte temporal del *Dasein*. Para esto, Heidegger comienza con la posibilidad de experimentar la muerte de otros.

El parágrafo 47 desplaza el problema de *Dasein* a la coexistencia (*Mitsein*) de este, tal y como se explica en el parágrafo 26. No obstante, aquí la coe-

xistencia tiene lugar si se establece que lo primero que el *Dasein* entiende de la muerte se lo “impone la muerte de los otros” (Heidegger, 2009, p. 255). ¿Cómo se puede abordar esta imposición? Heidegger se pregunta en este punto si es posible, aunque sea remotamente, que a partir de la muerte del otro se pueda entender al *Dasein* en su totalidad. Sin embargo, esto tiene el problema que, al ser la muerte un no-estar-en-el-mundo, existe la imposibilidad de entender al *Dasein* en su totalidad.

En este punto se establece una distinción importante que será discutida y radicalizada por Derrida. En cuanto un *Dasein* muere, su estar-en-el-mundo se convierte en un mero estar presente (*Nur-noch-Vorhandene*). Este mero estar puede presentarse o bien en la forma del cadáver o en la forma del difunto. El cadáver (*der Gestorbene*) se convierte en un estar-ahí-presente (*das Vorhandensein*) como objeto de conocimiento para el estudiante de medicina o para el forense. Por eso “el cadáver ahí-presente sigue siendo, desde un punto de vista teórico, un objeto posible de la anatomía patológica, cuya manera de comprender queda orientada por la idea de vida” (Heidegger, 2009, p. 255).

Por otro lado, el difunto (*der Verstorbene*) no es cadáver, sino preocupación especial para los supervivientes. El difunto, a diferencia del cadáver, es un objeto de, retomando la terminología de Heidegger, una ocupación en el mundo circundante. El duelo, las honras fúnebres, el respeto a la memoria del difunto son modos particulares de preocupación por el otro. En esta medida, el difunto sigue estando, de una manera distinta, en una relación de coestar con el *Dasein*. Heidegger es bastante cuidadoso en decir que “semejante coestar con el muerto, el difunto *mismo* no ex-iste fácticamente más [*ist...nicht mehr faktisch* «da»]. Sin embargo, coestar quiere decir siempre estar los unos con los otros en el mismo mundo. El difunto ha abandonado y dejado atrás nuestro «mundo». Desde este, los que quedan pueden *estar* todavía *con él*” (Heidegger, 2009, 256). Lo importante que se debe retener en este punto es que tras la muerte de un *Dasein*, este puede seguir coexistiendo con aquellos que le superviven, pero es una existencia

distinta, pues cuando el otro se ha retirado del mundo, la coexistencia no puede ser entendida en términos del parágrafo 26 de *Ser y tiempo*. Más bien, habrá que entenderla a la luz de esta ocupación particular que ocupa, valga la redundancia, al *Dasein* que se ha quedado en el mundo. Como veremos en un momento, esta noción de mundo es importante en el momento de abordar la muerte, en especial el deber ético de llevar al otro tras su muerte.

Heidegger llega a la conclusión, en el parágrafo 47, a partir de esta distinción cadáver-difunto, de que es imposible experimentar “en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, «asistimos» a él” (Heidegger, 2009, 256). Una de las implicaciones que aquí se debe subrayar en el momento de entender la muerte en sentido existencial, es que para el *Dasein* no le es posible experimentar la muerte de los demás, tan solo es un espectador de esta. En este sentido, nadie puede morir por el otro, inclusive cuando se sacrifique para salvar la vida de alguien más, pues “semejante morir por...no puede empero significar jamás que de este modo le sea tomada al otro su muerte. El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella «es», es por esencia cada vez mía” (Heidegger, 2009, p.257).

Ahora bien, en este punto es en donde Lévinas perfila su crítica a Heidegger en cuanto que en la muerte del otro el *Dasein* es un mero observador. En su último curso como profesor regular de la Sorbona, titulado *Dios, la muerte y el tiempo*, Lévinas retoma esta idea de Heidegger, del sacrificio que se podría hacer; no obstante, en medio de su exposición se afirma, en un paréntesis, lo siguiente:

La simpatía y la compasión, sentir dolor por el otro o «morir mil muertes» por el otro, tienen como condición de posibilidad, una sustitución más radical de los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin como si se fuera culpable. En la proximidad definitiva. Sobrevivir como culpable. En este sentido, el sacrificio por el prójimo crearía, con

la muerte de los otros, una relación distinta: una responsabilidad que quizá sería la razón de que se pueda morir. En la culpabilidad de superviviente, la muerte del otro es asunto mío. Mi muerte es mi *participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía (Levinas, 2005, p.53).

Podría decirse, quizá, que la observación de Lévinas parte de la pregunta de por qué el sacrificio no es una forma de solicitud (*Fürsorge*) por la muerte del otro. En el párrafo 26 de *Ser y tiempo*, Heidegger caracteriza la relación con los otros a partir de la solicitud, siempre y cuando los otros no sean entes cualquiera que se encuentran en el mundo: “El ente, en relación con el cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible «ocuparse» [*bersogt*], sino que es objeto de la solicitud [*Fürsorge*]” (Heidegger, 2009 p. 141). Si Heidegger habla de la muerte como una forma de coestar, lo más obvio sería que esta sea abordada desde la solicitud. No obstante, Heidegger se concentra en el cuidado para expresar una de las características existenciales fundamentales de la muerte.

En el párrafo 50 Heidegger vuelve, de nuevo, su mirada sobre el problema del cuidado. Con ello busca entender cómo la muerte es una característica inherente al *Dasein*: “La constitución fundamental del *Dasein* se hizo visible como cuidado. El significado ontológico de esta expresión fue formulado en la siguiente «definición»: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo). Quedan así expresados los caracteres fundamentales del ser del *Dasein*: en el anticiparse-a-sí, la existencia; en el estar-ya-en..., la facticidad; en el estar en medio de..., la caída (Heidegger, 2009, p. 266). Según Heidegger, la muerte, en tanto estar vuelto hacia el fin, tendrá que entenderse dentro de estos caracteres fundamentales del *Dasein*, para así no traicionar su aspecto existencial. Con ello justifica esta vuelta hacia el cuidado, ya que lo propio de la muerte es que “el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo

de ella” (Heidegger 2009, 267). Es así como el *Dasein* debe cuidar de su propia muerte, pues al solo ser observador de la muerte del otro, esta solo podrá ser única y exclusivamente del *Dasein*.

A partir de lo anterior, Lévinas empieza a configurar una noción ética con los otros partiendo de una crítica a Heidegger. Aquí, valga la pena señalarlo, no se entiende la ética como una máxima de acción que los sujetos deben seguir, sino más bien como una cierta relación concreta con los otros. Solo así se puede comprender la afirmación de Lévinas que citábamos más arriba: “Mi muerte es mi *participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía”. Esto sucede, pues, a juicio del filósofo lituano en la proximidad con el otro, su muerte ha de implicar, necesariamente, un llamado a la responsabilidad como superviviente.

De esta manera, se radicaliza las posturas de Heidegger, dado que ya no se trata de ser un observador de la muerte del otro, sino más bien de un ser responsable por el otro, si este es mortal. Esto implica, indiscutiblemente, que la relación ética con los otros se vea marcada por el problema de la muerte y, más precisamente, por la vulnerabilidad del rostro del otro. Lévinas apunta a esta dirección en un texto, centrado en el problema ontológico de los otros en *Ser y tiempo*, titulado *Morir por* conferencia pronunciada en marzo de 1987 en el *Collège International de Philosophie*.

En esta breve intervención, que precedía el discurso de Miguel Abensour<sup>27</sup>, Lévinas hace notar la necesidad de volver sobre el problema de la coexistencia en el plano ontológico, plano que debe ser superado inmediatamente. En otras palabras, lo que Lévinas busca es partir del camino propuesto por Heidegger con su ontología para luego poder ir más allá de

---

27 Abensour subraya, en su discurso, la preocupación temprana de Lévinas con respecto al nacional-socialismo. Con notas autobiográficas, anécdotas, Abensour recorre los caminos de Lévinas por la fenomenología, por el descubrimiento de Heidegger, y con ello el peligro que latía en la ideología nazi. Es así como la intervención muestra, entre otras cosas, la diferencia del maestro y del discípulo, el maestro que apoyó abiertamente el régimen nazi y el discípulo que vio con premura la catástrofe que se desató. Cfr. Abensour, Miguel (2006) *Reencuentro, Silencio*. En: *Tres textos sobre Heidegger* (Trad. Alejandro Madrid). Chile: Ediciones Metales Pesados.

este, siempre que se radicalicen los problemas abordados en *Ser y tiempo*. Pero, cabría preguntarse, ¿por qué es menester superar las apuestas heideggerianas? Para tratar de matizar esta pregunta, y así darle una respuesta provisional, debemos centrar la mirada, por un momento, en el problema de la muerte en Lévinas, su relación con Heidegger y su superación. Esto nos ayudará a entender el terreno en donde parte Derrida para hablar de la muerte.

Comencemos entonces por una primera formulación que, en principio, podría molestar por lo esquemática: la relación que se mantiene con el otro en la muerte va más allá de los ritos funerarios. Heidegger, hay que reconocerlo, avanza en el camino correcto al resaltar que el otro puede convertirse en un difunto; por lo tanto, es una cierta preocupación para el *Dasein*. No obstante, y viene aquí un primer desplazamiento, esta relación no puede mantenerse en la mera preocupación fúnebre. En palabras de Lévinas:

74

Una solicitud [aquí Levinas se refiere, en líneas anteriores, a la *Fürsorge* heideggeriana] que está, sin duda, garantizada, pero también condicionada por el estar-en-el-mundo; innegablemente proximidad con el otro, pero a partir de las ocupaciones y los trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias y recuerdos (Lévinas, 2001b, p.238).

La muerte del otro, así como es descrita en *Ser y tiempo*, deja de lado lo que Lévinas llama *rostro*. Este expresa el mandato que es el origen de la ética: “no matarás”<sup>28</sup>. Para ello el rostro, en términos de los últimos trabajos del filósofo lituano, expresa su vulnerabilidad, su mortalidad. En este

28 En palabras de Lévinas: “El «no matarás» es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien debo todo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que «primera persona», soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada” Lévinas, Emmanuel (2008) *Ética e infinito* (Trad. Jesús María Ayuso). Madrid: La Balsa de Medusa.

sentido, la muerte que se nos presenta en el rostro del otro envuelve una responsabilidad ética. Es así como comienza Lévinas sus lecciones sobre la muerte. En el momento en que alguien muere, afirma, el rostro del otro se convierte en una «experiencia» de la muerte de ese otro que está, indiscutiblemente, en relación con uno mismo. Por esta razón, “Lo que se expresa en la desnudez –el rostro– es alguien que hasta el punto de apelar a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad; desde ese momento, yo tengo que responder por él” (Levinas, 2005, p.23). Es así como el llamado no es un mero cuidado, pues no me preocupo por mi muerte, sino por la muerte del otro.

Por otro lado, tenemos la segunda formulación que es la consecuencia de la anterior: lo humano ha de desbordar la *Fürsorge* heideggeriana. Al respecto, dice Lévinas, con cierta contundencia: “Lo humano, en donde el «para-otro» desborda la mera *Fürsorge* que se ejerce en un mundo en el que los otros, alrededor de las cosas, son lo que hacen; lo humano, en donde la inquietud por la muerte del otro importa más que la preocupación por sí mismo. Lo humano de morir por otro que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad respecto del prójimo y, quizá, la inflexión primordial de lo afectivo como tal” (Lévinas, 2001b, p.239). Lo humano es aquí la desnudez del otro, la vulnerabilidad que todos somos. De esta manera, al preocuparse más por la muerte del otro que por la propia, se va más allá del cuidado tal y como aparece en el párrafo 50 de *Ser y tiempo*. Pero al mismo tiempo, en un movimiento sincrónico, se va más allá de la solicitud, ya que esta se enmarca en la muerte y no en el vestido o el cuerpo enfermo (Heidegger, 2009, p.141). De esta manera, Lévinas traspasa la ontología heideggeriana, no se queda en ella, pues, si fuese así, el problema de la responsabilidad pasaría a un segundo plano.

Después de este enorme rodeo volvamos sobre nuestro objetivo, a saber, entender en qué consiste este «aprender por fin a vivir» de Derrida. Esto nos ha obligado a volver sobre Heidegger y Lévinas, por cuanto es en estos filósofos donde se erige la deconstrucción de la muerte. Esto sucede

en dos textos fundamentales que ocuparán nuestra atención en lo que sigue: *Aporías* y *Dar la muerte*.

En el primer texto Derrida se concentra en Heidegger, en deconstruir el problema de la muerte tal y como es presentada en *Ser y tiempo*. La motivación de Derrida para realizar esto, motivación que para nosotros es de crucial importancia, consiste en mostrar la aporía heideggeriana de la muerte. ¿Por qué aporía? ¿Por qué comenzar con el problema de la aporía para entender la muerte? Lo vamos a ver en un momento que está experiencia no es más que esa experiencia de lo im-posible (posibilidad imposible, imposibilidad posible) de la deconstrucción.

Para entender esto, es crucial comenzar por especificar qué se entiende por aporía, en el contexto que hemos reconstruido hasta el momento. En varios lugares Derrida habla de aporía, desde sus escritos tempranos como *Ousía y Gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit*<sup>29</sup>, hasta sus escritos maduros como *El otro cabo*. En *Psyché, las invenciones del otro*, habíamos anotado en el primer capítulo que la deconstrucción es una experiencia de lo imposible. La aporía es una experiencia interminable de responsabilidad y de decisión, es por eso que en *Psyché* se habla de una experiencia de lo otro. En este sentido, valga la pena decirlo, la aporía ya no puede entenderse como una mera antinomia, entendida como la contradicción de dos leyes (*nomos*), sino como una experiencia interminable. En palabras del propio Derrida:

29 En este texto Derrida se concentra sobre la aporía del tiempo expresada en Aristóteles *Física*, libro IV. Aquí, siguiendo a Heidegger hasta cierto punto, trata de rastrear como la tradición filosófica, en especial hasta Kant y Hegel, no ha hecho más que heredar, una y otra vez, la aporética aristotélica. No obstante, no sigue por los caminos de Heidegger en el momento de asegurar que Aristóteles y, en especial, la lectura que realiza Hegel de este en torno al tiempo, no es más que una hegemonía del concepto vulgar del tiempo. Por el contrario, Derrida se pregunta por la posibilidad de que exista solo ese concepto vulgar, existe una cierta imposibilidad de contraponer otro concepto de tiempo al concepto heideggeriano de tiempo vulgar. No podemos, en estos momentos, reconstruir los pasos que da Derrida en este texto para deconstruir la noción vulgar de tiempo que se presenta en *Ser y tiempo*, esto implicaría volver sobre Aristóteles, Hegel y Heidegger. No obstante, quisiéramos hacer notar, a modo de pie de página, que el problema de la aporía está presente, desde temprano, en la obra de Derrida, problema que se enmarca en un centenar de problemas de los cuales es imposible dar cuenta de todos.

La antinomia merece aquí más bien el nombre de aporía, en la medida en que no es una antinomia «aparente o ilusoria» ni una contradicción dialectizable en el sentido hegeliano o marxista, ni siquiera una «ilusión trascendental en una dialéctica de tipo kantiano», sino una experiencia interminable. Esta debe permanecer como tal si se quiere pensar hacer que advenga o dejar que venga algún acontecimiento de decisión o responsabilidad (A: 36).

La aporía, vamos a adelantarla, conjuga la experiencia interminable de la alteridad y la responsabilidad. Esto quiere decir, sin más, que la deconstrucción solo es posible en la experiencia aporética, de esta manera no existe, si es que existe, la deconstrucción sin aporía. Esta, por lo anterior, implica necesariamente abordar el problema de la alteridad, la diferencia sexual, la animalidad, el perdón, la muerte, la hospitalidad. Esas experiencias no son más que experiencia aporéticas de lo mismo, a saber, experiencias interminables de lo otro. Trataremos de explicar mejor esto en lo que sigue.

En *Aporías*, Derrida tiene como objetivo exponer la aporía a la que se enfrenta Heidegger cuando habla de la muerte. Esta consiste en que para el filósofo alemán la experiencia de la muerte es una experiencia de posibilidad imposible del *Dasein*. Para ello, Derrida centra su atención en el parágrafo 50 de *Ser y tiempo*, el cual explicábamos hace un momento a grandes rasgos. Heidegger afirma, después dejar claro que el concepto existencial de la muerte solo puede ser entendido a partir del cuidado, que “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*]” (Heidegger, 2009, p. 267).

A esta conclusión llega el filósofo alemán, conclusión base de todo el análisis procedente que se realiza sobre la muerte. En pocas palabras, Heidegger es bastante coherente en llegar a esta conclusión, pues esta muestra con claridad el problema al que cualquiera se ve enfrentado en el momento de hablar de la muerte. Si el *Dasein* debe hacerse cargo de su propia muerte,

pues nadie más puede hacerlo por él, esto implica que *Dasein* debe ser consciente de que la muerte es una posibilidad, una posibilidad que le es la más propia. La muerte es la posibilidad de no existir más en el mundo.

En este punto, Derrida comienza una elaborada lectura de Heidegger, del problema que le plantea a la analítica existencial del *Dasein* la muerte. El filósofo francés inicia subrayando el carácter aporético de la sintaxis heideggeriana: “Suplemento aporético porque en la misma frase, en cierto modo, en la unidad ininterrumpida de la misma sintaxis proposicional, la imposibilidad viene a añadir un complemento imposible, un complemento de imposibilidad a la posibilidad” (A: 111). La imposibilidad de esta posibilidad de la muerte consiste en que el *Dasein* no puede experimentar fácticamente la muerte, pues esta es un no existir más en el mundo, dejar de existir tal cual se es. Por lo tanto, si la muerte es experimentable de algún modo, este solo es posible en los límites de una cierta imposibilidad.

El *Dasein*, en suma, solo puede tener relación con su posibilidad que le es más propia (la muerte) solo por medio de la imposibilidad que esta implica de vivirla en su efectividad. Es a esto a lo que apunta Heidegger en el párrafo 53 cuando afirma lo siguiente: “*La proximidad más próxima [die nächste Nähe] del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto a la realidad efectiva [einem Wirklichen]*” (Heidegger, 2009, p. 278. Traducción levemente modificada). A partir de esta afirmación, Derrida puede señalar que, al ser la muerte la posibilidad más próxima para el *Dasein*, tiene que estar alejada lo más posible de toda realidad efectiva, siendo este el corazón de la posibilidad imposible, de un no real como posibilidad (A: 115). En esto reside la aporía heideggeriana de la muerte.

Ahora bien, Derrida no se queda en un mero recuento de la aporía heideggeriana, sino que de ella saca consecuencias fundamentales para entender la responsabilidad para con el otro que se origina en la muerte. Como es común en Derrida, el origen de su reflexión nace de un problema de la traducción del texto heideggeriano, problema que se presenta, de modo

un tanto similar, en las traducciones castellanas de *Ser y tiempo*. Dice Heidegger en el párrafo 50, en lengua alemana, lo siguiente:

*Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor* (p.250).

La traducción de José Gaos dice:

Con la muerte es inminente para el “ser ahí” él mismo en su “poder ser” *más peculiar* (p. 273).

Por otra parte, Rivera toma el riesgo de traducirla de la siguiente manera:

En la muerte, el Dasein mismo, en su poder ser *más propio*, es inminente para sí (p. 267).

La traducción que realiza el propio Derrida, como lo veremos, discrepa bastante de estas traducciones hechas al castellano. Esto implica, cotejar no solo el texto original heideggeriano, sino también sus traducciones al francés y al inglés para poder entender las dificultades que tiene traducir esta oración. Traduce Derrida:

Con la muerte, el *Dasein* se espera él mismo [y tiende, *s'at-tend*] en su poder ser *más propio* (A: 101).

Para justificar esta traducción, el filósofo francés afirma, reconociendo en primera instancia que su traducción es “un poco insólita”:

El «esperarse» con el que he traducido determinada frase de Heidegger implica la inmanencia, ciertamente, la anticipación inquieta de algo, pero también esa doble o, más bien, triple transitividad (no reflexiva y reflexiva) del «esperarse» algo que llegará como lo cualquier/radicalmente [volveremos, en un momento, sobre este otro cualquier/radicalmente otro que es el otro: la alteridad. Subrayamos, en este momento la aparición de esta palabra que tendremos que analizar en su debido momento dentro de la

obra derridiana] de uno mismo, pero del esperarse esperándose al tiempo uno mismo, precediéndose uno mismo como si tuviera una cita con uno mismo que uno es y que no se conoce (A: 109).

La traducción de Derrida centra su atención en el *steht sich bevor* que, como lo subraya, ha sido traducido al francés como *se pré-cède* (Martineau) y *a rendez-vous* (Vezin). Los traductores al inglés, Macquarrie y Robinson, adoptan una postura un poco más radical al traducir la oración de una manera mucho más literal que la que se presenta tanto en castellano como en francés: “*With death, Dasein stands before itself in its ownmost potentiality-for-Being*”. Lo que muestra esta traducción y, al mismo tiempo, el énfasis que le quiere dar Derrida a su lectura de Heidegger, es la significatividad de la conjunción subordinante *bevor*. Utilizando las palabras de Derrida, el *Dasein*, con la muerte, está antes de sí mismo “a la vez como delante de un espejo y ante un porvenir [resaltamos esta noción de porvenir que será crucial para entender el problema del acontecimiento al que nos enfrentaremos dentro de un momento]: el *Dasein* se espera, se precede, tiene una cita consigo mismo” (A : 110). En esta medida, el *Dasein* está él mismo antes (*bevor*) de que él esté en la muerte, y solo así, cumpliendo esa cita que tiene con sí mismo, se le abre su poder ser más propio. Su poder ser más propio, he aquí la emergencia del asunto, no es más que la muerte del *Dasein*. Es por esto que Heidegger, después de haber enunciado esta sentencia, debe abordar el modo auténtico de hacerse cargo de la propia muerte por medio de la angustia. Esto explicaría el paso decisivo heideggeriano que se da en los parágrafos 51 a 53.

De esta traducción de esta oración de Heidegger, Derrida desprende una serie de consecuencias que enumeraremos, inmediatamente, pero que dejaremos en suspenso por un momento, pues aún no se ha construido todo el camino para poder entender la profundidad en la que nos encontramos:

1. Lo anterior abre la posibilidad de entender la muerte propia en relación a la muerte del otro, a pesar de que Heidegger diga que la inmanencia de la muerte desata a todo *Dasein* de los demás. Derrida

lo pone en los términos de *différance*, en el momento de entender la muerte como un cierto retardamiento, que pasa por el rodeo de lo otro. Dice, así, Derrida: “Si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por lo tanto, *la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal*, el hombre, o el hombre como *Dasein*, tampoco tiene nunca relación con la muerte como tal, solamente con el perecer, con el fallecer, con la muerte del otro” (A:123).

2. A partir de este primer punto, Derrida se centra más en los terrenos de Lévinas, como lo veremos, para poder establecer y radicalizar la responsabilidad que nace en la muerte del otro. No obstante, esta ubicación levinasiana de Derrida será parcial, pues se establecerá una crítica a este que se origina en sus objeciones a la concepción de muerte de Heidegger a las que hacíamos referencia hace un momento. El punto en el que se enfoca Derrida es que ni Heidegger, en su noción existencial de la muerte, ni Lévinas, en su muerte como muerte del otro, logran pensar el duelo originario que le es propio a toda relación ética con el otro. En palabras del filósofo francés: “También se puede, más adelante llegaremos a ello, tener en cuenta una especie de duelo originario, cosa que no hacen, a mi entender, ni Heidegger ni Freud ni Lévinas” (A: 70).
3. La aporía, experiencia de la imposibilidad posible, abre el espacio para el arribante [*l'arrivant*], aquel que adviene, que viene en tanto acontecimiento, como una cierta alteridad singular, cualquier/radicalmente otro. Derrida lo expresa diciendo: “desde el momento en que la espera sólo puede tender hacia otro y hacia el arribante, se puede y se debe ante todo esperarse alguna otra cosa, por consiguiente, a algún otro, igual que se dice también esperarse *que* alguna cosa llegue o que algún otro llegue” (A:108).
4. Lo anterior lleva a considerar, por necesidad, en la espectralidad, en el fantasma, el huésped y anfitrión que se acoge en tanto arribante. Este acontecimiento, este acoger al otro, como lo veremos, mueve los ci-

mientos de la noción metafísica de sujeto. Ya no se va a pensar un sujeto idéntico a sí mismo, sino a alguien que se configura a partir de la llegada del otro. En palabras de Derrida: “si la *Jemeinigkeith* [ser-en-cada-caso-mío], la del *Dasein* o la del yo [...] se constituye en su *ipseidad* a partir de un duelo originario, entonces esta relación consigo mismo acoge o implica al otro dentro de su ser-sí-mismo como diferente de sí. Y vice-versa: la relación con el otro (en sí fuera de mí, fuera de mí en mí) no se distinguirá nunca de una aprehensión enlutada del duelo” (A: 103).

Estas son las conclusiones que hemos anticipado, en las que debemos centrar nuestra atención en lo que sigue. Para ello debemos volver, por un instante, a aquello que dice Derrida con respecto a la crítica levinasiana a Heidegger.

En *Aporías*, Derrida da algunos trazos sobre la crítica de Lévinas a Heidegger, trazos que matizan la crítica y preparan el camino para entender mucho mejor la responsabilidad para con el otro a partir de la muerte. Según Derrida, cuando Lévinas le reprocha a Heidegger su concepción existencial de la muerte, el filósofo lituano tiene en mente la diferencia heideggeriana entre el morir (*Sterben*), fenecer (*Verenden*) y el deceso (*Ableben*). Esta distinción heideggeriana no es mera distinción gramatical, se trata aquí, más bien, de una distinción conceptual. Esta la encontramos en el parágrafo 49, parágrafo que nos permitimos citar parcialmente a continuación:

A su vez, dentro de la ontología del *Dasein*, previa a una ontología de la vida, el análisis existencial de la muerte está subordinado a una caracterización de la constitución fundamental del *Dasein*. Al terminar el viviente, lo hemos llamado *fenecer*. En la medida en que el *Dasein* también «tiene» su muerte fisiológica, vital, aunque no ónticamente aislada, sino codeterminada por su modo originario de ser y, siempre y cuando el *Dasein* también pueda terminar sin que propiamente muera, y si, por otra parte, como el *Dasein* no parece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenó-

meno intermedio con el término *deceso* [*Ableben*]<sup>30</sup>. En cambio, reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el *Dasein* está *vuelto hacia* su muerte (Heidegger, 2009, p.264).

Lo que quiere expresarse con estas palabras es que el fenecer es el fin propio de los seres vivientes como las plantas y los animales. Esto significa que para Heidegger el animal no muere, simplemente fenece, perece. Por el contrario, el deceso es el llegar a fin fáctico del *Dasein*. Esto sucede porque el *Dasein* también es biológico, tiene una vida biológica, pero no como las plantas o los animales. Aquí el *Dasein* tiene que distinguirse, marcar sus límites con la vida que fenece, en especial con el animal. Por último, morir significa la actitud propia del *Dasein* al estar vuelco sobre su propia muerte. Esto explicaría mejor el tema del que estábamos hablando hace un momento en el que se decía que la muerte no es una realidad efectiva, pues a esto se llama deceso.

Ahora bien, Derrida asegura, en primer lugar, que cuando Lévinas realiza su crítica a Heidegger, está pensando en el morir, pero, cuando Heidegger habla del sacrificio, está hablando del descenso. Es así como Lévinas pasa por alto esta distinción, no se detiene en ella, nunca habla de ella, la oculta para poder realizar su crítica. La pregunta entonces es, si se reconoce esta distinción heideggeriana, ¿qué pasa con la crítica de Lévinas? Volvamos a las palabras de Derrida:

En cuanto Lévinas dice y piensa decir contra Heidegger que «la muerte del otro: esta es la muerte primera» y que «es de la muerte del otro de la que soy responsable hasta el punto de

---

30 Tanto Rivera como Gaos traducen el término *Ableben* como “dejar de vivir”. Esta traducción no es equivocada; no obstante, preferimos traducirlo por la palabra “deceso”, aunque no sea un verbo, como tratan de conservarlo los traductores con la triada fenecer, morir, dejar de vivir (nótese aquí que en castellano no tenemos un verbo específico para expresar lo que sucede en el deceso), justificamos nuestra traducción a partir de dos razones fundamentales: (i) para tratar de reproducir, así sea parcialmente, el terreno por el cual Derrida va a perfilar su crítica a Lévinas, y (ii) porque creemos que *deceso* muestra claramente las distinciones que Heidegger quiere realizar.

incluirme en la muerte. Lo cual se muestra tal vez en la proposición más aceptable: “yo soy responsable del otro en tanto que es mortal”», estos enunciados o bien designan la experiencia que hago de la muerte del otro en el deceso, o bien supone, como hace Heidegger, la co-originariedad del *Mitsein* y del *Sein zum Tode* [ser para la muerte] (A: 70).

El matiz que propone Derrida es bastante interesante, pues la pregunta es clara ¿acaso el sacrificio por el otro solo se da en el ámbito del deceso? En este sentido, habría que preguntarse si el morir puede ser sacrificable por y para el otro. Derrida responde a esto que el morir, al ser co-originariedad del estar volcado hacia la muerte, supone “un ser-en-cada-caso-mío del morir o del ser-para-la-muerte que no es la de un yo o la mismidad egológica” (A: 70). Esto sucede porque el ser, en la muerte, se espera así mismo como espera a otro. Es por eso que Derrida rescata el problema de la coexistencia.

No obstante, tratando de salvar en algo la crítica de Lévinas, se podría señalar, tan solo eso, que Derrida deja de lado la desvinculación explícita que hay en la muerte con otro *Dasein*. Derrida lo pasa por alto, enmudece ante ello, a pesar de concentrarse largamente en las frases anteriores y posteriores a la oración, oración que deja claro, de una vez por todas, que la muerte implica una desvinculación con otros *Dasein*: “Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser-más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otros *Dasein*” (Heidegger, 2009, p.267). En el estar volcado hacia la muerte propia, el *Dasein* rompe todo vínculo con cualquier *Dasein*. Aquí ya no hay espacio para la coexistencia, como lo anotábamos al comienzo de esta larga exposición. Ya no puede haber sacrificio, inclusive ante los otros *Dasein*, y es esta la conclusión fundamental, no somos observadores de su muerte, sino de su fenecer. La muerte solo se da al *Dasein*, en tanto que es su poder-ser-más-propio, no hay de otra, no hay coexistencia y mucho menos solicitud. In-

clusive Heidegger va más allá, y vuelve a nombrar a los otros al momento de entender la fuga de la propia muerte en la cotidianidad.

Al ser la muerte un evento habitual que se da en el mundo, la muerte, en la cotidianidad del *Dasein* (véase §51), es comprendida como “algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora *no está todavía ahí* para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza” (Heidegger, 2009, p. 269). El carácter público de la muerte consiste, así, en decir que alguien muere en el mundo, pero aún estoy a salvo porque el que muere no soy yo.

Entonces, volviendo sobre Derrida, este deja de lado esta desvinculación con otro *Dasein*. Sin embargo, afirma que con Heidegger se puede llegar a pensar el duelo originario de la existencia humana, ese duelo que consiste en, digámoslo de entrada, esperar el otro, al arribante, en los límites de la vida y de la muerte. En este sentido, se entiende por qué Derrida afirma que el ser-para-la-muerte ya no es de un yo o yoidad. Se trata de un desplazamiento del sujeto, volveremos sobre este punto, en la medida en que se entiende la muerte como el límite en el que se espera a alguien. Si esto es así, supongamos que Derrida aquí tiene toda la razón, ¿cómo poder reconciliar esta interpretación de *Dasein* en cuanto espera lo otro y la desvinculación radical que Heidegger profesa en el momento de abordar lo propio de la muerte?

¿No es más clara la crítica de Lévinas que la de Derrida, en cuanto que, si se quiere agudizar la responsabilidad ética para con el otro a partir de la muerte, hay que abandonar inmediatamente a Heidegger, ya que este corta, de raíz, cualquier posibilidad de cumplir con este objetivo?

Formulamos las preguntas y así señalamos un problema, que no es secundario, para abandonarlo enseguida. Con esto, que no se malinterprete, no queremos quitarles méritos ni a Heidegger ni a Lévinas ni mucho menos a Derrida. Lo que mostramos aquí son los límites de los límites entre estas tres formas de entender la muerte. Límites de los límites que trataremos

de agudizar cuando se aborde el problema de la alteridad y la muerte en la amistad, tal y como Derrida lo hace en varios de sus textos.

### ***La muerte del amigo***

Hasta este punto solo nos hemos precipitado hacia el problema de la muerte. Lo que buscaremos, en lo que sigue, será entender cómo, a partir de lo tratado, se puede comenzar a pensar una relación ética con el otro cuya base sea la mortalidad. Para lograr esto, un buen punto de anclaje sería la amistad, tal y como la entiende Derrida. Vamos a hablar de la amistad anticipando, una vez más, el corazón de esta. En una conferencia en honor a Hans-Georg Gadamer, pronunciada en febrero de 2003, poco después de la muerte del discípulo de Heidegger, Derrida expresa, en pocas palabras, la ley inexorable de la amistad:

Como sucede siempre en la amistad, al menos tal y como la experimento cada vez, aquella melancolía se debía sin duda a una triste y pesada certeza: algún día, la muerte deberá separarnos. Ley inflexible y fatal: de dos amigos, uno verá morir al otro (CD: 18).

La relación que se tiene con los amigos e inclusive, diríamos aquí para profundizar y radicalizar el pensamiento de Derrida, con los otros que amamos, sean estos humanos o no, pasa por esta inflexibilidad de la ley de la mortalidad. Aquí, el ser para la muerte, el estar volcado hacia la muerte, tiene un desplazamiento bastante importante: ya no me preocupa mi muerte, solo mi ser más propio, sino la muerte del otro. Esta ha de separar, en algún momento (pero ¿cuándo?), a los dos amigos, a los dos amados, al padre de la madre, al hijo de los padres... La muerte es aquí, al igual que en *Ser y tiempo*, un aspecto importante que se debe tratar. No podemos evadirla, por eso se piensa en ella, se reflexiona sobre ella, desde Platón hasta Heidegger, la muerte es un común denominador en el pensamiento filosófico occidental. No obstante, Derrida va más allá, pero al mismo tiempo más acá de la muerte, al asegurar que el reconocimiento de

nuestra finitud pasa por esta ley inflexible, ser consciente de que la muerte separa, para siempre, a los amigos.

