

# Amistad y escritura "sobrevivida"

Una lectura sobre el duelo, la memoria  
y el olvido desde la perspectiva de  
Jacques Derrida

Autor:

Orozco Villa, Edison

Tutor:

Cragolini, Mónica

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Posgrado

**Edisson Orlando Orozco Villa**

AMISTAD Y ESCRITURA “SOBREVIDA”: UNA LECTURA SOBRE EL DUELO, LA  
MEMORIA Y EL OLVIDO DESDE LA PERSPECTIVA DE JACQUES DERRIDA.

Tesis para optar por el título de Magister en Estudios Interdisciplinarios de la subjetividad.  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

Directora:

Dra. Mónica B. Cragolini

Buenos Aires

2016

A Martha Villa y Orlando Orozco.  
*Parte del aire.*

## RESUMEN

En la presente tesis me propongo comprender la problematización de la memoria y el olvido desde una interpretación que se produce principalmente desde algunos elementos del pensamiento de J. Derrida; reconociendo de entrada que la amplitud del problema se verá circunscrita a lugares muy específicos de la producción intelectual del autor. Por lo tanto, propongo en primer lugar producir una discusión sobre la cuestión de la amistad en el pensamiento de Derrida que sirva como base conceptual para la discusión final sobre las escrituras fúnebres. Posteriormente, problematizaré la lectura derridiana sobre el nombre propio y la herencia, para concluir estableciendo relaciones entre la cuestión de la amistad y el duelo a través de los textos fúnebres derridianos. Estos tres momentos interpretativos sirven como sustento conceptual para problematizar una comprensión de la subjetividad como indeterminación entre la memoria y el olvido, desde una vertiente que se interroga por los modos de la estructuración ontológica del *ser-con* a partir de la experiencia de un duelo imposible.

## AGRADECIMIENTOS.

“Queda, entonces, según lo entiendo, la soledad absoluta de una pasión sin martirio”.

Jacques Derrida. *Pasiones*.

Los agradecimientos son uno de los apartados más importantes de la presente tesis, configuran una parte del sentido teórico y la experiencia vital del proceso escritural; son el espacio donde se condensa, en algunos nombres propios, un ejercicio que, más allá de un trabajo académico, es una experiencia de vida que duró aproximadamente cuatro años entre seminarios y procesos de escritura y lectura. Una tesis que fue escrita en dos países distintos y distantes, que fue producto de dos momentos «identitarios» diferentes: el del extranjero y nativo. Un texto que fue construido bajo la compañía de *amigos* que me ayudaron a pensar y conmoverme con un problema teórico rico en complejidad intelectual y política. Una tesis que fue escrita, como siempre he *insistido*, para los amigos.

Inicialmente quiero agradecer a Martha Villa a quien, probablemente, todo lo escrito en la tesis le resulte ilegible, pero que ya ha sido comprendido en su experiencia de sobreviviente y en su constante afirmación de la vida. A Orlando Orozco que aún sus palabras hacen eco e inspiran.

También agradezco profundamente a la Dra. Mónica Cagnolini que, con sus textos y la potencia de sus comentarios, me confrontó asiduamente sobre las implicaciones conceptuales y formales del escribir y del pensar. Igualmente, mis agradecimientos están dirigidos a los docentes de la maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, en especial a la Dra. Virginia Cano, al Dr. Fernando Gallego, a la Dra. Paula Fleisner, a la Dra. Ana Amado, a la Dra. Gabriela D'Odorico, y al Dr. Eduardo Grüner, por abrirme nuevos horizontes de pensamiento y reflexión. Al Mg. Juan Pablo Sabino por su gran ayuda y disponibilidad.

También quiero mencionar los nombres de aquellos amigos que me inspiraron y que fueron parte en diferentes momentos de la escritura de este texto, personas de distintas nacionalidades y con vidas maravillosas. En Buenos Aires: Marcelo Lara, Álvaro Pérez

García, Marianela Renzi y Amy Nigh, quienes dejaron una *huella* en mi vida con el amor, la sensibilidad y la hospitalidad. También a Felipe Trafani, a José Millán, a Laura Martín, a Micaela Ronconi, a Adrián Iozzi, a Andrés Padilla, a Diana Ujueta, a Renata Cermelo, a Santiago Taich, a Rodrigo Aguilar y a Laura Pelazas, quienes fueron mis compañeros de cenas, fiestas y debates que nutrieron profundamente el desarrollo de la tesis. También recuerdo con mucho cariño a mis amigos colombianos que, en medio del vino y la música de Charly García, convertimos una pequeña cocina de un departamento en el barrio Belgrano en un símbolo de la amistad y el amor: Carolina Corrales, Johana Martínez, Mayito, Cesar Soto, Carlos Giraldo y Sergio Correa.

En la ciudad de Pereira le agradezco a Juliana Franco y Dayana Osorio por la hospitalidad en el momento del retorno, por su cálida amistad y por el cariño constante. También a mis queridos amigos que discutieron algunos elementos teóricos de mi trabajo o por su apoyo afectivo en los momentos de desdén y duda: Jorge Daza, Lucy Nieto, Ana Lucía Arango, Pedro Pablo Montoya, Fabián Villota, Ana Lucía Sanín, Oscar Jaramillo, Erika Tobón, Juanita Torres, Lina López, Camilo Echeverri, Daniel Loaiza, Fausto Castañeda y Juan Carlo Osorio. Y finalmente a mi estimado profesor y amigo Wilman Rodríguez por ayudarme a encontrar en el pensamiento filosófico una *forma de vida*.

## CONTENIDO

Introducción.....	3
1. Descripción de la cuestión: leer la escritura, la amistad y el duelo .....	6
2. La cuestión de amistad .....	16
3. Supervivencia: los nombres y la herencia .....	60
4. Memoria doliente y duelo imposible .....	86
5. Conclusión: «afirmar sin descanso la sobrevida» .....	110
Bibliografía.....	135

## ELEGÍA.

Miguel Hernández

(En Orihuela, su pueblo y el mío, se  
me ha muerto como del rayo Ramón Sijé,  
con quien tanto quería.)

Yo quiero ser llorando el hortelano  
de la tierra que ocupas y estercolas,  
compañero del alma, tan temprano.

Alimentando lluvias, caracolas  
y órganos mi dolor sin instrumento.  
a las desalentadas amapolas

daré tu corazón por alimento.  
Tanto dolor se agrupa en mi costado,  
que por doler me duele hasta el aliento.

Un manotazo duro, un golpe helado,  
un hachazo invisible y homicida,  
un empujón brutal te ha derribado.

No hay extensión más grande que mi  
herida,  
lloro mi desventura y sus conjuntos  
y siento más tu muerte que mi vida.

Ando sobre rastrojos de difuntos,  
y sin calor de nadie y sin consuelo  
voy de mi corazón a mis asuntos.

Temprano levantó la muerte el vuelo,  
temprano madrugó la madrugada,  
temprano estás rodando por el suelo.

No perdono a la muerte enamorada,  
no perdono a la vida desatenta,  
no perdono a la tierra ni a la nada.

En mis manos levanto una tormenta  
de piedras, rayos y hachas estridentes  
sedienta de catástrofes y hambrienta.

Quiero escarbar la tierra con los dientes,  
quiero apartar la tierra parte a parte  
a dentelladas secas y calientes.

Quiero minar la tierra hasta encontrarte  
y besarte la noble calavera  
y desamordazarte y regresarte.

Volverás a mi huerto y a mi higuera:  
por los altos andamios de las flores  
pajareará tu alma colmenera

de angelicales ceras y labores.  
Volverás al arrullo de las rejas  
de los enamorados labradores.

Alegrarás la sombra de mis cejas,  
y tu sangre se irá a cada lado  
disputando tu novia y las abejas.

Tu corazón, ya terciopelo ajado,  
llama a un campo de almendras  
espumosas  
mi avariciosa voz de enamorado.

A las aladas almas de las rosas  
del almendro de nata te requiero,  
que tenemos que hablar de muchas cosas,  
compañero del alma, compañero.



## INTRODUCCIÓN

Nunca nos cansaremos de criticar a quienes deforman el pasado, lo reescriben, lo falsifican, exageran la importancia de un acontecimiento o callan otro; estas críticas están justificadas (no pueden no estarlo) pero carecen de importancia si no van precedidas de una crítica más elemental: la crítica de la memoria humana como tal. Porque, la pobre, ¿Qué puede hacer ella realmente? Del pasado sólo es capaz de retener una miserable pequeña parcela, sin que nadie sepa por qué exactamente ésta y no otra, pues esa elección se formula misteriosamente en cada uno de nosotros ajena a nuestra voluntad y nuestros intereses. No comprenderemos nada de la vida humana si persistimos en escamotear la primera de todas las evidencias: una realidad, tal cual era, ya no es; su restitución es imposible. (125-126)

Milan Kundera. *–La ignorancia–*

### *Despedida*

Podríamos pensar que la memoria está ligada estrechamente con las despedidas. Consistiría en pensar que después de un breve instante, siempre tan imperceptible para nuestros sentidos, comenzamos a cambiar la conjugación de los verbos. Nos debatimos así en la vivencia de múltiples lugares de temporalidad, hablamos de lo que fuimos, de lo que somos y sobre aquello que anhelamos ser. Nuestros afectos se alteran frente a este corte en el tiempo, frente a esta serie de escisiones. ¿Qué más puede ser un recuerdo sino el resto que queda de la experiencia vivida, el resto que se produce después de una despedida?

¿Por qué nombrar como “introducción” a aquello que es una *despedida*? Siempre nos han indicado que la introducción es justamente el principio de lo que es un proyecto de pensamiento, cuando se supone que es la última parte que debería ser escrita. Hablo de una despedida en esta introducción porque para escribirla fueron necesarias muchas despedidas: hay que despedirse de ideas, de la casa paterna, de pensamientos, de algunos prejuicios, pero también de personas y de ciertos lugares. Es por esto que esta introducción, que es ante todo una despedida, sirve como punto de partida para lo que ha sido hasta ahora un proyecto del pensamiento pero también del afecto.

Pensar la cuestión de la memoria puede ser relativamente complejo cuando tratamos de establecer una definición taxativa. En la actualidad el problema teórico de la memoria parece desplazarse entre ciertos polos de pensamiento que usan el mismo concepto, sin

embargo, se despliegan en experiencias explicativas y comprensivas bastante diferentes (Feierstein 2012). El presente proyecto se inicia con un interés por deslocalizar el discurso de la memoria de un plano psicológico y neurocientífico, pero también de una lectura social y de reivindicación política. Aunque no se puede negar que, al igual que los *fantasmas* que aparecen en los lugares menos pensados, ciertas cuestiones del orden político, aunque no sea desde sus perspectivas clásicas, en el presente proyecto deambulan, acontecen y reclaman<sup>1</sup>.

En este sentido, al pensar el problema de la memoria desde un espacio deslocalizado de estos ámbitos, se produce inicialmente en un encuentro con el olvido. Este encuentro es propiciado por la influencia de algunos planteamientos de Nietzsche que son significativos en su obra filosófica y sirven como posibilidad de pensar la subjetivación en la relación entre la memoria y el olvido, pero también como la expresión de curación frente al peso de la historia (M. B. Cragolini 2000). En este momento histórico, en medio de un contexto donde la tendencia intelectual, social y política consiste en realizar llamados a la memoria, también ocurre que la memoria es abusada o convertida en un lastre para la justicia como lo plantea Todorov (2000), se podría decir que también *retorna* cierto pensamiento que invoca el olvido. Ya no se trata de discutir como lo hacía Nietzsche (1873/2006) en su *Segunda Consideración Intempestiva* con los historicistas alemanes del siglo XIX, ahora la labor está encaminada a recordar, aunque parezca paradójico, la importancia del olvido en nuestra época, en la experiencia singular y, particularmente, en el desplegarse del *ser-con*.