Es este el punto crucial de Derrida al establecer los límites de su duelo originario al que hacíamos referencia más arriba. La pregunta es crucial y no da espera: ¿cómo enfrentar esta ley? Vamos a tratar de esbozar la respuesta, lo que equivale a inmiscuirse un poco en lo que Derrida ha hablado de la amistad, la muerte de sus amigos y de la muerte propia. Vamos a verlo con calma que aquí ya estamos en medio de una reflexión profunda que se adelanta, que demanda toda la atención y que nos desarma desde el inicio.

Esta ley inflexible y fatal no se encuentra sola, desarticulada, sino que se matiza a partir de un verso de Paul Celan, uno de los más grandes poetas del siglo pasado en lengua alemana. Verso al que Derrida profesa un enorme cariño porque es “un verso [...] que me obsesiona desde hace años” (CV: 13). Se encuentra en VASTA BÓVEDA ENCANDECIDA que reproducimos a continuación:

#### VASTA BÓVEDA ENCANDECIDA

con el enjambre de los astros negros  
agitándose hacia más allá de sus confines,  
hacia lo ya sin ellos;  
en la cuarcificada frente de un carnero  
calimbo yo esta imagen,  
entre los cuernos, allí donde  
en el cántico de las espiras la médula de los cristalizados  
océanos del corazón se encrespa.  
¿contra qué no arremete él?  
El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte  
(Celan, 2009, p.251)

El último verso de este poema dice, en su lengua original: *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*. Por motivos que esperamos sean claros a partir de lo que sigue, nos abstenemos de traducir el verso en su totalidad. Evitando la tentación de hacer una lectura hermeneutica-deconstructiva de este poe-

ma<sup>31</sup>, lo que nos interesa acá es señalar que para Derrida lo que sucede en la muerte es justamente el retiro del mundo. Esta sentencia de Celan, que nos habla sobre la soledad absoluta en el momento en el que mundo deja de estar *allí* o *aquí*, expresa, con tremenda claridad, lo que acontece en la muerte. En un libro publicado un poco antes de su fallecimiento, titulado *Cada vez única, el fin del mundo*, Derrida confesaba lo siguiente:

La muerte del otro, no únicamente, pero sí principalmente si se le ama, no anuncia una ausencia, una desaparición, el final de *tal* o *cual* vida, es decir, de la posibilidad que tiene un mundo (siempre único) de aparecer a *tal vivo*. La muerte proclama cada vez el *final del mundo en su totalidad*, el final de todo mundo posible, y *cada vez el final del mundo como totalidad única*, por lo tanto, *irreemplazable y, por lo tanto, infinita* (CD:11).

→ CV

88

La muerte es el fin del mundo, pero no *del* mundo, sino de un solo y único mundo, un mundo irreemplazable. Es por eso que Derrida, un poco más adelante, matiza cuidadosamente al afirmar que “la muerte puede poner fin a *un* mundo, pero no significa el fin *del* mundo. Un mundo siempre puede sobrevivir a otro. Hay más de un mundo. Más de un mundo posible” (CD:13).

→ CV

Entonces cuando se afirma que el *mundo se ha ido* (*die Welt ist fort*), lo que se quiere decir es que la muerte es el fin de un mundo irreemplazable, el acabamiento, el final, del mundo que amamos, el mundo con el que estamos en el mundo, el mundo que se ha retirado y nos ha dejado solos.

31 Esto ya lo intenta hacer Derrida en su homenaje a Gadamer. En esta conferencia, más que en otros lugares, se puede entender los encuentros y desencuentros entre la deconstrucción y la hermenéutica. Recuérdese que estas dos filosofías del siglo XX son consideradas, por unos, enemigas acérrimas, por otros, dos hermanas que no se reconocen entre sí. Por esta razón, es bastante interesante abordar el debate entre hermenéutica y deconstrucción que nace en el encuentro parisino entre Gadamer y Derrida en 1985, y que se prolongará como un *diálogo* permanente entre los dos filósofos a finales del siglo XX y comienzo de este. No tenemos el espacio para abordar en sus recovecos y oscuridades este des-encuentro que creemos, valga a modo de tesis, marcó tanto al filósofo alemán como al filósofo francés. Nos limitamos tan solo a mostrar un nuevo camino que se abre ante nosotros, pero que no nos corresponde recorrer.

Es por eso que la muerte es una soledad infinita, pues quien sobrevive al acabamiento de otro mundo se queda irremediadamente solo.

Aquí tocamos, vamos a realizar un pequeño rodeo, la condición de posibilidad de la amistad: la soledad. Esta idea es abordada por Derrida a partir de Nietzsche, este otro gran pensador de la amistad. Para Nietzsche, y esto es lo que le llama la atención a Derrida en el segundo capítulo de su libro *Políticas de la amistad*, la amistad solo puede ser entendida en términos de la soledad, del distanciamiento. Derrida, leyendo aquí al filósofo alemán, afirma que para que se pueda establecer la amistad, esta solo es posible en la relación *telepoética*, poética de la distancia. Dice al respecto: “Permítanos jugar con el otro *telé*, el que dice la distancia y lo lejano” (PA: 50). Es así como se lee la amistad por venir nietzscheana, esa que aparece en *Más allá del bien y del mal*:

En la medida en que nosotros somos los amigos natos, jurados y celosos de la *soledad*, de nuestra propia soledad, la más honda, la más de media noche, la más de mediodía: ¡esa especie de hombre somos nosotros, nosotros los espíritus libres! ¿y tal vez también vosotros sois algo de eso, vosotros los que estáis viniendo? (Nietzsche, 2007b,75).

Amigos jurados de la soledad, distanciados uno de otro, pero amigos. Esta amistad, esta soledad que recorre toda amistad respeta la singularidad, pues sabe que el otro, el amigo, es inalcanzable e inapropiable. Cada quien es un mundo alejado de otro, distanciados unos de otros, con sus propias reglas, sus propias singularidades. Esta amistad, este alejamiento de los dos amigos trae consigo una cierta responsabilidad infinitamente dividida:

Responsabilidad doble pero infinita, infinitamente desdoblada, común y compartida, responsabilidad infinitamente dividida, diseminada, si se puede decir así, para uno solo, completamente solo (*esta es la condición de la responsabilidad*). (PA: 57. Nuestro subrayado).

Condición de toda responsabilidad es la soledad que es repartida, infinitamente, entre los amigos distantes. Entonces, he aquí la consecuencia fundamental: si la muerte es la soledad absoluta, necesariamente en ella se debe erguir una responsabilidad absoluta e incondicional para con el otro, para ese otro mundo que ha llegado a su fin. En este sentido, Derrida vuelve a pensar la responsabilidad en función de la muerte como Lévinas, no obstante, se aleja de él, dado que la responsabilidad no se da en los límites del rostro, sino en la ley inflexible y fatal de la amistad.

Dado el paso anterior, se puede entender la consecuencia que subraya Derrida, en su conferencia en honor a Gadamer, después de haber planteado la ley de la amistad:

El superviviente, pues, se queda solo. Más allá del mundo del otro, también está algún modo más allá o más acá del mundo mismo. En el mundo fuera del mundo y privado del mundo. El superviviente se siente al menos único responsable, encargado de llevar tanto al otro como a su mundo, desaparecidos el otro y el mundo, responsable sin mundo (*weltlos*), sin el suelo de ningún mundo, desde ahora, en un mundo sin mundo, como sin tierra más allá del fin del mundo (CD: 21).

La responsabilidad que aquí se desprende, la que hemos diferido en varios momentos, consiste en llevar a otro y a su mundo, es esta la responsabilidad que dicta la soledad absoluta de la muerte. Es por eso que Derrida se centra en el yo debo (*ich muss*) del verso de Celan. El énfasis está en que si el mundo se ha ido entonces yo debo llevarte, en la medida en que no hay mundo, lo único que resta es el deber de llevar al otro.

Pero aquí Derrida es bastante cuidadoso, pues una lectura apresurada podría afirmar que este deber es ya un deber kantiano, es decir, que el deber ético que aquí surge con la muerte no está muy distante de la distinción kantiana entre actuar por deber (*aus Pflicht*) y actuar conforme a deber (*pflichtmässig*). No obstante, el deber que aquí se enmarca en la amistad

no se reduce a esto. Para Derrida, como para otros filósofos, la ética tiene que ver con el deber<sup>32</sup>, pero un deber que no se enmarca en la filosofía de Kant. De lo que se trata aquí es de un deber sin deber, un deber más allá del deber. En *Pasiones*, Derrida lo expresa de la siguiente manera:

Es poco decir, entonces, que el «hay que» de la amistad, como el de la cortesía, *no debe ser del orden del deber*. Ni siquiera debe adoptar la forma de una regla, y menos aún de una regla ritual. En cuanto se rindiera a la necesidad de aplicar a un caso la generalidad de una prescripción, el gesto de la amistad y la cortesía se autodestruiría (P: 24).

→ Suprimir

Cuando se entiende el deber dentro de la norma, de la regla, como lo dice Derrida en este texto, la amistad se autodestruiría. Se trata de un deber que va más allá del deber, un deber que no se rige por una norma o una regla, sino más bien se rige por lo incondicional. Este es el punto en un homenaje póstumo a Lyotard, donde Derrida habla de esta incondicionalidad del deber en la amistad. La muerte del amigo, el duelo del que hablaremos en un momento, hace creer al superviviente que puede reconocer las deudas, como es el caso del llevar al otro. Pero este reconocimiento es insostenible, por dos razones fundamentales. En primer lugar, pues se cree que se puede saldar la deuda. En ningún momento, ni cuando el amigo está vivo, se saldará la deuda de llevar al otro, nunca se dejará de llevar al otro, pues es una deuda que va más allá de la vida y de la muerte, es una deuda, en suma, infinita. Es por eso que el duelo será interminable, nunca se dejará de llevar duelo por el amigo. En segundo lugar, el deber es incondicional, sin retribución, sin norma, no negociable. Lo incondicional, y esto es lo que nos importa subrayar, nace de la muerte, es la “ausencia sin retorno [la que da] paso a lo incondicional” (CV: 232).

---

32 “Pero si yo *debo* (la ética es eso) llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, cierta melancolía debe protestar contra el duelo normal” (CD: 69). El duelo será nuestro objeto de estudio en el próximo acápite. Queremos aquí señalar que el deber de llevar al otro es una actitud ética para con el otro.

Esta noción de deber más allá del deber, del deber incondicional, es perfilada por Derrida en su texto *Aporías*, justo después de explicar la experiencia propia de la aporía. Afirma que esta es un movimiento doble, un cierto «hay que», que no debe nada, un deber que no debe nada para ser un deber:

En textos más recientes (*Passions y Donner la mort*), he proseguido con este análisis, necesariamente aporético, de un deber como *sobre-deber* cuya *hybris* y desmesura esencial debe dictar que se transgreda no sólo la acción *conforme al deber* (*pflichtmässig*), sino también la acción *por deber* (*aus Pflicht*), a saber, lo que Kant define como la condición misma de la moralidad. Este sobre-deber que debe ser el deber ordena que se actúe sin deber, sin regla o sin norma (por lo tanto, sin ley); de otro modo se corre el riesgo de ver que la decisión así llamada responsable se vuelva a convertir en el mero desarrollo técnico de un concepto y, por consiguiente, de un saber presentable (A:36-7).

Para que el deber ético para con el amigo, el *ich muss* del verbo de Celan, sea realmente un deber, debe oponerse, resistirse, a la observación kantiana de actuar conforme a deber. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como es bien conocido, una de las primeras cosas que realiza Kant es explicar el concepto de *buena voluntad* a partir del deber, que significa que “*una acción es necesaria por respeto hacia una ley*” (Kant, 2010, Ak. IV,400). Esto quiere decir que el valor moral de toda acción se impone gracias a la ley moral que se debe seguir en ella. No obstante, esto le resulta problemático a Derrida porque, en primera instancia, haría que la acción estuviese condicionada hacia un fin establecido, hacia un concepto técnico, a saber, la ley moral<sup>33</sup>. Es por esto que el filósofo francés da un paso atrás frente al deber kantiano, se aleja de él, pues de lo contrario la

33 Para un estudio más detallado de la lectura derridiana de la moral kantiana, en especial en relación con el secreto y la justicia, véase Manrique, Carlos (2010). La opacidad moral de la persona como condición de la justicia (Derrida leyendo la filosofía moral kantiana). En: *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate*

amistad y el deber, como aquí se quiere pensar, perdería toda la radicalidad y la emergencia que se les quiere dar.

Con las observaciones anteriores comienza a ser un poco más claro, o así queremos pensarlo, el verso de Celan: *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*. Cuando el mundo se ha ido, entonces nace el deber, el deber de llevar a otro. Justamente, para darle aún más claridad, debemos aclarar ese *dich*, ese deber que no es un deber cualquiera, sino para un tú, para una singularidad, una alteridad singularmente otro. Para entender la gravedad de este *dich*, debemos abordar el problema del acontecimiento que nos llevará, ya sin más rodeos, al arribante. Entonces centremos nuestra mirada en este *debo llevarte*.

La muerte para Derrida es un acontecimiento, un acontecimiento que se repite cada vez única. Pero ¿qué entiende Derrida por acontecimiento, palabra que es de vital importancia para los propósitos de este trabajo? Derrida piensa en el acontecimiento a partir, de nuevo, de la amistad en Nietzsche. Habíamos citado, un poco más arriba, las palabras del párrafo 44 de *Más allá del bien y del mal*, que terminaban con una apelación a los filósofos del porvenir, a los filósofos que están en camino. Esta idea es mucho más explícita en el párrafo 2 que podría leerse como la introducción, el anuncio, de estos filósofos del porvenir:

¡Quizá! ¡Mas quién quiere preocuparse de tales peligrosos «quizás»! Hay que aguardar para ello la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones diferentes y opuestos a los tenidos hasta ahora, filósofos del peligroso «quizá», en todos los sentidos de la palabra. Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos (Nietzsche 2007b, 24).

Con un quizá, una de las palabras preferida del Nietzsche, se introduce a estos filósofos que se ven en el horizonte, a estos que están por venir. Justamente es esto lo que le interesa a Derrida, este pensamiento del quizá que no es más que una apertura, a juicio del filósofo francés, hacia el por-venir.

La preocupación por el quizá y, al mismo tiempo de la muerte y de la amistad, es el tema principal de *Políticas de la amistad*. El punto de partida y, a la vez el de llegada, es una frase que se le atribuye a Aristóteles, que Montaigne cita a modo de rumor. Se dice que Aristóteles solía decir: “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo”<sup>34</sup>. Montaigne cita estas palabras, pero no solo él, también Nietzsche que, con su particular ironía, trastoca esta afirmación de la amistad que se afirma y se niega en la misma oración. Dice en *Humano demasiado humano*:

---

34 Un pequeño paréntesis a modo de pie de página. Quizá una de las grandes preocupaciones en la filosofía ha sido la amistad, quizá, nos atrevemos a afirmarlo, no existe filosofía sin esta preocupación constante por ella. Quizá la filosofía, vayamos más lejos, solo es posible en la amistad. Se podría objetar que grandes pensadores, grandes filósofos, nunca hablaron de amistad como Kant o Husserl. Se podría entonces responder a esta objeción afirmando que pueden existir monólogos filosóficos, discursos filosóficos, pero la verdadera filosofía se da gracias a partir de los otros. Solo hay que mirar, algo que en el siglo XXI se ha perdido lamentablemente, las cartas que sostuvieron las grandes mentes del pensamiento occidental. Piénsese en la amistad intelectual, evidentes en la correspondencia, entre Descartes y Elizabeth de Bohemia, entre Kant y grandes pensadores del idealismo alemán como Schiller o Fichte, entre Husserl y Dilthey, entre Derrida y Gadamer... Quizá eso nos demuestra, entre tantas cosas, que la afirmación de Giorgio Agamben, en un pequeño texto titulado *El amigo*, es cierta: “La amistad está estrechamente ligada a la propia definición de filosofía que podría decirse que sin ella la filosofía no es posible” (p.31). Justamente en este texto, Agamben realiza una observación entorno a la sentencia de Aristóteles. La edición actual de *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio no se encuentra la sentencia “oh, amigos míos no hay amigos” (o *phíloi, oudeis phílos*), sino “aquel que tiene muchos amigos no tiene ningún amigo” (ôi [omega con iota suscrita] *phíloi oudies phílos*). Para entender esta diferencia Agamben afirma: “Una visita a la biblioteca es suficiente para aclarar el misterio. En 1616, aparece una nueva edición de *Vidas al cuidado del gran filólogo ginebrino Issac Casaubon*. Junto al pasaje en cuestión [...] él corrige sin dudar la enigmática lección de los manuscritos volviéndola perfectamente inteligible y, por esta razón, es retomada por los editores modernos” (Agamben, Giorgio (2014) *El amigo*. En: *¿Qué es un dispositivo?* (Trad. Mercedes Ruvituso) Argentina: Adriana Hidalgo editora, p. 31-40). No obstante, como lo mostraremos enseguida, volver sobre la primera sentencia es de una riqueza insuperable, pues en ella se muestra con claridad la imposibilidad posible que es la amistad.

Quizá entonces llegará un día también la hora feliz en el que diga [*und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:*]: ¡Amigos no hay amigos!, exclamó el sabio moribundo; ¡Enemigos no hay enemigos!, exclamo yo el loco viviente [*der lebende Tor*] (Nietzsche, 2007a, p. 200. Traducción levemente modificada).

Desde este punto, Derrida parte sus reflexiones sobre el porvenir y el pensamiento del quizá, dos de los ejes de lo que denomina *acontecimiento*. Es el sabio moribundo, en los límites de la muerte, quien se dirige a sus amigos para decirles que no hay ningún amigo, mientras que el loco viviente, en un movimiento paralelo, les habla a los enemigos para decir que no hay ningún enemigo. Esta frase nombra el acontecimiento de lo venidero, es por eso que Derrida subraya a partir de esta cita de Nietzsche:

¿Por qué la locura? ¿Y por qué tendría que destinarse ese pensamiento de la amistad por venir a la locura? [...] Pero notémoslo de antemano: tal acontecimiento se *presenta*, ciertamente, es, pues, *en el presente*. En el presente vivo. *Es* el loco viviente que *yo soy* el que os habla en el presente. Exclamado, llamado (*ruf ich...*). *Un yo* os habla. [...] A vosotros, aquí ahora, yo: para recordar o para anunciar, ciertamente, y, así, para deciros lo que todavía no existe” (PA: 45-46).

El loco viviente habla para anunciar una cierta amistad venidera, pues el acontecimiento consiste en “hacer venir, hacer advenir lo que aún no estaba ahí” (CIP: 93), hacer venir, como lo veremos, en forma im-posible. El acontecimiento ya está *aquí-ahora*, en la medida en que es anunciado por las palabras del loco viviente. Él es quien nos dice que hay algo en camino, y este algo no es más que el pensamiento del quizá.

Este pensamiento, debemos anotar, incomoda al metafísico, al hombre dogmático, como le llamaba Nietzsche, puesto que evita la certeza, la con-

creción, que tanto busca el pensamiento metafísico<sup>35</sup>. Esto sucede porque el pensamiento del quizá se erige sobre un no-saber. El *quizá* significa incertidumbre, suspenso, dado que se sabe que el acontecimiento está en camino, pero no se sabe cuándo ha de llegar o, por el contrario, no sabemos si llegará algún día. No hay ninguna garantía de que llegue, evitando así que este se convierta en un proyecto cuya fecha en el calendario está señalada. Es por eso que el acontecimiento siempre refiere a aquello que puede suceder. Pero este poder debe estar asediado por cierta imposibilidad. Al respecto, subraya Derrida: “Un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, sería [entonces] un mal posible, un posible sin provenir, un posible *ya dejado de lado*” (PA: 46). La posibilidad del acontecimiento solo puede darse en cuanto imposibilidad, ya que el ámbito de lo posible, al hacerse certeza o proyecto, deja de lado cualquier provenir. De esta manera, y es esto lo que le interesa a Derrida, en la medida en que el acontecimiento es un posible imposible se deja abierto, se le deja un lugar, el acontecimiento, no se le enmarca en ninguna obligación kantiana de cumplir una ley o una obligación temporal de advenir un día determinado. Por lo anterior, y es esto lo que debemos retener en este punto, la relación con el acontecimiento siempre se da en la experiencia de lo im-posible:

---

35 A modo de aclaración podemos citar a Nietzsche, tan solo citarlo, ya que el análisis sobre el por-venir nietzscheano nos requeriría muchísimo trabajo que no podemos desarrollar acá. En *Más allá del bien y del mal*, en el párrafo 43, se dice: “¿Son esos filósofos venideros, nuevos amigos de la “verdad”? Es bastante probable: porque todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades. Mas con toda seguridad no serán dogmáticos. A su orgullo, también a su gusto, tiene que repugnarles que su verdad sea una verdad para cualquiera: cosa que ha constituido hasta ahora el oculto deseo y el sentimiento recóndito de todas las aspiraciones dogmáticas”. Para Nietzsche este ideal dogmático no es nada más que el ideal democrático. Derrida parte de este punto para hablar de lo que denomina *democracia por venir*. Efectivamente, como su nombre lo indica, esta tiene que ver con el acontecimiento, con el retardamiento y la iterabilidad. Es por esta razón que, por ejemplo, en *Canallas* se afirma que “la democracia es diferentemente diferida, es *différance*, reenvío y espaciamiento” (C:57). Esta democracia por venir, que se aleja del ideal democrático dogmático que denuncia Nietzsche, se desprende de todo lo que hemos dicho del acontecimiento y de la advenida de la alteridad singular de lo otro.

Mi relación con el acontecimiento es una relación tal que en la experiencia que tengo del acontecimiento, el hecho de que el acontecimiento haya sido imposible en su estructura, eso sigue asediando la posibilidad. Esto sigue siendo imposible, esto tal vez ha tenido lugar, pero sigue siendo imposible. (CIP: 96).

El acontecimiento siempre debe, entonces, permanecer en la imposibilidad y así, solo así, podrá ser posible. No importa si ha sucedido, si tal cosa es posible, el acontecimiento siempre estará en la imposibilidad. La consecuencia de lo que venimos diciendo sería, sin ningún rodeo, al no tener certeza del acontecimiento, hacer venir al otro en la indeterminación. Con ello, aquello que tendremos que subrayar más de una vez, es que se señala aquí cierta diferencia entre «hay» y «es», pues *hay* no significa una presencia accesible, al igual que la existencia del acontecimiento, lo que evita que exista una presentación efectiva de lo que adviene, de esta manera se rompe con el pensamiento metafísico del que hablábamos en el primer capítulo.

Pero ¿qué quiere decir el *decir* del acontecimiento? En primer lugar, no es un decir empírico, teórico y, por ende, apropiable. La certeza del discurso no debe suceder en el acontecimiento para que este sea porvenir. Puesto que no hay una certeza del acontecimiento, no es un decir teórico, en otras palabras, no podemos definir el acontecimiento ni mucho menos conceptualizarlo, establecerlo como algo dado, un hecho de la naturaleza o de la vida. Por el contrario, el decir del acontecimiento es un decir desarmado, decir que no lo predice, no lo define, que lo deja en la indeterminación absoluta. Pero, es un decir desarmado cuando hace advenir el acontecimiento, lo hace venir de sorpresa<sup>36</sup>, sin que nadie lo haya espe-

---

36 Jean-Luc Nancy en *Ser singular plural* analiza el acontecimiento a partir de la sorpresa. Según Nancy, el acontecimiento es ante todo sorpresa: “Hay, pues, algo que pensar –el acontecimiento– cuya naturaleza misma –el acontecer– no puede sino surgir de la sorpresa” (Nancy 2006, 179). Aunque Nancy habla del acontecimiento en el ámbito del saber, del saber hegeliano, en lo que quizá Derrida no estaría del todo de acuerdo, sí expresa claramente la relación entre el acontecimiento y la sorpresa, lo cual acerca bastante a estos dos autores. Sería interesante,

rado. Lo hace advenir en la medida en que cae de encima sin previo aviso, sin ser pre-dicho:

Un acontecimiento predicho [predicho en la manera de un decir teórico] no es un acontecimiento. Me cae encima porque no lo veo venir. El acontecimiento, como el arribante, es lo que verticalmente me cae encima, sin que pueda verlo venir; el acontecimiento no puede aparecerme antes de llegar, sino como imposible [imposibilidad marcada por la sorpresa]. Esto no quiere decir que no ocurra, que no lo haya; quiere decir que no lo puedo decir en un modo teórico, no puedo tampoco pre-decirlo [...] Todo lo que concierne [...] al acontecimiento puede permitir pensar que el decir queda o puede quedar desarmado, absolutamente desarmado por esta imposibilidad misma, desamparado *ante la venida siempre única, excepcional e impredecible del otro, del acontecimiento como otro* (CIP: 95. Nuestro énfasis).

Este desarme no es más que un estar abierto, expuesto; es una cierta apertura a la alteridad singular que está en camino. Apertura que ha de acoger<sup>37</sup> al acontecimiento en cuanto advenimiento<sup>38</sup> de lo otro singularmente otro. Se está expuesto a lo otro, al advenimiento de lo otro, aquello que es indeterminado e indeterminable. En este sentido, para Derrida,

---

valga la pena decirlo, entablar esta relación entre Nancy y Derrida a partir de la figura del acontecimiento.

37 No lo podemos ocultar. Acoger al otro no es más que la hospitalidad absoluta. En *Cierta posibilidad posible de decir el acontecimiento*, Derrida ejemplifica el acontecimiento con el perdón, la invención y la hospitalidad. Justamente afirma que la hospitalidad solo es posible si el arribante cae sobre mí. De esta manera, para que se dé la hospitalidad imposible de la que habla Derrida en varios momentos de su obra, solo es posible gracias a la experiencia de lo imposible.

38 Queremos rescatar en este trabajo el significado, casi en desuso, de la palabra «advenimiento», pues consideramos que expresa a cabalidad lo que hemos venido diciendo con respecto al acontecimiento. La cuarta definición que la Real Academia Española reconoce de «advenimiento» es: “Locución verbal. Aguardar algo o a alguien que tarde mucho en realizarse o que no se ha de realizar” El verbo *aguardar* no debe ser entendido como una espera de algo o de alguien, pues, como lo hemos afirmado, iría en contra del espíritu derridiano, ya que no hay horizonte de espera. Por el contrario, hay que entender “aguardar” como verbo pronominal, es decir, como “retardarse, detenerse”.

y es esta la conclusión que debemos retener en este punto, el acontecimiento imposible, siempre es el advenimiento del otro, de una alteridad singular, de un tú para mantener el mismo registro del verso de Celan, que siempre se encuentra en los límites del por-venir.

Este anunciar del acontecimiento permite una de las características fundamentales de este: la iterabilidad. En *Espectros de Marx* Derrida habla del re-aparecido, de aquel que vuelve<sup>39</sup>. Ahora, esta repetición, una repetición siempre singular, solo es posible gracias al decir del acontecimiento, pues este trae consigo la posibilidad de volver a decir. Volver a decir, como lo decíamos en relación con la iterabilidad de la escritura en el capítulo primero, en contextos diferentes, alterados por cada decir singular que abre nuevas posibilidades en cada contexto. Cada vez que se usa una palabra, la palabra del “loco viviente” del que habla Nietzsche, en este caso, siempre será repetible, abriendo nuevos significados, nuevas interpretaciones. La palabra, hay que subrayarlo, solo puede ser entonces entendida gracias a esta repetición. Así las cosas, el acontecimiento no es ajeno a esta característica por las siguientes razones:

El acontecimiento no puede aparecer como tal, cuando aparece, siendo ya en su unicidad misma, repetible. Es esa idea, difícil de pensar, de la unicidad como inmediatamente iterable, de la singularidad en cuanto inmediatamente, como diría Levinas, comprometida en la sustitución; la sustitución no es simplemente el reemplazo de un único reemplazable: la sustitución reemplaza lo irremplazable. Que hay inmediatamente, desde la primera mañana del decir o el primer surgimiento del acontecimiento, iterabilidad y retorno en la unicidad absoluta, en la singularidad absoluta, ello

---

39 Al respecto Derrida afirma que el acontecimiento es “[r]epetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda *primera vez* hace de ella también una *última vez*. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera y última vez” (EM:24). Cada vez que el acontecimiento sucede, por ser un acontecimiento singular, es una primera vez que se repite. Pero al mismo tiempo, también es una última vez, pues su singularidad hace que cada repetición sea única e irrepetible. Es por eso que el acontecimiento es caracterizado por Derrida como aquel que es cada vez único.

hace que la venida del arribante —o la venida del acontecimiento inaugural— no pueda ser acogida sino como retorno, (re)aparecido [revenge], (re)aparición espectral (CIP: 95-6).

Mientras se reemplace lo irremplazable, y esto es la singularidad absoluta, la alteridad singular es inapropiable. Este reemplazo de lo irremplazable hace que la reaparición del acontecimiento sea nueva al traer nuevas posibilidades. Solo gracias a esta reaparición, cabría subrayarlo, se puede dar acogida a lo otro irremplazable, indeterminable, al otro en cuanto alteridad. Y esta alteridad singular adviene gracias al quizá, pues es este el que trae el otro extremo, el otro irreductible e inapropiable. El quizá es el que conlleva la alteridad, le permite estar en camino como un reaparecido.

La pregunta que surge en este punto es la siguiente: ¿por qué insistir tanto en el acontecimiento y en el pensamiento del quizá? No podemos postergar más la respuesta:

100

El pensamiento del «quizá» involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento de la amistad por venir y de la amistad para el porvenir. Pues para amar la amistad no basta con *saber llevar al otro en el duelo* [subrayamos aquí este llevar al otro en el duelo que será nuestro problema en el siguiente acápite] hay que amar el porvenir. (PA: 46. Nuestro énfasis).

Para amar la amistad como debe ser amada, porque el amor recorre cada palabra que venimos señalando, no basta, no es suficiente, llevar al otro en el duelo. Se requiere, al mismo tiempo y con la misma necesidad, amar el porvenir. Estar abierto al porvenir, expuesto y desarmado. Sin señalar una fecha en el calendario, sin esperar el por-venir, solo basta con saber que quizá el acontecimiento llegará.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos aterrizar el problema del porvenir y de la amistad al terreno de la muerte. En primer lugar, hay que decir que la muerte es para Derrida un acontecimiento: “La muerte proclama

cada vez el *final de un mundo en su totalidad*, el final de todo mundo posible, y cada vez el *final del mundo como totalidad única, por lo tanto, irremplazable y, por lo tanto, infinita*” (CV:11). La muerte es el acontecimiento que sucede cada vez única. Esta cumple con las características del acontecimiento, pues es iterable, pero en su iterabilidad conserva la singularidad de cada repetición, al mismo tiempo que la muerte es un no-saber, en la medida en que se sabe que vendrá algún día, pero no sabemos cuándo ni por qué ni hacia dónde ni desde dónde.

En esta repetición de la muerte, que marca con lo irremplazable y lo infinito, el deber ético se enmarca en la mortalidad, es llevar al otro y a su mundo, al otro en cuanto alteridad. Derrida lee, con bastante agudeza, así este verso de Celan, *die Welt ist fort, ich muss dich tragen*, para decir, para evocar, expresar, que ahí donde “hay necesidad o deber para contigo, sí (ahí donde) yo debo llevarte a ti, pues bien, entonces, el mundo tiende a desaparecer, no está más allí ni aquí” (CD:64). Donde hay deber de llevar al otro, en suma, no hay mundo. Y ese otro, remáquemelo, designa un ser vivo, sea este humano o no<sup>40</sup>, que configura ese yo (*ich*) por medio de la responsabilidad, pues “antes de ser yo, yo llevo; antes de ser yo, yo llevo al otro” (CD:72).

Pero vayamos un poco más lejos para terminar de agudizar el problema al que aquí nos enfrentamos. En estos términos, para Derrida en principio

40 Subrayemos, a modo de anotación marginal, una de las aristas que no podemos abordar con toda la profundidad que se merece: la animalidad. Todas estas reflexiones sobre la alteridad, la muerte y la ética están atravesadas, contaminadas, por el problema que tanto le obsesionó a Derrida, a saber, el problema de la animalidad. Hay que leer, a la luz de lo que se dice acá, lo que se habla en *Aporías* sobre el animal y la muerte, sobre esa tesis aceptada de que el animal no muere, sobre ese límite tan tajante que se ha establecido desde Descartes hasta Heidegger entre lo humano y lo animal (no se pase aquí por alto que el pensamiento metafísico, como lo ve Derrida, piensa en dicotomías). También habría que leer, otro lugar para pensarlo, todo lo que se dice del animal en las conferencias de 1997 en Cerisy sobre el animal. Ahí es donde se atraviesa por los grandes paradigmas filosóficos-literarios sobre el animal, ahí donde se pregunta insistentemente: “Hace tanto tiempo ¿podemos decir que el animal nos mira [nos concierne]? ¿Qué animal? El otro [Depuis le temps, peut-on dire que l'animal nous regarde? Quel animal? L'autre]” (Derrida, J. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Cristina de Peretti & Cristina Rodríguez Trad.) Madrid: Trotta, p.17).

está este deber ético para con el otro, antes de cualquier cosa está el deber de llevar al otro. Es el origen y el fin de toda relación con el otro:

Desde el momento en que estoy obligado, en el instante en que te estoy obligado, en que *debo* en que *te* debo, en que *me* debo llevarte, desde el momento en que te hablo y soy responsable de ti o ante ti, ningún mundo, en lo esencial, puede estar más ahí. Ningún mundo puede ya sostenernos, servirnos de mediación, de suelo, de tierra, de fundamento o de coartada [...] Yo estoy solo en el mundo ahí donde ya no hay mundo. O incluso: estoy solo en el mundo desde el momento en que me debo a ti, en que tú dependes de mí, en que te llevo y debo asumir, a solas o frente a frente, sin tercero, mediador o intercesor, sin territorio terrestre o mundial, la responsabilidad a la cual debo responder ante ti para ti (CD:64).