En ese orden de ideas, en la presente tesis se trata de pensar la cuestión de la memoria y el olvido desde la indeterminación de la escritura, pero también con la vinculación que ésta tiene con una forma de comprender la subjetivación desde otro lugar: desde un espacio que sea diferente al de la anatomía y la química cerebral; diferente a las cogniciones, al inconsciente. Pero también, diferenciado de las nociones que convierten en un imperativo político la acción de recordar. Un espacio donde amistad y escritura se encuentran de forma

---

<sup>1</sup> Sobre este aspecto quiero recurrir a uno de los dichos de Hamlet cuando se encuentra por primera vez con el fantasma de su padre: “¡Ángeles del cielo, amparadnos! Dime, ¿estás en estado de gracia o eres alma en pena? ¿Traes dulces brisas del Paraíso o ráfagas pestilentes del Infierno? ¿Vienes con buenas o malas intenciones? Quiero hablarte. Te llamaré Hamlet, Rey, padre, soberano. Respóndeme. Satisface mi curiosidad. Dime por qué tu cuerpo, que la muerte se llevó, se ha despojado de su mortaja. ¿Cómo es que el sepulcro donde te enterramos ha corrido su pesada losa de mármol y te ha dado libertad? ¿Por qué te presentas así ante nosotros, con tu armadura, a la indecisa luz de la luna, infundiendo el horror y el espanto en nuestras mentes? Dinos cuál es tu propósito y qué deseas que hagamos.” (Shakespeare 1603/2007)

inevitable con la memoria y el olvido, evitando la disolución de la alteridad del otro: asumiendo su afirmación y total respeto. En resumidas cuentas, un discurso hospitalario con el olvido y que convoca otra forma de amistad como forma de pensar el vínculo con el *otro* a través de la experiencia de un duelo infinito (J. Derrida 1994/1998).

¿Por qué denominar como una “introducción” a aquello que es una despedida? En este caso, esta introducción es una despedida que me obliga, debido a un encuentro con la escritura y la lectura, como lo plantea Derrida (J. Derrida 1975/1997), a caminar más allá de los muros de mi ciudad, abandonar la protección de las murallas de la formación previa para asumir, finalmente, el costo de cierta experiencia del caminante que desconoce su trayecto y asume las contingencias y los accidentes del camino (M. B. Cragnolini 2000, 57). Consiste en un encuentro con el olvido y la memoria desde un margen que hasta ahora no podría comprender y que solo después de recorrer ciertos trayectos, quizás, sea posible entender mejor. Como en algún momento lo pensé, este proyecto de pensamiento es una apuesta de escritura por desplegar una discusión conceptual, pero también algo que escribo para los amigos: son cenizas del recuerdo. En este sentido, no sólo se trata de pensar el problema teórico de la amistad en relación a la escritura, también se trata de hacer por medio de este trabajo de escritura cierto duelo imposible, tal como lo propone Derrida en su seminario dedicado a Paul de Man, en relación a aquellos que he perdido, no para *introyectarlos* y restituirlos en la realidad por medio de enunciados racionales, sino para aprender, si resulta posible, a despedirme de ellos.

## **1. DESCRIPCIÓN DE LA CUESTIÓN: LEER LA ESCRITURA, LA AMISTAD Y EL DUELO**

En la obra de Derrida nos encontramos con un gesto singular que se configura específicamente en sus actos de escritura. Se trata de una escritura que guarda una íntima relación con la vida y la muerte, pero también con el trabajo del duelo. Escribir sobre los amigos muertos o sobre la madre muerta es una acción que cobra un valor relevante en tanto que el acto de escribir muestra una posición vital en relación a lo escrito, pero a la vez también produce una problematización sobre una propuesta teórica en torno a la escritura y su relación con la filosofía.

En este caso, para perfilar este contexto de discusión y con la finalidad de realizar algunos trazos que orientan esta propuesta de investigación, es importante considerar que esta problematización involucra categorías conceptuales que pueden tener una vinculación muy particular entre ellas. Son categorías que pueden estar vinculadas entre ellas de forma precisa o algunas veces más opaca, pero que gracias a la interpretación llevada a cabo por *otros*, por cierta *comunidad de pensamiento*, han aclarado o esbozado otras conexiones conceptuales, produciendo de nuevos horizontes de sentido en la obra.

En este apartado se problematizarán algunas de las producciones teóricas que forman el campo de discusión en el cual se inserta esta tesis y que servirán como referentes para pensar el contexto del problema de investigación. Son producciones que están atravesadas por una serie de nombres propios y experiencias escriturales diferentes que diseminan múltiples argumentaciones sobre la obra de Derrida. Es así que en aras de construir este territorio de discusión, se configurará un problema inicial y es aquel que deriva de la relación entre la escritura y el pensamiento filosófico desde la perspectiva de Derrida. En un segundo momento de la discusión se abordarán algunos elementos de la noción de amistad, para finalmente establecer una relación entre escritura y amistad matizada por la cuestión del duelo.

## *Leer la escritura*

Cuando se piensa la vinculación de la escritura con la verdad se habla de cierto espacio común de discusión en el pensamiento filosófico de Derrida. En su texto *La diseminación* (1975/1997) esta cuestión es abordada desde la relación existente entre la voz y la escritura en la concepción de *logos* en la filosofía de Platón. En esta relación que inicialmente podría pensarse en la confrontación entre verdad y la apariencia, se pone énfasis en el modo en que la escritura ha sido considerada en la tradición como un suplemento artificioso de la voz. Así, las letras son consideradas como signos muertos y distantes de la vida del *logos* y de la presencia de su productor, el filósofo, que media en su producción. Son presentadas como simples repeticiones o exteriorizaciones que son imperfectas y hacen que se disuelva la veracidad del pensamiento. Es así que se inicia un planteamiento, que de entrada, muestra la preferencia de la voz sobre la escritura.

No obstante, la escritura es aquello que puede mantener con *vida* el pensamiento del filósofo. Es así que opera una primera contradicción cuando se considera que aquello que es inerte, como son los trazos de la escritura, es el único legado que expresa algo de la vida de un pensamiento. De los esfuerzos de los copistas medievales, pasando por la imprenta, hasta llegar a la época del hipertexto, nos encontramos ante una transmisión de saber fundamentada en la escritura. Aunque ésta, ya desde el punto de vista de Derrida, sigue siendo escritura dependiente del habla (J. Derrida 1967/2012).

Esta contradicción tiene como consecuencia que cuando se analiza la aspiración de verdad que ha fundamentado el pensamiento filosófico durante siglos, ésta se encuentra circunscripta en las *posibilidades* de la escritura y no en un conocimiento trascendental que la fundamenta. Por el contrario, desde la perspectiva de Derrida, la escritura se encuentra marcada por contingencias históricas, por las variaciones lingüísticas de los tropos del lenguaje que la producen y concreciones biográficas de su intérprete (Ballén 2008). En esta misma línea, Culler muestra como esta jerarquía del habla sobre la escritura tiene gran estima en la historia de la filosofía debido a que mantuvo cierta posibilidad de veracidad marcada por *la presencia* de su productor:

Privilegiar el habla tratando a la escritura de representación parasitaria e imperfecta de ésta, es una forma de dejar al margen ciertas características del lenguaje o aspectos de su

funcionamiento. Si la distancia, la ausencia, las malinterpretaciones, la insinceridad, y la ambigüedad son características de la escritura, entonces distinguiendo la escritura del habla se puede construir un modelo de comunicación que tome como norma un ideal asociado al habla -donde las palabras conllevan un significado y el oyente puede en principio captar lo que el hablante tiene en mente. (Culler 1998, 92)

No obstante, Culler reconoce que no se debería omitir que igualmente en el habla se produce una serie de malos entendidos, de captaciones diferentes a las intenciones de pensamiento que establece en su mensaje el emisor. La pureza del mensaje se pone en tela de juicio hasta en su supuesta veracidad fundada en la presencia del habla que respalda la escritura. Culler planteará como Derrida también piensa la *presencia* como la supresión de la diferencia frente a la preservación de un binarismo categorial. Según Derrida, debido a cierta *economía metafísica* en el habla, resultaba esperable que las oposiciones binarias se hicieran más patentes en la tradición filosófica occidental (J. Derrida 1967/2012). Así, las confrontaciones entre lo ideal y lo material, el ser y no ser; lo bueno y lo malo; lo alto y lo bajo; lo externo y lo interno, son formas elementales de una relación binaria de presencia-ausencia y producen una jerarquía que opera de modo similar a la existente entre voz y escritura (De Toro 2002, 12-13).

Estos binarismos opacan efectivamente las indeterminaciones que pueden existir y que se manifiestan, de forma persistente, en la escritura; así, donde bajo la apariencia de una precisa oposición y división entre categorías, cuando son deconstruidas en el texto, se revela su indeterminación: no son totalmente claras u oscuras, están soportadas como multiplicidad y texturas, son parte de esquemas de pensamiento social, lingüístico, político y económico. Notoriamente, en lo escrito existe la posibilidad de convertir aquello que se pretende como absoluto en otras posibilidades de sentido. La interpretación del texto posibilita cierta diseminación de las categorías que se pretenden como absolutas en sí mismas. En consecuencia, aquello que es referido como presencia del habla es precisamente la supresión de la posibilidad de establecer una marca de diferencia en la escritura: típico gesto del *fonocentrismo* que es criticado por Derrida (Ferro 1994).

Cuando la escritura es pensada desde la noción de *phármakon*, es decir en su acontecimiento múltiple y no binario, como *veneno y medicina al tiempo*, hace discurrir un corte con la lógica identitaria y provee la emergencia de una noción singular de memoria. El carácter que representa esta irrupción de la escritura en la memoria no alienta la

*hipomnesis*, ni se congratula con la *anamnesis*. Incita a la memoria a convertirse en la experiencia de la diferencia. La escritura se presenta como hospitalaria tanto con el recuerdo como con el olvido, también con la vida y a su vez con la muerte. La escritura hace pendular y oscilar estas aparentes dicotomías, no para unificarlas sino para mantener su indeterminación. Para producir algo, que siempre está por venir.

La consecuencia de esta noción es que produce una dislocación cuando rehúye de la supuesta esencialidad lógica de la escritura. Puede ser memoria, pero memoria que se puede dislocar en la medida en que expone un *resto* que es infranqueable a la interpretación, algo que rehúye y que está hecho de olvido (M. B. Cragolini 2008). Es signo que se sustrae de su creador en cuanto no necesita de un padre para hablar, puede decir y callar por sí mismo, provoca el extravío y la salida hacia más allá de las murallas de la ciudad: nos hace extranjeros de nosotros mismos (J. Derrida 1975/1997). Sirve para hacer que la vida se despliegue, para anticipar la propia muerte; invoca a los muertos, para llamarlos, no como presencia sino particularmente como fantasmas. Habita entre la vida que se encuentra en la interpretación de sus signos y en la muerte que es propia de la ausencia de aquel que escribe. Es ejercicio de memoria y olvido y a su vez, sirve como forma de trabajo de duelo.

En resumen, es una noción de escritura que deconstruye el carácter absoluto y dicotómico del pensamiento, haciendo temblar el edificio de la presencia para posibilitar la emergencia de la diferencia. Ahora bien, esta noción puede ser complejizada cuando discute con las nociones de amistad y duelo. Es así que se podría decir que este cruce produce, lo que podría llamarse una *escritura-sobre-vida* (M. B. Cragolini 2005). Esta escritura hace que de entrada se considere unas nociones de amistad y de duelo bastante singulares, las cuales son propias de la deconstrucción que realiza Derrida sobre disciplinas tan diversas como la antropología, la política y el psicoanálisis.

### *Leer la amistad*

Inicialmente, en lo referente a la noción de amistad hay que plantear que ésta se produce desde un trabajo deconstructivo sobre la visión clásica de amistad, que se fundamenta en la fraternidad entre semejantes y la destrucción de la diferencia (J. Derrida 1994/1998). En

nombre de la amistad entre semejantes se han emprendido las grandes cruzadas de destrucción de aquello que es diferente y extraño. El enemigo es aquel que es percibido como diferente y por lo tanto violenta la representación de igualdad que coexiste entre los amigos en lo igual. Solo basta con observar aquello que hizo el cristiano blanco y europeo durante siglos con los *otros* que fueron colonizados.

Esta visión de la amistad ha representado una concepción donde lo diferente es lo que resulta peligroso y por lo tanto, objeto de persecución. J.L Nancy (2001) muestra como esta visión de amistad entre semejantes, pensada desde el problema del comunitarismo, promueve vínculos sociales que devienen en modos de organización comunitaria que se sustraen de la inmanencia para intentar constituirse como una forma de trascendencia. Provocando que un concepto de amistad, que es propio de circunstancias muy particulares de la época y el pensamiento, sea concebido como extendido en otros tiempos y territorios.

Frente a esta noción de amistad entre semejantes, Derrida plantea una alternativa desde una idea de amistad basada en la aceptación absoluta de la diferencia. Una noción donde *el otro* es la experiencia de la expropiación constante y de cierre imposible sobre sí mismo (Penchaszadeh 2011). Es así que en este lugar el pensamiento de Nietzsche tiene una incidencia singular: en *Así Habló Zaratustra*, Nietzsche (1885/2011) invoca a una clase de amistad opuesta a las representaciones *canónicas* que han existido sobre la amistad, se trata de un amigo a quien se ama pero también con el cual se produce la hostilidad.

El advenimiento de esta *hostilidad*, en este caso, no se convierte llanamente en una justificación para emprender la destrucción del otro, su exterminio o asimilación; por el contrario, es una manera de propiciar distancia, evitando la confusión de las singularidades y dando paso al encuentro con el otro en su diferencia. Este encuentro con el otro diferente es pensado desde la *hospitalidad absoluta*, lo que implica una acogida del otro en su diferencia y presenta ciertas características, no experimentadas bajo un ideal regulativo, que significarían la afirmación radical del otro y su respeto (Balcarce 2011, 177).

La diferencia provoca que tiemblen las bases de la vinculación entre iguales, pero también hace lo propio con la amistad entre aquellos amigos que habitan entre la hostilidad y el amor. Derrida ilustra este aspecto de forma directa al plantear cómo la amistad se encuentra



fundada en una ilusión y en ese sentido está atravesada por el silencio. Este silencio no puede ser considerado como el fundamento de alguna clase de *solidaridad* o una forma de contrato social, el silencio expone como irremediablemente los amigos se encuentran unidos pero separados. En el oxímoron de la amistad-enemistad, o de la amistad imposible, se delinea la fórmula de aquellos que caminan juntos pero van por vías diferentes. Compañeros de viaje que no se llevan a donde se quiere y que van trazando sus propios rumbos (F. Nietzsche 1885/2011)

En este sentido, orientados por lo que plantea Cragolini, esta amistad es la amistad de aquellos que conforman una comunidad que se caracteriza por el reconocimiento de su diferencia y la distancia, una comunidad que por primera vez, quizás, se experimente en lo siempre incierto del devenir, del *quizás* y particularmente en la distancia (M. B. Cragolini 2008). Concebir esta comunidad permite establecer un cuestionamiento de las formas de identidad que asimilan cualquier forma de alteridad por medio del anudamiento a la semejanza o formas de *hospitalidad condicional*. Pero a su vez interpela la referencia de la propiedad que atraviesa los vínculos entre los sujetos en la modernidad. Es así como en la buena amistad, la posesión no se encuentra involucrada con alguna pertenencia, sea material o afectiva, que se intercambian por medio de una moneda común y única. Siempre existe algo de desproporción en la amistad, algo que hace que el amigo no sea *mi* amigo en el sentido de propiedad.

Al hablar de la cuestión de la amistad, Derrida también incita a pensar constantemente la noción de enemigo. En este momento de la exposición se presenta un nivel de complejidad significativo debido a que se muestra la indeterminación precisamente entre el amigo y enemigo. Donde para preservar, paradójicamente, la amistad y el nombre del amigo, éste puede ser convertido en enemigo. Esta serie de indeterminación del amigo-enemigo hace que aparezca la incertidumbre. Un amistad fundamentada en el encuentro y en la separación. Pero también en su carácter de imposibilidad, que como se mencionaba anteriormente, se puede posibilitar en el *quizás* de su acontecer, una amistad que se produce más allá del esquema clásico amigo-enemigo, para establecerse en la aporía y el azar (Serey 2009).

El testimonio de la amistad, como aparece presentado por Derrida, está marcado por el encuentro entre amigos, que por los avatares de la distancia han cambiado tanto que pueden resultar desconocidos aunque, pareciera, que se preserva *algo* del pasado: me encuentro de frente con el rostro de un –viejo- amigo, que se me presenta totalmente diferente, que ha cambiado y sin embargo, lo puedo *recordar*, puedo reconocer que fue un amigo, así en el presente, quizás, sea mi enemigo, pero en definitiva, preservo algo de él. Esta indeterminación de la amistad se agudiza cuando la separación se produce de forma inquebrantable, cuando la separación de los amigos es producida por la muerte.

### *Leer el duelo y su relación con la escritura*

Como se ha visto la amistad en el pensamiento de Derrida está enmarcada por la afirmación y el respeto absoluto del otro. Esto significa que desde esta perspectiva *la alteridad* es preservada en un lugar de cierta inconmensurabilidad. Es así que cuando se presenta la muerte de aquel *otro*, del amigo, se produce un problema mayor y la vivencia de la experiencia del duelo. En este caso, la muerte aparece no representando el inicio del duelo, sino precisamente como el acontecimiento de aquello que se estableció en el momento mismo del surgimiento de la amistad: uno de los amigos, sobrevivirá al otro (J. Derrida 1986/1989).

Si fuese pensado desde las conceptualizaciones tradicionales sobre el tema del duelo, caería en una disolución de aquella hospitalidad con la alteridad en la propia memoria. La forma de superar la pérdida del objeto amor (amigo) y no quedar sumido en la melancolía significaría realizar un duelo, que básicamente, aparece como un margen del *deber* de superación que se instala frente a de la pérdida. Un deber que se establece en la idealización interiorizante que usurpa el cuerpo, la voz, el rostro y la persona (Córdoba 2009). Así, la discusión del duelo se establece de forma evidente con el psicoanálisis y con posteriores tendencias, sean psicoanalíticas o de teoría social que mantienen una fundamentación similar frente al duelo, donde prima el deber de la superación por medio de la asimilación total del pasado muerto.

Lo interesante de este movimiento frente a la conceptualización del duelo por parte de Derrida, es que propone que se mantenga cierto resto del otro que no logra consumirse en

la propia interioridad. Asumir que el deber del trabajo del duelo se rompe no significa ser tributario de un estado de parálisis que disuelve la posibilidad del porvenir. Se puede plantear un doble gesto afirmativo en la postura de Derrida en tanto la posibilidad de mantener algo del otro, un resto irreductible que no se logra interiorizar, pero tampoco afirma el futuro y la memoria, como aparece en su texto sobre Paul de Man, que desde la perspectiva de Kirby (2006), esboza un modelo de *duelo* que es imposible. Esto significa que la vida está siempre atravesada por el retorno de los espectros de aquellas pérdidas. Dichos espectros retornan y dan cuenta de algo particular: hablan de la muerte y la pérdida del otro, pero también, dan cuenta de la propia muerte. Es así que la forma del duelo no consistiría en introyectar aquello muerto en una interioridad narcisística, sino que se aprenda a *ser-con* los espectros.

Ahora bien, el duelo imposible toma una materialización particular cuando es pensando en su relación a la escritura. En el texto de Paul de Man se observa cómo la muerte del amigo obliga a que se vuelva a leer al amigo muerto y que se piense nuevamente en su nombre. Esto tiene una implicación intensa cuando se observa que Derrida, en el inicio de estas conferencias, expresa su profunda sensación de tristeza, pero también expresa que viene a hablar sobre el futuro de la obra de su amigo (J. Derrida 1986/1989). En este sentido, la memoria no es una memoria que eterniza *al otro* como monolito en el pasado, sino que es un ejercicio que, en tanto escritura, lo transforma en un horizonte abierto de interpretación.

En un minucioso análisis del texto *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Clark (2007) muestra una posición de Derrida respecto al duelo atravesado por la amistad y que se realiza a través de la escritura y la discusión filosófica. Así, leer de forma lenta al autor es una forma de *amor paciente*, pero también hace parte del trabajo del duelo desde el punto de vista de Derrida. De esta manera, Clark expresa que la función de la cita es mostrar, por medio del texto, una ausencia. En este sentido, aquel que es citado no retorna como presencia en tanto determinación o cita de autoridad. Ocurre que el retorno de la escritura en forma de la cita posibilita que acontezca algo de la diferencia: otra interpretación, otro horizonte de sentido, una desviación o un distanciamiento. Clark insiste, retomando a Derrida, en que la importancia del silencio de la muerte consiste en que otros puedan hablar (Clark, 2007, 306). Esto se relaciona directamente con el sentido que encuentra Clark al

interpretar la promesa de Derrida de escribir sobre sus amigos muertos como una forma de fidelidad a su memoria. La fidelidad, en este caso, no consistiría en citar para que en el pensamiento se produzca algo idéntico a lo escrito por el amigo, por el contrario, busca que se mantenga cierto lugar de alteridad y no de identidad. Manteniendo concordancia con la noción de escritura que, cómo se insistía anteriormente, tiene su margen de verdad en las posibilidades del lenguaje que posee. Cuando se lee y se escribe sobre el amigo muerto, no se habla de la verdad del amigo muerto sino de la verdad de aquel que lo sobrevive. Así en la verdad como lo expresa Ferraris: “lo individual no es territorio del error, sino de la verdad” (Ferraris 2006, 133)

Clark plantea que Derrida, al dedicar el libro *Sobre el espíritu* a la memoria de Schelling, escribe sobre Heidegger para criticar precisamente la asimilación hermenéutica que hace del nombre de Schilling, pero a la vez como un gesto de amistad con ambos. No se trata de que la amistad se promulgue en el encuentro por la palabra y la presencia con el amigo de forma convencional. Como Clark lo plantea, la diferencia de esta nueva forma de amistad consiste particularmente en un *pensamiento de la amistad*, que no se configura de forma similar a la amistad tradicional (Clark, 2007.p312). Es una amistad que se produce a través de la escritura y el pensamiento, no en el sentido de hacer presencia y voz con el amigo. Son amistades de pensamiento que se producen entre sujetos que pueden estar separados por accidentes geográficos, el idioma, la época y por expresiones culturales, pero de forma singular, también pueden estar separados por la muerte.

Algo importante ocurre con el pensamiento de Derrida y es la producción de los textos fúnebres que escribe para aquellos amigos con los cuales compartió su vida, ideas y amistad. Es así que en su promesa de escribir después de la muerte de sus amigos queda patente la inclinación a mostrar que una experiencia de la escritura que resulta ilegible, no se transforma en una tumba donde sepulta a sus amigos. Los mantiene vivos pero en las posibilidades de su indeterminación; en este sentido, posibilita que se mantenga un lugar infranqueable para la comprensión totalizante, permite, de cierta forma, el patentizar un resto que no puede ser consumido ni por las palabras mismas.