En esto consiste la soledad infinita que atraviesa toda relación ética con el otro. Ahí donde se debe al otro, sea este humano o no, se reconoce que desde el comienzo la soledad es el origen y fin de toda relación con el otro, allí donde el otro no es apropiable. Y esta soledad, como veremos en el siguiente acápite con el problema de la anticipación del duelo, se da inclusive cuando el otro está aún vivo porque se reconoce esta ley de la amistad, esta ley del amor como queremos pensarla, en donde la muerte ha de separar (pero cuándo, pero a quién primero) a quienes se aman. En este contexto podría entenderse, y agudizarse, la mención elíptica del amor que se encuentra en *Políticas de la amistad*. Este amor que de entrada es soledad, es dejar al otro en su libertad, en la medida en que es inapropiable:

El otro por venir (sea el mesías, el pensador del peligrosos «quiza», el dios, *quienquiera* que venga en la forma del acontecimiento [...]), tengo por definición que dejarlo libre de su movimiento, fuera del alcance para mi voluntad o para mi deseo, más allá de mi intención misma. Intención de renunciar a la intención, deseo

de renunciar al deseo, etc. «Renuncio a ti, lo he decidido»: la más bella y la más inevitable de la más imposible declaración de amor. Imaginad que debo así prescribir al otro (y eso es la renuncia) que sea libre (pues tengo necesidad de su libertad para dirigirme al otro como otro, en el deseo como en la renuncia). Le prescribiré, en consecuencia, que pueda no responder –a mi llamada, a mi invitación, a mi espera, a mi deseo–. Tengo que hacer que sea para él una especie de obligación el permanecer libre, para así probar su libertad, de la que yo tengo necesidad, justamente para llamar, esperar, invitar. No solo a mí, ni mi propio deseo, lo que comprometo así en la doble coacción de un *double bind*, es al otro, al mesías, o al dios mismo. Como si yo llamase a alguien, por ejemplo, por teléfono, diciéndole, en suma: no quiero que atiendas mi llamada ni dependas de ella jamás, vete a pasear, sé libre de no responder. Y para probarlo, la próxima vez que te llame, no respondas, si no, rompo contigo. Si me respondes, hemos acabado (PA: 198).

Estas palabras expresan, de una manera bastante hermosa a nuestro parecer, la relación con el otro que quiere establecer Derrida a partir de la estructura del acontecimiento y la muerte.

Otra de las consecuencias de pensar esta responsabilidad ética, que no debemos pasar por alto pues se trata de enmarcarla dentro del pensamiento filosófico del siglo XX, es la radicalidad de estar sin mundo. En *Ser y tiempo*, Heidegger analizó el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Justamente en un seminario dado después de la publicación de *Ser y tiempo*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*, Heidegger radicaliza la relación entre *Dasein* y mundo a partir de su tesis fundamenta: “La piedra no tiene mundo [*der Stein ist weltlos*], el animal es pobre de mundo [*das Tier ist weltarm*], el hombre es configurador de mundo [*der Mensch ist weltbildend*]” (Heidegger 2007, p.225).

Efectivamente, Heidegger no estaría nada de acuerdo con esta idea de que el ser humano no tiene mundo. No obstante, lo señalamos tan solo para abrir la discusión y abandonar el camino que aquí se abre, Derrida se pregunta en su último seminario “¿Somos *weltlos*?, ¿carecemos de mundo de la misma manera que Heidegger dice de la piedra y de la cosa material que son *weltlos*? Evidentemente no. ¿Cómo pensar, entonces la ausencia del mundo, el no-mundo?” (BS: 30). Lo que busca Derrida, y esto nos obligaría a leer con detalle este último seminario, es repensar el problema del mundo más allá de los límites enmarcados por Heidegger. Justamente esta es la tarea, a nuestro entender, que trae consigo esta implicación fundamental de la muerte como un fin del mundo.

### **Duelo freudiano versus duelo ético**

#### **Minúscula**

Celan **S**entencia: *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*. Nos hemos detenido en el mundo que se ha ido y la responsabilidad que nace cuando esto ocurre. No obstante, una pregunta inexorable: ¿cómo es posible llevar al otro? La respuesta a esta pregunta, que se enmarca en la lectura de Derrida que aquí llevamos, es el duelo. Por esta razón, en este apartado, como lo hemos anunciado más arriba, nos concentraremos en el duelo tal y como lo entiende Derrida, que se contrapone al duelo de la teoría psicoanalista freudiana. Nuestro objetivo será entender cómo la responsabilidad ética para con el otro se traduce en el duelo originario que atraviesa la relación con los demás, dando paso a la responsabilidad incondicional.

Retomemos el texto en memoria de Gadamer que de nuevo será nuestro punto de partida. En este texto Derrida afirma que el duelo, entendido como un llevar al otro *en-mí-mismo*, va en contravía de la caracterización freudiana del duelo normal, que consiste en una cierta introyección idealizada del objeto amado que ya no está en el mundo. En este sentido, el duelo del amigo, según el filósofo francés, se debe debatir entre la fidelidad y la infidelidad:

Según Freud, el duelo consiste en llevar al otro en sí. Ya no hay más mundo; para el otro, cuando muere, es el fin del mundo, y yo recibo *en mí* ese fin del mundo, debo llevar al otro y su mundo, al mundo en mí: introyección, interiorización del recuerdo (*Erinnerung*), idealización. La melancolía acogerá el fracaso y la patología de este duelo. Pero si yo *debo* (la ética es eso) llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, cierta melancolía debe protestar contra el duelo normal. No debe resignarse jamás a la introyección idealizadora (CD:69).

Estas palabras son de crucial importancia para nosotros, pues es aquí donde se comienza a anudar la problemática de la relación entre la muerte y la amistad. En este punto se desprende una traducción del deber, como deber en el duelo que busca respetar la alteridad singular del amigo. Pero, para analizar las palabras de Derrida, debemos formularnos varias preguntas que serán nuestro centro de atención: ¿Qué quiere decir Derrida con “introyección, interiorización del recuerdo”?, ¿qué quiere decir que tras la muerte del otro la melancolía acogerá la patología del duelo?, ¿cómo es posible llevar al otro *en mí* para serle *fiel* al amigo muerto?

Para poder entender lo que aquí está en juego debemos partir desde el comienzo que establece Derrida para hablar del duelo, es decir, comenzar por Freud. En varios lugares Freud se pronunció sobre el duelo, pero sin ninguna duda, el lugar donde analizó con detenimiento este problema fue en su artículo publicado en 1917 titulado “Duelo y melancolía”. Aquí se establece una distinción entre el duelo «normal» y la melancolía, afirmando que el duelo nace de la pérdida del ser amado, o de aquello que lo representa (sea la patria o un ideal), mientras que la melancolía es la obsesión por el objeto amado que ya no existe (Freud 1917, 242). Esta clausura del vínculo libidinoso es importante para un “duelo normal” que consiste en acatar los mandatos de la realidad. Ahora bien, Freud, en varios lugares, pero en especial en *Tótem y tabú*, le da un papel fundamental al duelo, pues este “tiene una tarea psíquica bien precisa que cumplir: está destina-

do a desasir de los muertos los recuerdos y las expectativas de los supervivientes” (Freud 1913, 71). El trabajo de duelo, en pocas palabras, consiste en *dejar morir al muerto*, es decir, cortar cualquier lazo libidinal con el ser amado que ya no está en el mundo y, por ende, habrá que acatar el mandato de la realidad. En este sentido, el duelo normal es aquel que cumple con esta característica. El problema radica en que los seres humanos no dejan tan fácilmente los vínculos libidinales, por eso, existe la melancolía.

¿Cuál es la diferencia entre duelo y melancolía? Abordemos esta pregunta para poder entender por qué Derrida afirma que esta “acogerá la patología del duelo”. En primer lugar, el duelo y la melancolía comparten cuatro características: es una desazón dolida, una cancelación de interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar y la inhibición de toda productividad. La diferencia entre estos dos estados es que el duelo carece de una característica que sí posee la melancolía: un rebajamiento del yo que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones. En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío, mientras que en la melancolía es el yo quien adopta estas características. Los autorreproches en la melancolía son aquellos que el yo se hace, ya que se siente indigno del objeto amado, siente culpabilidad por la muerte de este. Es por eso que el yo tiende a odiarse a sí mismo, pues, al no estar el ser amado más en el mundo, toda su atención recae sobre sí mismo, reprochándose la muerte del objeto amado.

Ahora bien, la característica fundamental de la melancolía tiene que ver con lo que Freud denomina *identificación*. En el duelo normal el yo elimina el vínculo libidinal con el objeto amado que ha muerto, para desplazarlo hacia otro. Este proceso no se da inmediatamente, pues, según Freud, lograr la eliminación del vínculo libidinal requiere de tiempo y una gran cantidad de energía. Es por esto que el duelo es un trabajo, dado que demanda un gasto enorme de energías y fuerza. En cambio, la melancolía se resiste a eliminar dichos vínculos. Pero para que la melancolía pueda realizar su objetivo, necesita de una condición particular:

La libido libre [tras la muerte del objeto amado] no se desplazó a otro objeto, sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado con una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado<sup>41</sup>. (Freud 1917, 246).

Cuando la libido, que conectaba al objeto amado y al yo, queda libre, lo único que puede hacer es replegarse en el yo. La melancolía entonces consiste en una identificación con el objeto amado, lo cual forma parte, como lo subraya Freud varias veces, de la etapa oral. El yo, en pocas palabras, quiere y busca devorarse al objeto que ya no está, incorporarlo íntegramente al yo.

Esta etapa oral, que tendrá un papel importante en la obra posterior de Freud, es el origen del narcisismo, por cuanto su objetivo es la identificación plena con el objeto amado por medio de la fagocitación: “Quería en verdad incorporárselo por la vida de la devoración” (Freud 1917, 247). En este sentido, la melancolía es el estado psicopatológico en donde no se acepta la pérdida del objeto amado y, por ende, se lo introyecta, hasta consumirlo, haciéndolo parte del propio yo.

Por otro lado, existe una característica del trabajo del duelo freudiano que no debemos pasar por alto, pues nos ayuda a entender por qué Derrida afirma que el duelo en Freud consiste en llevar al otro. El duelo normal, el trabajo de duelo debe pasar por la introyección. Mientras el sujeto se

---

41 En “Duelo y melancolía” Freud nunca utiliza la palabra “introyección”, palabra que utiliza Derrida para hablar del duelo freudiano. No obstante, en algunas escasas páginas de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud utiliza esta palabra al momento de equiparar la identificación con la introyección, al retomar idea de la sombra del objeto recae sobre el yo. Al respecto Freud afirma: “Como he dicho en otro lugar, la sombra del objeto ha caído sobre el yo. La introyección del objeto es aquí innegable” (Freud 1920, 103). Cualquiera que sea el nombre de introyección, lo que está en juego en la identificación y, por ende, en la melancolía, es la fagocitación del objeto amado como lo veremos enseguida.

encuentra en este estado, “la existencia del objeto perdido continúa en *lo psíquico*” (Freud 1917, 243. Nuestro subrayado).

Después de la muerte del objeto amado, este sigue existiendo en el psiquismo del sujeto. Lo importante acá es que en el duelo se lleva al otro, la existencia del otro, en el psiquismo hasta que, y este sería el duelo así llamado por Freud normal, se haya elegido un nuevo objeto de amor y, por ende, el anterior sea reemplazado. En este sentido, el duelo normal empieza cuando se ha dejado de llevar al otro en el psiquismo, pues al persistir en este nace la melancolía.

Ahora bien, teniendo a la vista el trabajo de duelo freudiano, podemos decir sintéticamente qué es lo que Derrida rechaza de este, y qué es lo que el filósofo francés sigue de Freud. En primer lugar, debemos preguntarnos por el estatus de la melancolía en las reflexiones sobre la amistad que venimos desarrollando. La certeza melancólica de reconocer que uno de los amigos verá morir al otro habla en los términos freudianos. Se debe permanecer en la melancolía, pues, para Derrida, como lo veremos en lo que sigue, nunca se renuncia al amigo muerto ni mucho menos se lo reemplaza. No hay duelo normal en el sentido de que se reemplace al amigo, pero tampoco habrá la introyección narcisista. El duelo derridiano piensa la melancolía por fuera de la distinción freudiana entre lo normal y lo patológico. No obstante, hay una característica que ya hemos mencionado más de una vez del duelo freudiano que retoma Derrida: el llevar al otro.

No podemos ocultar que este llevar se encuentra con una dificultad: ¿cómo no caer en el narcisismo?, ¿cómo evitar la introyección idealizada del amigo al momento de llevarlo?, ¿cómo respetar la alteridad inapropiable del amigo después de su muerte, cuando aún lo llevamos de alguna manera en o con nosotros? Tendremos que abordar este peligro que acarrea todo duelo. Para ello volveremos, quizá, al primer texto fúnebre que Jacques Derrida escribió en memoria de un amigo.

Pocas semanas después de la muerte de Paul de Man, entre enero y febrero de 1984, Derrida pronuncia cuatro conferencias en memoria de este. Las conferencias giran en torno a la memoria y a la deconstrucción en Norte América, pero también de la amistad, del duelo y el deber para con el amigo. Después de enunciar la ley inflexible y fatal de toda amistad, justo después de hablar sobre la posibilidad del duelo, Derrida menciona la aporía del duelo, que invierte las categorías freudianas que hemos acabado de abordar. Invierte la valoración que se le da al fracaso del duelo, a la patología del duelo, con respecto al duelo normal, con el objetivo de respetar al otro que llevamos *en nosotros*, justamente esto constituye, para volver sobre los términos que hemos abordado ya, la experiencia aporética del duelo:

La aporía del duelo y la prosopopeya, donde lo posible permanece imposible. Donde el éxito *fracasa*. Y donde la fiel interiorización [idealización en términos freudianos] lleva al otro y lo constituye en mí (en nosotros), a la vez vivo y muerto. Transforma al otro *en parte* de nosotros, entre nosotros, y entonces el otro ya no parece otro, porque penamos por él y lo llevamos *en nosotros*, como un niño no nacido, como un futuro. E inversamente, el fracaso *triumfa*: una interiorización abortada es al mismo tiempo un respeto por el otro como otro, una suerte de tierno rechazo, un movimiento de renuncia que deja al otro solo, afuera, allá, en su muerte, fuera de nosotros. (MP: 45).

La ley de la relación con el amigo, una relación ética con el otro, se da en los términos de una aporía. En primer lugar, la interiorización fiel del otro se debe entender como el verbo *tragen*, es decir, como la interiorización del no nato por parte de la madre. Uno *en* otro, una singularidad pareja donde el uno ha de llevar al otro. Así lo dice Derrida en su homenaje a Gadamer: “*Tragen* se dice también, comúnmente, de la experiencia que consiste en llevar a un hijo aún por nacer” (CD:67). Entre la madre y el hijo, uno para el otro, existe una relación en la que uno lleva al otro. Dos

singularidades que comparte un solo cuerpo, “singular pareja de solitarios” (CD:67), en donde el mundo es un tercer excluido, dando así lugar al deber infinito de llevar al otro.

Aquí surge una pregunta: ¿Acaso hablar de un *nosotros* después de la muerte del amigo no es imposible?, ¿cómo pensar un *nosotros* atravesado por la muerte? En su homenaje a de Man, Derrida habla del *nosotros* que surge en los límites de la vida y la muerte. Con un tono melancólico se reconoce que el amigo ya no es, pero vive, y es ese el matiz que queremos resaltar, *en nosotros*, lo cual pondrá en duda la subjetividad metafísica, de la que hablábamos en el primer capítulo: un sujeto idéntico a sí mismo y presente inmediatamente para sí. Gracias al otro que vive entre nosotros, nunca seremos idénticos para nosotros mismos:

Si la muerte le ocurre al otro, y llega a nosotros a través del otro, entonces el amigo ya no existe excepto *en nosotros*, *entre nosotros*. En sí mismo, por sí mismo, de sí mismo, él ya no es más, nada más. Vive solo en nosotros. Pero *nosotros* somos nunca *nosotros mismos*, y entre nosotros, idéntico a nosotros, un sí mismo [self] nunca es en sí mismo ni idéntico a sí mismo. (MP. 40).

El *self* ya no puede ser *self* en la medida en que el otro, el amigo muerto, vive en nosotros. Es así como toda lógica de la mismidad se desestabiliza si el otro vive en nosotros. En este sentido, el otro nos altera, pues siempre seremos otro gracias a ese otro que llevamos en nosotros. Esta alteración, el nunca ser nosotros mismos, es el punto central para repensar una subjetividad más allá de los esquemas metafísicos, una subjetividad que no es una presencia presente ante sí misma. Es por eso que aquí ya no podemos valernos de la palabra subjetividad, para describir esta conformación del sujeto a partir de la alteridad. Más bien, de lo que se trata es de un *ser con el otro*<sup>42</sup> que es alterado por el otro, que es atravesada por la alteridad de

---

42 En el siguiente capítulo, cuando nos enfrentemos al problema del perdón, veremos la radicalidad fundamental, el terreno abismal que abre este *ser con el otro* al momento de pensar la reconciliación y el perdón.

otro singular. Se trata de pensar una subjetividad cuya condición de imposibilidad es el otro.

Esta forma de entender la subjetividad será retomada por Derrida en más de una ocasión a lo largo de su trabajo filosófico. Un ejemplo lo encontramos en *Espectros de Marx*. Al hablar de Stirner, de cómo este ha entendido al espectro, Derrida menciona al individuo *vivo* que es asediado constantemente por los espectros. Vivir, existir, quiere decir ser asediado por espectros, y esto implica que el Yo siempre será un fantasma. Pero este yo es su propio fantasma, reúne a los fantasmas en su solo cuerpo, los lleva como la madre lleva al hijo. Es aquí donde el *tragen* del verso de Celan adquiere todo su peso:

Pero ese Yo, ese *individuo vivo* a su vez estaría habitado e invadido por su *propio espectro*. Se habría constituido por medio de espectros cuyo anfitrión él es en adelante y a los cuales reúne en la comunidad asediada de un solo cuerpo. Yo= fantasma. Por consiguiente, «soy», «existo» querría decir «soy asediado»: soy asediado por mí mismo. (EM: 150-51).

III

El yo siempre es asediado por la espectralidad del otro, y ese asedio constituye al Yo a partir de ser el anfitrión, de llevar, en los términos que aquí estamos intentando esclarecer, al otro. El amigo es asediado por el espectro del otro, esto quiere decir, que la relación con la alteridad espectral no tiene ninguna salida. La relación con el otro me constituirá como un fantasma para mí mismo, yo soy, en pocas palabras, alterado por el otro o los otros que hay en mí.

Esto solo es posible cuando en un solo cuerpo<sup>43</sup> se lleva a los espectros que me asedian. Ahora bien, el albergar al otro en mí no significa que yo le doy cabida al otro después de su muerte. Por el contrario, y Derrida es

43 Hay aquí una sugerencia de Derrida que debemos abandonar inmediatamente: la configuración del cuerpo a partir de la espectralidad. Es interesante ver hasta qué punto el duelo y la muerte del otro constituye también nuestro cuerpo. Quizá un lugar indicado para comenzar a reflexionar sobre el cuerpo sería el seminario *La naissance du corps*. De igual manera, en varios

enfático en señalarlo, el otro está en mí antes de mí, es esto la estructuración del yo a partir del otro. Primero está la alteridad y solo luego estoy yo. Es esta la condición de la ética, en la medida en que está el otro antes de mí, el otro que está en camino, yo puedo entonces llevarlo, llevarlo a él y a su mundo.

Ahora bien, hay una última característica del duelo que no podemos pasar por alto: su anticipación. El duelo deja de esperar al reconocer que alguno de los amigos habrá de supervivir a la muerte del otro. En el primer encuentro, lo expresa Derrida en *Carneros*, la interrupción se anticipa a la muerte, se sabe de antemano que uno de los dos se quedará completamente solo. Es por eso que el duelo comienza cuando el amigo aún está vivo, no da espera a la muerte, configurándose siempre en la relación con el amigo. A esto apunta Derrida en *Points de suspension*, cuando afirma que la muerte del amigo nos configura mucho antes de que la muerte acontezca, la mortalidad del otro, el reconocimiento de la finitud del amigo, es el principio de la relación con el otro, pero también conmigo mismo. Al hablar del duelo de Heidegger, de la muerte en *Ser y tiempo*, Derrida afirma:

Hablo del duelo como tentativa [*Je parle du deuil comme de la tentative*], siempre condenada al fracaso [*toujours vouée à l'échec*], fracaso constitutivo [*un échec constitutif*], precisamente, de incorporar, interiorizar, introyectar, subjetivizar al otro en mí [*justement, pour incorporer, intérioriser, introjecter, subjectiver l'autre en moi*]. Antes de la muerte del otro, la inscripción en mí de la mortalidad del otro me constituye [*Avant même la mort de l'autre, l'inscription en moi de sa mortalité me constitue*]. Estoy en duelo antes de que lo esté [*Je suis endeuillé donc je suis*] la muerte de la muerte del otro [*mort de la mort de l'autre*], la relación conmigo mismo es en principio duelo, un duelo también imposible [*mon rapport à moi est d'abord endeuillé, d'un deuil d'ailleurs impossible*] (PS: 331. Nuestra traducción).

Esto quiere decir que el deber de llevar al otro se adelanta a la muerte del amigo. Siempre nos constituirá la mortalidad del otro y, por ende, nuestra relación con el otro es, en primer lugar, de duelo. Reconocer que uno de los dos estará condenado, desde un comienzo, a llevar él o ella sola el diálogo, que es preciso continuar, y la memoria, es la base de la amistad. Es por esto que la relación conmigo mismo debe ser de duelo, pues uno se siente único responsable de llevar al otro. Yo vivo la muerte del otro antes que cualquier muerte, y es ahí donde me constituyo como un yo.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos concluir una de las aristas que hemos abordado en este trabajo. En primer lugar, la importancia ética de esta concepción del duelo va en contravía del pensamiento metafísico del que hablábamos en el primer capítulo. El sujeto que se configura en la mortalidad es un sujeto que siempre está alterado por el otro, por el amigo en el caso concreto, lo que evita que el sujeto siempre sea igual ante sí mismo. En segundo lugar, hay que tener en cuenta la anticipación del duelo para evitar equívocos. La estructuración del yo a partir de la alteridad se da antes de la muerte misma del amigo. Esto quiere decir que desde siempre hemos estado estructurados por el otro. Este es, en suma, el duelo originario del que habla Derrida. Y, en tercer lugar, la relación ética con el otro, el llevar al otro tiene una consecuencia importante: la configuración del sí mismo, que ya no es “uno” consigo mismo. Esto quiere decir que la relación ética con el otro configura una clase de subjetividad que siempre estará atravesada por los otros.



# LA APORÍA DEL PERDÓN EN LOS LÍMITES DE LO ÉTICO-POLÍTICO

*Lo denomino aporía, con todas las consecuencias  
negativas y afirmativas consiguientes, puesto que  
la aporía es la condición de posibilidad y de imposibilidad  
de la responsabilidad.*

**DERRIDA**

En su último seminario, *La bestia y el soberano*, Derrida califica su trabajo como una “deconstrucción de lo que ocurre, como digo con frecuencia, y que ocurre hoy en el mundo” (BS I:103). Uno de los matices fundamentales de la deconstrucción es que acontece en lo que sucede hoy en día, en las emergencias actuales. Esto explicaría, desde una perspectiva bastante particular, por qué en varios lugares se calificaba a Derrida como un filósofo comprometido políticamente<sup>44</sup>. No obstante, se ha defendido la tesis, en especial en el mundo anglosajón, de que el trabajo de Derrida toma un giro ético-político a finales de los años 80 y principio de los 90 del siglo

---

44 Entre varios ejemplos que se podrían citar, véase la entrevista titulada “Hoy en día” que forma parte del libro *No escribo sin luz artificial*. Al ser cuestionado por su actividad política y el papel de los intelectuales en la escena pública, Derrida afirma: “En el trascurso de los últimos decenios, han tenido que hacerse cargo [los intelectuales] de las profundas transformaciones en el espacio público [...] Los intelectuales han estado más presentes y han sido más activos de lo que su pregunta parece siquiera suponer, en todos los aspectos de la vida pública, en Europa y en otros lugares, allí donde las instancias políticas o gubernamentales se encontraban paralizadas por esquemas del pasado” (p.113). El problema de los intelectuales y su participación política es inseparable, a nuestro parecer, de los filósofos posmayo del 68. Estos, entre los que se encuentran Deleuze, Foucault, Blanchot entre otros, no pensaron nunca sus problemas filosóficos con independencia de la esfera política, de lo político, así que pensar que estos están alejados de cualquier problema político-social de su tiempo es un contrasentido.

pasado<sup>45</sup>. En sus últimos trabajos, Derrida se pronunció negativamente sobre esta tesis, al asegurar lo siguiente:

Jamás hubo en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la «deconstrucción» tal y como, al menos, yo la he experimentado. El pensamiento de lo político siempre ha sido un pensamiento de la *différance*, y el pensamiento de la *différance* siempre ha sido también un pensamiento de lo político, del contorno y de los límites de lo político [...] Lo cual no quiere decir, por el contrario, que no haya pasado nada nuevo entre, digamos, 1965 y 1990 (C:58).

Las preocupaciones de Derrida siempre fueron ético-políticas, desde sus primeros escritos hasta sus últimos seminarios. No obstante, esto no quiere decir que no haya formulaciones ni preguntas nuevas a lo largo de la filosofía de Derrida. Más bien, y esto es de suma importancia reconocerlo, la deconstrucción ya es una emergencia política, una experiencia de lo ético y lo político. Lo que subyace a todo movimiento de la deconstrucción, si algo así puede existir, no es más que una preocupación política por lo que acontece hoy en día.

A partir de estos postulados, se han erguido centenares de preguntas y de lecturas sobre la deconstrucción. Una de ellas es la del filósofo inglés, residente en la *New School of Social Research*, Simon Critchley en su libro *Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Este texto, que tiene el mé-

---

45 Esta es la tesis que defienden Pheg Cheah y Suzanne Guerlac en la introducción al libro *Derrida and the Time of the Political* que ellas mismas editaron. Según las autoras, aunque Derrida, como se dirá enseguida, estuvo en contra de esta tesis, es innegable pensar que en sus últimos trabajos existe una preocupación más intensa, un énfasis profundo, sobre los problemas políticos a partir de sus reflexiones sobre la democracia, la soberanía, el perdón, la pena de muerte, entre otros. Valdría la pena preguntarse hasta qué punto esta tesis puede ser cierta o no. En lo que a nosotros nos atañe, una cierta división tajante entre el «Derrida temprano» y el «Derrida tardío» es bastante problemático, pues, como queremos pensarlo en este trabajo, para entender adecuadamente los últimos trabajos de Derrida, hay que volver sobre sus trabajos tempranos, es ahí donde comienzan a perfilarse y tomar forma muchas de las preguntas y preocupaciones que acompañaron a Derrida la última etapa de su vida.

rito de ser uno de los estudios más profundos de la relación entre Heidegger, Levinas y Derrida, cierra con un capítulo en torno a la política de la deconstrucción y sobre el futuro de esta<sup>46</sup>. Critchley afirma, a modo de tesis, que la deconstrucción se encuentra en un *impase* al transitar de lo ético a lo político. En palabras del filósofo inglés:

Mi argumento a lo largo de este libro ha sido [*My argument throughout this book has been that*], con una cierta comprensión de la obra de Levinas [*with some understanding of Levinas's work*], que es posible —e inclusive plausible— entender la deconstrucción como una demanda ética que proporciona una explicación convincente de responsabilidad como una afirmación de la alteridad, de la otredad del Otro: ‘Sí, al desconocido/extranjero’ [*it is possible —and indeed plausible— to understand deconstruction as an ethical demand which provides a compelling account of responsibility as an affirmation of alterity, of the otherness of the Other: ‘Yes, to the stranger’*]. Sin embargo, argumentaré que la deconstrucción falla en navegar por el traicionero paso de la ética a la política [*However, I shall argue that deconstruction fails to navigate the treacherous passage from ethics to politics*] (Critchley, 1999, p.189. Traducción propia).

---

46 Este texto de Critchley apareció a mediados de los años 90, en donde se preguntaba, según nuestra lectura, ¿hacia dónde iba la deconstrucción? Efectivamente, la deconstrucción en ese entonces había sido adoptada por los estudios literarios en Estados Unidos, gracias al trabajo de Paul de Man, a la teoría feminista en Francia con Hélène Cixous y Catherine Clément, en los estudios de género en Estados Unidos con el trabajo de Judith Butcher, en la filosofía con la deconstrucción del cristianismo de Jean-Luc Nancy, en la filosofía política con Ernesto Laclau y Richard Rorty, inclusive el día de hoy en la biopolítica con Roberto Esposito (véase el prólogo a la traducción española de su libro *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, donde confiesa que las categorías de lo impersonal y lo impolítico nacen de un pensamiento deconstructivista). No obstante, hoy en pleno siglo XXI cabría preguntarse ¿hacia dónde va la deconstrucción? En 2014 se cumplió una década de la muerte de Derrida. La deconstrucción, si nos atenemos a las fechas dadas por el mismo Derrida, cumplió en 2015 cincuenta años. Habría hoy que preguntarse, más que nunca, qué está pasando con la deconstrucción, la necesidad de deconstruir, si se quiere, la misma deconstrucción nunca antes había sido tan apremiante.

La motivación de Critchley, lo que subyace a su tesis, es bastante interesante e importante, pues es el problema, ni más ni menos, de cómo pasar de lo ético a lo político. Efectivamente, como lo trataremos de mostrar con el presente capítulo, lo ético no puede desprenderse de lo político. Ahora bien, esta tesis nos parece es bastante inestable. Critchley lee la ética de la deconstrucción como aquella demanda ética que proviene del otro<sup>47</sup>, mientras que la política es entendida como el “lugar de la confrontación, del antagonismo, de la lucha, del conflicto y el disenso” (Critchley, 1999, p. 190. Traducción propia). En estos términos la deconstrucción, en cuanto demanda ética del otro, no puede cuestionarse, no puede conquistar, este terreno que es lo político.

Es desde este punto, este quiebre, que se desprende el objetivo y la motivación fundamental, no solo de este capítulo, sino del presente libro, que quisiéramos abordar a continuación. Efectivamente cabría preguntarse por el paso de lo ético a lo político; no obstante, creemos que no hay que entenderlo como un impase, un punto muerto, sino como una aporía en los términos que lo hemos querido pensar en este trabajo. Esto sucede, pues si se acepta la tesis de Critchley, caeríamos en los riesgos de una aporía cerrada que le daría la razón a la objeción que se ha hecho a la deconstrucción, como lo veíamos en el primer apartado del primer capítulo, en una negación absoluta, en un nihilismo vacío, un trabajo estéril. Por el contrario, al entender este paso de lo ético a lo político como aporía, la deconstrucción se vuelve más afirmativa y propositiva que nunca.

Para mostrar lo anterior, concentraremos nuestra atención en un problema ético-político bastante relevante y difícil de abordar: el perdón. Hemos decidido centrarnos en este terreno y no en otro porque queremos seguir

47 Esta idea es desarrollada por Critchley en textos posteriores, en donde, a nuestro entender, trata de recorrer los caminos que abrió con su texto sobre Derrida y Levinas, en especial sobre esta política de la deconstrucción y su futuro. Véase, en especial, Critchley, Simon (2010) *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia* (Trad. Socorro Giménez) Barcelona: Marbot Ediciones. Aunque en este texto nunca se nombra a Derrida, es claro que está en el fondo de la preocupación del libro, en especial si tiene, reiteramos, en cuenta el texto sobre Derrida y Levinas.

la sugerencia de Derrida de que la deconstrucción acontece en lo que ocurre actualmente. Y justamente hoy la urgencia de pensar el perdón, la memoria y la reconciliación, problemas que abordaremos en un momento, no da espera. Un ejemplo paradigmático de esta necesidad es que la última edición de la Revista Semana del año 2015 aseguraba “había sido el año del perdón”. Efectivamente, como lo veremos en un momento, en 2015 se dieron varias manifestaciones de *perdón* que van desde los victimarios, las víctimas e inclusive el Estado. Esto hace que sea importante entender cómo se concibe al perdón, o más bien, cómo podemos entenderlo en el ámbito de lo ético y de lo político.

Habría que cuestionarse, hoy más que nunca, en los límites del perdón ahí donde se exige, donde se necesita, donde se defiende para lograr una comunidad en paz, para interrumpir el círculo violencia que se ha mantenido vigente desde hace mucho tiempo en Colombia. Lo que buscamos, entonces, es cuestionar la noción de perdón a la luz de lo que hemos venido señalando hasta el momento, para así agudizar la necesidad de entenderlo como una cierta aporía que tiene que ver con la desgarradura de lo común, la memoria y la reconciliación.

### ***Escenarios de perdón: el imposible perdón***

En primer lugar, habría que señalar los riegos permanentes en los que puede caer el perdón, pues justamente son estos los que habría que evitarse para entender la experiencia aporética de este. De esta manera, es menester comenzar en el mismo lugar que lo hace Derrida para hablar de perdón. En una entrevista bastante importante, *Política y perdón*<sup>48</sup>, realizada por Michel Wieviorka, Derrida comienza señalando, remarcando, la necesidad de entender el perdón por fuera de los límites de la medida como han pretendido hacerlo las religiones abrahámicas (judáismo, cris-

48 Así traduce, con cierta libertad, el profesor Adolfo Chaparro el título de la entrevista publicada en *Le Monde des Débats*, a saber, “*Le pardon et le XX<sup>ème</sup> siècle*”. Existe una traducción castellana de esta entrevista hecha por Mirta Segovino y publicada por la Ediciones la Flor en 2003, un año después de la de la traducción del profesor Chaparro. Dado que en el presente trabajo utilizamos esta primera traducción, nos referiremos a ella por el título “Política y perdón”.

tianismo e islam) y, al mismo tiempo, cierto discurso estatal que marca la medida y la norma del perdón.

Así, lo que le interesa a Derrida es enfatizar en que, si se quiere hablar y pensar sobre el perdón, y esto hay que subrayarlo para entender lo que sigue, no debe haber medida, no debe haber moderación ni cálculo, al momento de perdonar. Esto sucede porque existen, al menos, tres peligros a la hora de entender el perdón en estos términos:

- 1 Se prolonga el equívoco, a la hora de entender el perdón dentro del Estado y de la legalidad, la Ley, la legitimidad de la Ley, de confundir “el perdón, muchas veces de manera calculada, con temas vecinos: la excusa, el lamento, la amnistía, la prescripción, etc.” (PP:21). El perdón se ha querido traducir, con cierta frecuencia, a los términos del derecho penal, de los derechos humanos, de los crímenes de lesa humanidad. Pero en principio, y esto lo vamos a ver en un momento con toda su radicalidad, el perdón debe resistir a esto, deber ser irreductible a una cierta visión formalista del perdón por medio de las leyes y del derecho.
- 2  “Aunque el concepto de perdón parezca enigmático, uno encuentra que la escena, la figura, el lenguaje que se intenta ajustar a él pertenecen a una herencia religiosa” (PP:22). La tradición religiosa, que Derrida se encargó en varios lugares por deconstruir, ha permeado los discursos y las escenas en donde aparece, o en donde debe aparecer, la figura del perdón. Esto implicaría, llevando un poco más lejos lo que dice Derrida, que no se ha podido pensar, hasta cierto punto, el perdón por fuera de los esquemas de esta tradición. El “perdónalos porque no saben lo que hacen” es un paradigma fundamental como se ha presentado el perdón. De esta manera, y este es el reto, debería ser pensado por fuera del lenguaje religioso (ya veremos en un momento que el lenguaje es un problema fundamental a la hora de abordar el perdón).