Esta forma de comprender la amistad permite que se mantenga un elemento clave en el enfrentamiento vital del recuerdo y el olvido. El amigo es el nombre del recuerdo, pero

también el nombre del olvido. Derrida escribe para sus amigos cuando ya no lo pueden escuchar. Escribe sobre sus vidas, sobre sus ideas cuando ellos ya no tienen oídos, cuando los *tipoi* no se podrán dibujar más en sus retinas. Sus letras se organizan formando los nombres de los amigos que ya no están, pero aún así procura no convertirlos en efigies. Y si, por alguna *razón* fueron convertidos en algún momento en efigies, al igual que el hombre pagano, procede a incinerarlas, no lo hace como ritual de venganza sino como forma de borrar el recuerdo, de convertir en cenizas algo que no *importa* que sea conocido, que solo hace parte del silencio de la amistad.

## 2. LA CUESTIÓN DE AMISTAD

### *La violencia del nombre: versiones canónicas de la amistad*

Un primer problema que está presente en la lectura que Derrida hace sobre la amistad es la cuestión del nombre. En la problematización de Derrida existe de entrada una inquietud por conocer y nombrar qué puede significar el nombre *amistad*; de esta manera, cuando cita la frase de Aristóteles “«*Oh, amigos míos, no hay ningún amigo*», es posible encontrarse con la paradoja del nombre. Este enunciado performativo, que debido a su organización gramatical y construcción lógica, niega precisamente aquello a lo cual está apelando, provoca un efecto singular: el nombre –amigo- parece disolverse poco después de ser nombrado y el emisor deja en suspenso a aquel, que siendo el supuesto amigo, ha escuchado la frase.

El nombre es relevante en esta cuestión de la amistad debido a la violencia que encierra. Cuando llegan los nombres, también lo hace el significado y la violencia; alguien responde y se responsabiliza frente aquello que nombra. En ese momento, tal como nos lo recuerda Barthes (1973/1993), aparece la violencia de la definición: «esta palabra significa esto y no otra cosa», «esta palabra se usa de este modo y no de otro». Lo que muestra Derrida en su texto *Políticas de la amistad* (1994/1998) es la sucesión de ciertas violencias del nombre «amistad». Son violencias que pueden ser ubicadas desde una pluralidad de procedencias históricas y territoriales, pero que encuentran *condensadas* en la frase “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” una instancia, cierto núcleo de problematización común donde inicia la deconstrucción. Esto no significa que esta frase sea constitutiva en una tradición sobre la noción de amistad, más bien, consistiría en pensar que se convierte en el pre-texto para comenzar a pensar otros nombres de la amistad.

Cuando Derrida problematiza los nombres de la amistad nos muestra sus variaciones en términos del pensamiento filosófico que la sustentan, pero al mismo tiempo, expone las repercusiones que han tenido en la construcción de lo político en la actualidad. Estas nociones de amistad se encuentran en la historia del pensamiento de occidente y han trazado, en parte, las líneas de organización de las estructuras de socialización política.

Estructuras que, al ser configuradas bajo el criterio de la semejanza, han excluido aquello que resulta diferente. De este modo, podemos insistir en que se trata de la deconstrucción del nombre amistad, pero también es una apuesta por la emergencia de la *alteridad*. En este apartado, problematizaremos entonces la deconstrucción que Derrida hace de las nociones de amistad canónica, tratando de profundizar en algunos elementos significativos.

*En nombre de los semejantes: estabilidad, naturaleza y parentesco*

Uno de los aspectos que está presente en la problematización que realiza Derrida en torno del concepto de amistad es la cuestión de la semejanza. Tradicionalmente se ha considerado que la amistad, en primera instancia, es un modo de vinculación que se produce entre individuos con características semejantes, en el cual se busca garantizar la certeza y estabilidad. En esta medida, si la amistad entre semejantes se constituye en un plano de la estabilidad, entonces la relación con lo diferente estará cubierta con un manto de incertidumbre e inestabilidad. No podemos desconocer que esta línea argumentativa atraviesa la lectura que realiza Derrida de aquellos textos que pueden ser considerados como *canónicos* en la tradición filosófica de la amistad, en ellos advierte que la diferencia se presenta siempre desde la perspectiva de la amenaza.

En este orden de ideas, se podría pensar que la confrontación con lo diferente y la exigencia de estabilidad en la amistad, no surgen espontáneamente. Derrida problematiza esta cuestión inicialmente en la obra filosófica de Aristóteles, allí se configura una noción de *amistad primera* (*proté philía*) que se considerada como el *referente* para otras formas de amistad. De esta manera, cuando Aristóteles expresa en la *Ética Eudemica*, después de indicar la variedad de tipos de amistad, que esta *amistad primera* se caracteriza, específicamente, por ser estable (*béibaos*):

El malo, en efecto, agraviará al malo y los agraviados no se aman entre ellos. Con todo, aman, pero no con la amistad primera, porque, al menos según las otras amistades, nada les impide amar, pues a causa del placer y a pesar del daño que se causan se soportan mutuamente, hasta que dejan de ser continentes. Parece que, cuando se considera la cuestión cuidadosamente, tampoco los que se aman unos a otros por placer son amigos, porque tampoco se da la amistad primera, pues ésta es estable, mientras que aquélla es inestable. (Aristóteles 1985, 498)

Este tipo de amistad, esta *amistad primera* es el nombre que en Aristóteles se establece como la medida de toda amistad<sup>2</sup>. De esta manera, la estabilidad es producto necesariamente de la posibilidad de elección y de la reciprocidad entre los amigos, teniendo como consecuencia que sea exclusiva del hombre porque, como es planteado en el texto aristotélico, “*sólo él percibe la elección*” (Aristóteles 1985, 497). De esta manera, la semejanza, desde el punto de vista aristotélico, está dada específicamente por una capacidad exclusiva del hombre. Esto hace que Derrida muestre cómo esta clase de amistad delata una organización jerárquica particular:

Amistad primera: primera en presentarse según la lógica y según el rango, primera según el sentido y la jerarquía, primera porque cualquier otra amistad se determina en relación con ella, aunque sea como separación de esta por un desvío o un fallo. La amistad primera no va sin el tiempo, ciertamente, no se presenta nunca fuera del tiempo: no hay amigo sin el tiempo (*oud'áneu khrónou philios*), es decir, sin aquello que pone a prueba la confianza. (J. Derrida 1994/1998, 31)

La amistad primera se convierte en el privilegio dado por la capacidad de elección y en consecuencia, es una actividad que se produce exclusivamente entre hombres. Pero no se debería desestimar que Derrida, al centrarse en la cuestión de la estabilidad, subraya una relación peculiar entre la confianza y el tiempo<sup>3</sup>. Este gesto interpretativo sirve para indicar que la amistad, desde la perspectiva aristotélica, se reconoce en confrontación con el tiempo y sus aporías, poniendo de manifiesto que no es una expresión «natural»<sup>4</sup> y que por el contrario, se encuentra imbricada en toda una configuración social y política del mundo griego, que la relaciona con una labor del *habitus* (J. Derrida 1994/1998, 33). Esto trae como consecuencia inmediata que se considere que esta amistad, tan exclusiva y singular, no puede ser cultivada por cualquiera. Esta forma de amistad busca sustraerse del tiempo

---

<sup>2</sup> Siguiendo lo planteado por Quevedo (Quevedo 2003) es posible considerar la noción de amistad perfecta o acabada, *teleía philía*, en la *Ética a Nicómaco*.

<sup>3</sup> Esta relación pone en cuestión un problema conceptual relacionado con el carácter de idealidad del concepto de amistad que supera el tiempo. Por lo anterior, Derrida supone que esta cuestión tiene repercusiones significativas en el pensamiento filosófico. Muestra como esta «idea» de amistad que parece ser intemporal, hace parte de los conceptos filosóficos que superan el tiempo y que, en apariencia, perduran más allá de las posibilidades temporales. Derrida no desaprovecha la oportunidad y muestra su profundo escepticismo frente a estas formas ideales: “Hace falta tiempo para llegar a una estabilidad o certeza que se escapan del tiempo. Hace falta tiempo para prescindir del tiempo.” (J. Derrida 1994/1998, 34)

<sup>4</sup> Teniendo en cuenta lo anterior, es importante no descuidar que Derrida plantea la noción de «natural» en un sentido tardío en su uso y aparece como expresión de que la amistad no surge de forma espontánea y que implica, podría pensarse así, cierto trabajo.



por medio de la acción de la confianza que produce la estabilidad, por lo tanto insiste en un sentido de la amistad unido con cierta capacidad de poder y fuerza.

Esta amistad entre hombres, que por medio de la estabilidad de su vínculo buscan liberarse del *yugo* del tiempo, revela el espacio en donde se configura una noción canónica de la amistad. Derrida explica que los hombres son los únicos que, por reciprocidad y elección reflexiva (*proairesis*, *boúlesis*), pueden hablar de amistad y son los únicos también que están autorizados a habitar en un espacio de vinculación virtuosa. Se podría llegar a pensar, metafóricamente, en cierta organización geométrica donde la *virtud* dibuja la figura de un *círculo* donde habitan los amigos en lo semejante<sup>5</sup>. El círculo se convierte en el límite, en cierto tipo de frontera que establece la división del «nosotros» y los «otros». Se mantiene de este modo la insistencia en un orden, en cierta jerarquía, que dispone la exclusión como estructura de vinculación.

Una de las consecuencias que Derrida observa de esta organización es precisamente que Aristóteles prefirió hablar de los amigos antes que de la amistad (J. Derrida 1994/1998, 37). Esto se debe directamente a la consecuencia lógica de pensar que la amistad implica *necesariamente* una relación que debe perdurar en el tiempo y, por lo tanto, se fundamenta en la relación con ciertos amigos; es decir, que amar a muchos amigos no sería posible porque no se tendría el tiempo suficiente para someter a prueba la amistad. De este modo, Derrida introduce la cuestión del *número* como característica que cobrará relevancia en toda discusión sobre la amistad, indicando una aporía que tiene efectos en el momento de pensar una política de la amistad que se relacione con la *alteridad* y se produzca en la democracia:

No cabe democracia sin respeto a la singularidad o alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin «comunidad de amigos» (*koiná tà philón*) sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles, la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y para siempre ofensivas. La

---

<sup>5</sup> ¿Es inocente hablar de círculo? Más allá de reflexionar sobre la idealidad de la figura geométrica, consistiría en observar que el uso del círculo y su referente con ciertos grupos sociales expresa algo de la cuestión que nos proponemos a desarrollar en este texto. Las nominación de “Círculo de...” históricamente se relaciona con grupos que se encierran en un círculo, bajo intereses o características comunes. Es llamativo observar como desde la mitología hasta en la filosofía la función del círculo agrupa a personajes que pueden ir desde los caballeros de la mesa redonda de la literatura europea, pasando por los círculos herméticos de la ilustración hasta llegar a los célebres círculos de intelectuales de Viena (*Wiener Kreis*) o Eranos (*Eranoskreis*) de la primera mitad del siglo XX.

ofensa misma se abre con la necesidad de tener que contar uno a sus amigos, de contar a los otros en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro. Más grave que una contradicción, la disyunción de estas dos leyes lleva consigo para siempre el deseo político. Lleva consigo también la ocasión y el porvenir de una democracia la que amenaza constantemente de ruina y a la que mantiene sin embargo en vida. (J. Derrida 1994/1998, 40)

Los grandes números, es decir, aquellos números de la política no parecen tener cabida en la discusión sobre la amistad, aunque paradójicamente, en este momento de la lectura aún no se puede sustraer del *cálculo*. Esta condición de singularidad, que en apariencia es central en la noción aristotélica de la amistad, es puesta en entredicho cuando aparece el cálculo en la elección del número de los amigos que, según el punto de vista de Derrida, interpela directamente a la democracia como configuración política (J. Derrida 1994/1998, 40). En este sentido, aparece una disyunción que estará presente en varios lugares de la obra de Derrida y que será problematizada más adelante, donde se discute la imposibilidad de pensar una política en la cual se concilie la exigencia de los grandes números, el cálculo y la identificación que hacen parte de la democracia con aquello de la alteridad que se presenta como irreductible al número y a cualquier forma de cálculo<sup>6</sup>.