- 3 2. “Desde entonces [...] la dimensión misma del perdón tiende a borrarse en el curso de esta mundialización, y con ella toda medida, todo límite conceptual” (PP:22). En el mundo globalizado, en donde jefes de Estado, organizaciones transnacionales, grupos armados han pedido perdón, los discursos y escenarios de perdón se han proliferado a lo largo del globo. Esto tiene como consecuencia que el perdón se banalice, perdiendo su significado radical, y se convierta en un discurso más (político-religioso) que se da en la esfera de lo público sin que se cuestione el concepto mismo de perdón.

La pregunta que surge es la siguiente: ¿por qué se dan estos riesgos que asechan al perdón el día de hoy en este mundo mundializado?, ¿qué tiene de especial el perdón para que sea evocado en varios lugares? Quizá una respuesta, que trataremos de entender a lo largo de este capítulo, es que el perdón se encuentra en la aporía del paso entre lo ético a lo político, en este impase del que habla Critchley. Ahí donde lo político es el lugar de los antagonismos, las luchas, el conflicto, en suma, la desgarradura de lo común como queremos llamarlo aquí, el perdón termina, en cuanto aporía, centrando toda su emergencia en los límites de lo ético-político. Así lo político no puede ser pensado por fuera de la ética y, por lo tanto, la deconstrucción, si existe, acontece propiamente en el límite de lo ético-político, en el límite que toca y es a la vez lo ético y lo político, allí mismo donde las distinciones se borran y ya no se puede decir con seguridad dónde comienza lo uno y dónde lo otro.

El problema que ve Derrida a la noción tradicional del perdón, vamos a señalarlo enseguida, es que este termina siendo un discurso religioso-estatal, se convierte en un “espacio teatral en el cual se representa –sinceramente o no– el gran perdón, la gran escena de arrepentimiento [...] Pero el simulacro, el ritual automático, la hipocresía, el cálculo o la monería a menudo están presentes como parásitos que se invitan a esta ceremonia de culpabilidad” (PP:23). El acento debe estar, en un primer momento, en este *escenario de representación*. Esto no está alejado de lo que hoy pasa, lo

que ha acontecido en el mundo mundializado, pues un ejemplo concreto nos ayudará a entender la gravedad de las palabras derridianas. Volvamos nuestra mirada a la última edición de 2015 de la Revista Semana, que describe uno de los escenarios de perdón que acontecieron ese año:

Luego de una larga y dolorosa historia de guerra, Colombia empieza a ver en el horizonte la reconciliación y el perdón. Este año estuvo lleno de hechos que demuestran que el país es capaz de superar las retaliaciones y el odio que han marcado su pasado. Dos de los impactantes episodios de perdón ocurrieron este mes. El 3 de diciembre se dieron cita en Ibagué el expresidente Belisario Betancur, el senador Antonio Navarro Wolff y la familia del inolado presidente de la Corte Suprema de Justicia Alfonso Reyes Echandía. Los unían, 30 años después, los terribles hechos del Palacio de Justicia, que cada uno de ellos vivió de manera distinta. Betancur, como presidente de la República; Navarro, como guerrillero, y los Reyes, como víctimas. Ante un auditorio universitario, Betancur dijo: “Quiero pedir perdón a Alfonso, a ustedes y a Colombia. Y como en otros momentos lo he hecho, acepto mi responsabilidad por el accionar del Estado en ese momento trágico en que fueron sacrificadas tantas víctimas inocentes e indefensas” (Semana, 2015).

**Esto es una cita. Ponerlo en el formato adecuado, como en la cita que aparece al comienzo de la página siguiente**

En esta escena encontramos, en un mismo lugar (y no se pierda de vista que es un lugar público, una universidad, en donde hay *testigos* de este acto de perdón) tres representantes, tres polos de lo que constituiría el perdón: las víctimas (los hijos de Alfonso Reyes Echandía), un representante del grupo armado que realizó la toma violenta al Palacio de Justicia (Antonio Navarro) y el presidente de ese entonces, representante del poder ejecutivo (Belisario Betancur). Se reúnen, se enfrentan cara a cara, en un auditorio para que unos pidan perdón y para que otros lo acepten. Pero lo más interesante es como sigue la descripción de esta escenificación. Continúa el artículo:

Navarro, quien también ha pedido perdón por los graves errores que cometió el M-19, estaba allí en representación de sus compañeros muertos. La familia Reyes dejó claro que ya ha perdonado tanto a la guerrilla por la aventura bélica en la que muchos terminaron sacrificados como al gobierno por su insensible respuesta. La generosidad de los Reyes y la sinceridad de Betancur y Navarro conmovieron a un público que se puso de pie a aplaudir sin parar durante cinco minutos. Las palmas celebraban, sin duda, los gestos individuales, de cada uno de ellos, pero también el asomo de un nuevo país, dispuesto a perdonar (Semana, 2015).

Formato de cita adecuada

Quisiéramos llamar la atención, entre otras cosas, en tres aspectos fundamentales: (i) Antonio Navarro no está solo en representación de él mismo como exintegrante del M-19, sino en representación de sus compañeros muertos. Esto genera, al menos, una pregunta fundamental:

Unir en un párrafo

¿Alguien, un representante como es aquí el caso, puede pedir perdón por alguien más?, ¿se podría seguir hablando de perdón ahí donde un representante toma la palabra por alguien más y pide perdón en nombre de otros que no son él? Habría que cuestionarse este gesto, esta toma de palabra que no deja de estar en los límites de lo cristiano (recuérdese que Cristo toma la palabra en nombre de la humanidad, en nombre de quienes lo han condenado, para pedir perdón, para suplicar perdón ante Dios); (ii) La familia Reyes “dejó claro que ya ha perdonado”, reiteró el perdón que ya había aceptado antes, no obstante, las preguntas son las siguientes: ¿por qué se necesitó un nuevo escenario público para que se pidiera perdón y para recibirlo?, ¿por qué volver a realizar una escena pública en donde se reunieran los tres polos que hemos distinguido para hacer lo que ya se había hecho antes?; y (iii) “La generosidad de los Reyes y la sinceridad de Betancur y Navarro conmovieron a un público que se puso de pie a aplaudir sin parar durante cinco minutos”, la generosidad y la sinceridad fueron las dos virtudes que el *público* que presenció esta escena pudieron

percibir en el lenguaje, en las palabras que allí se pronunciaron. Pero cabría cuestionarse ¿qué pasaría si no hubiese sinceridad en el momento de pedir y aceptar perdón?, ¿cómo saber realmente que el otro está expresando su arrepentimiento con toda sinceridad?

Permítasenos, en este punto, hacer un pequeño rodeo sobre esta última cuestión que hemos señalado con ánimos de complejizar un poco el problema del perdón. Cuando se habla de perdón, se presupone que quien lo pide lo hace con sinceridad. Pero, volviendo de nuevo a las palabras de Derrida que citábamos hace un momento, ¿cómo se puede evitar que el parásito de la hipocresía se encuentre en el acto mismo de perdonar? Aquí reside una de las emergencias, como queremos pensarla, para que el perdón resista a ser reducido al lenguaje y ámbito propuesto por la Ley, el derecho y el discurso Estatal: en este ámbito, este lugar, vamos a decirlo en forma de tesis, es imposible comprobar que alguien miente.

Esta es la hipótesis de un texto titulado *Histoire du mensonge. Prolégomènes* [Historia de la mentira. Prolegómenos]<sup>49</sup>: “Solo lo subrayaba para enunciar inmediatamente una hipótesis, a saber, que por razones estructurales [*pour des raisons structurelles*], siempre será imposible probar [*il sera toujours impossible de prouver*], en sentido estricto, que alguien mintió incluso si se puede probar que no dijo la verdad [*que quelqu'un a menti même si on peut prouver qu'il n'a pas dit la vérité*]” (HM: 22). Para mostrar esta hipótesis, el filósofo se apoya en Nietzsche, Agustín, Kant, Rousseau, Arendt. Para nuestros propósitos solo nos gustaría resaltar dos de estos filósofos: Kant y Arendt<sup>50</sup>.

---

49 La traducción de las citas de este texto es de nuestra autoría.

50 Hacer una genealogía, una historia, de la mentira requiere leer y deconstruir textos que van desde Platón en su diálogo *Hippias Menor*, donde Platón abre la posibilidad de decir la verdad con el objetivo de engañar, de mentir sin decir algo falso, pasando por Agustín y su reflexión sobre la mentira y la creencia, siguiendo con Rousseau y Nietzsche, llegando al psicoanálisis en donde se establece la posibilidad de mentirse a uno mismo y Sartre con su distinción categorial entre la mala fe y la mentira. No podemos realizar dicha labor, aunque, digámoslo, sería bastante interesante hacerlo.

A finales del siglo XVIII Kant escribe, en respuesta a una polémica establecida por el filósofo francés Benjamin Constant, un texto corto titulado *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*. En este Kant afirma: “La veracidad [esto es la verdad subjetiva de una persona] en declaraciones que no pueden eludirse es un deber fundamental [*formale Pflicht*] del hombre para cualquier otro, por grave que sea el perjuicio que para él o para el otro pueda surgirle de ellas” (Kant, 2010b, AK, VIII,426). Es así como la preocupación de Kant, como lo subraya Derrida, lo que está en juego, es el origen mismo del derecho, de las condiciones formales de este, el contrato social, la fuente misma de todo derecho:

La mentira, definida simplemente como declaración intencionalmente falsa [*unwahre Declaration*] dirigida a otro hombre, no necesita el complemento de que tenga que perjudicar a otro, como lo exigen los juristas para su definición (*mendacium est falsiloquim in praeiudicium alterius*). Pues siempre perjudica a otro, que, aunque no sea otro hombre, sí es la humanidad en general en cuanto hace inutilizable la fuente de su derecho [*dic Rechtsquelle inbrauchbar macht*] (Kant, 2010, AK, VIII, 426).

La mentira perjudica, en cualquier caso, a la humanidad, pues atenta contra el origen del derecho. Es por eso que Derrida comenta que “Kant se interesa sobre todo en la fuente misma del derecho humano [*source même du droit humain*] y de la sociabilidad en general [*et de la socialité en générale*], a saber, una necesidad inmanente de decir la verdad [*une nécessité immanente de dire le vrai*] cualesquiera que sean los efectos esperados [*quels qu’en soient les effets escomptés*], los contextos externos e históricos [*les contextes externes et historiques*]” (HM:49). Así Kant reduce el derecho a la veracidad a un sagrado mandamiento de la razón, de un deber fundamental que debe ser obedecido para que se garantice toda sociabilidad, todo ser en común.

Ahora bien, esto tiene una implicación importante que no debemos pasar por alto. Si se reduce la verdad a un deber, a una ley de la razón, entonces

ya no sería incondicional por las mismas razones que vimos en el capítulo anterior en lo que se refería a ese deber ético kantiano. De esta manera, la verdad kantiana no es más que una verdad jurídica, una verdad que se encuentra dentro de los límites del derecho y la legalidad. Esto no habrá de sonar extraño aquí en un país donde se proclamó la Ley 975 de 2005 en donde se garantizaban “los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación”. Justamente en el artículo 7, que va en la misma vía que los presupuestos de Kant, se afirma que la sociedad y las víctimas “tienen el derecho inalienable, pleno y efectivo de conocer la verdad sobre los delitos cometidos por grupos armados organizados al margen de la Ley”.

De esta manera, la verdad se instaura en un mero ámbito jurídico ahí donde debería ser espontánea, donde debería darse sin mediación, sin la coerción de una ley, sin condición alguna. De este modo, podría cuestionarse ¿cómo se puede saber, si es que es posible, que el perdón que alguien pide, después de haber dicho la verdad sobre sus delitos, haberse reconocido como victimario, es realmente sincero?

En la otra esquina, en el ámbito de lo estatal-político, tenemos las reflexiones de Hannah Arendt sobre la verdad en política. En *Histoire du mensonge* Derrida se refiere, con cierta extensión, a la relación que realiza Arendt entre la mentira y la política. No es el lugar para entrar a analizar con lupa la lectura derridiana de los textos de Arendt, solo queremos resaltar algunas ideas con el objetivo de agudizar un poco más el problema al que acá nos enfrentamos.

En su texto titulado *La mentira en política*, texto que tiene su preocupación los papeles del pentágono, Arendt da una estocada fundamental, una clausura, si se quiere, a la relación intrínseca entre la mentira y política, el uso de la política de la mentira para poder obtener fines determinados:

El sigilo –que diplomáticamente se denomina «discreción», así como los *arcana imperii*, los misterios del Gobierno– y el engaño, la deliberada falsedad y la pura mentira, utilizados como medios

legítimos para el logro de fines políticos, nos han acompañado desde el comienzo de la historia conocida. La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables (Arendt, 2015, p.12).

Para Arendt el vínculo entre mentira y política ha existido siempre, pues la primera es utilizada para alcanzar fines particulares en donde es necesario no solo mentir a otros Estados, sino también a los ciudadanos. En este sentido, tomando las palabras de Derrida, la política es el lugar privilegiado de la mentira (HM:34). Arendt es un poco más radical, frente a este punto, en su ensayo “Verdad y política”:

Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria y justificable no sólo para la actividad de los políticos y los demagogos, sino también para la del hombre de Estado (Arendt, 1996, p.239).

Para Arendt, en estos textos, que faltaría leer en su totalidad para entender el abismo que abre entre la verdad, la política, la mentira y la acción, la mentira tiene historia, se inscribe en la historia misma de la política, siendo este un movimiento contrario al kantiano. Ahora bien, si esto es así, si los jefes de Estado suelen mentir, entonces cabría preguntarse, para acelerar un poco el paso, qué pasaría con el perdón dentro de la lógica estatal.

**Esto no es una cita. Cambiar formato**

Si la mentira, como la entiende Arendt, es utilizada por los presidentes y primeros ministros a lo largo del mundo para obtener fines determinados, para legitimar una guerra, una intervención económica o militar, entonces qué pasaría con el perdón en la escenificación estatal, cuando un jefe de Estado se dirige hacia los ciudadanos y las víctimas para pedir perdón por

las acciones realizadas (y no olvidemos que el problema político aquí tiene que ver con la acción como afirma Arendt). En este sentido, ¿cómo saber si el perdón que pide un jefe de Estado o expresidente es realmente sincero o solo es una herramienta para lograr algún fin (subir en las encuestas, cumplir con una sentencia, reivindicar su imagen en la historia...)?

Tomando estos peligros en consideración, Derrida se arriesga a dar una proposición, una afirmación concreta sobre el perdón:

Cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, fuese ella noble o espiritual (salvación, redención, reconciliación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) por un trabajo de duelo, por alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro ni su concepto. El perdón no es, *no debería ser*, normal ni normativo ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible [subrayamos, como es de suponerse, este imposible que aquí acontece]: como si pudiera interrumpir el curso normal de la temporalidad histórica (PP:25).

**Esto es una cita. Cambiar formato**

Para que el perdón sea perdón necesita, a juicio de Derrida, ser independiente de cualquier finalidad religiosa, política y social. Este punto, a nuestro entender, radica la mayor dificultad del perdón en términos derridianos. No es casual que los críticos del filósofo francés se centren en esta afirmación para preguntar si es posible el perdón en contextos como el de Sudáfrica y, para nuestro caso concreto, Colombia. De esta manera, se puede cuestionar sobre el papel del perdón dentro de contextos de conflictos y procesos de paz, pues se puede objetar a Derrida, como varios lo han hecho, de que es exagerado desligar el perdón de cualquier función que pueda cumplir para la reconciliación de una comunidad. Por lo tanto, habría que cuestionar las palabras de Derrida, pero al mismo tiempo, es importante tratar de ver qué luces pueden arrojar para entender al perdón, en especial, en una comunidad atravesada por la fragmentación de

la violencia<sup>51</sup>. Habría que pensar, más de una vez, las palabras de Derrida para entender su formulación y ver, al menos, que su propuesta solo trata de entender el acto de perdonar de una manera totalmente fundamental y radical.

De esta manera, llegamos al núcleo del asunto que aquí tiene un enorme peso. A partir de esta afirmación concreta, después de mostrar los peligros que asechan al perdón, Derrida va a establecer su aporía fundamental que, teniendo en cuenta lo que hemos dicho a lo largo de este trabajo, esperamos no suene del todo descabellada. Derrida, tomando en consideración el primer trabajo de Jankélévitch sobre el perdón, afirma que lo propio de este es lo imperdonable. El perdón es, por decirlo de algún modo, un concepto límite, ahí donde la posibilidad le da campo a la imposibilidad, allí donde el perdón tiene que ver con lo imperdonable: “Este punto supremo en el que el ser es tangente al no-ser, donde el hombre, culminando en la cima de su querer, es a la vez más fuerte y más débil que la muerte, el límite de las posibilidades humanas coinciden con la sobrehumana, con la inhumana imposibilidad” (Jankélévitch, 1999, p.10).

---

51 En este sentido, se enmarcan las objeciones, por llamarlas de alguna manera, que Pablo de Greiff, David Crocker y Óscar Mejía Quintana presentan en el texto que le sigue a la entrevista de Derrida. Para dar un ejemplo concreto, y **a la vez** sugerente, es la posición del profesor Mejía: “Yo sostengo que Colombia sigue siendo un Estado de naturaleza, aquí no hay Estado de derecho, aquí el Estado de derecho sigue siendo la bandera de un grupo y, por lo tanto, todavía se requeriría un pacto social donde el perdón se institucionalice, donde el perdón logre tener un tipo de concreción social que permita la reconciliación social” (Mejía, Óscar (2007) Debate sobre el texto de Derrida. En: *Cultura política y perdón* (Ed. Adolfo Chaparro) Bogotá: Universidad del Rosario). De esta manera, el profesor Mejía se basa en las observaciones que hace Ricoeur a esta concepción derridiana del perdón. No obstante, habría que preguntarse, interrogar las palabras del profesor Mejía, en la medida en que se establezca un lugar del perdón, un lugar que se lo da la legitimidad del derecho, de las leyes, ahí donde el perdón se vuelve normativo, donde el derecho proclama “hay que perdonar para reconciliarnos”. Esto no deja de ser problemático para Derrida, no solo por las razones que hemos esbozado más arriba, sino porque el perdón termina siendo la potestad de un soberano, algo que está totalmente de acuerdo Mejía, quien, al momento de establecer un Estado de derecho, se proclama para sí la facultad de establecer los límites, los lugares en los cuales se puede pedir y dar perdón. Es así como se tendría que leer todo el problema de la soberanía que ocupó la atención de Derrida en sus últimos seminarios, para así entender la gravedad y el peligro que esto acarrea.

Para Jankélévitch el perdón tiene que estar relacionado con lo imperdonable, con aquello que no se puede perdonar, pues no está hecho para los pecados veniales porque ahí solo basta la indulgencia. Más bien el perdón debe estar destinado “para esos casos desesperados e incurables” (Jankélévitch, 1999, p.210). Es por esto que Derrida va por el mismo camino que Jankélévitch abrió, lo recorre para llevarlo hasta el extremo más extremo de todos:

Si uno no estuviera listo más que perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama *pecado venial*, entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo que perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama *pecado mortal*, el peor, el crimen o el error imperdonable. De ahí la aporía que uno pueda describir en su formalidad seca e impecable, sin consideraciones: el perdón perdona solamente lo imperdonable. Uno no debe perdonar, o no debería perdonar, no hay perdón si no existe lo imperdonable. Eso es tanto como decir que el perdón debe anunciarse como lo imposible mismo (PP:25).

Resaltemos las últimas palabras de Derrida: “El perdón debe *anunciarse* como lo *imposible*”. Aquí se anuda una serie de cuestiones que hemos venido desarrollando a lo largo de este trabajo. En primer lugar, el perdón se anuncia, pero lo hace en los mismos términos que lo veíamos en el capítulo anterior con el problema del acontecimiento. Efectivamente, y esto es lo que hay que retenerse si se quiere entender lo que quiere decir Derrida, el perdón es un acontecimiento. Aquí, de nuevo, Derrida no está lejos de Jankélévitch, pues este caracteriza el perdón como un cierto acontecimiento que no ha tenido lugar: “El perdón es, desde este punto de vista, un acontecimiento que nunca ha advenido en la historia, un acto que no tiene lugar en ninguna parte del espacio, un movimiento del alma que no existe en la psicología corriente” (Jankélévitch, 1999, p.7).

Esta idea no está del todo alejada de lo que Derrida quiere expresar cuando en su texto *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*, es-

coge el perdón como uno de los paradigmas para entender el acontecimiento: “El perdón, si es posible, no puede advenir, sino como imposible. Pero esa imposibilidad no es simplemente negativa. Ello quiere decir que es preciso hacer lo imposible. El acontecimiento, si lo hay, consiste en hacer lo imposible” (CIP:92). El perdón, pero no solo eso, sino también la aporía, el duelo y todo lo que hemos dicho hasta aquí, no es más que hacer lo im-posible, lo posible imposible y lo imposible posible. Esto le daría un matiz radical y profundo al perdón para desligarlo, distanciarlo, de aquellas maquinarias políticas y sociales que abusan de él para realizar lo meramente posible.

Ahora bien, en su texto *To Forgive. The Unforgivable and the Imprescriptible*<sup>52</sup> Derrida vuelve sobre el perdón en Jankélévitch. Efectivamente, si se quiere rescatar al perdón de la negatividad, de la indecisión, se debe entender que este, como aquí se constituye, es una cierta experiencia, al igual que la deconstrucción, de lo imposible. Si el perdón es una experiencia, no puede ser en sentido metafísico, como lo veíamos en el primer capítulo, sino algo que exceda el privilegio de la presencia.

De esta manera, el acontecimiento del perdón, al ser un retardamiento de la presencia en la misma vía que apunta la *différance*, “nunca se presenta a sí mismo como tal, no es presencia plena, no es presencia de una conciencia o de una existencia” (F:22). Es esta, en pocas palabras, la aporía misma del perdón. Por ende, si el perdón es un acontecimiento y, como lo anotábamos en el segundo capítulo, todo acontecimiento es ya la advenida del otro, entonces, conclusión fundamental que se debe retener acá, el perdón siempre va a marcar una relación con ese otro que está en camino, no es más que una relación que deja venir a lo indeterminable que es el otro. El perdón, en suma, es una cierta relación con el otro que implica no solo lo ético sino lo político.

Siendo esto así, nos gustaría hacer énfasis en al menos dos cuestiones que creemos fundamentales para entender lo que aquí se dice:

52 Las citas de este texto son de nuestra autoría.

1. Si el perdón es una relación con el otro, entonces debe ser entendido en el aspecto ético, pero “una ética que iría más allá de las leyes, de las normas o de la obligación. Ética más allá de la ética, he ahí quizá el lugar inencontrable del perdón” (PP:27). El perdón tiene que ver con esa ética que hemos venido tratando de subrayar a lo largo de este trabajo, una ética que va más allá del deber kantiano, más allá de las relaciones medidas por el derecho, una ética que tiene que ver con la apertura infinita hacia el otro, hacia el acontecimiento que adviene como otro.

No obstante, no solo es ético, sino ético-político ahí donde el perdón necesita inscribirse en los límites de lo político, ya no de la política en cuanto ámbito reglado y legitimado por instituciones políticas (estatales, jurídicas). Aquí se abre, y es eso lo que queremos mostrar en un momento, la posibilidad de pensar de una nueva forma lo político en relación siempre con esta forma de entender la ética, pues en lo político también se implica una cierta relación con el otro que tiene que ver con la forma de un ser en común y cierta forma de entender la reconciliación y la comunidad.

2. El perdón debe estar en el orden de la locura, como lo afirma tajantemente Derrida: “Porque si yo digo, como efectivamente lo pienso, que el perdón es loco, y que puede permanecer como una especie de locura de lo imposible” (PP:30). Recordemos que el loco ya lo hemos encontrado al hablar de la amistad, esa amistad del por-venir de Nietzsche. No obstante, aquí se radicaliza el asunto, pues, para poder hablar de perdón, de duelo, de ética, de aporía inclusive, se debe hablar en el lenguaje del loco que tiene que ver con un ser en común bastante particular.

Es por eso que “el perdón puro e incondicional, para tener su sentido propio, no debe tener ningún «sentido», ninguna finalidad, incluso ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible” (PP:34). Esto hay que entenderlo a la luz del segundo capítulo de *Políticas de la amistad*,

ya que, al hablar de la soledad infinita que debe recorrer la relación con el otro, al recordar que es el lenguaje del loco es el que “debemos hablar, obligados todos por la más profunda y rigurosa necesidad, es decir, cosas tan contradictorias, insensatas, absurdas, imposibles, indecibles como «X sin X», «comunidad de los que no tiene comunidad»” (PA:62). Este lenguaje del loco no es más que este perdonar lo imperdonable, esta posibilidad imposible, que se hace necesario resaltar.

De esta manera, para poder ir hasta las profundidades de este intrincado asunto del perdón cabría formular, por lo menos, dos preguntas fundamentales que trataremos de abordar en los siguientes acápites: (1) ¿Cómo entender un ser en común a partir de esta idea de perdón y de ética que hemos venido subrayando a lo largo de este trabajo?, (2) ¿hay lugar para la reconciliación?

### **Responsabilidad y ser con el otro**

Abordemos entonces las profundidades de esta forma de entender el perdón a la luz de lo que hemos desarrollado hasta el momento. Para ello, hay que resaltar que no debe perderse de vista, a saber, “la aporía no es una estructura paralizante [*the aporia is not a paralyzing structure*], algo que simplemente bloquea el camino con un simple efecto negativo [*something that simply blocks the way with a simple negative effect*]. La aporía es [por el contrario] la experiencia de la responsabilidad [*the aporia is the experience of responsibility*]” (F:62).

Esta idea no debe sonarnos extraña, pues ya la veíamos en el momento de caracterizar la aporía propia de la deconstrucción. Ahora bien, lo que tendremos que hacer en este momento es poner los acentos ahí donde ya hemos transitado antes. En primer lugar, en esta idea de responsabilidad. Nos hemos detenido, con cierto detalle, sobre el problema de la responsabilidad cuando se abordó la amistad y la alteridad. Hacíamos énfasis justamente en que esta responsabilidad está marcada por la soledad infinita pero compartida. Es esto lo que queremos resaltar en este punto, esta es

la clave, el lugar, por decir de algún modo, donde quizá se puede pensar una noción de reconciliación a partir del duelo y la muerte. El perdón es una experiencia de responsabilidad para con el otro. Para Derrida, si alguien pide perdón, este lo debe hacer solo y únicamente por responsabilidad que se tiene ante ese otro singular. Pero si es una soledad infinita, ahí donde la responsabilidad no puede compartirse, entonces ¿Se puede hablar, de alguna manera, de reconciliación? ¿En qué se sostiene esta necesidad de hablar de una reconciliación y de un ser en común a partir del perdón? ¿Acaso es solo un mero capricho?

En varios momentos elípticos, hay que reconocerlo, Derrida habla de la reconciliación que, a simple vista, parecen ambiguos y contradictorios. Sin embargo, se debe tener cuidado en este punto para evitar cualquier equívoco. Como lo anotábamos más arriba, lo que busca Derrida es pensar un perdón incondicional que esté desatado de toda finalidad jurídica o espiritual, como es el caso de la reconciliación. De esta manera, el filósofo francés justifica este movimiento: “No es en nombre de un purismo ético o espiritual que insisto en esta contradicción en pleno corazón de la herencia, y en la necesidad de mantener la referencia a un perdón incondicional y *aneconómico*: más allá del intercambio o incluso del horizonte de una redención o de una reconciliación” (PP:29). Ahora bien, la reconciliación no podrá estar dentro de esta lógica incondicional del perdón porque esto supone, de entrada, que se le condicione, es decir, si en algún momento se dijese «vamos a perdonar, en la medida en que queremos la reconciliación», lo que se está haciendo con esto es estableciendo el perdón como un simple medio, como algo secundario, mas no como algo irreductible y necesario que está más allá de cualquier fin. Así las cosas, aquí hay que leer con precisión de cirujano las palabras de Derrida, pues, a nuestro parecer, es el lugar que presenta mayor dificultad. Para entender la emergencia de este pensamiento deconstructivo del perdón hay que tener en cuenta dos observaciones fundamentales:

1.  Derrida jamás niega esta necesidad de reconciliación o de ciertos escenarios de perdón para poder reconstruir el tejido social. Dice Derrida con bastante claridad: “Desde luego, nadie osaría objetar el imperativo de la reconciliación. Es mejor poner fin a los crímenes y a los desgarramientos. Una vez más, creo en el deber de distinguir entre perdón y ese proceso de reconciliación” (PP:37). Esto quiere decir, en primer lugar, que Derrida no está negando la necesidad de la reconciliación, las confesiones o de las amnistías. Lo que está señalando es, por el contrario, la necesidad de distinguir el perdón con los escenarios de perdón, las leyes, el derecho y comisiones, sean estas estatales o no, que se establecen para obtener ciertos fines por medio del perdón.

De esta manera, y esto es lo que quizá genera más problema, Derrida reconoce estar siempre entre dos polos: por un lado, el ideal, es decir, esta forma incondicional del perdón, y el empírico, o sea, todo lo que se realiza en virtud de la reconciliación (PP:38). Es así, a nuestro entender, como Derrida establece los dos polos en el que se debe comenzar a pensar lo político, ahí mismo donde lo jurídico-político entra en una convulsión loca, pues el perdón excede todo lo normativo: “Hay una suerte de “locura” que lo jurídico-político no puede abordar, y aún menos apropiarse” (PP:41). Si esto es así, la pregunta es esencial: ¿cómo es posible entender la reconciliación distinguiéndola del perdón?, ¿cómo sería posible entender perdón y reconciliación en dos polos distintos?

2.  Hay un problema del lenguaje que aquí se hace fundamental. Utilizar la palabra «reconciliación» trae consigo una enorme carga religiosa. Basta un pequeño vistazo al diccionario para darse cuenta de esto. Las definiciones dadas por la RAE de la palabra «reconciliación» son las siguientes: “1. Volver a las amistades, o atraer y acordar los ámbitos desunidos; 2. Restituir al gremio de la Iglesia a alguien que se había separado de sus doctrinas; 3. Oír una breve o ligera confesión; 4. Bendecir un lugar sagrado, por haber sido violado; 5. Confesarse de algunas culpas ligeras u olvidadas en otra confesión”. Habría que hacer una

extensa genealogía de esta palabra para ver sus variantes religiosas y su apropiación en el ámbito político<sup>53</sup>. A esto apunta la crítica de Derrida al señalar que el lenguaje por el cual se establece el perdón, en las diferentes escenas religiosas o políticas, se da en un lenguaje abrahámico, razón por la cual, según nuestra lectura, el filósofo francés es bastante reticente en utilizar la palabra «reconciliación».

Dadas estas observaciones, la tarea consistirá en entender una forma de ser en común que nos ayude a dos cosas fundamentales: en primer lugar, a entender cómo, a partir del perdón se puede constituir una relación ético-política con el otro cuya base sea la responsabilidad y, en segundo lugar, poder abandonar una cierta noción de reconciliación abrahámica que debe ser entendida, más bien, como una cierta relación con el otro en tanto otro, es decir, en la incondicionalidad del acontecimiento y la muerte<sup>54</sup>.

El ser en común, valga la pena dejarlo claro, tiene que ver con el perdón. En la entrevista realizada por Antoine Spire, realizada el 17 de septiembre de 1999, Derrida subraya, de una manera veloz, pero contundente, esta implicación de entender el perdón a partir de una cierta comunidad:

Algo en la significación del perdón exige que el perdón sea solicitado, otorgado o negado para las experiencias singulares. No tengo el derecho a pedir perdón o a perdonar en nombre de otros individuos, víctimas o criminales. Esta singularidad está en lo más profundo del perdón. Pero, al mismo tiempo, no hay escena de perdón sin testimonio, sin supervivencia, sin duración

---

53 En este contexto, toma fuerza la tesis de Karl Scmitt, y recientemente de Georgio Agamben: todos los conceptos modernos del Estado y de la política no son más que conceptos teológicos secularizados. De esta manera, habría que pensar en cómo el concepto teológico de reconciliación entra a operar en los límites de lo político y su relación, claro está, con el perdón.

54 Esta puerta es abierta por el mismo Derrida, y es por eso que quisiéramos en este trabajo tratar de pensar las consecuencias de esto: "Si por reconciliación [*If by reconciliation*] [...] me refiero a algo que no tiene identificación [*I refer to something which has no identification*] ni recuperación [*no recovery*] ni terapia [*no therapy*] simplemente como una cierta relación con el otro en cuanto tal [*as simply a certain relation to the other as such*], entonces digo sí, eso tengo en mente por perdón [*then I say yes, that is what I have in mind by forgiveness*]" (F:57).

más allá de la experiencia del trauma, de la violencia. Y ya en esta singularidad de la experiencia, del cara a cara entre el criminal y la víctima, está presente un tercero y se *anuncia algo parecido a una comunidad*. De ahí el desasosiego que hay que confesar, y la contradicción: el perdón es una experiencia del cara a cara, del «yo» y del «tú», pero al mismo tiempo ya hay comunidad, generación, testimonio. (JP:101. Nuestras cursivas).

Hay algo como una comunidad, confiesa Derrida, que se enmarcaría en el yo-tú, algo que debe recordar el verso de Celan que analizamos en el capítulo anterior. Cabría entonces preguntarse ¿qué clase de comunidad puede ser posible en los límites de este perdón?, ¿cómo entender este *algo parecido a una comunidad*?

Hemos tropezado con uno de los nervios más espinosos en la discusión predominante de los filósofos franceses de finales del siglo pasado: la comunidad. Desde 1983 hasta los primeros años de este siglo, estuvo en la escena filosófica francesa este tema. Las voces que se pronunciaron al respecto van desde George Bataille, con su sentencia “la comunidad de los que no tienen comunidad”, Maurice Blanchot con su *Comunidad inconfesable*, Jean-Luc Nancy con su *Comunidad desobrada* y *Comunidad enfrentada*, e inclusive se trasladó en los 90 a la esfera italiana con *La comunidad que viene* de Giorgio Agamben y *Communitas* de Roberto Esposito.

La razón, que podemos llamar histórica, por la que este tema tuvo gran impacto fue el movimiento que se inició con mayo del 68 en Francia, al igual que la cuestión de lo comunitario y el comunismo en Europa en los años 70. Efectivamente, era una urgencia, una necesidad, pensar qué significaba, qué podría ser, lo común después de un siglo de barbaries y de clichés comunitaristas. Quizá un antecedente importante es *Ser y tiempo*, lugar en el que en 1927 Heidegger esbozaba escuetamente el problema de *Mitsein*, el ser con los otros. Si algo se le ha reprochado a Heidegger, años después, es su falta de atención a esta estructura fundamental que es

para el ser humano<sup>55</sup>. Lo que se hará después, o al menos así lo comprendemos, consistirá en entender ese *Mitsein* que estableció Heidegger para entender el problema de la comunidad.

Ahora bien, las intervenciones de Derrida en torno a este debate son, en muchos casos, escuetas y elípticas. Derrida no escribió un texto en donde se enfocara con detenimiento, como lo hicieron Blanchot y Nancy, en el problema de la comunidad. No obstante, en una larga nota al pie de página en *Políticas de la amistad*, Derrida expresa y sintetiza cuál es su *posición* en este:

Sigue habiendo quizá alguna fraternidad en Bataille, Blanchot y Nancy, sobre la que me pregunto, desde el fondo de mi amistad admirativa, si no merece algún desapego, y si debe seguir orientando el pensamiento de la comunidad, aunque sea de una comunidad sin comunidad, o de una fraternidad sin fraternidad. «El corazón de la fraternidad», por ejemplo, que las últimas palabras de «La comunidad negativa» sigue siendo la Ley «no por azar, sino como el corazón de la fraternidad: el corazón o la Ley». Pienso también, sin saber demasiado qué pensar al respecto, en todos los «hermanos» reunidos, en todos los hombres «reunidos» en «fraternidades» en *La communauté désœuvrée* (PA:56).

Para Derrida el peligro de estos pensamientos sobre la comunidad, y esto tendría que ser analizado y abordado para saber hasta qué punto Derrida tiene o no razón, se encuentra en la reafirmación de la fraternidad, por un lado, y la presunción de un horizonte común que vendría a neutralizar el acontecimiento, la responsabilidad absoluta, por otro lado. Frente al problema de la fraternidad, diremos, muy rápidamente, que esta se basa no solo en una negación del acontecimiento, sino también en la exclusión de

---

55 Aquí se hace necesario interrogar el problema del otro, de la otredad, en la analítica del *Da-sein*. ¿A caso el otro es tan solo un accidente necesario en *Ser y tiempo*? ¿Cuál es la razón por la cual Heidegger no se concentra extensamente en el problema de la co-existencia? Estas preguntas son, en principio, las que animan el debate en torno a la *Fürsorgen* que esbozamos en el segundo capítulo.

la diferencia sexual y de la animalidad, dos preocupaciones constantes en las reflexiones ético-políticas de Derrida.

Mientras que, por el otro lado, el problema de lo común implica, como es elaborado más de una vez en *Políticas de la amistad*, el cálculo (cuántos son los hermanos, quiénes somos los comunes, cuál es nuestro vínculo común). De esta manera, el filósofo francés ve un peligro en lo común que atraviesa toda comunidad, pues esto implicaría establecer qué es eso que los hace «común», ¿En qué radica lo común de la comunidad?, ¿en la nacionalidad, el género, la ideología o el credo? En este sentido, si lo común se establece en estos términos, irían en contravía con aquello que Derrida quiere sostener con su hospitalidad absoluta, la responsabilidad y la democracia por-venir, pues esto significaría condicionar al perdón en términos de raza, credo, ideología, sexo. Solo superando este peligro se podría pensar una reconciliación absoluta como una relación incondicional con el otro.

Si estos son los riesgos, entonces ¿existe la posibilidad de entender lo común por fuera de estos esquemas? Derrida se concentra en Nietzsche para poder entender una cierta forma de la comunidad que rompe con dichos esquemas conceptuales<sup>56</sup>. Nietzsche habla, en el pensamiento del porvenir, de un «nosotros» los filósofos del peligroso quizá, nosotros los amigos del porvenir. Estas palabras, este «nosotros» que aquí se abre paso

---

56 ¿Son justas las críticas de Derrida a sus contemporáneos? ¿Es verdad que Bataille, Blanchot y Nancy caen en estos esquemas tradicionales, por no decir metafísicos, para entender la comunidad? ¿Acaso Blanchot, por ejemplo, está del lado de Derrida cuando habla de una comunidad sin vínculo, ahí donde resalta la muerte del otro (*autrui*): “mantenerme presente en la proximidad del prójimo [*autrui*] que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la muerte del prójimo [*autrui*] como única muerte que me concierne, he ahí lo que me pone fuera de mí, lo que es la única separación que pueda abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad” (Blanchot, M (2002) *La comunidad inconfesable* (Trad. Isidro Herrera) Madrid: Arena Libros, p.23)? De esta manera, a nuestro parecer, Derrida no está muy lejos del camino de Blanchot, aunque esto no signifique que no haya diferencia alguna. Habría que leer con calma todo lo que dice Blanchot de la comunidad y, sobre todo, de esta imposibilidad propia, para entender las raíces y acentos que acercan, pero alejan, al mismo tiempo, a estos dos filósofos.

es el lugar donde Derrida pone todo el énfasis para poder pensar una nueva forma de comunidad.

El filósofo francés parte de Nietzsche quien, por medio de la figura del filósofo del porvenir, pide “que se una a «nosotros», a ese *nosotros* en formación, que se una, que se asemeje a nosotros, para llegar a ser los amigos de los amigos que somos” para luego, así, interrogar por ese *nosotros*: “¿Qué hacemos nosotros y quiénes somos, nosotros que os llamamos para que compartáis, participéis, os asemejéis? Somos, en primer lugar, como amigos, amigos de la soledad, y os llamamos para compartir lo que no se comparte, la soledad. Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento<sup>57</sup>” (PA:53). La comunidad de los amigos que aquí se yergue es una relación sin parentesco, sin semejanza ni proximidad y, más importante aún, sin presencia alguna. Esto es, justamente, lo que hace imposible pensar una comunidad cuya base sea la responsabilidad absoluta de la soledad.

De esta manera, es mucho más clara la afirmación de Derrida en su conversación con Mauricio Ferraris quien le pregunta por la palabra «comunidad», pues “la fuerza del porvenir que debe permanecer debe ser fuerza de ruptura no menos que de integración, fuerza de disenso a la par de consenso. ¿Por qué llamarla «comunidad»? Si es para referirme a ciertos amigos –a la comunidad «inconfesable» de Blanchot o la «inoperante» de Nancy–, no tengo reservas; pero ¿por qué llamarla «comunidad»? Siempre

57 *Sin horizonte de reconocimiento* no es más que un quíño a toda una tradición, a saber, el idealismo alemán. Es Fichte en su *Fundamento del derecho natural según la doctrina de la ciencia* quien establece el concepto de reconocimiento que será recogido y reevaluado, posteriormente, por Schelling y Hegel. En este último vuelve sobre este concepto fundamental, que estableció Fichte para entender las relaciones que se establecen con los otros, en varios lugares de su *Fenomenología del Espíritu*. Justamente una de las características fundamentales de este «horizonte de reconocimiento» es la horizontalidad y la reciprocidad algo que, desde la ética de Lévinas, se ha puesto en cuestión. Es por esta razón que Derrida remarca el aspecto vertical del acontecimiento, sin reciprocidad. Habría que agregar entonces, a modo de acotación, que esta forma de entender la ética es una respuesta contraria, invertida y crítica frente a estas filosofías del reconocimiento que se han extendido desde el siglo XIX hasta finales del XX.

vacilé ante esta palabra, ello se debe a que con demasiada asiduidad nos trae el eco de lo *común*, lo *como-uno*” (GS:30-40). La crítica que dirige Derrida a sus amigos parte de esta decisión de nombrar este ser-con-los-otros como «comunidad». Por lo tanto, lo que aquí se sugiere es buscar nuevas palabras que no caigan en la tradición metafísica ni religiosa («comunidad» de los creyentes, de fieles, congregación de fe), y más bien interrogar la tradición y los contextos que abre y cierra esta palabra.

Siendo esto así, cabría preguntarse: ¿cómo entender este ser-con-los-otros en el terreno del perdón?, ¿cómo lo anterior puede ayudar a entender el problema del perdón en los términos como lo hemos venido trabajando a lo largo de este capítulo? Lo primero que hay que decir, en aras de responder las preguntas, es enfatizar la idea que la comunidad de los que no tienen comunidad, como lo llama Derrida, no está medida por la presencia. Esto va de la misma dirección del perdón, pues este no debe presentar ni representarse en un escenario preestablecido. Ahí donde puede haber perdón se debe resistir a toda presencia plena, en suma, a toda metafísica de la presencia.

En segundo lugar, está la falta de «medida común», esto quiere decir que es incondicional, en la medida en que no hay una ley que diga cuándo, cómo y hasta cuándo hay que perdonar. No hay una medida ni un cálculo, dos aspectos importantes del perdón que quiere establecer Derrida. En tercer lugar, este ser-con-el otro que acontece en la experiencia imposible del perdón tiene que ver con esta no igualdad, con lo inaccesible, inclusive en la incompreensión absoluta: “Cuando la víctima y el culpable no comparten ningún lenguaje, cuando nada común y universal les permite entenderse, el perdón aparece privado de sentido, estamos en presencia de este imperdonable absoluto” (PP:36). De esta manera, la relación que se da entre la víctima y el victimario debe estar en los límites mismos de esta inconmensurabilidad, en esta incompreensión absoluta que no da espacio a un horizonte de reconocimiento.

Pero ¿qué tiene que ver el perdón con la muerte y el duelo del que nos ocupamos en el capítulo anterior? El perdón implica, de cierta manera, la experiencia del superviviente: “La sobreviviente no está lista para sustituir abusivamente al muerto. Inmensa y dolorosa experiencia del sobreviviente: ¿quién tendrá el derecho de perdonar en nombre de las víctimas desaparecidas? *Desaparecida por esencia*, no están más absolutamente presentes en el momento del perdón demandado tal como en el momento del crimen. Otras veces están ausentes en su cuerpo, incluso a menudo muertas” (PP:33). Estas palabras se enmarcan en una crítica a quienes acepten o pidan perdón en nombre de otros. Hay algo totalmente singular en el perdón, a saber, que nadie puede sustituir abusivamente a los muertos para hablar por ellos. Solo la víctima tiene el derecho y la potestad de aceptar disculpas.

No obstante, habría que preguntarse, y en este punto iremos un poco más lejos que Derrida, si el muerto sigue en nosotros y con nosotros entonces ¿es posible que el perdón pueda entenderse de manera radical ahí donde no se sustituye al otro en el duelo, sino que se mantiene en la memoria, en donde no se habla por el muerto, sino con él? Esta exigencia, inflexión, tendría que preguntarse por la memoria, más allá de la memoria estatal o jurídica, en donde se garantiza que el duelo ético del que hablábamos en el capítulo anterior, el duelo originario que atraviesa toda relación con el otro, nos permita aquí hablar de un perdón que desprende de los límites de este ser con el otro, del *ser en nosotros* que enfatizábamos un poco más arriba.

En este sentido, hay un matiz importante que introduce Derrida para hablar de memoria y de perdón que no podemos pasar por alto: para que haya perdón es necesario recordar lo irreparable, “que la herida siga abierta”, pues “si la herida se ha atenuado, si está cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón [...] La paradoja aterradora de esta situación es que, para perdonar, es preciso no sólo que la víctima recuerde la ofensa o el crimen, sino también que ese recuerdo esté tan presente en la herida como en el momento en que ésta se produjo” (JP:100). De esta manera, hay un

estrecho vínculo entre el perdonar y el recordar, pero esto último significa que la memoria no debe caer en el olvido sino debe mantener vivo y vigente lo que ha sucedido. Pero esto solo será posible, para Derrida, en la medida en que el otro, el muerto, esté en *nosotros*, se mantenga, gracias al duelo, con *nosotros*, para así poder estar presente (presencia diferida) y así mantener, para siempre, la herida abierta.

No obstante, la pregunta que cabe en este punto es: ¿cómo mantener vivo al muerto? Pues la respuesta, como podrá entenderse, es el duelo ético. Si este duelo no consiste en reemplazar al otro, como propone Freud, sino en mantener vivo al otro como un espectro en nosotros. Si esto lo llevamos al plano de la muerte violenta, el duelo tendrá que mantener vivo al ser amado en la memoria, en la misma herida, para garantizar que no haya olvido. Si esto es así, si las víctimas han de vivir en la memoria de sus seres amados, entonces se podría abrir la posibilidad y, al mismo tiempo una imposibilidad, de que el perdón exista ahí donde no hay víctima de cuerpo presente, ahí donde solo existe la herida abierta que resiste a cerrarse, a curarse, a olvidarse. Si existe el perdón, si algo así puede darse, no se da en el olvido, sino, y esta es la conclusión fundamental, en la carne viva expuesta en la herida, ahí donde se recuerda a quienes se han torturado, asesinado, eliminado sistemáticamente, lo que origina un ser con el otro bastante particular.

Por eso no puede haber una ley o una terapia psicosocial que venga a suturar la herida, no hay lenguaje universal que venga a poner en palabras el dolor y el duelo que se siente, aquí ya no hay espacio para una reconciliación religiosa, solo existe lo im-perdonable.

Esto explicaría el epígrafe con el que abrimos este capítulo. Si estamos hablando de la aporía del perdón, es porque lo que está en juego es la responsabilidad absoluta para con el otro. La urgencia no es fútil cuando se habla de perdón en los términos como lo hemos presentado. Más bien se trata de entender en toda su profundidad una cierta relación con el otro que se enmarca en la responsabilidad de llevar al otro en el duelo, llevarlo

en la memoria y en la herida, para poder, si es que es posible, perdonar lo imperdonable, para cuestionar y repensar la esfera de lo ético y de lo político. En esto consiste la responsabilidad que debe haber en todo acto de perdonar.

# NO MEZCLARÉ LOS GÉNEROS<sup>58</sup>

*La mujer que soy cuando me sé*

**En negrilla y dar un espacio para separar los dos epígrafes** Fernando Pessoa

*La diferencia sexual representa una de las cuestiones  
o la cuestión que debe pensarse en nuestra época*

**Luce Irigaray**

Una de las preocupaciones constantes en la obra de Derrida es la diferencia sexual, un tema que ha sido excluido de las reflexiones filosóficas fundamentales. Si se ha tocado el problema de la diferencia sexual, ha sido, digámoslo, en aras de mantener la dicotomía entre los sexos para los estudios antropológicos. Este es el caso notable de Emmanuel Kant, quien, en su *Antropología en sentido pragmático*, se detiene a exponer y entender la diferencia entre los sexos.

Es por eso que gran parte de la historia de la filosofía occidental puede considerarse como asexual, es decir, donde el problema de la sexualidad y de la diferencia sexual no forma parte de las reflexiones filosóficas profundas y sistemáticas, sino que ha quedado al margen de varios problemas que la implican. No obstante, es en el siglo XX en Francia, gracias a la introducción del psicoanálisis freudiano a la escena intelectual, que se comenzó a pensar en la sexualidad desde la filosofía. Ejemplo notable de ello es Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Luce Irigaray. Justamente estas reflexiones se enmarcan en una de las muchas ramificaciones del feminismo, y más aún del feminismo francés.

---

58 El presente capítulo es una versión revisada y extendida de un conversatorio que tuve la oportunidad de dictar el 26 de febrero de 2014 en la Universidad de los Andes. Agradezco al profesor Vicente Torres que, al ser en ese entonces director del Departamento de Lenguas y Cultura, me brindó la posibilidad de desarrollar el conversatorio. De igual manera, agradezco a las personas que asistieron y participaron conmigo en la discusión de varios de los problemas que aquí se desarrollan.

Frente a esto, Derrida, desde muy temprano, reflexionó desde diferentes ángulos sobre la diferencia sexual en la filosofía. Para ello hablaba de Kant, Nietzsche, Heidegger, Levinas, entre otros. Esta preocupación del filósofo francés recorre, elípticamente, varios de sus textos haciendo referencia siempre al origen de lo que denominó *falocentrismo*, es decir, el discurso filosófico que no deja de ser homo-sexual, ahí donde solo hay hombres hablando, tangencialmente, de la diferencia entre los sexos. Esto le valió a Derrida una cierta fama en los ámbitos feministas de finales del siglo pasado, abriendo una nueva vía que se podría nombrar como *feminismo deconstructivista*<sup>59</sup>, pues lo que trató de realizar a lo largo de su trabajo fue una deconstrucción de los discursos en torno a la diferencia sexual y, al final de su vida, a ciertos feminismos de la época.

Ahora bien, la razón que creemos más importante para retomar este problema de la diferencia sexual en Derrida es que esta es una arista importante para entender el problema de la diferencia y la alteridad. De esta manera, todo lo que hemos abordado en este libro (la escritura, la muerte, el perdón) tiene que ver de una u otra manera con la sexualidad y la distinción de géneros. Lo que buscamos en este último capítulo es tratar de insertar el problema de la diferencia sexual en las diferentes cuestiones que hemos venido transitando a lo largo de este trabajo. Esto con un fin específico, a saber, exponer uno de los matices más sugerentes y fascinantes en la obra de Jacques Derrida.

### ***La escritura sexuada***

En los primeros trabajos de Derrida se encuentra una preocupación recurrente, que tiene que ver con el problema de la escritura, sobre la literatura<sup>60</sup> y su relación-diferencia con la filosofía. Es por esto que varios de sus textos oscilan entre estos dos polos (entre lo literario y lo filosófico) como es el caso de *La tarjeta postal*, *Circunfesión* y *Velos*, textos en los que se ha-

59 Para un estudio detenido y bastante interesante sobre la relación entre el feminismo y la deconstrucción, véase Elam, Diane (1994) *Feminism and Deconstruction*. New York: Routledge.

60. Para entender la motivación y el paso que da Derrida en sus primeros años de la pregunta qué es literatura a preguntarse qué es escritura, véase Derrida, Jacques (1992) "This Strange Institution Called Literature": An Interview with Jacques Derrida. En: *Acts of Literature* (Ed. Derek Attridge). New York: Routledge.

bla, entre otras cosas, de la diferencia sexual. Esto lo lleva a preguntarse, desde muy temprano, qué es literatura, qué es escritura y cómo ha estado presente la escritura dentro de la filosofía. Estas preguntas, que son cruciales para entender gran parte de la obra del filósofo francés, lo llevaron a reflexionar sobre lo que él denominó *la ley del género*. En un texto de 1979, recopilado en *Parages*, titulado *La loi du genre* [La ley del género]<sup>61</sup> expone esta ley que marca la pauta entre lo que es literatura y lo que no lo es. El texto comienza, esto será importante un poco más adelante, con un imperativo bastante particular:

No mezclar los géneros [*Ne pas mêler les genres*].

No mezclaré los géneros [*Je ne mêlerai pas les genres*].

Repito: no mezclar los géneros. No lo haré. [*Je répète: ne pas mêler les genres. Je ne le ferai pas*].

Ahora hagamos de cuenta que estas declaraciones resuenan solas [*Supposez maintenant que je laisse ces énoncés résonner tout seuls*]. (LG:251)

El imperativo, la ley misma del género, consiste en decir, proclamar y establecer que no se debe, no hay que hacerlo, mezclar los géneros. Este imperativo garantiza que los géneros sean irreductibles uno al otro, que se pueda decir esto es literatura y esto es filosofía. Pero ¿por qué se establece esta ley? ¿Por qué se prescribe este “no hacer”?

Derrida responde a estas preguntas retomando la característica fundamental de la palabra género, a saber, “en el momento en que se escucha la palabra «género», apenas aparece, apenas se intenta pensar, se dibuja un límite [*Dès qu'on entend le mot «genre», dès qu'il paraît, dès qu'on tente de le penser, une limite se dessine*]” (LG:252). En el momento en que se marca y establece un límite instauro la prohibición, el mandato de no transgredir, de no violar ese límite, de respetarlo y reestablecerlo cada vez que sea necesario. Cuando se habla de género, se constituye un límite, un extremo,

---

61 Las traducciones de este texto son de nuestra autoría.

que establece hasta dónde termina uno y hasta dónde comienza el otro, y esto

se puede decir del género en todos los géneros [*Cela peut se dire du genre en tous genres*], ya sea de una determinación genérica o general de lo que se llama «naturaleza» [*qu'il s'agisse d'une détermination générique ou générale de ce qu'on appelle la «nature»*] o *physis* (por ejemplo, un género viviente o el género humano, un género de lo que es en general) [*ou la physis (par exemple un genre vivant ou le genre humain, un genre de ce qui est en général)*], o ya sea de una tipología llamada no-natural y dependiente de órdenes o leyes que se creían, en un momento dado, oponerse a la *physis*, según los valores de la *tekné*, *thesis*, de *nomos* [*ou qu'il s'agisse d'une typologie dite non naturelle et relevant d'ordres ou de lois qu'on a cru, à un moment donné, opposer à la physis selon les valeurs de tekhnè, de thesis, de nomos*] (por ejemplo, un género artístico, poético o literario) [*(par exemple un genre artistique, poétique ou littéraire)*]" (LG:253).

Cualquier género que se establezca, inclusive el más genérico de todos, implica establecer límites que deben respetarse. Esto es, en primer lugar lo que debe tenerse en cuenta cuando se habla de la diferencia entre los géneros.

Ahora, lo que le interesa a Derrida del género, lo que le llama la atención, es el *entre* de este límite que establece a partir de la configuración del género. El lugar, la topología como se debería llamar, del género no está en la distinción de uno y el otro, sino en el *entre* ahí donde no es ni uno ni lo otro, donde no son ni separables ni inseparables, “pareja irregular de lo uno sin lo otro en el que cada uno se cita regularmente a comparecer en la figura del otro [*couple irrégulier de l'un sans l'autre dont chacun se cite régulièrement à comparaître dans la figure de l'autre*], diciendo simultáneamente e indiscerniblemente «yo» y «nosotros», yo el género, nosotros los

généros [disant simultanément et indiscernablement «je» et «nous», moi le genre, nous les genres]” (LG:253).

El límite ha de tocar los dos géneros, pertenece a los dos, pero, al mismo tiempo, y esta es una de las características fundamentales, no es ni lo uno ni lo otro, pues el límite conjura y configura a los dos géneros que se quieren separar. Esto quiere decir, y esta es la consecuencia fundamental que debemos retener en este punto, para no mezclar los géneros se necesita de un límite que esté tocando los dos extremos que separa, se mezclan cada uno para poder mantenerse en su identidad.

Por esta razón, Derrida se pregunta “¿Y si se hallara, ubicada en el corazón de la ley misma, una ley de impureza o un principio de contaminación? [Et s’il y avait, logée au cœur de la loi même, une loi d’impureté ou un principe de contamination?] ¿Y si la condición de posibilidad de la ley fuera el *a priori* de una contraley, un axioma de la imposibilidad que enloqueciera el sentido, el orden y la razón? [Et si la condition de possibilité de la loi était l’a priori d’une contre-loi, un axiome d’impossibilité qui en affolerait le sens, l’ordre et la raison?]” (LG:254). Son estas las preguntas fundamentales para comenzar, para, aunque sea, iniciar una cierta deconstrucción del género.

Lo que acontece es lo que llamaremos una cierta *experiencia del límite*, experiencia inseparable, como lo veremos en lo que sigue, de la deconstrucción. Si la deconstrucción opera, como lo mostramos en el primer capítulo, dentro del edificio conceptual metafísico que se desea desmotar, entonces deberá operar en el límite de las oposiciones defendidas por el pensamiento metafísico. De esta manera, lo que le interesa a Derrida es centrarse en las dicotomías *logos-phoné*, perceptible-imperceptible, hombre-mujer, humano-animal, hospitalidad-hostilidad, etc. Pero para lograr esto se necesita de cierta experiencia que se mantenga entre el ni lo uno ni lo otro, es decir, en una experiencia de la *différance*. Este pensamiento de la *différance*, este estar entre la presencia y la ausencia, entre el ser y el no-ser, entre la palabra y el concepto, es el que marca la pauta para operar en los límites de las dicotomías. Ahora bien, al hablar de esta re-

lación entre géneros, Derrida recurre a la «imagen» del himen, al rodeo por el himen para dislocar la oposición entre literatura y filosofía, entre los diferentes géneros literarios, e inclusive, como pretendemos hacerlo a lo largo de este capítulo, de los géneros sexuales. Esta lógica del himen que aparece fugazmente en su conferencia sobre la *différance*<sup>62</sup> vendrá a radicalizar esta experiencia del límite. El himen es protagonista de la “Doble sesión” que forma parte del libro *La diseminación*, lugar en donde Derrida parte de la pregunta *qué es la literatura* (LD:267). El filósofo francés centra su atención en el texto *Mimique* de Mallarmé, que contrapone a un pasaje del *Filibeo* de Platón (38e-39e). Citamos el fragmento de Mallarmé tal que como aparece en la traducción de la *Diseminación*:

Helo aquí –La escena no ilustra más que la idea, no una acción efectiva, en un himen (de donde procede el sueño) vicioso pero sagrado, entre el deseo y el cumplimiento, la perpetración y su recuerdo: aquí avanzando, rememorando allí, en el futuro, en el pasado, *bajo una apariencia falsa del presente* (LD:265).

El himen se encuentra suspendido entre el deseo y su cumplimiento, entre el adentro y el afuera, entre el ser y no ser. Es en esto donde Derrida realiza el énfasis y la inflexión que le interesa. El himen ya no puede pertenecer al sistema de la verdad manifiesta, pues no produce, no desvela ninguna presencia ni mucho menos es “la adecuación entre una presencia y una representación” (LD:315). El himen no es conceptualizable ni dialectizable, dado que se encuentra en el límite ahí donde mantiene los extremos que separa al mismo tiempo que los desestabiliza.

Por lo tanto, vamos a decirlo en los términos en los que ya hemos hablado anteriormente, el himen trastoca el pensamiento de la metafísica de la

62 Dice Derrida: “Si consideramos ahora la cadena de «diferencias» [el juego de diferencias del que hablábamos en el primer capítulo], se deja someter a un cierto número de substituciones no sinonímicas, según la necesidad del contexto, porque recurre a la «reserva», a la «archiescritura», a la «archihuella», al «espaciamento» incluso al «suplemento», o al *pharmakon*, pronto al himen” (D:48).

presencia. Para entender esto hay que centrarse en el problema del *entre* que es inherente al pensamiento del himen:

«Himen» (palabra, la única, que recuerda que se trata de un «espasmo supremo») señala primero la fusión, la consumación del matrimonio, la identificación de los dos, la confusión entre los dos. *Entre* dos, ya no hay diferencia, sino identidad. En esa fusión, ya no hay distancia entre el deseo (espera de la presencia plena que debería llenarlo, realizarlo) y el cumplimiento de la presencia, entre la distancia y la no-distancia; basta de diferencia del deseo a la satisfacción. No solo es abolida la diferencia (entre el deseo y el cumplimiento), sino la diferencia entre la diferencia y no-diferencia. La no-presencia, vacío abierto del deseo, y la presencia, plenitud del goce, se hacen lo mismo (LD:317).

Como esperamos sea evidente, el pensamiento del himen se encuentra en la misma vía del de la *differánce*, en el sentido de que la lógica de toda ontología, de toda verdad metafísica, de todo privilegio de la presencia, al poner en la no-indiferenciación los términos que se quiere mantener irreductibles y opuestos uno del otro. De esta manera, todo lo que se ha dicho de la *differánce* vale también para el himen. Ahora bien, lo importante en este punto es la conclusión fundamental de Derrida:

Recordemos: el himen, confusión entre el presente y el no-presente, con todas las indiferencias que rigen entre todas las series de contrarios (percepción/no-percepción, recuerdo/imagen, recuerdo/deseo, etc.) produce un efecto de medio (medio como elemento que envuelve a los dos términos a la vez: manteniéndolos en el medio entre los dos términos). Operación que «a la vez» introduce la confusión *entre* los contrarios y tiene lugar *entre* los contrarios. Lo que aquí cuenta es el entredós del himen. El himen «tiene lugar» en el *entre*, en el espaciamiento entre el deseo y el cumplimiento, entre la perpetración y su recuerdo.

Pero ese medio del *entre* no tiene nada que ver con un centro  
(LD:321)

El efecto medio, que nos importa remarcar, es aquel punto, aquel límite, en donde los dos términos que se quieren separar se tocan, se contaminan uno al otro, lugar de la imposibilidad de discernir cuál es cual. Si el himen se da en un límite, si tiene lugar en uno, entonces solo se puede dar en el espaciamiento, en el retardamiento, que tiene como consecuencia la con-fusión entre los términos que quiere tenerse separados. Por eso se hace necesario, digámoslo sin tapujos, una cierta ley, un cierto mandato, que establezca y garantice que no hay que mezclar los géneros.

Ahora bien, lo que queremos resaltar de este pensamiento del himen son dos cosas bastantes concretas. En primer lugar, el himen, al estar relacionado con la *differánce*, tiene que ver con la escritura, con la archiescritura de la que hablábamos en el capítulo primero. Esto implica pensar y repensar el problema de la escritura en los términos del himen. Esta tarea trae consigo, y este es el segundo aspecto que queremos resaltar, que se la piense a partir de una cierta sexualización. El himen es ante todo “una película, a la fina membrana que envuelve a ciertos órganos del cuerpo [...] Tejido sobre el que se escriben tantas metáforas del cuerpo” (LD:322), es un tejido, pues, como lo resalta Derrida, himen está relacionada con la palabra “*ufainô* (tejer, urdir –la tela de araña-, maquinar) [e] *ifos* (tejido, tela de araña, hilillo, texto de una obra)” (LD:323). Es una palabra que tiene una carga sexual importante. Habla de lo *femenino*, de cierta forma de la *feminidad*, pero también se refiere a lo *masculino*, a la *masculinidad* que quiere cumplir el deseo que está tras esta palabra. De esta manera, y esto no lo podemos pasar por alto, ya que será importante para lo que sigue, el himen también está relacionado etimológicamente con Himeneo, el dios protector de las bodas, de la consumación del vínculo entre los sexos. El inicio del matrimonio y de la familia. Este recurso de Derrida, valga decirlo, de impregnar las palabras con matiz sexuado es recurrente. Por ejem-

plo, el término/palabra castración, recurrente en los textos derridianos<sup>63</sup>, recurso que apunta a una deconstrucción de la diferencia sexual y de un cierto psicoanálisis que ha sido predominante en el momento de hablar de la feminidad.

Pero ¿qué de novedosa tiene esta impregnación sexual de la escritura? La consecuencia fundamental, que queremos remarcar, es que la novedad radica en que se va poniendo en cuestión, deconstruyendo, la supuesta *neutralidad* de la escritura filosófica. Habría que interrogarse, en este punto, en qué momentos y contextos la escritura, llamémosla propiamente filosófica, ha establecido matices sexuales a los problemas que aborda. No es secreto que gran parte de la historia de la filosofía es asexual, pero esta asexualidad es engañosa, en la medida en que afirma en lo más hondo, como lo veremos en un momento, cierta determinación sexual (puede denominarse aquí como lo «masculino» y lo «femenino») que rige las demás determinaciones sexuales que aparecen al margen de la escritura.

Se debería cuestionar cuándo, cómo y por qué los grandes filósofos como Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Levinas hablan de la diferencia sexual. Es claro que, desde una corriente existencialista francesa, desde Sartre y Simone de Beauvoir, se ha tratado de sexualizar la filosofía. Esta tarea, que siguen filósofos como Michel Foucault (recuérdese aquí sus estudios sobre la sexualidad, sobre el predominio sexual en las relaciones de poder) y Luce Irigaray (su ética de la diferencia sexual), ha sido predominante en el pensamiento francés, en especial, por sus influencias del psicoanálisis (sea este freudiano o lacaniano).

No obstante, como lo abordaremos más adelante, el problema de la *neutralidad* de la escritura filosófica debe ser puesta en cuestión si se quiere, por un lado, deconstruir el género sexual y, por el otro, sexualizar la es-

63 En la *Differánce* Derrida habla justamente de la castración de una manera somera pero contundente: La *defférance* "nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo culto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración)" (D:42)

critura filosófica. Esta *neutralidad* ya no tendrá que entenderse como el privilegio de lo «masculino» que ha de determinar lo «femenino», sino una neutralidad del límite, es decir, como el lugar donde no es lo uno ni lo otro porque es lo uno y lo otro al mismo tiempo. Se deberá pensar, es esta la tarea, la neutralidad no como la exclusión de los géneros y de las diferencias sexuales, sino como el lugar mismo donde su condición de posibilidad es la imposibilidad de diferenciar uno del otro.

### ***Topografías de la feminidad: la mujer, la verdad y la filosofía***

Vamos a comenzar a abordar el problema de la diferencia sexual con más calma; pero no olvidemos esta lógica del himen a la que tendremos que volver. Hemos dicho que, si el discurso filosófico ha dado su atención a la diferencia sexual, ha sido en pro de una cierta *neutralidad* que solo es lo «masculino» configurando a la «femenino». Para mostrar esto, para abordar y señalar los problemas que esto conlleva, tomaremos tan solo un par de ejemplos paradigmáticos con el ánimo de profundizar sobre la lectura derridiana de la diferencia sexual.

El primer caso es Kant y su *Antropología en sentido pragmático*. En este texto, Kant habla, con cierta extensión notable, de la mujer y del hombre, de la diferencia entre el hombre y la mujer y la relación entre los sexos. Es digno de destacar la sección B de la fisionomía que compone el tercer capítulo de la segunda parte. Esta sección lleva como título “El carácter de los sexos” (*Der Charakter des Geschlechts*<sup>64</sup>), lugar donde Kant habla

64 La palabra alemana *Geschlecht* es de una polisemia que no podemos pasar por alto. Según el contexto, puede traducirse por sexo, raza, especie, linaje, familia, comunidad. Como veremos, estos matices son de crucial importancia en lo que se refiere a la familia y la comunidad, pues son dos aristas fundamentales de lo que aquí se quiere exponer. Por otra parte, en una lectura de Derrida de Heidegger, a la que nos referiremos un poco más adelante, el filósofo francés decide titular sus textos con esta palabra alemana, sin traducirla, para deconstruir ciertos aspectos de la filosofía heideggeriana. En primer lugar, encontramos, en su texto titulado “*Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica*”. Luego le sigue *La mano de Heidegger (Geschlecht II)*. Lo sigue el texto que se encuentra publicado en el mismo tomo de *Políticas de la amistad*, que lleva como título *El oído de Heidegger (Geschlecht IV)*. El *Geschlecht III* lo compone el seminario de Derrida en donde lee *Qué significa pensar y Del camino al habla de Heidegger*, seminario inédito hasta el momento.

de la relación/distinción entre los sexos. La primera diferencia que destaca el filósofo alemán es que “la previsión de la naturaleza ha puesto más arte en la organización de la parte femenina que en la masculina, porque ha dotado al varón de más fuerza que a la mujer” (Kant, 2014, p.213). La diferencia está en que a uno de los sexos se le dio más arte y al otro fuerza, arte que, como lo dice Kant unos párrafos más adelante, se cifra en la elocuencia. Lo interesante aquí es que esto implica que la mujer necesite de la fuerza del varón para protegerse, de esta manera esta diferencia debe ser el origen de la unión entre los sexos, pues la naturaleza no solo ha dotado a los seres humanos de diferencias sexuales, sino que, al ser seres racionales, pueden alcanzar el fin “de la naturaleza que más les interesa, a saber, la conservación de la especie, y además los dotó en aquella cualidad (animales racionales) con inclinaciones sociales a hacer su comunidad sexual [*Geschlechtsgemeinschaft*] perdurable en la unión doméstica” (Kant, 2014, p.213).