Retomando lo anteriormente planteado, se observaba como el problema hasta este punto se establece alrededor de la cuestión de la semejanza y la amistad, girando alrededor de la noción aristotélica de la *virtud*, mostrando en primer lugar cómo se conforma una noción de amistad organizada entre iguales, en este caso los hombres, que debido a su capacidad de elección son los únicos partícipes de ella. Al mismo tiempo, esta relación se establece en la amistad a través de la consecución de la estabilidad, convirtiéndose en la característica genuina de una *amistad primera*, siendo este tipo de amistad reconocida como la mayor en su jerarquía en relación a formas de amistad basadas en el placer y la utilidad.

Considerando lo anterior, cuando estos postulados son analizados es posible pensar que la amistad no es un producto «natural» y se configura en relación a una actividad que implica «decisión y reflexión» (J. Derrida 1994/1998, 32). En este sentido, es importante subrayar que este uso del concepto «natural» hace referencia a lo *espontáneo* y no obedece a un uso del concepto de naturaleza entendida como *physis*, que como se observará en lo

---

<sup>6</sup> Posteriormente, se desarrollará este aspecto cuando se problematice la relación económica (cómo calculo) y la amistad.

consecutivo de la argumentación, tiene una relevancia importante en la lectura platónica de la consanguinidad o linaje común.

En este sentido, se observa que en la crítica que realiza Derrida a la lectura que hace Schmitt sobre la relación de amigo-enemigo en Platón, introduce otra línea argumentativa que permite seguir deconstruyendo la cuestión de la semejanza. Ahora, se pasa a pensar que la amistad está fundamentada en lo «natural», exponiendo que existe una noción de naturaleza (*physis*) que contribuye a seguir pensando que los rasgos de igualdad son consecuencia de líneas de parentesco y de la vinculación natural (consanguinidad). En este punto, la cuestión de la amistad se perfila alrededor de una noción de filiación natural, que posteriormente, tendrá como efecto la vinculación de la amistad con el parentesco.

Así, considerando lo anterior, se puede observar que en la crítica que realiza Derrida a Schmitt, permite evidenciar como en la construcción del concepto de amistad griego, específicamente en el caso platónico, se observa la *referencia al parentesco* como uno de los fundamentos de la amistad. Derrida logra exponer cómo, por medio de un discurso sobre la naturaleza, se ordenan y se agrupan múltiples modos de vinculación:

Como en todos los racismos, en todos los etnocentrismos, más concretamente, en todos los nacionalismos de la historia, un *discurso sobre* el nacimiento y sobre la naturaleza, una *physis* de la genealogía (más precisamente un discurso y un fantasma de la *physis* genealógica) ordena en el último análisis el movimiento de cada oposición: repulsión y atracción, litigio y acuerdo, guerra y paz, odio y amistad. Dentro y fuera; esta *physis* lo comprende todo, el lenguaje, la ley, lo político, etc. Aunque defina la alteridad del extranjero o del bárbaro, no tiene otro. «Cuando los griegos hacen la guerra a los barbaros o recíprocamente, diremos que son *naturalmente* enemigos (...) y este odio o esta enemistad merecerá el nombre de guerra (...)» (J. Derrida 1994/1998, 112)

De esta forma, bajo la consideración de la *physis* como fundamento de la amistad, se desarrolla una noción que parece ir más allá de «la decisión y la reflexión». La amistad ahora comienza a coincidir en un espacio de la intimidad del hogar y el parentesco. De esta manera, el despliegue de la amistad se realiza bajo el espectro de lo familiar y lo próximo. Esta noción de amistad, como lo explica Derrida, se fundamenta en el vínculo de la sangre (*syggéneia*) que le ofrece solidez y estabilidad más allá de los discursos. Convierte lo real de la sangre en la puesta en acto de la amistad. Así la amistad entre los griegos no solo se

fundamenta en el discurso sino también en el parentesco dado por un origen común (J. Derrida 1994/1998, 113).

En efecto, lo anterior indica que la relación que se establece entre la amistad y la política se basa en la consanguineidad, expresando que la construcción de un lazo social se establece de forma *natural*. Las consecuencias de este argumento son la incursión de la *fraternización* como el cimiento de la amistad y por lo tanto, la asociación con el parentesco y la exacerbación de los discursos sobre el *origen* y *el nacimiento*. En este sentido, como lo expone de forma muy precisa Derrida, el entrecruce entre amistad y política obliga a que se efectúe bajo una expresión testamentaria<sup>7</sup>, en una incursión de la retórica del epitafio como memoria de la herencia. En este punto la igualdad se preserva en el monumento que se encarga de indicar y de obligar a recordar, a lo largo del tiempo, el origen natural y común de esta hermandad. Así, la herencia estaría vinculada a una memoria precisa y distante de la tergiversación, para consolidarse en la precisión y salvaguardar la tradición.

Cuando analiza la cuestión de la hermandad, Derrida observa que en esta formulación sobre la amistad, la semejanza se encuentra establecida por naturaleza. La ley depende directamente de la naturaleza, por lo tanto, la vinculación es propia de la *necesidad*. De este modo, dice que: “Todo parece decidir allí donde la decisión no tiene lugar, precisamente en ese lugar donde ella no tiene lugar en tanto decisión, allí donde habrá sido arrastrada, allí donde habrá sido arrebatada en lo que ya siempre habrá tenido ya lugar: en el nacimiento” (J. Derrida 1994/1998, 121) ,provocando que se instituya una relación de necesidad entre lo que Derrida denomina *el lazo simbólico* y *el lazo genético*, donde el primero, al ser considerado como el *espacio cultural de la fraternización*, tiene como función emular aquello que el segundo *ya es*. En este sentido, las leyes de la fraternización serían el reflejo de algo que ya existe en la naturaleza.

---

<sup>7</sup> Pero esta lógica testamentaria, no solo queda en este punto de la historia del pensamiento, desde Cicerón hasta llegar al propio Derrida, se observará esta inquietud por la relación entre muerte y amistad, aunque reconociendo, siempre que la cuestión ha sido asumida desde las divergencias en su conceptualización. Se puede considerar en este punto que lo testamentario puede tener variedad de configuraciones. En este sentido, en el capítulo número tres de este trabajo se desarrollará de forma más puntual la cuestión de las expresiones testamentarias y de cierta lógica del epitafio que fundamentan la amistad en tanto forma del ser-con.

Considerando lo anterior, la fraternización sería la correspondencia, en términos de ley simbólica, de una hermandad que es inherente ya en la sangre. Pero la cuestión de esta vinculación entre ley y naturaleza, entre el lazo simbólico y genético, produce un cuestionamiento: ¿cómo se produce la vinculación entre el lazo simbólico y genético?, ¿qué elemento permite la vinculación entre ambos lazos que se encuentran escindidos? Derrida explica que esta es tal vez una de las cuestiones más *oscuras del problema*. Aunque en este punto, muestra que esta vinculación que se entreteje de forma muy compleja, tiene consecuencias que pueden ser reconocidas y, quizás, más evidentes y cotidianas en el campo político:

Ese lazo entre dos lazos de estructura heterogénea permanecerá siempre oscuro, *místico*, extraño por esencia a la racionalidad, lo cual no quiere decir simplemente irracional, en el sentido también moderno de este término. Estará siempre expuesto, cuando menos, a las «sostificaciones», a las mistificaciones y a las perversiones de la retórica. Y a veces a los peores síntomas del nacionalismo, del etnocentrismo, del populismo, o de la xenofobia. (J. Derrida 1994/1998, 121)

Igualmente, Derrida considera que la vinculación de estos lazos se encuentra en la memoria, pero precisamente en la exacerbación de la memoria a través de gestas mitológicas o históricas. En términos más concretos, el nudo entre ambos lazos lo constituyen las formas de memoria monumental y testamentaria, figuras de la memoria que se dispersan entre los archivos, la arquitectura y los rituales culturales; los cuales le indicarían a los individuos de un grupo social determinado *quiénes son*, cuáles son sus orígenes y les señalarían su destino, pero al mismo tiempo, sirven para fundamentar el derramamiento de la sangre de aquellos que no son sus hermanos y justificar la destrucción del *otro diferente* en el nombre de cierta forma de *habitus*, de fraternidad o comunidad (Nancy 2001).

No obstante, el tema de la memoria monumental pensada como ligazón entre la ley y la naturaleza, desde el punto de vista de Derrida, también sirve de base para fundamentar la *libertad política* en los griegos. Es importante aclarar que esta libertad se encuentra trazada al interior del «sentido de su mundo» (J. Derrida 1994/1998, 122), esto significa que esta organización testamentaria se presenta como fundamento de un orden de verdad específico para este grupo, donde la no decisión sobre el *nacimiento* y el *origen común*, son la base de la igualdad y por lo tanto, de toda posible libertad. En esta medida, los antepasados hacen

su incursión espectral a través de esta memoria monumental, obligando a la rememoración de su «buen nacimiento» para preservar la libertad entre iguales. En resumen, es posible matizar este pensamiento, cuando se considera que “Es su libertad, en verdad, la única pensable para ellos” (J. Derrida 1994/1998, 122), señalando que estos modos de vinculación en los griegos, son el resultado de un campo de acción, que se fundamentan en una historia y formas de socialización política singulares.

Sin perder de vista lo planteado hasta el momento, esta visión de amistad entre semejantes y el espacio de la familia, no se encuentra ausente en la perspectiva aristotélica. Derrida señala que en el pensamiento aristotélico se introduce una forma de amistad familiar que se remite a lo común del nacimiento y al mismo tiempo, expresa que los vínculos entre la familia son, entre otros tipos, una forma de amistad. No obstante, esta clase de amistad, que en jerarquía resulta inferior frente a la *amistad primera*, comienza a incidir en la configuración política de la amistad; es decir, cuando Derrida observa cómo en la familia se expresan dos rasgos de lo político como lo son la *comunidad* y el *derecho*, plantea que *la familia ya es política* (J. Derrida 1994/1998, 227). Esta perspectiva hace que se deban considerar otros aspectos en este entramado, ya complejo, de vinculación familiar que se pueden resumir en varias consecuencias.