Lo que llama la atención en este punto es que la unión de los sexos no se considera una unión política o social, sino una comunidad sexual cuyo lugar es el espacio doméstico. La naturaleza, para Kant, ha dado ciertas inclinaciones para mantener esta comunidad con el fin de garantizar la supervivencia de la especie. Ahora bien, hay que resaltar que la mujer estará condenada al espacio doméstico, a la familia, a lo privado y será excluida de lo público, de la deliberación, de lo político.

Por otro lado, Kant es bastante preciso en matizar que para que se dé esta comunidad es necesario que haya subordinación de un género al otro. El hombre domina, según las palabras del filósofo alemán, a la mujer por medio de la fuerza, “pero la mujer al varón por su don natural de adueñarse de la inclinación del varón a ella” (Kant, 2014, p.214). En el parágrafo 85 de la *Antropología*, Kant afirma que el deseo de dominación es injusto, pero esto solo es cuando implica mandato. Es por eso que aquí se distingue el dominar de la mujer con las otras dominaciones que pueden existir.

Dice Kant, después de haber establecido que el dominar es injusto porque va contra a la libertad, que “por lo que toca al arte de dominar *mediato*, por ejemplo, el del sexo femenino por medio del amor que infunde al masculino, para utilizar a este a favor de sus propias intenciones, no está comprendido bajo el mismo título: porque no lleva consigo mando alguno, sino que sabe dominar y cultivar al sumiso por medio de su propia inclinación” (Kant, 2014, p.181). No hay mando porque si la mujer domina es solo al sumiso, por eso aquí no hay injusticia ni se va en contra de la libertad, ya que el sumiso se entrega incondicionalmente al deseo de la mujer. Y esto es aquí lo crucial, el hombre desea a la mujer y la mujer sabe esta verdad, por eso lo utiliza a su favor, es esta su inclinación natural. Es por eso que Kant concluye con cierta contundencia: “La mujer quiere dominar y el varón ser dominado” (Kant, 2014, p.217).

La verdad del hombre, al parecer, es clara: desear a la mujer. No obstante, para Kant esto no es reciproco, aquí no hay ninguna igualdad, pues la verdad de la mujer se mantiene secreta: “el varón es fácil de sondear, la mujer no delata su secreto” (Kant, 2014, p.214). He aquí uno de los problemas que recorrerá el pensamiento de la feminidad: la mujer tiene su secreto. Es un misterio para el hombre, pues este debe tratar de adquirirlo, por eso “en la antropología sea más la peculiaridad femenina que la del sexo masculino un objeto de estudio para el filósofo” (Kant, 2014, p.214). El filósofo debe tener como objeto propio las cualidades femeninas para poder descifrarlas, entenderlas, conceptualizarlas y conquistarlas.

Pero hay otra propiedad de la mujer que es fundamental rescatar: el pudor. Al hablar de la apariencia moral, de la forma como debe aparecer la moral en la oposición entre los sexos, Kant resalta la cualidad del pudor que hace *iguales* a los sexos en la ley moral. Sin el pudor, véase muy bien, no podría aplicarse la ley moral entre hombre y mujer. A esto se apunta al afirmar que “ciertamente las mujeres no estarían muy satisfechas si el sexo masculino pareciese no rendir homenaje a sus encantos.

Pero el decoro (*pudicitia*), una coerción que la persona se hace a sí misma para ocultar la pasión, es como ilusión muy saludable para lograr entre uno y otro sexo la distancia que es necesaria para no rebajar al uno al papel de mero instrumento de goce del otro” (Kant, 2014, p.39). Para poder cumplir la segunda formulación del imperativo categórico que reza “obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca como un simple medio” (Kant, 2010a, p.75), se necesita del pudor, el esconder la pasión por el otro, pues sin esto se rebajaría al otro a un simple medio para satisfacer un placer.

Unir en un solo párrafo porque se corta en la mitad de la cita

Este aspecto del pudor le interesa bastante a Derrida, en especial en relación con la amistad en *Políticas de la amistad*. En este seminario se pregunta recurrentemente por la amiga, por el papel de la amiga en la configuración de lo político. En este texto lo que se busca es ver cómo el problema de la amistad recorre, deconstruye, la configuración de lo político a partir de la noción tradicional de amistad y su repercusión en los discursos sobre lo público y lo democrático. En esta deconstrucción Derrida destaca que, para Aristóteles, la mujer está excluida de la amistad y, por ende, de lo político.

Por eso el filósofo francés interroga “¿qué es una amiga?, ¿y la amiga de una amiga?, ¿por qué «nuestras» filosofías y «nuestras» religiones, «nuestra» cultura, le reconoce [pero ¿de verdad le reconocen?] tan escasamente un derecho irreductible, una significación propia y aguda, a esta gramática?” (PA:74). Y es ahí donde se toca el nervio del asunto, donde se muestra que la amistad solo puede ser entre hermanos (masculinos), la fraternidad homo-sexual, ahí donde se excluye lo femenino, donde lo femenino solo tiene lugar en la exclusión misma del espacio público (y recuérdese aquí, valga la pena, que por mucho tiempo las mujeres no hacían parte de la democracia, estaban destinadas al ámbito doméstico, donde no se les reconocían derechos políticos, hoy estandartes de la democracia, como el derecho al voto). Es por eso que se pregunta de nuevo, y el tono aquí se debe agudizar:

¿Qué relación mantiene esa dominación con la *doble exclusión* que se ve que se practica en todos los grandes discursos ético-político-filosóficos sobre la amistad, a saber, por una parte, la exclusión de la amistad entre mujeres, por otra parte, la exclusión de la amistad entre un hombre y una mujer? Esta doble exclusión de lo femenino en este paradigma filosófico conferiría, pues, a la amistad la figura esencial y esencialmente sublime de la homosexualidad viril (PD:308).

De esta manera, habría que pervertir la sentencia de Aristóteles y ya no decir “¡oh, amigos míos, no hay ningún amigo!”, sino más bien “¡oh amigas mías, no hay ninguna amiga!”<sup>65</sup>. No hay amigas, solo amigos como hermanos, ahí donde la fraternidad excluye y se vuelve homo-sexual.

En este contexto, volvemos de nuevo a nuestro punto, Derrida vuelve sobre el problema del pudor y del imperativo categórico, ahí donde se establece la ley de no atentar ni traicionar a la humanidad, a la humanidad de los hermanos. Derrida usa estas palabras de Kant que acabamos de citar para luego decir con toda la fuerza que “el pudor tiene la virtud de salvar al otro, hombre o mujer, de su instrumentalización, de su degradación a rango medio con vistas a un fin, aquí el placer [...] Gracias al pudor, los dos sexos son iguales ante la Ley” (PA:302). Ante la ley moral, la igualdad radica en la humanidad del otro por medio del pudor. Pero esta igualdad, hay que confesarlo, es solo una mera fantasía, una ilusión, pues no es real.

---

65 Es esto lo que propone justamente la profesora Alcira Saavedra al analizar el problema de la amiga en *Políticas de la amistad*. Este preciso texto, bastante sugerente a nuestro parecer, desarrolla una de las preguntas fundamentales que podría introducirse en este contexto, pero también en todo aquello que hemos hablado de la muerte y de la amistad en el segundo capítulo: “Sobrevivir al amigo para amarlo más allá de la muerte –“el acto en el duelo de amar”–, otra de las condiciones de la amistad, condición de la posibilidad misma. Entonces ¿por qué la mujer está ausente? ¿Por qué si el amigo es como un hermano, la mujer, digamos la hermana, no puede ser amiga, amiga más que amiga, más allá de la muerte y más allá, si puede incluso dar la vida por su hermano muerto?, ¿si en lugar de sobrevivir(le), “sobremuere” a su muerte, redoblando así su memoria –su supervivencia más allá de la vida y de la muerte– en un acto que da un *más* de un duelo al amar” Saavedra, Alcira (2005) Jacques Derrida: el duelo de la amiga en *Politiques de l’amitié*. Ecos de una queja. En: *Hacer visible lo visible. Lo privado y lo público* (Comp. Ignacio Abello) Bogotá: Universidad de los Andes.

La igualdad solo existe, si es que existe, en la apariencia y engaño, pues como lo dice el mismo Kant, “todo lo que se llama *decencia* (*decorum*) es de la misma índole, a saber, nada más que una *bella apariencia* [*schöner Schein*]” (Kant, 2014, p.39).

Esto sucede porque hay un mandato, una ley, no lo olvidemos, que proclama que no se deben mezclar los géneros. No pueden igualarse más que en la bella apariencia kantiana. Es así como, y es esta una de las conclusiones fundamentales, el pudor igualaría “a los sexos moralizándolos, haría participar a la mujer en la fraternidad universal: en una palabra, en la humanidad. La mujer púdica es un hermano [en apariencia] para el hombre” (PA:302).

Derrida se detiene, en su texto *Clamor*, en esta antropología pragmática de los sexos. No obstante, y esto habría que pensarse con detenimiento, Derrida no habla en ningún momento, ni siquiera es mencionado, la comunidad sexual de la que habla Kant. Por el contrario, lo que le interesa al filósofo francés es el lenguaje que es, por decirlo de una manera precisa, la herramienta que utiliza la mujer para dominar al hombre.

El filósofo francés destaca el uso del lenguaje en la confrontación de los sexos, le interesa porque es una de las cosas que va a distanciar el matrimonio kantiano y el hegeliano. Pero en este resaltar el lenguaje llega a un nervio esencia, que parece que Derrida pasará casi por alto, y es el deseo, según Kant, de la mujer ser un hombre. La mujer quiere ser hombre, desea serlo para poder ser más libre: “cuando el refinamiento en el lujo ha subido muy alto, la mujer se muestra decente sólo por la coerción y no oculta su preferencia de ser varón para poder dar a sus inclinaciones mayor y más libre vuelo; mientras que ningún varón querrá ser mujer” (Kant, 2014, p.218).

La mujer, dice Kant, solo es decente por coerción ahí donde el lujo y el refinamiento se encuentran en todo lo alto. La decencia de la mujer solo es representación de su deseo de ser hombre. Frente a esto, Derrida re-

tuerce e invierte las palabras kantianas. Se pregunta, en primer lugar, ¿qué significa para un hombre, o qué puede significar para un hombre, que la mujer quiera ser un hombre? Si se necesita de la oposición de los sexos para cumplir con la finalidad de la naturaleza, ¿entonces el hombre deberá querer ser mujer cuando la mujer quiere ser hombre?, ¿si la mujer quiere ser hombre y el hombre no quiere ser mujer entonces entramos en una lógica de homo-sexualidad, ahí donde el hombre es hombre y la mujer es hombre? No podemos dar, en estos momentos, una respuesta concreta a estos interrogantes. No obstante, hay algo que sí podemos hacer, a saber, resaltar y agudizar la consecuencia fundamental de lo anterior: para que la mujer pueda ser en su totalidad lo que ella es, para poder llevar a mayor grado de libertad sus inclinaciones necesita ser hombre. La mujer, en estos términos, se configura a partir de la masculinidad. No hay neutralidad alguna: un género ha de regir al otro.

Pero vayamos un poco más lejos en este asunto. El deseo de la mujer es ser un hombre, afirma Kant. Hoy en pleno siglo XXI reconocemos que Kant no ha sido el único en sostener semejante tesis. El psicoanálisis freudiano y lacaniano ha tenido que vérselas con el misterio que guarda la sexualidad femenina. Ha querido, en pocas palabras, saber el secreto que guarda la mujer. Es por esto que se podría decir, parafraseando a Kant, que la sexualidad femenina es más peculiar como objeto de estudio del psicoanálisis que la sexualidad masculina. Por ejemplo, en el texto de 1931, titulado *Sobre la sexualidad femenina*, Freud trata de entender el complejo de Edipo, desarrollado en la fase infantil, en la mujer. Esto sucede porque “no puede resultarnos difícil explicar esta situación en el varón [...] Otra cosa sucede en la pequeña niña” (Freud, 2012, p.151).

El misterio sobre la verdad de la sexualidad femenina radica en la pregunta de cómo se pasa de la atención de la madre, primer objeto amoroso, a la atención hacia el padre. Para explicar este paso de la madre al padre, Freud vuelve sobre el complejo de castración<sup>66</sup>, una de las diferencias fun-

---

66 Habría que leer lo que sigue en clave de la castración, otra palabra que tiene un peso sexuado importante. No obstante, es imposible en estos momentos recorrer los caminos tortuosos de

damentales entre el hombre y la mujer. El complejo de castración, afirma, no solo subyace al hombre, lo que lleva a un menosprecio por la mujer por considerarla castrada (menosprecio que en casos extremos puede ser el origen de la homosexualidad), sino también se encuentra en la mujer: “ella reconoce [se reconoce por la comparación con el sexo opuesto, es decir, se reconoce en el otro. Este problema del reconocimiento, pero en otro contexto, nos tendrá que inquietar en un momento] el hecho de su castración [la castración es un hecho, pero ¿cómo es posible? ¿cómo es posible que haya tenido lugar la castración de una mujer?], y con ello también la superioridad del hombre y su propia inferioridad” (Freud, 2012, p.158). La mujer debe compararse con el sexo opuesto, debe aceptar y con ello reconocer que carece de falo, por lo tanto, inferior. La superioridad del hombre está en el hecho de que este tiene un pene.

Frente a este reconocimiento de su castración, la mujer tendrá tres caminos evolutivos por los cuales transitar, tres posibilidades se le abren a la mujer para poder configurar su *verdadera* sexualidad. Sintetizamos, esquemática y escuetamente, estos tres caminos:

1. “El primero conduce al apartamiento general de la sexualidad” (Freud, 2010, p.158). Al encontrarse asustada por la comparación que ha realizado entre ella y el varón, se sentirá insatisfecha con su clítoris, por eso renuncia a su sexualidad en general, pues no está contenta con su órgano, pues solo se ve a sí misma como un sujeto castrado. De esta

---

la castración freudiana. Nos limitamos, tan solo, a traer a colación las palabras de Freud en este texto de 1931 con respecto al complejo de Edipo, la posibilidad de la castración, y la configuración del superyó (recuérdese que este rige la normal moral, de la ley moral, de la moralidad de la cultura): “Sólo en el varón existe esa fatal conjunción simultánea de amor hacia uno de los padres y de odio por la rivalidad contra el otro. En el varón es entonces el descubrimiento de la posibilidad de la castración, evidenciado por vistas de los genitales femeninos, el que impone la transformación del complejo de Edipo [la resolución del complejo, como lo denomina Freud en otros textos], el que lleva a la creación de *super-yo* y el que inicia así todos los procesos que convergen hacia la inclusión del individuo en la comunidad cultural [...] A través de tan notable curso evolutivo, el agente empleado para restringir la sexualidad infantil es precisamente aquel interés genital narcisista que se concentra en la preservación del pene” (Freud, 2012, p.157)

manera, renuncia a la propia sexualidad, a lo propio de lo *femenino*, ya que el clítoris es aquí secundario frente al falo.

2. “Se aferra en tenaz autoafirmación a la masculinidad amenazada, conserva hasta edad insospechada la esperanza de que, a pesar de todo, llegará a tener alguna vez pene” (Freud, 2012, p.158). Esto quiere decir que la mujer no renuncia a su deseo de ser hombre, cree y espera que algún día tendrá pene y será igual al hombre. Es por esto que, en este camino, la mujer desea tanto ser un hombre que esta fantasía gobierna gran parte de su existencia. Este «complejo de masculinidad» puede llegar a tal punto de ser origen de la homosexualidad.
3. “Solo una tercera evolución, bastante compleja, conduce en definitiva a la actitud femenina normal, en la que toma al padre como objeto y alcanza así la forma femenina del complejo de Edipo” (Freud, 2012, p.158). En este sentido, la castración (la castración es un hecho, no lo olvidemos, la castración tuvo lugar, pero ¿cuándo?, pero ¿dónde?), no destruye a la mujer, sino que la crea. La mujer solo es mujer cuando ha habido castración y puede, por lo tanto, elegir al padre como objeto amoroso. Ahí nace la sexualidad femenina y se introduce, como en el varón, a la mujer en la cultura.

Volvamos de nuevo al punto en el que nos hemos desviado. Nos interesa destacar los límites de la diferencia sexual en lenguaje filosófico. Derrida lo hace, se detiene no solo en Kant, sino en Hegel, remarca el paso de Kant a Hegel. Lo que le interesa a Derrida es abordar la configuración de la *Sittlichkeit* (la eticidad), cuyo primer estadio es la familia. Pero para entender esta configuración se parte de la antropología kantiana, retomando la dominación entre sexos.

Justamente parte de esta antropología porque “Hegel nunca toma en consideración toda la antropología pragmática de Kant, todo lo que en ella se refiera a la agonística conyugal, a la lucha por el dominio entre el marido y la mujer. La filosofía del espíritu nunca anuncia nada de la diferencia de

sexo entre los esposos. Nada más lógico: todo debe transcurrir como si los esposos tuvieran el mismo sexo, como si ambos fueran bisexuados o asexuados” (CI:143).

Pero ¿por qué parece que la familia, según Hegel, debe ser, al menos, asexuada? En sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel establece que el primer momento de la *Sittlichkeit* es la familia, en donde la eticidad del matrimonio radica en la unidad “como fin sustancial y, por lo tanto, en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual” (Hegel, 2012 §163). De esta manera, lo característico del matrimonio, para Hegel, es la unidad de las autoconciencias, ahí donde no hay, a diferencia de Kant, lugar para el enfrentamiento.

No obstante, Hegel no se detiene sobre la relación entre los sexos, ni siquiera habla con detenimiento de la diferencia que recorren el uno y el otro sexo. Las únicas referencias que se pueden encontrar sobre este tema, en sus *Principios sobre filosofía del derecho*, son tan solo dos párrafos, a saber, el 165 y 166. En este último párrafo Hegel enuncia la diferencia entre los dos sexos, estableciendo el lugar de cada uno, el lugar que le corresponde por naturaleza: “El hombre tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, la ciencia, etc., y, en general, en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo; sólo a partir de su duplicidad puede conquistar su independiente unidad consigo, cuya serena intuición y sentimiento subjetivo de la eticidad tiene en la familia. En ella encuentra la *mujer* su determinación sustancial y en esta *piEDAD* su interior disposición ética” (Hegel, 2012 §166). El hombre debe ser lo externo, es ahí donde puede ganar su eticidad, en el espacio público, en el Estado o en la ciencia. El lugar de la mujer se encuentra en la familia, en el hogar, en lo interior, y es ahí donde ella gana su eticidad, en lo que llama Hegel *piEDAD*<sup>67</sup>.

67 En este punto habría que hacer un comentario extenso, algo a lo que renunciamos de inmediato, al agregado de Gans, discípulo de Hegel (quedaría la discusión abierta hasta qué punto dichos agregados, que son notas de clase, son fieles al pensamiento hegeliano), de este párrafo sobre las mujeres. Ahí se reconoce cierta superioridad del hombre frente a la mujer en cuanto a las artes y la ciencia. Las mujeres solo son particulares, es decir, no entienden de lo universal, no lo mira, solo se centran en la contingencia. Citamos la observación en su totalidad,

Justamente la piedad va a ser una de las características de Antígona<sup>68</sup>, porque es en la relación entre los hermanos donde sí hay una confrontación de los sexos. Con Antígona, siguiendo las sugerencias de Luce Irigaray, Hegel comienza a pensar en el mundo ético y la “diferencia sexual a partir de la pareja hermano-hermana procedente de la tragedia antigua: pareja donde la diferencia sexual encuentra su armonía en la neutralización de la «pasión de la sangre» y la superación [aquí tendría que hablarse, siguiendo a Derrida, de *Aufhebung*] del acto carnal, y cuya fecundidad, amorosa, conduce a la muerte real. Pareja sustrato de la realización de la familia y el Estado” (Irigaray, 2010, p.152).

Para que haya una relación ética entre los sexos, en la dupla hermana-hermano, se necesita en primer lugar que no haya deseo, que no exista nin-

---

con algunos pequeños comentarios: “Las mujeres pueden, por supuesto, ser cultas [no se le niega a la mujer la capacidad del conocimiento], pero no están hechas para las ciencias elevadas [no está en su naturaleza dedicarse a las ciencias elevadas], para la filosofía y para ciertas producciones del arte que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracias, pero no poseen lo ideal [no pueden llegar a lo universal, al ideal mismo]. La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta [subráyese aquí las imágenes naturales con las cuales se explica la diferencia entre los sexos]; El animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo, que tiene como principio la unidad determinada de la sensación. El Estado correría peligro [el registro cambia aquí: de lo natural se traslada a lo político. Esto quiere decir que lo orgánico del Estado es amenazado por las mujeres] si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad, sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes [la mujer es contingencia, no universalidad]. Sin que se sepa por qué [es un secreto, un misterio lo que rodea a la mujer] la educación de las mujeres tiene lugar de algún modo a través de la atmósfera de la representación, más por medio de la vida que por la adquisición de conocimientos, mientras que el hombre sólo alcanza su posición por el progreso del pensamiento y por medio de muchos esfuerzos técnicos”.

68 Aquí, para ser justos, se debería llamar y reunir todas las Antígonas que han nacido a lo largo de los siglos. ¿Qué tiene Antígona, habría que preguntarse con insistencia, qué obsesiona tanto? Se tendría que hacer, en este mismo lugar, allí donde Antígona abre y cierra un centenar de caminos, una genealogía de las interpretaciones de la tragedia de Sófocles. No lo podemos hacer en estos momentos, tendremos que conformarnos con un croquis de las interpretaciones que aquí nos interesa: Hegel, Irigaray y Derrida. No obstante, está entre cada palabra que aquí mencionada las lecturas de Lacan, en el seminario VII, y de Judith Butler, *El grito de Antígona*. Trataremos de abordar a Antígona desde la perspectiva de los sexos (esto nos acercará y nos alejará al mismo tiempo de las interpretaciones feministas) para profundizar y amplificar el clamor de la mujer, de la diferencia sexual, en la tradición metafísica occidental.

guna clase de deseo carnal hacia el otro. En este sentido, no necesitamos del pudor como en Kant, porque la relación propia entre hermanos debe superar el deseo sexual, no debe haber, utilizando las palabras del psicoanálisis, incesto (Ley cultural que es la prohibición del incesto. No obstante, pequeño detalle, Antígona, no lo perdamos de vista, es el producto de la violación de esta ley. Al ser hija de Edipo y Yocasta, Antígona es el resultado del incesto). Este no-deseo de los hermanos es resaltado por Derrida, lo remarca para entender cómo opera esta relación entre los sexos:

La feminidad debe estar representada en esta «relación sin deseo» (*begierdeloser Beziehung*), ya que es lo familiar, a la ley de la singularidad. Pero esta representación debe alzarse ahí hasta el más alto grado de la naturalidad, hasta el punto de que la feminidad, permaneciendo femenina, se despega del deseo natural, se priva del placer y, por eso, presiente mejor que nunca la esencia de la *Sittlichkeit*, de la que la familia es solo la primera etapa, la primera anticipación [...] Se eleva más alto [la hermana] que la madre, la hija o la esposa; pero en cuanto femenina toma en la naturalidad de la diferencia sexual, no puede más que presentir la espiritualidad ética. Como hermana se mantiene en suspenso entre un deseo que no siente, que siente que no siente, y una ley universal (no familiar: humana, política, etc.) que le resulta ajena. El hecho de que sea de la misma sangre que su hermano parece suficiente para excluir el deseo. Apéndice de la *Filosofía del derecho*: «La relación hermano-y-hermana –una relación no sexual (*Geschwister –ein Geschlechtloses Verhältnis*)» (CI: I 69).

La hermana es aquí el paradigma de la *feminidad*. No es la hija, la madre o la esposa sino la hermana, ahí los sexos pueden entrar en una relación que, como lo veremos dentro un momento, desata el enfrentamiento. Cabría subrayar, para adelantarnos a lo que viene, que la mujer ha de mantenerse en la singularidad, en el hogar, lo familiar. Lo *femenino*, encarnado en la hermana, tendrá que velar por las leyes domésticas porque su lugar

no está en el Estado. Esto sucede porque la mujer debe estar privada de deseo, es mera “obligación que la disocia de sus afectos” (Irigaray, 2010, p.152)

Vayamos acelerando el paso y reconstruyamos, escuetamente, la figura de Antígona como la ve Hegel. Antígona aparece al principio del espíritu, lugar donde se encuentra la familia. El espíritu es “la sustancia y la esencia universal permanente, igual a sí misma: él, el espíritu, es *fundamento y punto de partida*, no quebrantado ni disuelto, del obrar de todos” (Hegel, 2010p.523. Traducción levemente modificada). El espíritu no es más que un actuar que se inscribe en la comunidad, en lo universal.

No obstante, en primer lugar, y aquí comienza la lectura de Antígona, la conciencia obra a partir del desgarramiento de la comunidad, pues en su obrar “desgarra el ser universal y toma para sí una parte de él”. (Hegel, 2010, p.523). Existe entonces, desde esta perspectiva, una imposibilidad de la comunidad, es decir, que esta se origina en su propia imposibilidad, pues la conciencia no está armonizada, en este punto de su desarrollo, con lo universal. Por eso Hegel comienza hablando de dos leyes que se contraponen una a otra: la ley humana y la ley divina. En esta oposición se cifrará el enfrentamiento entre géneros.

La ley humana es la ley que se ha dado la comunidad para verse a sí misma como libre. Es el espíritu que se ve como provisto de libertad en cuanto que está en el polo de la universalidad. En palabras del propio Hegel:

A este espíritu puede denominárselo la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la *efectividad consciente de ella misma* [*selbst bewußten Wirklichkeit*]. En la forma de la universalidad, es la ley concebida y el *ethos* presente; en la forma de la singularidad, es certeza efectiva de sí misma dentro del *individuo* como tal, y de la certeza de sí en cuanto individualidad simple lo que es el espíritu en cuanto gobierno. Su verdad es la *vigencia* manifiesta y abierta a plena luz (Hegel, 2010, p.529)

La ley humana es aquí caracterizada por la plena luz, es lo público, lo conocido, lo que no está oculto. Es la ley del Gobierno, la ley que se ha dado a sí misma la comunidad. Por el contrario, la ley divina es la ley de las tinieblas, lo subterráneo, la ley de la familia, ley de lo privado. Lo que se contrapone a la ley humana es la ley familiar. Por lo tanto, la familia, al ser una comunidad ética natural, alberga su propia ley y, por ello, se ve enfrentada a la misma comunidad: “[la familia] en cuanto concepto carente de conciencia y todavía interior, se haya enfrentada a su realidad efectiva consciente de sí; en cuanto elemento de la realidad efectiva del pueblo, se haya enfrentada al pueblo mismo” (Hegel, 2010, p.531).

Ahora bien, es en sus *Lecciones sobre estética* donde Hegel enfatiza el carácter sexuado de este enfrentamiento entre lo universal y lo particular, entre el gobierno y la familia. El conflicto se explica en oposición de los sexos: “La ley pública del Estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano; la mujer, Antígona, tienen como *pathos* el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad” (Hegel, 2011, p.341). La ley humana, la ley de lo público es el hombre, es representada por el hombre, mientras que la ley familiar, la ley de la noche es la mujer. Esto va de la misma vía de la *Principios de la filosofía del derecho*, allí donde Hegel decía que lo propio de la feminidad es el hogar, la familia, lo doméstico, y debe ser así porque “sería un riesgo para el Estado” que una mujer (o mujeres) estuvieran representándolo. La ley de la familia es la ley de la feminidad, es esto lo que debemos retener en este punto.

Hegel va más allá de esta oposición sexual de las leyes, delimita la feminidad, el deber familiar, a una acción concreta. La hermana “abraza la existencia entera del pariente consanguíneo [el hermano], y a él tiene como objeto y contenido” (Hegel 2010, p.533). La hermana tendrá como objeto de su acción al hermano, lo tendrá como el objeto y el contenido de su actuar. No al ciudadano, sino a un individuo particular que compone la familia. Es así como a la hermana no le interesa el bien público, sino la ley del

hogar, de su hogar. Pero, y esto es lo interesante, la acción de la hermana no tiene que ver con lo vivo, sino con la muerte, “esta acción no concierne ya al vivo, sino al *muerto*” (Hegel, 2010, p.533).

Si el hermano muere será una singularidad pura y pasiva, es un ser que no es ciudadano, sino una “sombra sin médula *ni realidad efectiva*” (Hegel, 2010, p.533). Por eso, el deber de la hermana es que el hermano no se quede únicamente en la naturaleza, sino que se realice “*producto de una actividad, [...] el derecho de la conciencia*” (Hegel, 2010, p.533). El derecho del hermano muerto queda en las manos de la hermana, es ella la que debe poder sacarlo de la mera naturaleza e introducirlo, como algo obrado, en el espíritu. De esta manera, la ley del hogar tiene que ver con la muerte, con la finitud, con el deber de que el hermano pueda cumplir con su destino de formar parte de la comunidad y no desaparezca en el anonimato de lo natural que es la familia.

En palabras de Derrida: “si la familia tiene la singularidad como objeto propio, solo puede afanarse *en torno a la muerte*. La muerte es su objeto esencial” (Cl:161). Su destino es el culto a los muertos, el duelo y la organización de la sepultura. Es por esto, y esta es la consecuencia fundamental que subraya Derrida, el hombre, al pertenecer a una familia, le confía su muerte a lo femenino.

Es así como se establece la relación entre hermanos, ahí donde la eticidad de la familia puede llegar a su realidad efectiva. Esto no sucede en la relación entre esposa y esposo ni entre padres e hijos, pues lo que ahí opera es la piedad y el reconocimiento mutuo. Es decir que en estas relaciones se mezclan con la sensibilidad y el deseo. Por esto, Hegel pone en el centro de la discusión la relación entre hermana y hermano, ni siquiera entre hermano-hermano<sup>69</sup> o hermana-hermana. Debe ser una relación de hermandad atravesada por la diferencia sexual:

69 No lo vamos a ocultar. Hacia el final del movimiento de Antígona, después de que esta haya muerto por haber hecho respetar la ley de su hogar, aparece en escena el enfrentamiento entre los hermanos de Antígona. Cuando ella no está, la tarea se trasladará a los hermanos que aún sobreviven. No obstante, esto es para Hegel puro accidente, pues lo esencial es la

Pero la relación sin mezcla tiene lugar entre *hermano* y *hermana*. Son de la misma sangre, pero una sangre que ha encontrado en ellos su *calma* y su *equilibrio*. Por eso, no se desean entre ellos ni se han dado uno a otro este ser-para-sí, ni lo han recibido, sino que son cada uno individualidad libre frente a la otra. De ahí que sea lo *femenino*, en cuanto hermana, quien tenga el *presentimiento* [*Ahndung*] más elevado de la esencia ética; no llega a la *conciencia* ni a la realidad efectiva de ella, porque la ley de la familia es la esencia *interior* que es en sí, que no está a la luz de la conciencia, sino que se queda en sentimiento interior y en lo divino sustraído a la realidad efectiva (Hegel, 2010, p.539)

Este aspecto de la feminidad, el lugar de la feminidad, es resaltado y comentado por Derrida en *Clamor*. Se detiene en este punto para mostrar el nudo que ata la diferencia sexual en lectura de Antígona de Hegel. La feminidad, encarnada en la figura de la hermana, “tiene el más alto presentimiento de la esencia ética; pero no llega a la conciencia: la ley de la familia se mantiene inconsciente, encerrada, en las tinieblas inferiores, con la po-

---

relación entre hermano-hermana y no hermano-hermano. Uno no dejará morir la ley de la familia y el otro reafirmará la ley humana. Esta escisión, este enfrentamiento, solo se da en el orden de la contingencia: “El joven sale de la esencia carente de conciencia, sale del espíritu de familia, y llega a ser la individualidad de la cosa pública: pero todavía sigue perteneciendo a la naturaleza de la que se ha desprendido, como se muestra en la contingencia de dos hermanos, contingencia que se apodera de él con igual derecho; para *ellos*, que están entrando en la esencia ética, no tiene ningún significado la desigualdad de haber nacido antes o después [destaquemos aquí la desigualdad del antes y después que será crucial en el siguiente apartado] [...] Visto con los ojos humanos, el delito lo han cometido aquel que, no estando en *posesión*, ataca la cosa pública, en cuya cúspide se hallaba el otro; en cambio, tiene el derecho de su lado aquél que supo captar al otro sólo como *individuo singular*, desprendiendo de la cosa pública” (Hegel, 2010,p.559). Frente a estas palabras de Hegel Derrida se pregunta, ahí donde se origina la lucha a muerte de los hermanos uno por seguir la ley familiar y el otro por defender la ley humana: “Una escandalizada pregunta atraviesa el texto. ¿Cómo, en resumidas cuentas, es posible un hermano? ¿Cómo se puede tener dos hijos? ¿Cómo se puede ser padre de dos falos, erguidos el uno contra el otro? ¿Cómo se puede tener un hermano? ¿Cómo dos seres del mismo sexo cohabitar en una familia, es decir –la cuestión es menos fácil de lo que creemos–, en el reino de la ética? Con toda seguridad es posible en el reino natural de la animalidad. Dos machos, por ejemplo, pueden pertenecer a la misma camada. Pero justamente estos no son hermanos. Los hermanos no son posibles en la naturaleza” (Cl:197)

tencia divina” (CI:183). La mujer solo puede tener un presentimiento de la esencia ética, pero no puede darle realidad efectiva, este será el trabajo del hermano al momento en que se disuelva el vínculo familiar.

Por esta razón, la mujer nunca podrá estar en el gobierno, sino siempre estará destinada a permanecer en la oscuridad del hogar. Si la hermana no va más allá del presentimiento, es para “seguir siendo femenina” (CI:169). Se eleva más allá de la madre y de la hija para mantener la naturalidad de la diferencia sexual prescindiendo, renunciando así, a la eticidad.

De aquí Hegel desprende la diferencia fundamental entre la hermana y el hermano, allí donde la primera es lo privado y el segundo un actor político. Dice Hegel con toda radicalidad:

La diferencia entre su eticidad [la de la hermana] y la del hombre consiste justamente en que, en su determinación para la singularidad y en su placer sigue siendo inmediatamente universal, y extraña a la singularidad del deseo; mientras que, en el hombre, por el contrario, estos dos lados se separan, y al poseer, en cuanto ciudadano, la fuerza autoconsciente de la *universalidad*, se compra por medio de ello el derecho de *deseo*, a la vez que mantiene la libertad del mismo. En tanto, pues, que la singularidad se ha inmiscuido en esta relación de la mujer, la eticidad de esta relación no es pura; pero en la medida en que lo es, la singularidad es *indiferente* y la mujer carece del momento de reconocerse como este sí mismo en otro. Pero el hermano es para la hermana la esencia tranquila e igual sin más, el reconocimiento de ella en él es puro sin mezcla con referencias naturales (Hegel, 2010, p.541)

La mujer no tiene derecho ni libertad de su deseo, mientras que el hombre tiene derecho a su deseo en la medida en que se ha elevado por encima de la relación familiar y ha entrado en la esfera de lo público. He aquí la disimetría absoluta entre los sexos: “La instancia político-sexual priva

tanto a mujer del derecho al deseo como de su libertad con respecto al deseo. Si tiene un deseo, no tiene derecho a él. El hombre que se va de la casa y entra en la «burguesía» (*Bürgerlichkeit*), en la sociedad civil, tiene el derecho a desear, pero también la libertad de dominar el deseo” (CI: 185)

Este es el punto en que la familia se disuelve y la diferencia sexual se agudiza. El hermano abandona la ley divina y pasa a la ley humana. La hermana, por el contrario, queda condenada a la ley divina, a ser la guardiana de la ley del hogar. Es en este momento, a través de un movimiento de la *Aufhebung*, que Hegel reconoce la oposición entre sexos. Hasta el momento no lo hizo, aunque su discurso esté plagado de distinciones sexuales (mujer/hombre, hermano/hermana, marido/esposa).

Cuando el hermano entra a la esfera civil, es ahí donde está, para Hegel, la oposición sexual: “ambos sexos superan su esencia natural, y entran en escena con su significado ético en cuanto diversidades que comparten entre ellas las dos diferencias que la substancia ética se da”, pero se supera, en la medida en que “la diferencia de los sexos y su contenido ético permanece, sin embargo, en la unidad de la substancia” (Hegel, 2010, p.543).

Es aquí donde la diferencia sexual entra en escena, aunque ya había diferencia de la eticidad de la mujer frente al hombre. Es así como Derrida subraya que la diferencia sexual solo ha “apareciendo como tal, *estableciéndose*, es decir, abriéndose a la negatividad y convirtiéndose en oposición [...]. Aunque la diferencia estaba destinada a la oposición, todavía no había diferencia sexual entre Antígona y su hermano” (CI:190). Insólita consecuencia: no había diferencia sexual en la familia, solo en la medida en que se oponen, uno en el lado de lo privado y el otro en el lado público, puede hablarse de diferencia entre los sexos.

Esta oposición nos llevará hasta el último extremo de la radicalidad, en donde aparece la acción y el delito. El reino ético se encuentra constituido por la oposición entre la ley humana y la ley divina. No obstante, no hay una armonía entre las dos, pues el actuar individual caerá en alguna unila-

teralidad: o bien en la reafirmación de la ley humana desconociendo la ley divina, o viceversa. Hay pleno convencimiento, de la conciencia ética, de aquello que debe hacer. No tiene duda de su actuar y, por ello, se establecerá en alguno de los dos polos radicalizando así la oposición sexual. En palabras del propio Hegel:

Pero la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer a una ley, sea divina o humana. Esta inmediatez de su decisión es un ser *en-sí*, y por ello, según hemos visto, tiene a la vez el significado de un ser natural; es la naturaleza, no lo contingente de las circunstancias o de la elección, que asigna una de los sexos a una ley, el otro a la otra (Hegel, 2010, p.549)

La naturaleza, y no perdamos este matiz importante, hace que una de las leyes se identifique con lo femenino y otra con lo masculino. Ya lo hemos visto, dice Hegel, pero aquí se hace necesario recordarlo porque es en esta oposición donde la diferencia sexual llega a sus últimos extremos. Antígona, por un lado, y Creonte, por otro lado, saben lo que deben hacer: uno enterrar a su hermano, el otro hacer valer la ley del Gobierno. En sus *Lecciones sobre estética*, Hegel, al explicar la reconciliación que existe en la tragedia clásica, aborda este problema de una manera directa y clara:

La clase más cabal de este desarrollo es posible cuando los individuos litigantes aparecen, según su ser-ahí concreto, cada uno en sí mismo como totalidad, de modo que en sí mismo están en poder de lo que combaten, y violan, por consiguiente, lo que conforme a su propia existencia deberían honrar. Así, p.ej., Antígona vive bajo el poder estatal de Creonte, ella misma es hija de rey y prometida de Hemón, de modo que debería tributar obediencia al mandato del príncipe. Pero también Creonte que, por su parte, es padre y esposo, debería respetar la santidad de la sangre y no ordenar lo que contraviene a su piedad (Hegel, 2011, p.871)

La oposición de los sexos, por medio de la ley, se da si se pierde la armonía entre las leyes y se privilegia una frente a la otra. En este punto nace el delito y la culpa, la trasgresión de la ley humana frente a la ley divina. Antígona es culpable, la peor de las culpables como veremos dentro de un momento, porque en su actuar ha decidido reafirmar la ley divina. El actuar deviene como culpa: “Por el acto, entonces, la conciencia se convierte en *culpa*. Dado que el acto es su obrar, y el obrar es su esencia más propia. Y la culpa adquiere también el significado del delito; pues en cuanto conciencia ética simple, se ha vuelto hacia una de las leyes, pero ha negado la otra, la cual inflige por su acto” (Hegel, 2010, p.553). La culpabilidad no es más que la escisión que introduce el obrar de Antígona. Ella decide enterrar a su hermano, reafirmar la ley de su familia, negando así la ley del gobierno.

De aquí una consecuencia fundamental, a saber, “al abrirse la escena del crimen entre dos leyes (singularidad/universalidad, mujer/hombre), al leerse en dos cuadros, no hay asesinato que no sea el efecto (ético) de la oposición sexual. Todo crimen [y habría que agregar toda culpa] es una operación sexual y familiar” (CI: I 95).

El origen de toda culpa y todo delito es la oposición de los sexos, aquí ya no cabe ninguna duda al respecto. Si Hegel reconoce que es en este encuentro entre las leyes donde existe la diferencia sexual, esta solo tiene sentido a la luz del delito. Trasar la ley humana para reafirmar la ley divina es un acto de la feminidad. Antígona sabe que su acción iba en contra de la ley humana y, sin embargo, actuó. Esto la convierte en la peor de las criminales: “Pero la conciencia ética es más completa, su culpa es más pura, cuando *conoce de antemano* la ley y el poder al que se enfrenta, lo toma por violencia e injusticia, por una contingencia ética, y a sabiendas, como Antígona, comete el delito” (Hegel, 2010, p.557). La escisión introducida en el mundo por Antígona fue consciente, y esto hace que su crimen sea el más puro de todos. En ningún momento puede negar su culpabilidad.

Ahora bien, frente a este recorrido por la diferencia sexual hegeliana, cabe una cuestión que no deja de ser fútil. ¿El actuar de Antígona puede consi-

derarse como desobediencia civil de una mujer que actúa porque considera que las leyes humanas (leyes viriles) le son injustas?, ¿es Antígona, como lo pretenden mostrar algunas lecturas feministas, un ejemplo a seguir de una mujer reaccionaria? Lo que nos parece, según lo que hemos expuesto, es que Antígona solo actúa para reafirmar su *lugar natural* que le corresponde.

De esta manera, ella solo obra en virtud de restablecer su deber que le es ético, su diferencia con el derecho y el actuar del hombre. Antígona, como paradigma de la feminidad, solo entiende de contingencias, de singularidades, y deja de lado la universalidad de la ley de la comunidad. Por esta razón, este obrar no sale de los esquemas establecidos por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*. De ahí la necesidad de comenzar nuestra exposición en aquel punto, para mostrar que Antígona sigue los esquemas que se le han puesto. Es por esta razón por lo que consideramos cruciales las palabras de Derrida: “Pero Antígona se queda en el medio de la escisión, en la etapa del «talante»: de todas formas, presa entre dos leyes, desobedece [...] Impotente en su acción, retorna a la sima (*zugrunde*), al infierno y al mundo subterráneo, que es su lugar fundamental, su lugar propio” (Cl:196).

Ahora tendremos que abordar una figura fundamental para entender el lugar de la feminidad, de la mujer, en el discurso filosófico que se contrapondrá a Kant y a Hegel, pero también a Freud: Nietzsche. Derrida leyó con ímpetu a Nietzsche en clave de la mujer en su texto *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, texto que le valió el reconocimiento en varios espacios feministas. Este texto es importante por dos razones: (1) nos ayudará a entender la crítica de esta forma de entender la feminidad que hemos venido subrayando hasta aquí y (2) perfilará la crítica a ciertos feminismos, dándole espacio a una deconstrucción del género y de la diferencia sexual.

Derrida comienza sus textos con una confesión bastante importante, confesión que marcará la pauta y el ritmo de todo el texto: “El título propues-

to para esta sesión habrá sido *la cuestión del estilo*. Sin embargo, la mujer será mi tema [*Mais – la femme sera mon sujet*]” (E:25). La mujer será el tema/sujeto, será la cuestión de la mujer a partir de Nietzsche. Derrida no lo oculta, más bien expone, esta pretensión, esta tarea de abordar los estilos de la mujer:

Y para insistir sobre lo que imprime la marca del espólón estilado en la cuestión de la mujer –no digo, según la locución tan a menudo usada, *la figura de la mujer*– pues aquí se tratará de *desvelarla*, dejando la cuestión de la figura abierta y cerrada a la vez por lo que se llama la mujer. (E:29)

De lo que se trata es de *desvelar* a la mujer, quitarle el velo para poder verla. Este es el juego de palabras que recorrerá toda la escritura derridiana en torno a la cuestión de la mujer: velo, vela, verla, desvelar, velar. Este juego en francés, pero también en cierto sentido en español, está marcado por la diferencia sexual, por el género de las palabras. En un texto cuyo tema es el velo, Derrida remarca esta característica fundamental, pues “hay una homonimia espectacular, tiene curso en francés, en francés solamente, aún mucho más ortográfica que entre “*soi*” (sí) y “*soie*” (seda): entre “*voile*” (velo) y “*voile*” (vela) [...] esa homonimia con la que se puede jugar como la diferencia de géneros, es decir, el sexo en la gramática” (V:64). Derrida juega con el género, con los sexos, en el momento de hablar del velo, del develar del velo, para poder hablar del estilo de la mujer.

Con este objetivo en mente Derrida se lanza inmediatamente a los laberínticos parágrafos de *La gaya ciencia* de Nietzsche. Como es conocido, Nietzsche habló de las mujeres, utilizó su estilo y su imagen para significar y comunicar. Y una de sus obras donde más habla de las mujeres es la *Gaya ciencia*. Habla de la mujer y de sus velos, del pudor y el deseo de develar. En su prefacio a la segunda edición, aborda del agotamiento de la «voluntad de verdad», que hace volver a una cierta comprensión griega de esta:

Ya no creemos que la verdad continúa siendo verdad si se le arranca el velo; hemos vivido lo suficiente para no creer más en eso. Hoy se nos antoja decoroso no pretender ver todo desnudo, presenciarlo todo, entenderlo y «saberlo» todo. «¿Es cierto que Dios está presente en todas partes?», preguntó a su madre una niña; «me parece indecente». ¡Tomen nota de esto los filósofos! Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado tras enigmas e incertidumbres variopintas. ¿Quizá sea la verdad una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones? ¿Quizá su nombre es, para decirlo en griego, Baubo?... ¡Ay, los griegos! ¡Ellos sabían vivir!: para lo cual hace falta quedarse valientemente en la superficie, en el repliegue, en la epidermis, adorar la apariencia, creer en las formas, los sonidos las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia (Nietzsche, 2001)

En estas palabras de Nietzsche encontramos varios de los aspectos que hemos venido destacando hasta el momento. En primer lugar, se encuentra el pudor, el pudor que debe tener el filósofo de no ver a la verdad desnuda, pudor de respetar el pudor de la verdad. De esta manera, la verdad es vista, por Nietzsche, como una mujer pudorosa, que no deja ver sus razones. Por eso, el filósofo, y tendríamos que decir aquí el filósofo-antrópologo y el psicoanalista han tratado siempre de desgarrarle los velos para poder saber su secreto, para poder ver lo que esconde el velo. Pero Nietzsche da un giro a esta idea de la verdad como mujer, la retuerce hasta sus últimas consecuencias. De lo que se trata es de una cierta *vita femenina*

Es preciso que nuestra propia alma acabe de descorrer el velo de sus alturas y necesita de una expresión y alegoría exterior, como para tener un asidero y retener el dominio de sí misma. Mas todo esto se combina tan rara vez que me inclino a creer que las máximas alturas de todo bien, ya sea obra, acto, hombre o naturaleza, han sido algo oculto y velado a lo más, y aun a los mejores –¡pero lo que se nos desvela, se nos desvela una sola vez! – Los griegos

rogaban: «¡idos y tres veces todo lo bello!» ¡ay, con fundada razón evocaban a los dioses, pues la realidad no-divina no nos depara en absoluto lo bello o sólo una sola vez! Quiero decir que el mundo está llenísimo de cosas bellas, pero es no obstante pobre, muy pobre, en instantes revelaciones bellas de esas cosas. Mas quizá resida en esto el encanto más poderoso de la vida: hállase tendido sobre ella un velo bordado en oro de bellas posibilidades, prometedor, esquivo, púdico, burlón, compasivo y seductor. ¡Sí, la vida es una mujer! (Nietzsche 2001, §339).

¡La vida es una mujer! No solo es la verdad, sino es la vida misma. Esto sucede porque tanto la verdad como la vida están veladas, están tras un velo que el filósofo busca desgarrar. Lo interesante de este párrafo son los adjetivos que califican a esta *vita femenina*, ya no solo es lo púdico sino también lo esquivo, burlón, compasivo y seductor. Todos estos son los atributos de la mujer que, como veremos dentro de un momento, harán tambalear, dislocar, el discurso filosófico mismo que se ha establecido alrededor de la mujer y la feminidad. No olvidemos estos atributos que aquí surge, pues son el punto de partida y el punto de llegada de una crítica deconstructivista a ciertos feminismos que se han erguido, no muy lejos de los postulados filosóficos, para hablar de la mujer, en virtud de ella y sobre ella.

Pero ¿qué implicaciones tiene entender la verdad y la vida como una mujer? ¿Qué consecuencias se pueden obtener de esta forma de entender *la feminidad*? Derrida resalta una de las consecuencias fundamentales, a saber, la distancia. Para mostrar esto, el filósofo francés se detiene en el párrafo 60 de la *Gaya ciencia*, lugar en donde se expresa esta condición fundamental de la mujer. Dice Nietzsche:

Todo gran estrépito nos lleva a situar la felicidad en la quietud de la lejanía. El hombre rodeado de su estrépito, en medio de su oleaje [*Brandung*, no solo oleaje o espolón, sino también resaca] de proyectos y ensayos [*Würfen und Entwürfen*], acaso ven

también pasar a silenciosos seres mágicos cuya dicha y retiro anhelan – *Son las mujeres*. Casi se inclinan a creer que allí, junto a las mujeres, mora su yo mejor: que en estos lugares tranquilos aun el más turbulento oleaje [*Brandung*] se torna en silencio de muerte y la vida misma, en un soñar con la vida. ¡Sin embargo! ¡Sin embargo, mi noble exaltado, aun a bordo del más hermoso velero hay mucho ruido y estrépito, y por desgracia tanto estrépito mezquino y miserable! El hechizo y efecto más poderoso de la mujer es, para decirlo en lenguaje de los filósofos, el efecto a distancia, *actio in distans*, imas esto supone primordialmente y, ante todo, *distancia!* (Nietzsche, 2001, §60)

Se encuentra una inversión bastante importante que debemos resaltar. Ya no se trata de que la mujer envidie al hombre, sino que el hombre ha de envidiar a la mujer. El hombre quiere ser, de alguna manera, una mujer, pues es en ella donde se esconde un «yo mejor». El hombre, en medio de sus proyectos y ensayos, hombre de ciencia, diría Hegel, anhela la tranquilidad de esos seres mágicos que son las mujeres. Pero esto sucede en la lejanía, el hombre se encuentra en la playa mirando cómo pasan, en un velero, las mujeres. Es esta la distancia que debe haber entre los sexos. La mujer debe guardar distancia para poder seducir al hombre, para que este anhele la tranquilidad en la que se encuentra. Por esto Derrida subraya que “la seducción de la mujer opera a distancia, la distancia es el elemento de su poder” (E:33). Es necesaria, entonces, la distancia porque para que haya *actio in distans* es necesaria la distancia.

La distancia necesita de distancia, es eso lo que Nietzsche quiere subrayar al final de este párrafo. Para seducir a la mujer, a la verdad y a la vida, se necesita mantener la distancia, cosa que los filósofos no hacen. Es por esto que Nietzsche es bastante preciso al apuntar a esta incapacidad filosófica cuando en su prólogo a *Más allá del bien y del mal* se pregunta “¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos [y no olvidemos aquí el dogmatismo que tocábamos

rápida] en el segunda capítulo], han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con la que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medio inhábiles e ineptos para conquistar los favores de una mujer? Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar” (2007b, p. 19). El filósofo dogmático no sabe de mujeres ni de la verdad ni de la vida. Lo que no saben es que, como lo veremos en un momento, la mujer no se deja conquistar.

Derrida lleva a sus máximas consecuencias esta acción femenina, este distanciamiento que es ya distancia:

Si hay que mantener la distancia de la operación femenina (de la *actio in distans*), lo que se resuelve con una aproximación simple, salvo a arriesgar la muerte *misma*, es porque “la mujer” quizá no sea nada, la identidad determinable de una figura que se anuncia a distancia, a distancia de otra cosa, y susceptible de alejamientos y aproximaciones. Quizá sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el *abismo* de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma* (E:34).

La *mujer* quizá no es un concepto, es eso lo que quiere resaltar Derrida. Si la mujer es, debe serlo en la forma de la no relación, de la distancia absoluta, es espaciamento, retardamiento. Si la mujer es, en una palabra, solo puede serlo a partir de la lógica de la *différance*. De esta manera, no se nos hará extraño ver aparecer, en un momento, como esta forma de entender la feminidad a partir de la lógica del himen. Por el momento destaquemos esta arista fundamental, pues la mujer no puede ser un concepto, una identidad presente ante sí misma apropiable y, por consiguiente, conquistada.

De esta manera, nos alejamos de lo que hemos venido resaltando con Kant, Hegel y Freud, pues, para ellos, la mujer puede ser un concepto descriptible y apropiable, donde se le puede determinar sus contornos y sus límites, sus posibilidad e imposibilidades. Aquí la mujer, la verdad y la

vida, si son algo deben serlo a la manera de la no-identidad, la no-figura, el simulacro mismo que irrita al metafísico.

Nos encontramos entonces en la otra orilla del camino que hemos recorrido. La mujer no puede ser un concepto y menos uno hecho por los hombres. Es esto lo que dice Nietzsche en el momento de invertir el orden de los sexos, de la ley del género, en el mismo instante en que se cuestiona todo un discurso tradicional sobre la mujer. Citamos en su plena extensión el párrafo que muestra este punto de quiebre:

*Voluntad y docilidad* – Se llevó a un joven a presencia de un sabio diciendo: «¡He aquí uno al que pierden las mujeres!» El sabio sacudió la cabeza, sonriendo. «Los hombres son los que pierden a las mujeres», exclamó, «y todas las faltas de las mujeres deberían ser castigadas y corregidas en los hombres, –pues el hombre se forma una imagen de la mujer, y la mujer se forma de acuerdo con esa imagen». –«Eres demasiado indulgente con las mujeres», dijo uno de los circunstantes, «¡no las conoces!». Respondió el sabio: «el hombre se caracteriza por la voluntad y la mujer por la docilidad –tal es la ley de los sexos, ¡por cierto! ¡Una dura ley para la mujer! Todos los hombres son inocentes de su existencia, mas las mujeres doblemente inocentes: quién pudiera tener doblemente bálsamo y suavidad con ellas». –«¡Qué bálsamo! ¡Qué suavidad!», exclamó otro del grupo: «hay que educar mejor a las mujeres» «Hay que educar mejor a los hombres», dijo el sabio, e hizo señas al joven para que lo siguiera. –Pero el joven no los siguió (Nietzsche, 2001, §68).

El hombre se crea una imagen de la mujer, imagen filosófica, antropológica o psicoanalítica, y la mujer se forma de acuerdo con esa imagen. La mujer es imagen y forma del hombre, es por eso que no podemos hablar aquí de forma, sino de un estilo de la mujer. Esto pondría en cuestión ciertas lecturas de Nietzsche en donde se afirma una cierta misoginia, un desprecio y rebajamiento de la mujer, ahí donde él es el primero en poner en cuestión

los discursos filosóficos que han puesto a la mujer como secundaria. Por el contrario, Nietzsche es quien, en primer lugar, invierte la ecuación sexual, la invierte para trastocar el orden del discurso establecido. Lo hizo en unas de sus primeras obras, a saber, *Humano demasiado humano*: “Las mujeres tienen el entendimiento, los hombres la sensibilidad y la pasión. No contradice esto que los hombres lleguen lejos con su entendimiento: sus impulsos son más profundos, más poderosos; estos son los que llevan su entendimiento, en sí algo pasivo, tan lejos” (Nietzsche, 2007a §411). Aquí encontramos en todo su esplendor la inversión nietzscheana, inversión de los sexos que desestabiliza toda una tradición.

Ahora bien, Nietzsche nos dice que la mujer no se deja conquistar, no obstante, Derrida matiza el problema, lo lleva a otros límites, para poder profundizar este pensamiento de la mujer. Lo que no se deja conquistar, afirma el filósofo francés, es *lo femenino*. Pero esto no hay que traducirlo arbitrariamente por *feminidad*, pues “la feminidad de la mujer, la *sexualidad* femenina y otros fetiches esencialistas que son precisamente lo que se cree conquistar con la necedad del filósofo dogmático, del artista impotente o del seductor inexperto” (E:37). Lo femenino no es la feminidad, ya que este último es lo que se ha creído conquistar.

Si el filósofo dogmático, el antropólogo y psicoanalista ha «conquistado» el misterio femenino, solo lo han hecho a partir de la idea (¿se debería decir ideal?) de la *feminidad*, de la *sexualidad* femenina. Esto no es más que, las palabras aquí son de extrema importancia, un fetiche esencialista. Si se quiere hablar de la diferencia sexual, se deberá hacer por fuera de los esquemas tradicionales metafísicos, de la esencia y de la presencia, pues, de lo contrario, no se saldrá jamás de este dogmatismo filosófico.

### **Eliminar**

Por eso, la mujer debe ser escéptica. No cree en la verdad bajo el velo ni en la verdad que le ha impuesto el hombre a partir de la feminidad y la *sexualidad* femenina. Nietzsche lo dice a través de la mujer envejecida: “Temo que las mujeres envejecidas sean, en el más secreto rincón de sus corazones, más escépticas que todos los hombres: creen en la superficia-

lidad de la existencia como si fuera su esencia, y toda virtud y profundidad es para ellas mera envoltura de esta «verdad», la muy deseable envoltura de un *prudendum* –¡Entonces, cuestión de pudor y vergüenza, y nada más!” (Nietzsche, 2001, §68). La mujer no cree que haya una verdad profunda, fetiche esencialista, que haya que escavar en lo más profundo de la existencia para poder verla. Más bien es escéptica ante este deseo indecoroso de quitarle el velo, de desvelar, de ir más allá de la superficialidad que es la verdad. Tampoco cree, y esto es de suma importancia, en una cierta *feminidad* o sexualidad *femenina* que, como un misterio, se conquiste. Es así como Derrida puede decir, hablando entre líneas con Freud y Lacan, que la mujer no cree en la castración:

La distancia femenina abstrae de sí misma la verdad *suspendiendo* la relación a la castración. Suspende como podría tenderse o extenderse una tela [un velo], una relación, etc., que se deja al mismo tiempo –suspendida– en la indecisión. En la *epojé*.

182

Relación suspendida de la castración: pero no a la verdad de la castración, en la que la mujer no cree ni la verdad como castración ni a la verdad-castración. La verdad-castración es justamente el problema del hombre, la *problemática* masculina que nunca es bastante vieja, escéptica ni disimulada, y que, en su credulidad, en su estupidez (siempre sexual y que ocasionalmente se presenta como experta maestría). (E:39).

La mujer no cree en las verdades que se establecen para conceptualizarla, entenderla, develarla, conquistar su misterio. Por eso, la mujer suspende la castración en lo más radical de la *epojé* fenomenológica, la deja suspendida porque sabe del riesgo que corre en afirmarla o negarla. La mujer “es demasiado astuta para eso y sabe [...] que semejante inversión [la castración por la no-castración, y viceversa] la privaría de toda posibilidad de simulacro, la devolvería verdaderamente al mismo estado [y diremos acá al mismo lugar] y estaría más firmemente que nunca en la vieja máquina, en el falocentrismo [el logos del falo, el discurso del falo] asistido de

su compadre, imagen inversa de las pupilas, alumno alborotador, es decir, discípulo disciplinado del maestro” (E:40). La mujer es astuta para no clavar en el lugar en el que el hombre, el discurso del falo, quiere ubicarla. La mujer no es esencia esencializada que pueda ser parte de un discurso (filosófico, político, cultural, psicoanalítico, médico, económico...) que establezca los límites, lugares y diferencias de lo que ella es.

Aquí Derrida desprende una consecuencia irónica: la mujer necesita de la *castración*. Para que la mujer pueda seducir necesita suspender la castración, no afirmarla ni eliminarla. Pero es escéptica frente a cualquier discurso castrado:

Así, pues, la “mujer” [las comillas que delimitan la palabra son aquí de suma importancia] necesita del efecto de la castración [¿podríamos hablar aquí de una *actio in castrans?*], sin el cual no sabría seducir ni suscitar el deseo –pero evidentemente no cree en ello. “Mujer” es lo que no cree, pero aparenta que cree en el marco de un nuevo concepto o de una nueva estructura que persigue la risa [la risa nietzscheana, pero al mismo tiempo la risa e ironía deconstructivista]. El hombre sabe, con un saber al que ninguna filosofía dogmática o crédula podría compararse, que la castración *no tiene lugar*.

Formula que habría que substituir con suma cautela. Indica, en principio, que el lugar de la castración no es determinable, marca indecible o no-marca, discreto margen de consecuencias incalculables (E:40).

La castración no ha tenido lugar, no puede tener lugar porque está suspendida entre su afirmación y su negación. De esta manera, la lógica de la castración se confunde y contamina con la lógica del himen. El himen y la castración, por igual, no tienen lugar. Es aquí donde la oposición sexual comienza a contaminarse una con la otra, ahí donde no puede distinguirse dónde comienza el himen y dónde la castración.

¿Cuál sería la enseñanza que podemos extraer de Nietzsche frente a la diferencia sexual?, ¿por qué es importante, en todo este camino que hemos recorrido hasta aquí, hablar de Nietzsche? Derrida expresa la conclusión que queremos subrayar con enorme precisión: “No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí, eso dice al menos la tipología tan variada, la multitud de madres, de hijas, de hermanas, solteras, esposas, gobernadoras, prostitutas, vírgenes, abuelas, niñas pequeñas y grandes” (E:67). No hay una verdad en sí en lo que respecta a la mujer, solo hay diferencias, juegos de diferencias que se sobrepone y confunden una a otra.

No hay una mujer en sí, hay un centenar de mujeres. Por eso, no se puede esencializar la mujer pues esto implicaría violencia que acaba, elimina, con toda la multiplicidad de diferencia, de mujeres. No hay una hermana (una Antígona), no hay una esposa (Kant), sino un centenar de ellas, un centenar de posibilidades que se agudizan con la diferencia sexual.

### ***Deconstruir el género: sexualidad singular plural***

En este punto hay que hacer una aclaración para evitar cualquier equívoco. Hemos hablado de la diferencia sexual, del enfrentamiento entre los sexos, haciendo hincapié en la idea de feminidad y de masculinidad. Por eso, en un principio se puede llegar a entender que solo nos importa la oposición de lo masculino/femenino. No obstante, esto no es del todo cierto.

Hemos partido del género para poder entender la diferencia sexual en el discurso falocéntrico. Nos interesa, en lo que corresponde a este último apartado, problematizar este pensamiento binario y reafirmar las diferencias no solo sexuales, sino lo que hoy se llamarían diferencias de género. Esto solo era posible, en la medida en que se recorriera los diferentes caminos que hemos transitado, y que esperamos nos ayuden a mostrar esta deconstrucción del género y de la sexualidad que estamos tratando de llevar a cabo. De esta manera, nos proponemos llevar hasta otros extremos lo que hemos dicho de la sexualidad, la masculinidad y la diferencia sexual, llevarlos a límites un poco distintos (se debería hablar de

un cierto desplazamiento) a los establecidos por Derrida en su análisis de la diferencia sexual.

Deconstruir la oposición sexual es lo que le interesa a Derrida, lo que nos interesa. Pero deconstruir la escritura, la muerte, el perdón requiere de un cierto procedimiento, de una economía, de una estrategia propia de la deconstrucción. Esta se compone de dos movimientos que se entrecruzan, que operan al mismo tiempo, uno al lado del otro. El primer movimiento consiste, con un espíritu bastante nietzscheano, en la *inversión*: “Insisto mucho y continuamente en la fase de la inversión que tal vez se ha tratado de desacreditar demasiado pronto.

Reconocer este derecho, a esta necesidad significa reconocer que [...] no tenemos que vérnosla con la coexistencia pacífica de un *vis-a-vis*, sino con una jerarquía radical” (Po:67). Las dicotomías que establece la metafísica no viven en la armonía, viene en la oposición, en la dominación. El trabajo de Derrida se centra en mostrar, descubrir, develar, esta característica fundamental del pensamiento filosófico. Descubrir la subordinación de la escritura al habla, de la amistad a la fraternidad, del perdón a la política, de la mujer al hombre. **Unir párrafos pues se parte en medio de una cita**

Con este desvelamiento se podrá, y este es el objeto de este primer movimiento, invertir, trastocar, modificar, la jerarquía metafísica. Esto permite, en segundo lugar, un movimiento que podemos llamar de *creación*: “Es necesario también [...] marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba y deconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptora de un nuevo “concepto”, concepto de lo que no se deja, no se ha dejado jamás, comprender en el régimen anterior”. (Po:68). De esta manera, la deconstrucción es propositiva, pues no solo invierte las jerarquías establecidas por la tradición, muchas veces disfrazando una cierta violencia, sino abriendo la posibilidad de crear nuevas formas de pensamiento que rompan con dicha jerarquización.

De esta manera, vamos a decirlo lo más sintético y claro posible, nos hemos limitado a entender la oposición de los sexos. Hemos trazado una cierta genealogía (y aquí la genealogía en términos nietzschianos-foucaultianos en donde no se busca el origen último e incuestionable) de esta jerarquía sexual. Con ello, hemos llegado a la inversión que hace Nietzsche de esta oposición, resaltando el lugar privilegiado que le da a la mujer frente al hombre. Ahora bien, estamos a mitad de camino, nos falta, lo que haremos a continuación será abordar el movimiento creativo. Esto lo haremos en función de repensar la neutralidad, tendremos que pensarla ya no en los términos que vimos en el apartado anterior, sino en los términos del himen y la *différance*. Este será entonces el objetivo que trataremos cumplir en este último momento.

Volvamos un momento a nuestro punto de partida: la ley del género. Si existe una ley del género (literario, sexual, biológico), del género más genérico de todos, debe entenderse esta ley no como los términos de una prohibición que, al limitar los extremos que se quieren dejar irreductibles (hombre/mujer, esposa/esposo, hermana/hermano, heterosexual/homosexual, homosexual/bisexual...), excluya el uno y lo otro, agudizando cualquier oposición. Este es el peligro que Derrida ve, por ejemplo, en los estudios de género en las universidades, que pueden llegar a reproducir esta lógica de la exclusión en el momento en que la ley defina y establezca los polos que se contraponen.

Esto sucedería, afirma el filósofo francés, porque tratan de operar en los mismos términos metafísicos de la subjetividad. Si los estudios de género, inclusive ciertos feminismos, establecen una respuesta a qué es la mujer, qué es la homosexualidad, la bisexualidad, la masculinidad, la relación entre hermana y hermano, entonces lo que se hace es reproducir la lógica de la metafísica de la presencia, al considerar los términos como esencias, ousías, sujetos conceptualizables y accesibles a un estudio determinado. Por el contrario, lo que sugiere Derrida, esto es lo que aquí nos interesa, es establecer “una nueva relación con la ley [*a new relation to the Law*]”

(WB: 144). Una nueva relación que no suponga oposición, sino que las anule.

¿Cómo entender esta nueva relación con la ley? Derrida la aborda en su lectura del cuento de Kafka *Ante la ley*, en su conferencia titulada *Prejuzgados. Ante la ley*. Este texto, que comienza con la pregunta de cómo se juzga si un texto es literario o filosófico, es decir comienza por preguntarse por la ley de los géneros literarios, deconstruye la relación con la ley para proponer otra forma de entenderla.

Esta nueva relación, no hay que sorprenderse, se basa en la experiencia de la *différance*. ¿Cómo es esto posible? En el texto de Kafka se narra la imposibilidad de un campesino por acceder a la Ley, pues un guardián no le permite la entrada a ella, a pesar de que la puerta esté abierta, con el pretexto de que aún no es hora de que él acceda. En este sentido, y esto es lo que le interesa a Derrida, el campesino se encuentra ante la Ley, comparece ante la Ley, pero se encuentra en el límite de ella, no puede acceder a ella, solo puede estar en frente de ella, en el umbral/límite de ley. El campesino se dice a sí mismo: “la Ley debe ser accesible siempre a todos”. La Ley debe poder ser accesible pero no lo es, por eso trata de mirar, cuando el guardián se lo permite, qué hay pasando la puerta que está abierta.

Pero, al ver la imposibilidad de acceder, traspasar, penetrar, dirá Derrida, “decide que es mejor esperar hasta conseguir el permiso de entrada” (Kafka, 2003, p.192). El campesino decide esperar, pues otra opción es forcejear, luchar, contra el guardián para dejarle entrar. Pero mientras espera decide, subrayemos esta arista de la libertad, convencer al guardián, lo soborna inclusive y este acepta sus sobornos solo para “que no creas que no lo intentaste todo”.

El campesino, por lo tanto, espera meses y años, y ya al final de su vida pregunta lo que debió preguntar hace ya mucho tiempo: “Todos aspiran a entrar a la Ley [...] ¿Cómo es que en tantos años nadie más que yo ha solicitado entrar?” A esta pregunta, que no deja de ser curiosa, el guardián

responde: “Nadie más podía conseguir aquí el permiso, pues esta entrada sólo estaba destinada a ti. Ahora me iré y cerraré” (Kafka, 2003, p.193).

Frente a este relato, Derrida subraya cuatro cosas fundamentales que, como es nuestra costumbre, sintetizaremos y esquematizaremos enseguida:

1. Una doble indeterminabilidad de la Ley. La primera es que no sabemos ni el campesino ni el lector, e inclusive el guardián, qué clase de ley es (moral, jurídica, política, religiosa, sexual, natural). La ley se escribe en mayúscula, sin especificar de qué ley se trata. En segundo lugar, por lo anterior, no sabemos cómo es la ley. Derrida pregunta: “¿Es acaso una cosa, una persona, un discurso, una persona, una voz, un escrito o simplemente una nada que difiere incesantemente el acceso a sí? (PrA:57).
2.  La Ley difiere, por lo tanto, la Ley opera en los términos de la *différance*. La Ley no es constreñimiento, no es una máxima imperativa que obliga al sujeto, sino un diferir que deja en libertad al campesino (libertad de quedarse, de abandonar, de luchar por entrar). En palabras del filósofo: “La interdicción presente de la Ley no es pues una interdicción, en el sentido de constricción imperativa; es una *différance*” (PrA:51). Es así como la Ley evita ser un ser presente pleno, al retardar su llegada, al ser presencia-diferida, retardando la entrada, el permiso, a ella misma. Es por esto que “su poder es la *différance*, una *différance* interminable, puesto que se prolonga durante días, “años” y finalmente hasta el fin del hombre” (PrA:53).

La experiencia de la Ley no es más que la experiencia de la *différance*. Esto implicaría que la Ley tiene que ver con la lógica del himen y de la castración. Al estar diferida, al estar ante alguien, la Ley se encuentra en los límites mismos, en el *entre* del que hablábamos al comienzo del capítulo. Dice Derrida: “En el texto o ante el texto intitulado *Vor dem Gesetz* (*vor* preposición de entrada inscrita en el título pre-puesto “ante la Ley”), lo que pasa o no pasa, su lugar y su no lugar *ante portas*,

[este ante la ley] ¿no es justo el del himen con la Ley, la penetración (*Eintritt*) en la Ley” (PrA:59). Este umbral, en el que acontece este acontecimiento de la Ley, tiene que ser pensado, vamos a repetirlo hasta el cansancio, en relación con la lógica del himen.

3. La singularidad de la Ley. Lo último que dice el guardián al campesino es que esa puerta era solo para él, únicamente para él. Dice Derrida al respecto: “El guardián no está *ante portas* sino *ante portam*. No prohibiendo nada, no guarda las puertas sin la puerta. E insiste en la unicidad de esta puerta singular. La Ley no es ni la multiplicidad ni, como se cree, la generalidad universal [...] sólo tú tienes que ver con la puerta, es única y está destinada singularmente, determinada (*nar für dich bestimmt*) para ti” (PrA:60).

2. En este sentido, la ley no se caracteriza por su universalidad, como en principio se creería, sino por su particularidad. Esto quiere decir que se abre la posibilidad de que haya una multiplicidad de leyes singulares para cada particularidad, pero cada ley solo puede ser accedida por alguien singular.

4. 3. La neutralidad de la Ley. La Ley no está marcada sexualmente, “no es una mujer ni una figura femenina, incluso aunque el hombre, *homo* y *vir*, quiere penetrar allí o penetrarla (ahí está su cebo justamente [y diremos aquí mejor su deseo]). Pero la ley no es tampoco un hombre, es neutra, más allá del género gramatical [en alemán ley es neutro, *das Gesetz*] y sexual, ella, la que resta indiferente, impasible, poco preocupada por responder sí o no” (PrA:56). La Ley traspasa todos los géneros, no le preocupa decir si es de un género o de otro, no le interesa, no le incumbe. Aquí la indeterminabilidad de la Ley hace que esta no tenga una marca sexual establecida que la esencialice, que la determine. La Ley se presenta retardada como “lo neutro que anula las oposiciones” (PrA:58).

Este anular, lo que evita subordinar un término frente al otro (el hombre frente a la mujer, la hermana frente a la esposa, el esposo frente a la esposa, el amigo frente a la amiga, el heterosexual frente al homosexual, el homosexual frente al bisexual, y viceversa), es de crucial importancia para entender esta nueva experiencia frente a la Ley y para deconstruir el género.

Estas son las aristas que nos interesa remarcar de Derrida en su lectura de Kafka. Nos interesa allí donde el relato de Kafka abre el lugar para interrogarse por lo que, tranquilamente, se llama «relación sexual» (PrA:60). Este es el objetivo que aquí seguimos, este cuestionamiento que rige la pauta de lo que hemos venido diciendo hasta el momento. Ahora bien, para llegar al corazón de esta crítica debemos, en estos momentos, hacer énfasis en dos aspectos que implican todo lo que hemos dicho hasta el momento: la antelación y la neutralidad.

Kafka habla de un estar ante la Ley, no se dice, hay que notar lo muy bien el matiz que aquí se abre, *delante*, sino *ante*. Si se utilizase la primera palabra, esto implicaría cierta oposición-subordinación del prefijo *de*: “con prioridad de lugar, en la parte anterior o sitio detrás del cual hay alguien o algo” (RAE). Pero *ante* significa aquí estar en presencia de (presencia diferida no lo olvidemos). Esta distinción entre adverbio y preposición es de gran importancia porque nos debe llevar a cuestionarnos quién o qué está antes de, quién está ante quién.

Esta cuestión es abordada, de manera somera, por Derrida en su comentario a la diferencia sexual en la filosofía de Emmanuel Lévinas. En su texto *En este momento en este trabajo heme aquí*, en la clausura o en el límite de este texto, Derrida detiene su análisis/comentario sobre la filosofía de Levinas. Se detiene para interrogar, una vez más, pero en otro contexto, el problema de la diferencia sexual: “A partir de esta cuestión [del hijo (*filis*) y de la paternidad], que abandono aquí en su elipsis, interrogo la relación, en la Obra de E.L., entre la diferencia sexual —el otro como el otro sexo, dicho de otro modo, como sexuado de otro modo— y del otro completa-

mente otro, más acá o más allá de la diferencia sexual” (M:109). Derrida interroga, en la escritura de Levinas, el otro como sexuado de otra manera. Esto ya lo había sugerido, a modo de pie de página, en su primer texto sobre la filosofía de Lévinas. En 1964 Derrida escribía, otra vez en el límite del texto, en el límite de su clausura:

Notemos que *Totalidad e infinito* lleva al respecto la disimetría hasta el punto en que nos parece imposible, esencialmente imposible, que haya sido escrito por una mujer. Su sujeto/tema [sujet] filosófico es el hombre (*vir*) [...] ¿no es algo único en la historia de la escritura metafísica esta imposibilidad por principio, para un libro, de haber sido escrito por una mujer? Lévinas reconoce, por otra parte, que la feminidad es una «categoría ontológica». ¿Hay que poner en relación esta observación con la virilidad esencial del lenguaje metafísico? Pero quizá el deseo metafísico es esencialmente viril, incluso en lo que se llama la mujer (VM:210)

Derrida rescataba en ese entonces, y lo hizo de nuevo mucho después, que Lévinas no pretende disfrazar con neutralidad metafísica (neutralidad viril) su escritura. Esto hace imposible, al juicio del filósofo francés, que *Totalidad e infinito* sea un libro escrito por una mujer. La escritura levinasiana está impregnada de una cierta carga masculina, inclusive ahí donde habla del eros, la feminidad y la caricia<sup>70</sup>. Es por eso que Derrida subraya que la firma de Levinas “asume, pues, la marca sexual, fenómeno notable en la historia de la escritura filosófica, en la medida en que esta ha tenido siempre interés en ocupar esta posición sin remarcarla, o sin asumirla, sin firmar su marca”. (M:109).

---

70 Se tendría que leer y comentar, extensamente, estos pasajes de *Totalidad e infinito*, cuando se habla del hogar, de la familia, del eros, de la paternidad y la feminidad. Tendrían que leerse con agudo detalle para ver los alcances y los límites de esta sugerencia derridiana. No obstante, en el otro extremo, se debería leer en paralelo lo que una mujer feminista, como Luce Irigaray, dice sobre la filosofía de Lévinas. Abramos aquí la discusión y señalemos la lectura de Irigaray de la *fenomenología del eros* levinasiana, la relación del amado y de la amada a partir del tacto: Irigaray, Luce (2010) La fecundidad de la caricia. En: *Ética de la diferencia sexual* (Trad. Agnés González & Ángela Fuster). Madrid: Ediciones Ellargo, pp.217-245.

A partir de este punto, Derrida comienza a comentar los comentarios que Lévinas realizó a la feminidad en trabajos como *Difícil libertad* y *De lo sagrado a lo santo*. En estos textos Lévinas inicia su comentario de la feminidad a partir de la tradición judía. En el Génesis encontramos la creación de la mujer, la mujer que se crea después, del hombre: “El Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre que exclamó: «Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre»” (Gén. 2, 21-23). En esta narración el hombre, la masculinidad va delante de la mujer, está delante de ella y ella es carne de su carne, es decir, se desprende de él. Este pasaje es comentado por Lévinas de la siguiente manera:

Tildar

La feminidad de la mujer no podría ni deformar no absorber su esencia humana. «La mujer se dice *lchah* en hebreo, pues viene del hombre, *lche*», cuenta la Biblia. Los doctores se apoyan en esta etimología para afirmar la dignidad única del hebreo, que expresa el misterio mismo de la creación, la mujer deriva casi gramaticalmente del hombre [...] «carne de mi carne y huesos de mis huesos» significa, pues, una identidad de naturaleza entre la mujer y el hombre, una identidad de destino y de dignidad y también una subordinación de la vida sexual a la relación personal que es la igualdad en sí (Lévinas, 2014, 114).

La mujer sigue dependiendo del hombre porque viene después del hombre, inclusive viene después de las plantas y los animales. No obstante, para Lévinas los dos sexos forman parte de lo humano, es decir, que la humanidad es irreductible al sexo. No obstante, Derrida subraya que “habría que comentar cada uno de los pasos y verificar que cada vez la secundariedad de la diferencia sexual significa ahí la secundariedad de lo femenino (pero y ¿por qué?) y que la inicialidad de lo pre-diferencial está marcada cada vez por eso masculino que, sin embargo, tendría, como toda marca

sexual, que no venir, sino como posterioridad”. (M: I I I). En esta observación hay dos cosas fundamentales que no se deben perder de vista.

Cuando Lévinas sigue al Génesis, lo que hace es reafirmar que la oposición sexual es originada, antecedida, por la masculinidad. Antes de la mujer está el hombre. Es por eso que Derrida habla de una «secundariedad» que está marcada por este después que es la mujer. No obstante, la masculinidad, y esto es lo segundo que se debe remarcar, es ya secundario, según la narración del Génesis.

Antes de la creación de los sexos, antes de la aparición del hombre y luego de la mujer, Dios crea al humano: “Dios dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Domine sobre los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras campestres y los reptiles de la tierra. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Macho y hembra los creó” (Gén. I, 26-27). Aquí el hombre no está delante de la mujer, sino los dos están ante el otro. Ante el uno y el otro están, sin que uno esté antes que el otro o detrás del otro.

En este sentido, la masculinidad está detrás, según el relato del Génesis, después de la creación de lo humano a imagen y semejanza de Dios. Es así como se tendría que hacer hincapié no en la oposición sexual, como se ha hecho en la tradición, donde un sexo va antes que el otro, sino en este primer momento en el que Dios los creó en el mismo momento y por igual. Ninguno depende del otro, cada uno es singular al otro.

No obstante, lo que le interesa a Derrida es que la diferencia sexual es una categoría ontológica. Esto le permitirá al filósofo francés, en su texto *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*<sup>71</sup>, afirmar que la diferencia sexual se piensa antes que la diferencia ontológica. El movimiento de Derrida es coherente, en la medida en que, si se quiere abordar el problema de la diferencia sexual en la ontología, lo más apropiado es comenzar por Heidegger.

---

71 Las traducciones de este texto son nuestras.

Sin embargo, como es conocido, en *Ser y tiempo*, Heidegger nunca habla de la sexualidad o la oposición sexual, “Heidegger habla lo menos posible, quizá nunca habló de él [*Heidegger parle aussi peu que possible et peut-être ne l’a-t-il jamais fait*]. Quizá nunca dijo nada bajo este nombre [*Peut-être n’a-t-il jamais rien dit, sous ce nom*], bajo los nombres que lo conocemos [*sous les noms que nous leur connaissons*], de la «relación-sexual», de la «diferencia sexual», en efecto del «hombre-y-la-mujer» [*du rapport-sexuel*], de la «différence-sexuelle», voire de «l’homme-et-la-femme»]” (G:419). Heidegger no habla de la diferencia sexual porque el análisis del *Dasein* implica alejarse del biologismo, antropología e inclusive del psicoanálisis. Heidegger realiza una ontología general y no una regional del *Dasein*.

Ahora bien, en un seminario dictado un año después de *Ser y tiempo*, Heidegger da algunas explicaciones, en un ejercicio de establecer las márgenes de su texto (G:421). En estas explicaciones comienza por recordar por qué decidió utilizar el término neutro *das Dasein*: “para designar el ente que es el tema de la analítica no se elige la expresión “ser humano”, sino la expresión *neutra* el *Dasein*. Con ello se designa el ente al que no le es indiferente su propio modo de ser, en sentido determinado”. (Heidegger, 2007a, p.160).

El *Dasein* es, en principio, neutro. No se elige ni lo femenino ni lo masculino para significar este ente cuya existencia no le es indiferente. Esta neutralidad, segunda aclaración de Heidegger, tendrá que ir entonces más allá de la oposición de los sexos: “La *neutralidad* peculiar de la expresión el *Dasein*, es esencial porque la interpretación del ente se lleva a cabo antes de toda [subrayemos aquí este *antes de* que aparece] concreción fáctica. Esta neutralidad quiere decir también que el *Dasein* no es ninguno de los dos sexos. Pero este carácter asexual no es la indiferencia de la nada vacía, la débil negatividad de una indiferencia óptica.

**Unir los dos párrafos porque se separan en medio de una cita**

El *Dasein*, en su neutralidad, no es indiferente nadie y todos, sino originaria positividad y potencia de esencia” (Heidegger, 2007a, p.160). El *Dasein*, en tanto que neutral, es asexual. Pero esto no significa que no tiene relación

alguna con los sexos, por el contrario, si su preocupación es su existir, por lo tanto, tendrá que relacionarse de algún modo con el sexo y la sexualidad. Así, como lo subraya Derrida, la neutralidad del *Dasein* se mantiene en una relación única con uno mismo, una relación originaria (G:421). Es así como, en su sexta aclaración, Heidegger resalta que la neutralidad es lo originario de todo *Dasein*: “La neutralidad metafísica del ser humano aislado como *Dasein* no es la vacía abstracción obtenida a partir de lo óptico, un ni-ni, sino el peculiar concreto de lo originario, el todavía-no del fáctico estar disperso” (Heidegger, 2007a, p.160). Este ni lo uno ni lo otro en cuanto originario abre la posibilidad, y esto es lo que le interesa a Derrida, que el *Dasein* es sexuado, pero no tiene una marca fáctica que lo ate a una determinada imagen o concepto<sup>72</sup>.

Derrida resalta esta característica del *Dasein* para entender la diferencia sexual, una lógica de un ni/ni (lógica del himen), que nos propone pensar una relación más originaria con nuestra propia sexualidad:

Insiste mucho [Heidegger] en ese carácter positivo, de alguna manera, originario y potente de esa neutralidad a-sexual que no es el *ni-ni* (*Weder-noch*) de una abstracción óptica. Es originaria y ontológica. Más precisamente, la a-sexualidad no significa aquí la ausencia de sexualidad –diríamos de pulsión, de deseo o incluso de libido–, sino la ausencia de marca de pertenencia a uno de los dos sexos. No es que el *Dasein* no pertenezca de hecho u ópticamente a un sexo; no es que esté privado de sexualidad, sino que, en tanto que *Dasein*, no lleva las marcas de esa oposición o de esa alternativa entre uno u otro de los dos sexos. Esas marcas no son estructuras existenciales, al menos en tanto que marcas

72 Más interesante aún es el hecho que en su *Introducción a la filosofía* Heidegger reconoce este aspecto sexuado del *Dasein*: “En su esencia, la entidad que somos es algo neutral. Lo llamamos *Dasein*. Sin embargo, pertenece a la esencia de este ente neutral el hecho de que, mientras existe fácticamente, [...] ha roto necesariamente su neutralidad, es decir, no es ni masculino ni femenino; simplemente es una criatura sexuada [*Geschlechtwesen*]”. Es esto lo que nos interesa mostrar, esta neutralidad que en ningún momento puede ser pensada sin relación a la sexualidad humana.

oponibles y binarias. Ninguna alusión en todo ello a una bi-sexualidad primitiva o sobrevenida. Una alusión de ese tipo conduciría de nuevo hacia determinaciones anatómicas, biológicas o antropológicas. Y el *Dasein*, en sus estructuras y su “potencia” originarias sería “anterior” a esas determinaciones. Pongo comillas en “anterior”, puesto que no hay ahí ninguna significación literalmente cronológica, histórica o lógica [...] Se trata pues de valorar el alcance de esa neutralización que se sitúa más acá de la diferencia sexual y de su marca binaria, sino de la sexualidad misma. El título del inmenso problema que aquí me limito a nombrar sería pues: diferencia ontológica y diferencia sexual (Co:169).

Este desplazamiento de Heidegger nos lleva a límites que abren un centenar de posibilidades. Ya no se trata aquí de pensar la sexualidad, la diferencia entre los sexos, la relación sexual, en términos esencialistas y conceptuales, ahí donde se tiene una definición y una delimitación de aquello que es hombre, mujer, esposa, marido, hermana, hermano, gay, asexual, transexual... La sexualidad es algo más originario que las categorías impuestas por la cultura, es una relación única con nosotros mismos, con nuestro propio cuerpo y existencia, que escapa a cualquier conceptualización y delimitación que se le quiera hacer.

**Esto no es una cita, cambiar formato**

De aquí se desprende el sueño del filósofo, el sueño de toda deconstrucción del género y la sexualidad. Si el sujeto, como se vio a lo largo de este trabajo, no es una esencia, sino más bien una alteridad singular alterada por otros, ahí donde en un mismo cuerpo habitan centenares espectros como alteridades, entonces cada alteridad, cada espectro, no sería más que una voz sexuada que agudiza la multiplicidad de géneros y de sexualidades, que se reúnen y se mantienen en la más absoluta determinación. Este es el sueño del filósofo, el sueño de la deconstrucción del género, y es un sueño desmesurado porque aún lo reconocemos y exponemos, es bastante difícil desarticular y neutralizar la cultura que siempre ha pensado

en oposiciones, en categorización, en conceptualizaciones. Este sueño lo expresamos en palabras de Derrida:

Cierta disimetría es sin duda la ley de la diferencia sexual y de la relación con el otro en general (digo esto contra cierta violencia del aplanamiento “democrático”, de la homogeneidad, en cualquier caso, de cierta ideología democrática), pero la disimetría a la que hago alusión es, además, no digamos a su vez simétrica, lo cual podría parecer absurdo, sino doblemente, bilateralmente desmesurada, como una suerte de desmesura recíproca, respectiva y respetuosa. Puede ser que esta doble disimetría desborde las marcas conocidas, digamos metafóricamente la gramática y la ortografía de la sexualidad.

Esto renueva en efecto la cuestión: ¿y si estuviéramos alcanzando aquí, y si nos estuviéramos acercando aquí (ya que eso no se alcanza como un lugar determinado) a la zona de una relación con el otro en la que el código de las marcas sexuales no fuera ya discriminante? ¿Relación, entonces, ya no a-sexuada, ni mucho menos, sino sexuada de otra manera, más allá de la diferencia binaria que gobierna la conveniencia de todos los códigos, más allá de la oposición femenino / masculino, como también más allá de la bisexualidad, de la homosexualidad o de la heterosexualidad que resultan ser lo mismo?

Soñando con salvar al menos la ocasión de plantear esa pregunta, querría creer en la multiplicidad de voces sexualmente marcadas, en ese número indeterminable de voces entrelazadas, en ese móvil de marcas sexuales no identificadas cuya coreografía puede arrastrar el cuerpo de cada “individuo”, atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo, ya esté clasificado como “hombre” o como “mujer”, según los criterios al uso.

Por supuesto, no es imposible que el deseo de una sexualidad innumerable [y diremos aquí inconmensurable] venga aún a protegernos, como un sueño, contra un implacable destino que lo sella todo perpetuamente con la cifra 2. Y esa clausura despiadada vendría a detener el deseo en el muro de la oposición, por más que nos debatiéramos, no habría nunca más que dos sexos, ni uno más ni uno menos, la tragedia tendría ese gusto, bastante contingente, en suma, que haría falta afirmar, aprender a amar, en lugar de ponerse a soñar lo innumerable. Sí, puede ser ¿por qué no? Pero ¿de dónde vendría entonces el “sueño” de lo innumerable, si es un sueño?, ¿acaso no prueba él solo aquello con lo que sueña y que debe estar ahí para hacer soñar? Y, además, permítame preguntarle, ¿qué sería la danza, habría danza si no intercambiáramos ahí los sexos en un número indeterminado, y la ley de los sexos, con ritmos muy variables? En un sentido estrictamente riguroso, *el intercambio* mismo, a decir verdad, ya no bastaría, puesto que permanece el deseo de escapar a la simple combinatoria y de inventar coreografías incalculables. (Co: I 72).

Aquí se abre la posibilidad y el lugar de un sueño, para escapar de las categorías y lo pre-establecido, sueño donde el sujeto sexuado no es más que una escisión de múltiples voces sexuadas que le dan su propia ley, ahí la libertad de experimentarla o no, que establece un centenar de posibilidades para expresar la propia singularidad que es la sexualidad. Pensar más allá de la oposición, binaria o no, que se ha establecido como «verdad» de la sexualidad, allí donde se hace imposible conquistarla, conceptualizarla, determinarla. En esto consiste el sueño de la deconstrucción del género, en una sexualidad, como la llamamos, singular plural.

## **Bibliografía** Poner en el mismo formato que están los otros títulos

### **Obras de Derrida en francés**

- DERRIDA, J (1967) *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- DERRIDA, J (1983) *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* En: *Cahier de l'Herne n° 45: Heidegger* (Ed. Michel Haar). París: Éditions de l'Herne.
- DERRIDA, J (1986) *Parages*. Paris: Galilée
- DERRIDA, J (1988) *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J (1992) *Points de suspension*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J (1994) *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J (1998). *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée
- DERRIDA, J (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée
- DERRIDA, J (2003) *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J (2005) *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Paris: L'Herne
- DERRIDA, J (2006) *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée

### **Traducciones de la obra de Derrida**

- DERRIDA, J (1981). *Espolones los estilos de Nietzsche* (Trad. M. Arraz) España: pre-textos.
- DERRIDA, J (1989). *Violencia y metafísica*. En: *La escritura y la diferencia* (Trad. Patricio Peñalver) Barcelona: Antrophos, pp. 107-210.

- DERRIDA, J (1997). Carta a un amigo japonés En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (Trad. Cristina de Peretti) Barcelona: Proyecto a Ediciones, pp. 23-27.
- DERRIDA, J (1997). Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas a Jacques Derrida. En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (Trad. Cristina de Peretti) Barcelona: Proyecto a Ediciones, pp. 39-47.
- DERRIDA, J (1997). Entre corchetes. Entrevista con Jacques Derrida. En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (Trad. Cristina de Peretti) Barcelona: Proyecto a Ediciones, pp. 49-65.
- DERRIDA, J (1997). Cómo no hablar. Denegaciones. En: *Cómo no hablar y otros textos* (Trad. Patricio Peñalver) Barcelona: Proyecto a Ediciones, pp. 13-58.
- DERRIDA, J (1997) En este momento mismo en este trabajo heme aquí. En: **Eliminar** ~~En~~ *Cómo no hablar y otros textos* (Trad. Patricio Peñalver) Barcelona: Proyecto a Ediciones, pp. 13-58.
- DERRIDA, J (1998). *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*. (Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte) Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J (1998) *Aporías. Morir- esperarse (en) los límites de la verdad* (Trad. Cristina de Peretti) Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, J (2001) *To Forgive. The Unforgivable and the Imprescriptible*. En: *Questioning God* (Eds. John Caputo, Mark Dooley & Michael Scanlon) Bloomington: Indiana University Press, pp.21-51.
- DERRIDA, J (2001) Justicia y perdón. En: *¡Palabras! Instantáneas filosóficas* (Trad. Cristina de Peretti & Paco Vidarte) Madrid: Trotta, pp. 91-103.
- DERRIDA, J & CIXOUS, H (2001) *Velos* (Trad. Mara Negrón) México: Siglo XXI.

- DERRIDA, J (2002) Política y perdón (Trad. Alfonso Chaparro Amaya) En: *Cultura política y perdón (Alfonso Chaparro Ed.)* Bogotá: Universidad del Rosario, pp.21-44.
- DERRIDA, J (2003) *Papel máquina* (Trad. Cristina de Peretti & Paco Vidarte) Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (Trad. Cristina de Peretti). Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J (2006). Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento En: *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (Trad. Julián Santos Guerrero) Madrid: Arena Libros, pp.79-107.
- DERRIDA, J (2006). *Dar la muerte* (Trad. Cristina de Peretti & Paco Vidarte) Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, J (2006) *No escribo sin luz artificial* (Trad. Rosario Ibáñez & María José Pozo) Madrid: Cuatro Ediciones.
- DERRIDA, J (2007) *La diseminación* (Trad. José María Arancibia) Madrid: Editorial Fundamentos.
- DERRIDA, J (2007). *Aprender por fin a vivir* (Trad. Nicolás Bersihand). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- DERRIDA, J (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Trad. Cristina de Peretti & Cristina Rodríguez) Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J & McDonald, C (2008). *Coreografías, Lectora*, 14: 157-172.
- DERRIDA, J & FERRARIS, M (2009). *El gusto del secreto* (Trad. Luciano Padilla) Buenos Aires: Amorrortu.
- DERRIDA, J & CAPUTO, J (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez* (Trad. Gabriel Merlino) Buenos Aires: Prometeo Libros.
- DERRIDA, J (2009). *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (Trad. Irene Agoff) Buenos Aires: Amorrortu.

DERRIDA, J (2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (Trad. Horacio Pons) Buenos Aires: Amorrortu.

DERRIDA, J (2010). La différance. En: *Márgenes de la filosofía*. (Trad. Carmen González Marín) Madrid: Cátedra, pp.37-62.

Parece que se  
cambia el tipo de  
letra

DERRIDA, J (2010). Ousía y gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit. En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp.63-102.

DERRIDA, J (2010). Firma, acontecimiento, contexto. (Trad. Carmen González Marín) En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp.347-372.

DERRIDA, J (2010). *De la gramatología*. (Trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti) México: Siglo XXI Editores.

DERRIDA, J (2011). *Pasiones* (Trad. Horacio Pons) Buenos Aires: Amorrortu.

202

DERRIDA, J (2001). *Salvo el nombre* (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Amorrortu.

DERRIDA, J (2011). *Seminario la bestia y el soberano. Volumen II* (Trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti & Delmiro Rocha) Buenos Aires: Manantial.

DERRIDA, J (2011) *Prejuzgados. Ante la Ley* (Trad. Jordi Massó Fernando Rampérez). España: Avarigani Editores.

DERRIDA, J (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti) Madrid: Trotta.

DERRIDA, J (2013). Psyché. Las invenciones del otro (Trad. Mónica Cragnolini) *Revista Instantes y Azares Escrituras Nietzscheanas*, 12, pp. 85-130.

DERRIDA, J (2014). *Posiciones* (Trad. Manuel Arranz). España: Pre-textos.

DERRIDA, J (2015) *Clamor* (Trad. Cristina de Peretti & Luis Ferrero)  
Madrid: La oficina.

### **Estudios sobre Derrida**

AUBEMQUE, P (2012). *¿Hay que deconstruir la metafísica?* (Trad. Jesús María Ayuso) Madrid: Encuentros.

BRADLEY, A (2008). *Derrida's of Grammatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

CAPUTO, J (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Indiana: Indiana University Press.

CAVELL, S (1995). What did Derrida want of Austin? En: *Philosophical passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

CHEAH, P & GUERLAC, S (2009). Introduction. Derrida and the Time of the Political En: *Derrida and the Time of the Political*. (Cheah, P & Guerlac Eds.) United States: Duke University Press, pp.1-37.

CRITCHLEY, S (1999) *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press

CRITCHLEY, S (2009). *Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Lévinas & Contemporary French Thought*. New York: Verso.

CRAGNOLINI, M (2012). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La cebra.

FERRARIS, M (2006). *Introducción a Derrida* (Trad. Luciano Padilla). Buenos Aires: Amarrortu.

MANRIQUE, C (2010). "La opacidad moral de la persona como condición de la justicia. (Derrida leyendo la filosofía moral kantiana)" En: *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica*. (María del Rosario Acosta Comp.) Bogotá: Siglo de hombre Editores-Universidad de los Andes, pp.341-383.

PERETTI, C (1977). Ereignis y Différance: Derrida, intérprete de Heidegger. *Anales del Seminario de Metafísica*, (12), 116-131.

PERETTI, C (1989). *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: An-thropos.

STOKER. B (2006). *Derrida on Deconstuction*. New York: Routledge.

### **Otros textos referidos**

ARENDT, H (1996) Verdad y política. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Trad. Ana Poljak) Barcelona: Península.

ARENDT, H (2015) La mentira en política. En: *La crisis de la república* (Trad. Guillermo Solana) Madrid: Trotta.

BLANCHOT, M (2007). *La amistad* (Trad. J. Doval.). Barcelona: Trotta.

CARNAP, R (1993). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En: *El positivismo lógico* (Ed. Julius Ayer). México: Fondo de Cultura Económica, pp.66-87.

CELAN, P (2009). *Obras completas* (Trad. José Luis Reina Palazón) Madrid: Trotta.

ESCUADERO, J (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. España: Herder.

FREUD, S (1913). *Tótem y tabú* En: *Obras completas* (Trad. José L. Etcheverry) Tomo XIII, Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, S (1917). *Duelo y melancolía* En: *Obras completas* (Trad. José L. Etcheverry) Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, S (1920). *Psicología de las masas y análisis del yo* En: *Obras completas* (Trad. José L. Etcheverry) Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.

- FREUD, S (2012) Sobre la sexualidad femenina. En *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos* (Trad. Ramón Rey) Madrid: Alianza, pp.151-177.
- GADAMER, H-G (1992). “Texto e interpretación” En: *Verdad y método II* (Trad. Manuel Olasagasti). España: Sígueme.
- GADAMER, H-G (2007). *Verdad y método I* (Trad. Ana Agud & Rafael de Agapito). España: Sígueme.
- GRONDIN, J (2006). *Introducción a la metafísica* (Trad. Antoni Martínez). Madrid: Herder.
- HEGEL, G.W.F (2012) *Fenomenología del espíritu* (Trad. Antonio Gómez Ramos). Madrid: Abad Editores.
- HEGEL, G.W.F (2010) *Lecciones sobre estética* (Trad. Alfredo Brotons). Madrid: Akal.
- HEGEL, G.W.F (2012) *Principios de la filosofía del derecho* (Trad. Juan Luis Vermal) Buenos Aires: Sudamericana.
- HEIDEGGER, M (2001a). *Hitos* (Trad. Helena Cortés & Arturo Leyte) Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M (2001b). *Introducción a la metafísica* (Trad. Ángela Ackermann) España: Gedisa Editorial.
- HEIDEGGER, M (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M (2007a). *Principios metafísicos de la lógica* (Trad. Juan José García). España: Editorial Síntesis.
- HEIDEGGER, M (2007b) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad* (Trad. Alberto Ciria). Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M (2009). *Ser y tiempo* (Trad. Jorge Rivera) Madrid: Trotta.

- IRIGARAY, L (2010) *Ética de la diferencia sexual* (Trad. Agnès González & Ángela Fuster). España: Ellago Ediciones.
- JANKÉLÉVITCH, V (1999) *El perdón* (Trad. Núñez del Rincón) Barcelona: Seix Barral.
- KANT, I (2010a) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Trad. Roberto Aramayo). En: *Kant II*. Madrid: Gredos.
- KANT, I (2010b) *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* (Trad. Juan Miguel Palacios). En: *Kant II*. Madrid: Gredos.
- KANT, I (2014) *Antropología en sentido pragmático* (Trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva & Peter Storandt) México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México.
- LÉVINAS, E (2001a). *La huella del otro*. (Trad. Esther Cohen.) México: Taurus.
- LÉVINAS, E (2001b). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Trad. José Luis Pardo). España: Pretextos.
- LÉVINAS, E (2004) *Difícil libertad* (Trad. Nilda Prados) Buenos Aires: Limod.
- LEVINAS, E (2005). *Dios, la muerte y el tiempo* (Trad. María Luisa Rodríguez) Madrid: Cátedra.
- NANCY, J-L (2003). *El sentido del mundo* (Trad. Jorge Manuel Casas) Buenos Aires: La marca Editora.
- NANCY, J-L (2006). *Ser singular plural* (Trad. Antonio Tudela) Madrid: Arena Libros.
- NANCY, J-L (2014) *¿Un sujeto?* (Trad. Felipe Alarcón) Buenos Aires: La cebra.
- NIETZSCHE, F (2000) *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (Trad. Carlos Manzano) Barcelona: Turquets.
- NIETZSCHE, F (2001) *La gaya ciencia* (Trad. Charo Greco & Ger Groot) Madrid: Akal

- NIETZSCHE, F (2007a). *Humano demasiado humano* (Trad. Alfredo Brotons) Tomo I. Madrid: Akal.
- NIETZSCHE, F (2007b). *Más allá del bien y del mal* (Trad. Andrés Sánchez Pascual) España: Alianza Editorial.
- RIVERA, J & STUVEN, M (2008). *Comentario a ser y tiempo de Martin Heidegger* (Vol. I). Chile: Universidad Católica de Chile.
- SAUSSURE, F (2007). *Curso de lingüística general*. (Amado Alonso Trad.). Tomo I. Buenos Aires: Losada.
- SEMANA (2015) *El 2015 fue el año del perdón* (26 de diciembre)  
Disponibile en <http://www.semana.com/nacion/articulo/conflicto-el-2015-fue-el-ano-del-perdon/454732-3>