Una primera consecuencia de esta problematización, será considerar que *la familia se encuentra más allá de la ciudad*, indicando que la fraternización familiar puede servir como modelo político (J. Derrida 1994/1998, 229). Pero al mismo tiempo, otra consecuencia igualmente significativa será la tendencia a pensar que la amistad familiar se constituye exclusivamente en la relación *padre-hijo*. Lo particular en este punto, que es clave en la presente problematización, es que Aristóteles muestra que, si bien, en la relación esposo-esposa puede existir amistad, la misma se produce gracias a los hijos: así, sin la presencia del hijo, no hay *virtud* y por lo tanto cualquier posibilidad de amistad resultaría nula. De esta manera, se resalta que la amistad es un ejercicio exclusivamente realizado entre varones, lo que resalta el carácter *androcéntrico* de la amistad familiar:

“La amistad familiar o *singénica* comprende en efecto varias especies, varias formas o figuras (*eíde*) la exposición de la Ética a Eudemo solo cuenta dos: por una parte entre hermanos, por otra parte entre padre e hijo. Ni mujer ni hija ni hermana se nombran en este

punto. Incluso si aquellas no están excluidas, al menos parecen derivadas o exteriores a esta célula singenealógica.” (J. Derrida 1994/1998, 227)

La referencia a la exclusión de la mujer y de la hermana del ámbito de la amistad, permite seguir deconstruyendo el fundamento androcéntrico y fraternal en el pensamiento canónico de la amistad. Hasta en el cristianismo, la configuración androcéntrica de la amistad se despliega de forma amplia y relevante. Esto puede resultar a primera vista paradójico, debido a que, si bien, existe una participación significativa de la mujer en la vida monacal y secular en el cristianismo, es evidente que desde momentos muy tempranos del pensamiento cristiano institucional, la mujer queda relegada a un espacio exterior, fuera de la igualdad entre hermanos. Derrida exhibe esta cuestión, de modo particular cuando recuerda cómo San Francisco de Asís, le escribía a una religiosa «querida hermano Jacqueline» (J. Derrida 1994/1998, 180)<sup>8</sup>. La negación de la diferencia sexual y la sacralización del discurso sobre un origen común y familiar, son algunos de los puntos centrales que sirven para producir una tensión en las perspectivas canónicas de la amistad, y permiten exponer con claridad cómo las figuras del extranjero y la mujer son excluidas de este modelo de amistad. Así, el discurso filosófico y el *fantasma de la physis genealógica* son aliados que construyen la exclusión, muestran que tanto la exclusión de la figura de la mujer, del extranjero y muchas *otras* figuras más, hacen parte de una larga tradición fundada en un discurso de la *hiperbolización de la fraternidad*.

Hasta este punto es posible pensar que el surgimiento de la fraternidad está íntimamente ligado con cierto discurso sobre la naturaleza que sirve de soporte *real* y por otro lado un soporte simbólico que, bajo una perspectiva filosófica y del derecho, sirve para emular lo establecido naturalmente. En ese sentido, se puede pensar que es en este contexto griego donde las nociones de herencia y testamento comienzan a tener un papel relevante sobre la democracia y que definitivamente *la semejanza* es la cualidad que determina su conformación. De esta manera, se pone de manifiesto que en las raíces de la democracia, la *fraternidad se establece como uno de los núcleos conceptuales que configuran su forma de*

---

<sup>8</sup> . No se debería perder de vista en este instante, en este preciso instante, que la noción de amistad androcéntrica se presenta como figura del desierto (J. Derrida 1994/1998, 180). Es un desierto donde la ausencia de la mujer es absoluta, no aparece ni como forma de espejismo.

*socialización*. En este sentido, la incursión del modelo de amistad familiar en la política hará parte de la herencia democrática que los griegos legan a occidente<sup>9</sup>.

Con respecto a lo abordado hasta el momento, se puede considerar que en el pensamiento griego se origina una intersección entre amistad y política, pero la misma hace parte de la conjunción de formas de pensamiento donde la estabilidad y la naturaleza se ordenan para darle paso a una noción de amistad fraternal. En este sentido, el viraje del amigo al hermano se produce bajo el esquema de una democracia donde el discurso en torno a la naturaleza es central. Es claro que en este caso la fraternidad no se produce entre *todos los hombres*, y el *bárbaro* será visto como enemigo *por naturaleza* y aún no existe espacio para la mujer en esta amistad entre hombres. De este modo, la amistad solo se produce entre semejantes, entre ciudadanos libres que configuran un «sentido de mundo» y una «herencia» común y natural, que permite la reproducción de esta forma de vinculación. Derrida reconoce que la cuestión de la fraternidad no solo es griega, sino que también tiene repercusiones, *incluso* en otras formas de pensamiento:

Nuestra reflexión sobre la amistad, en el punto en que ésta se cruce con la cosa política, pasará regularmente por este momento del duelo político. Nos parece constitutivo, junto con la figura del hermano, del modelo de la amistad que habría dominado, con toda su autoridad canónica, los *discursos* griego y cristiano. Se debería decir, más prudentemente, «griego, cristiano, y más allá» para referirnos a lugares a los que nos aproximaremos todavía más tímidamente: el judaísmo y el islam, al menos allí donde la figura del hermano acumula tantas virtudes, desde luego, pero sobre todo, a partir e incluso después de Nietzsche y todo el paso más allá a cuyo movimiento señala su nombre. (J. Derrida 1994/1998, 125)

Si bien en este modelo de amistad la figura del hermano se puede relacionar con otras formas de expresión religiosa y de pensamiento filosófico no occidental, es importante considerar que Derrida no se abstrae de una tradición de pensamiento occidental para plantear su problematización (M. Cragolini 2007). La relación occidental con el

---

<sup>9</sup> Derrida señala que si bien no piensa a los griegos como un grupo homogéneo, es necesario realizar una aclaración metodológica cuando indica que en su interpretación del texto platónico se deconstruyen algunas ideas que fueron dominantes en el contexto griego y que resultaron dominantes en el pensamiento político moderno, reconociendo que se limita a un «espacio reducido» del corpus filosófico platónico. No obstante, este recorte en la obra de Platón le permite evidenciar la relevancia de la *oración fúnebre*, *el testamento* y el epitafio en las nociones de amistad canónica. Pero más allá de esta inquietud del «duelo de lo político», Derrida muestra cómo el entrecruce de nociones filosóficas sobre la naturaleza y la virtud, se conjugan en el pensamiento de la amistad y la política.



pensamiento y sus categorías obligan a Derrida a expresar que en su producción produzca una «aproximación tímida» y limitada en relación con tipos de fraternidad no-occidental. En este caso, la problematización se circunscribe de forma específica a los discursos griegos y cristiano, donde la cuestión de la semejanza y la fraternidad repercuten directamente en la cuestión de la amistad. En este sentido, el problema de la amistad, como se problematizará en el siguiente apartado, continua bajo las categorías teóricas de la metafísica occidental.

*En nombre de la fraternidad: el nombre de un injerto teológico-político*

¡Oh Francia, adiós! Eres demasiado grande para ser sólo una patria (...). ¡Tú, Francia, conviértete en el mundo!” Víctor Hugo

¡Si yo tuviera antecedentes en un punto cualquiera de la historia de Francia! Pero no, nada. Arthur Rimbaud- Mala Sangre en *Una temporada en el Infierno*.

Yo era muy joven en ese momento, sin duda no comprendía muy bien -ya no comprendía muy bien- qué quiere decir la ciudadanía y la pérdida de ciudadanía. Pero no dudo de que la exclusión -por ejemplo de la escuela garantizada a los jóvenes franceses- puede tener una relación con ese trastorno de la identidad del que te hablaba hace un instante. No dudo tampoco de que esas “exclusiones” terminan por dejar su marca en esta pertenencia o no pertenencia de la lengua, en esta afiliación a la lengua, en esta asignación a lo que se llama con toda tranquilidad una lengua. Jacques Derrida- *El monolingüismo del otro* (J. Derrida 1996/1997, 31)

En el mundo griego Derrida encuentra algunos de los fundamentos más importantes que regularizan el concepto de amistad. Quizás una de sus observaciones más agudas consiste en poner en evidencia que la noción de amistad se vincula estrechamente al ámbito del hogar y la familia. Desde el mito que considera una genealogía común que inicia en los dioses, hasta la discusión sobre la amistad virtuosa en Aristóteles, el parentesco organiza esta vinculación. Derrida insiste en pensar como estas nociones que son tan distantes en el tiempo, tienen repercusiones actuales. No obstante, hay que reconocer que si bien en *Políticas de la amistad* no aparecen comentarios de problemas del orden contemporáneo<sup>10</sup>,

---

<sup>10</sup> Al respecto de esta cuestión Derrida en una entrevista con Robert Maguire: “Espero que las grandes cuestiones de la «actualidad» se le aparezcan al lector en cada momento, justamente cuando yo no pueda ni deba desarrollar mis sugerencias. La cuestión de lo «humanitario» es un ejemplo entre mil. A través de tantas tragedias geopolíticas, hoy tienden a multiplicarse las iniciativas en nombre de lo «humanitario», iniciativas que, esta es mi hipótesis, buscan un nuevo derecho, un nombre más apropiado, otro concepto para el hombre (y para los seres vivientes en general). A mi parecer, expresan de antemano las limitaciones, que se palpan a diario, de los Estados y de las instituciones internacionales. Ni su fuerza, ni su derecho, ni su discurso político, ni la interpretación del hombre y de los «derechos del hombre» que lo sustentan están a la altura de lo que «nosotros» esperamos de «nosotros», si puede decirse así, ante los nuevos cataclismos mundiales, las hambres, la «deuda exterior», los genocidios, las «mafias», las desigualdades ante la

existe una línea argumentativa que hace pensar necesariamente en las estructuras políticas contemporáneas y los modos de socialización que devienen de ellas.

El tema de la democracia y la incidencia de la ley en esta discusión permite comprender su relación con el ordenamiento de la amistad y sus resonancias contemporáneas. Quizás con la revolución francesa se presenta un movimiento significativo en la relación política y ética entre individuos, pero también es una revolución que en su corazón está constituida por ideas que no son distantes de la noción de *semejanza* de tipo teológico que, sin importar el ruido de la guillotinas, se inscribieron en lo más profundo de sus presupuestos. Derrida contribuye a pensar que tras aquellos nuevos modelos de organización política, se posaron las sombras de los viejos dioses y las frases testamentarias de antiguos sabios.

Para los fines conceptuales que nos ocupan, es importante aclarar que Derrida, inicialmente, no se refiere de forma inmediata a la revolución francesa para problematizar la cuestión de la fraternidad, se observa que prefiere ir a lugares del pensamiento griego y cristiano, antes de dar este paso. Quizás, más allá de un episodio histórico, *se interesa precisamente por las resonancias de la herencia griega y cristiana en las instituciones republicanas*. Esto no ocurre a modo de un análisis sociológico o de su despliegue político, observamos que Derrida explica el accionar de una forma de *Ley general*, que independiente que sea de una ley natural, como se observa en el pensamiento griego o una ley positiva, característica de la política ilustrada (J. Derrida 1994/1998, 258), es un ejemplo de «injerto teológico-político» que cimienta las bases del discurso de la fraternidad en la modernidad:

El privilegio que atribuimos a ésta última –haciendo referencia a la cristianización de la *phylia* griega-, en lo que es en suma una historia de la fraternización, en particular en sus éxtasis revolucionarios, se justificaría sólo y provisionalmente, por el papel que ha jugado en el sitio del injerto teológico-político entre el mundo griego y el mundo cristiano, en la construcción de los modelos y del discurso político de la Europa moderna. (J. Derrida 1994/1998, 260)

De este modo, considerar esta vinculación de los discursos griego y cristiano nos permite establecer una primera coordenada en esta lectura de la fraternidad revolucionaria y es su

---

muerte y ante la ciencia, las guerras anónimas, los «crímenes de lesa humanidad» (uno de los conceptos problemáticos de «crimen», al lado del «crimen de guerra» o del «crimen político»)". (J. Derrida 1994/1999)

vínculo con la cuestión de la semejanza que intenta traducirse en una noción entre iguales. No se habla en este punto del ciudadano griego que tiene un origen común en el parentesco o en la comunidad cristiana donde se produce la hermandad entre los hijos de Cristo en su Iglesia. En este momento, se inserta una nueva noción que establece la igualdad entre individuos, retomando figuras que aseguran la igualdad, en este caso, por medio de una declaración del derecho que instauro la semejanza. Así, ante la caída del tirano, los revolucionarios configuran un nuevo régimen de igualdad fundamentado en el derecho. El surgimiento de una nueva forma de relación entre iguales es ahora *universal* y se produce en suelo francés. La fraternidad revolucionaria no está distante de los planteamientos griegos y cristianos. Según Derrida se encuentran en dos puntos específicos: una búsqueda incesante de una amistad ejemplar, pero también un proceso de *hiperbolización* de la fraternidad que la convierte en una característica universal. Expliquemos estos dos aspectos:

1. En relación a la perspectiva de la amistad ejemplar, es importante pensar que la misma se expresa en relación al tiempo como se observaba ya previamente en los planteamientos de Aristóteles. En este sentido, se establece una premisa de vinculación con el tiempo donde no se piensa en la estabilidad de la amistad en el tiempo, sino en el tiempo de la amistad. La amistad ejemplar hace parte del futuro y no del presente. Su realización depende de un compromiso con el porvenir. Cuando se insiste en la frase “«Oh, amigos míos, no hay ningún amigo», no se hace referencia necesariamente a la inexistencia de la amistad, sino que se considera que hace falta tiempo para conseguir una amistad del orden ejemplar. En este punto, la visión canónica de amistad, si bien se presenta como indeterminada, continua apostando por una amistad que haga parte del cálculo y de la idea, una amistad que está en el futuro, pero que no se consigue aún porque no se ajusta al proyecto establecido:

Es quizás porque tenemos una idea de la amistad y de lo que ésta debería ser, la idealidad de su esencia o la perfección acabada de su *télos* (*teleía phília*), una idea de la amistad invencible frente a todos los escepticismos, es quizás en nombre de la amistad por lo que debemos contrastar que, si hay amistad, si hay realmente una amistad prometida, entonces «no hay ningún amigo» (...) Esas amistad comunes no son «esa amistad reina y señora», por eso «no hay ningún amigo», ningún amigo digno de ese nombre, en estas amistades. (J. Derrida 1994/1998, 262-263)

Esta forma de no adecuación con la idea es un tema que, más allá de permitir establecer una discusión del orden epistemológico, contribuye a pensar el problema de las jerarquías que se construyen gracias a las idealidades. Esta narración de la amistad canónica, específicamente esta formalización de la fraternización, obedece, como se ha mostrado hasta el momento, a construcciones discursivas de la filosofía griega. Pone en evidencia el poder de la idealidad en el momento de medir y cuantificar las características de las relaciones, las tipologías no solo son esquemas organizativos, también son jerarquías que se incorporan en la experiencia concreta y la orientan. Son parte de cierto tipo de gramática donde las ideas tienen un predominio sobre la experiencia y delimitan las acciones. En las visiones canónicas de la amistad, persiste una medida que se impone con tanta fuerza y que niega otros nombres de la amistad, otras formas de amistad debido a la inadecuación con la idealidad. Se podría pensar inclusive que la frase ««Oh, amigos míos, no hay ningún amigo», es una parte de la larga historia de la inadecuación, donde la idea, que es la medida de todas las cosas, centraliza la experiencia posible, en este caso, de la amistad. Derrida, desde el inicio de su argumentación en *Políticas de la amistad* pone en evidencia esta teatralidad, esta forma de amistad ejemplar que regula y se impone sobre otras formas defectuosas de la amistad. Una amistad ejemplar que ilumina, que ilustra:

¿Por qué ejemplar? ¿Por qué ejemplar en un sentido estricto? La escasez está de acuerdo con el fenómeno, vibra con la luz, el brillo y la gloria. Si se nombra y se cita a los mejores amigos, aquellos que han ilustrado la amistad «verdadera y perfecta», es porque ésta viene a iluminar. Ilustra por sí misma, hace brillar, deja ver, hace más resplandecientes las cosas felices o logradas (*secundas res splendiores facit amicitia*). Hace nacer el proyecto, la anticipación, la perspectiva, la pro-videncia, llevando así el renombre del nombre más allá de la muerte.

La herencia de una amistad «verdadera y perfecta» es parte de la tradición filosófica occidental, en la medida en que se hace evidente la fuerza regulatoria del *logos*. La idea hace que se constituya el proyecto y en ese sentido, se ponga en escena la representación, en occidente, el gran territorio de la representación: se impone un proyecto de la Amistad. No obstante, la anterior afirmación que sonaría hilarante ante cualquier manual de historia que narre la crueldad de las guerras occidentales, expresa específicamente la existencia de un proyecto de la amistad entre comunes. Los datos de la atrocidad son extensos y desgarradores, inclusive son previos a la época revolucionaria. Desde las cruzadas

cristianas que esparcieron su fuego purificador por oriente o la masacre de los hugonotes en la noche de San Bartolomé; pasando por la fatídica noche de los cuchillos largos o la noche de los cristales rotos, son estas noches en las que se fija una noción de amistad que busca imponerse. La noche parecería ser el escenario perfecto para el despliegue del proyecto de la amistad de los comunes. En la noche, bajo la luz<sup>11</sup> de las antorchas y el brillo de los puñales, se ha trazado el proyecto de amistad entre semejantes, que en función de una «hostilidad absoluta», aniquilan la diferencia e imponen su idea de fraternidad.

Pensar la amistad desde este lugar nos muestra una de las tendencias que Derrida logra deconstruir en el pensamiento occidental sobre la amistad. Es una amistad que es deudora de un ideal regulativo y universal, y que busca sustraerse del tiempo y el espacio, expandiéndose en cualquier territorio y momento histórico. Una idea que, en apariencia puede resultar inocua, cuando se radicaliza ha sustentado la negación sistemática de otros posibles tipos de amistad y la imposición de un único proyecto de comunidad. Esto significa que el privilegio de la amistad será siempre para aquél que haga parte de la idea, mientras que para aquel o aquella (aquí resuena la mujer) que no entra en el cálculo, la representación y la previsibilidad, aparece la exclusión o, como insistimos, la aniquilación.

2. Considerando lo anterior, podría pensarse que una de las consecuencias directas de esta idealización de la fraternidad sería su hiperbolización. Esto significa, en primera instancia, que la idea de fraternidad ha tenido un impacto singular en la esfera del pensamiento político occidental; posibilitó la democratización y por lo tanto una amplia participación de grupos sociales que habían resultados excluidos. No obstante, esto también trajo como

---

<sup>11</sup> Es posible retomar, de modo muy breve el uso de la luz como metáfora relacionada con un punto de vista teológico pero también político. Derrida en *Fe y Saber. Las dos fuentes de la religión*, ya pone en juego la relación estrecha entre dios y la luz, entre un significado unívoco y la verdad: “La luz tiene lugar. Y el día. Nunca se separará la coincidencia del rayo de sol y la inscripción topográfica: fenomenología de la religión, religión como fenomenología, enigma del Oriente, del Levante y del Mediterráneo en la geografía del (a)parecer. La luz (*phos*), en todas partes donde este *arké* manda y comienza el discurso y da la iniciativa en general (*phos*, *phainesthai*, *phantasma*, así pues espectro, etc.) tanto en el discurso filosófico como en el discurso de una revelación (*Offenbarung*) —o de la revelabilidad (*Offenbarkeit*)—, de una posibilidad más originaria de manifestación. Más originaria, es decir, más próxima a la fuente, a la única y misma fuente. La luz dicta en todas partes lo que aún ayer creíamos inocentemente sustraer y hasta oponer a la religión y cuyo porvenir es necesario repensar hoy día (*Aufklärung*, *Luces*, *Lumières*, *Enlightenment*, *Iluminismo*). No lo olvidemos: en tanto no disponía de ningún término común para “designar, señala Benveniste, ni la religión misma, ni el culto, ni el sacerdote, ni siquiera ninguno de los dioses personales”, el lenguaje indoeuropeo se reagrupaba ya en “la noción misma de ‘dios’ (*deiwos*), cuyo ‘sentido propio’ es ‘luminoso’ y ‘celeste’” (J. Derrida 1996/2003, 47)

consecuencia lo que Derrida nombra como la hiperbolización de la fraternidad. En la declaración universal de los derechos del hombre se reconoce la libertad por nacimiento, pero también *la igualdad en el derecho*. Es esta forma de naturalidad del derecho y su universalización es aquella que Derrida deconstruye, mostrando que la inserción de lo natural y lo universal, aparece como un componente clave de esta idea regulativa de fraternidad y como parte de la exacerbación del concepto:

La fraternización está atrapada siempre, como la amistad misma, en un proceso vertiginoso de hiperbolización. Hay siempre algo más fraternal que el hermano, más amigable que el amigo, más justo que la justicia o el derecho –y la medida está dada por la inmensidad, por la inconmensurabilidad de ese «plus»-. (J. Derrida 1994/1998, 267)

Del anterior argumento no se debería perder de vista la cuestión del «plus» como forma que parece trascender aquella figura de la fraternidad de la que se habla. Cuando se dice que hay algo más fraternal que el hermano, se pone en juego nuevamente algo de lo inacabado de la idea. Lo inconmensurable de la idea consiste específicamente en la carencia de referente, en la inadecuación del concepto a alguna realidad específica. Se puede decir que hay hermanos, pero que a su vez hay algo más allá del hermano y este más allá opera como una idea regulativa sea por ejemplo, como amistad primera en perspectiva aristotélica o como será discutido más adelante, idea de amistad en el sentido kantiano. Esto implica que esta noción de fraternidad se expande y se constituye como universal. Aquí la hiperbolización de la fraternidad se exterioriza en su inmensidad sobre el resto del mundo. En este punto, cuando Hugo expresa que Francia no debería ser una patria sino que debería ser el mundo, encontramos un gesto retórico pero significativo sobre la cuestión de la universalización y por lo tanto, la hiperbolización de la fraternidad. Si nos detenemos por un momento a analizar la cuestión de la universalización de la fraternidad es posible establecer dos coordenadas de lectura para la cuestión: la perspectiva cristiana de la universalización de la fraternidad (a) y la segunda, desde la noción de una idea regulativa de la amistad que es establecida por Kant (b).

a) En la perspectiva cristiana de la fraternidad nos encontramos con una lectura que intenta marcar una diferenciación con los modelos de fraternidad del mundo greco-romano, de la ilustración y el marxismo. Al respecto, podríamos ubicar inicialmente un comentario de Ratzinger al respecto de la universalidad de la iglesia:

Su número exterior jamás la hará completamente «católica», es decir, universal; al contrario, ha de ser siempre un pequeño rebaño, más pequeño de lo que aparentan las estadísticas, que no hacen sino confundir, pues llaman hermanos a muchos que en realidad son pseudohermanos, o sea, cristianos de nombre y apariencia. Pero, tanto con su amor, con su sufrimiento, la iglesia está siempre para los «muchos», para todos. Con ese amor y ese sufrimiento traspasa todas las fronteras, y es en verdad, «católica». (Ratzinger 2005, 107)

Como lo expresa Ratzinger, el cristianismo confronta el número de la estadística. Pero podemos agregar que no se sustrae de ciertas nociones de cantidad, en este sentido el cálculo se determina no por su vertiente cuantitativa o estadística, sino precisamente por el concepto que permite conformar una agrupación. Esto significa, como lo muestra Derrida, que la cuestión del cálculo no obedece a un problema exclusivamente cuantitativo, sino que también es del orden de la idea y del concepto. Quizás no se pueden contar los hermanos, pero se pueden *identificar*, ya que están agrupados bajo una hermandad fundamentada en «amor y el sufrimiento», organizados bajo la *figura* del rebaño. En este sentido, el cálculo opera en el trazo de una frontera con los «muchos». En el texto *La fraternidad de los cristianos* (Ratzinger 2005) se observa una diferenciación marcada entre aquellos que Pablo nombra como los cristianos de nombre o pseudocristianos y *los de afuera*, cómo una división entre aquellos hombres pertenecientes al cristianismo, pero que no se rigen del todo por sus creencias, y aquellos que son exteriores totalmente al cristianismo (otras procedencias religiosas). Esta diferenciación, puede ilustrar cómo al interior de una misma fraternidad pueden existir diferencias y conflictos, pero siempre la hostilidad total se mantendrá con aquel que se encuentra afuera de la fraternidad. En *Dar la muerte* (1999/2000) Derrida expresa que esta diferenciación sigue develando una organización entre un prójimo y no-prójimo, en la cual, el último es asimilado por la figura del extranjero, pero lo que es clave, sirve para fundar una noción de lo político:

Si el «prójimo» es aquí el congénere, el de mi comunidad, del mismo pueblo, de la misma nación (*'amith*), entonces lo que le podemos oponer (cosa que no hace el Levítico, sino el Evangelio) no es el no-prójimo como enemigo privado sino el no-prójimo como extranjero, el miembro de otra nación o de otra comunidad, de otro pueblo; y esto iría en contra de la interpretación de Schmitt : la frontera entre *inimicus* y *hostis* sería más permeable de lo que a él le gustaría creer. Se trata aquí de la posibilidad conceptual y práctica de fundar lo político o de tener un concepto riguroso de la especificidad política mediante alguna disociación: no sólo entre lo público y lo privado sino entre la existencia pública y la pasión o el afecto comunitario que vincula a cada uno con los otros, como miembros de la misma

familia, de la misma comunidad étnica, nacional, lingüística, etc. (J. Derrida 1999/2000, 103)

Lo importante de esta división consiste en que, como se observa hasta el momento, indica cómo se sigue manteniendo en el cristianismo una tendencia similar a la que se encontraba en el mundo griego. La guerra entre griegos será siempre diferente a la guerra entre griegos y bárbaros. Esto se debe a, como se referenció previamente, la existencia de un *genos* griego que marca la diferencia entre la confrontación entre semejantes y con el extranjero. En este sentido, se observa que en la comunidad cristiana existe una relación entre cristianos y *cristianos de nombre* (pseudocristianos), que aún se configura bajo la suposición de un origen *común*, pero también existirán *los de afuera*, que son aquellos que pertenecen a otra comunidad y por lo tanto a otro *origen familiar*. Para los *cristianos de nombre* desde el punto de vista teológico, estará disponible la conversión aunque se reconoce que “Solo cuando todo esto no da fruto exige interrumpir el trato con ellos, e incluso en casos extremos apartarlos de la comunidad. Pero el objetivo permanente es la conversión y el retorno pleno a la comunidad fraterna de los cristianos” (Ratzinger 2005, 95) Es así que existe siempre la posibilidad de convertirse en excluido del espacio familiar, pero para aquel que pertenece a otro origen familiar se esperará algo diferente, quizás la expectativa de alguna nueva cruzada. Derrida lo recuerda cuando comenta que los cristianos europeos nunca pudieron sentir amor por los invasores musulmanes y, hasta el día de hoy, se mantiene latente la hostilidad.

Los planteamientos realizados por Ratzinger, nos resultan útiles para mostrar cómo la comunidad cristiana está organizada en un espacio local pero siempre dependiente de los mandatos de la Iglesia Católica Universal. Es decir, la comunidad cristiana se encuentra centrada por los lazos de fraternidad que construye en su espacio local, específicamente en la organización parroquial, pero reconociéndose como universal en cuanto a la pertenencia espiritual a la madre Iglesia (inserción antropológica de la familia). En este sentido, ya no opera una *physis* que vincula a los cristianos del mundo, sino que se encuentra en la Iglesia su centro, la iglesia es donde se revela cierto tipo de *verdad*. La representación de la iglesia como el hogar y dios como función del padre, reconstituyen una organización familiar en lo relacionado con la familia. Si bien la figura del hermano en el catolicismo tiene un componente relacionado con la esfera jerárquica y monacal propio de su estructura clerical,



se reconoce que la fraternidad está fundada bajo un precepto amplio de la eucaristía. Esto significa que la fraternidad se configura en la participación tanto espiritual, pero también institucional de la iglesia: una conjugación sincrónica entre moral y política.

El sentido de lo «católico», como expresión de una organización universal, ha perdurado en occidente durante siglos y ha tenido una impronta significativa en las instituciones modernas. Si bien los cismas al interior del cristianismo propiciaron la expresión de una “lucha por nueva subjetividad” (Foucault 2001, 246), también radicalizaron la diferenciación tajante entre un «nosotros» europeo cristiano y unos «otros» extranjero y pagano. Incluso se podría pensar que el análisis realizado hasta el momento muestra cómo el cristianismo se configura con relaciones similares a las observadas en el mundo griego, permitiendo pensar en una versión canónica de la amistad que remite a los semejantes, pero que difiere en términos de amplitud debido a la insistencia del cristianismo en la instauración de la verdad universal, punto que se hace notorio en sucesos históricos como los ocurridos en la conquista de América, donde se precipitó la división entre un viejo continente, católico civilizado, y uno nuevo, pagano y bárbaro, que estaba a la disposición de la conversión. La historia de la universalización de la fraternidad cristiana encuentra en este tipo de hechos histórico-políticos su máxima expresión, pero también el sentido de su noción de *verdad*.

b) En *Políticas de la amistad*, se plantea una discusión clave para pensar la hiperbolización de la fraternidad por medio de la lectura kantiana. En este punto surge nuevamente una «Idea» de amistad que regula y ordena aquello que se entiende por amistad. Aparece un nuevo orden regulativo que se encuentra marcado por la idea de la familiaridad, si bien pareciera que la familiaridad es negada. Después de reconocer la dificultad en aprehender la idea kantiana de amistad, Derrida plantea un primer momento de argumentación para su despliegue y expresa que la amistad racional es propiamente una figura de *amistad moral* que se encuentra fundada en la razón. Cuando Derrida cita a Kant para hacer notar que la amistad no consiste en un trato *familiar* entre los amigos y expresa que la amistad no consiste en un trato basado en la *suavidad* ni *ternura* (J. Derrida 1994/1998, 286), expresa así un cuestionamiento sobre el afecto que compone la vinculación amistosa. Así, tanto la suavidad como la ternura, pueden provocar *la fusión afectiva de los amigos*. Esto tiene

como resultado un atentado en contra del vínculo social, pero también en contra de *sí mismo*. Kant considera que el amor tiene como efecto el abandono y por lo tanto, la ruptura con la Idea. Al respecto Derrida dirá qué:

¿Cómo podría el concepto de su perfección moral, en estas condiciones, no ser contradictorio? Ésta es al menos la lectura que proponemos de esas pocas líneas que, aun estando escritas al modo de un poco convencional de la sabiduría moderadora, como entre gente cultivadas en un salón de buena compañía, no dejan de llevar un terrible mensaje, un mensaje de terror, la noticia de la muerte: el amor es el mal, puede llevar el mal y el mal puede siempre venir de él, el mal radical, del mayor amor. El mal es el abandono: así mismo o al otro. Y esto empieza en el umbral, con el «sentimiento», desde la aparición del sentimiento o del afecto en general. Contra el *abandono* una sola respuesta: «reglas», y «rígidas». (J. Derrida 1994/1998, 287)

Aquí se muestra una posible interpretación frente a este tipo de amistad. Esta amistad que es amenazada por los afectos y el amor, encuentra en el establecimiento de la ley el sustento de su existencia. Derrida insiste en que esta amistad moral, entendida como forma ideal de la amistad, puede resultar estropeada debido al abandono. En consecuencia, es necesario que se fundamente en un ideal que la regule y por lo tanto, la establezca siempre en relación a la distancia. *La amistad moral* es un tipo de amistad que se ciñe a la ley y, ante todo, se desliga de cualquier componente afectivo que la perturbe. Insistir en que el vulgo no conoce de esta amistad moral, significa que la experiencia de una amistad moral debe estar regida por la razón y no por la concupiscencia. Derrida encuentra en esta acepción de la amistad una modalidad que encubre ante todo una forma de amistad que es excepcional, que al igual que ocurre en el pensamiento de Cicerón o de Montaigne, es “una gran amistad cada tres o cuatro siglos” (J. Derrida 1994/1998, 288). Una amistad que solo puede acontecer precedida por el brillo de la ley racional.

Una consecuencia directa de esta acepción de amistad será la relación que se establece entre los amigos y la inserción de la estabilidad, de modo similar de la *béibaos* Aristotélica, pero con la incursión del secreto. Aquí, casi a modo gráfico, la relación entre dos amigos estará medida siempre por el secreto y la confianza que se establece en la preservación del secreto. Esta pareja de amigos pone en juego su amistad en el secreto, no solo en términos de la conservación del mismo, sino también en términos de la actuación. Cuando se explicita que la ayuda que es brindada al amigo no debe ser considerada como la

determinación de la amistad, se hace explícito que la ayuda es el testimonio de la amistad, un signo de amistad, pero no su finalidad (J. Derrida 1994/1998, 286). Así se reconoce una tendencia donde la amistad no se encuentra regulada por el precepto o la intención de la ayuda como aspecto pragmático o producto del amor por el amigo. La imposición del secreto no solo sería parte de la estabilidad, sino también la suspensión del amor<sup>12</sup>. En este sentido, el secreto permite que la amistad moral, fundada en una idea, se preserve de ser percutida por la expresión del deseo o la utilidad.

Lo que quedaría de esta la amistad moral kantiana sería para Derrida un tipo de amistad que si bien reconoce en su efectivo predominio de la razón su idealidad conceptual, no significa que no logre acontecer. Muestra de forma sutil que el acontecer de esta clase de amistad *tendría un cuerpo* gracias la figura del hermano y es en esta figura que encuentra su «posibilidad» de realización. Esta vez, ante este uso de la figura del hermano, se complejiza la problematización debido a la dependencia de la universalización de la igualdad. Es decir, que la figura del hermano aquí aparece como la materialización de la amistad moral y esta permite pensar en lo que se podría considerar al hermano como *amigo de los hombres*. Noción que, si bien puede estar marcada por una implicación estética de la comunidad, esta será siempre subalterna de la racionalidad y sobre todo, como Derrida lo indica, será parte de un miramiento a la representación de igualdad:

A partir de aquí la igualdad no es ya solamente una representación, un concepto intelectual, una medida calculable, una objetividad estadística, compartida por sí misma un sentimiento de obligación y, así, la sensibilidad del deber, de la deuda, de la gratitud. Esta se inscribe en la sensibilidad pero sólo en la relación con la Idea puramente racional de igualdad. He aquí la condición para que exista alguien que se llame «amigo de los hombre», «el amigo de la especie entera». Se da por supuesto que el cosmopolitismo, la democracia universal, la paz perpetua, no tendría ninguna ocasión, ninguna ocasión de anunciarse y de prometerse, sino de realizarse, sin la presuposición de un amigo así. (J. Derrida 1994/1998, 291)

---

<sup>12</sup> Aquí la formulación del secreto es bastante diferente a la noción que emerge en la lectura nietzscheana. Aquí el silencio suprime el amor, desde la perspectiva de Nietzsche, como se verá más adelante, el secreto es risa y forma de conservación de la amistad. No hay que perder de vista que la cuestión del secreto juega un papel central en la formulación derridiana de la amistad. Es una cuestión que atraviesa de forma significativa parte de su pensamiento filosófico.

En términos más precisos, se observaría cómo la noción de «el amigo de los hombres» tiene como función marcar la posibilidad de acontecimiento de algo que se presenta como imposible y es la igualdad entre hermanos. Su requisito consiste en establecer que la idea de igualdad está bajo el régimen de una idea racional que conduce la sensibilidad para prevenir cualquier fusión e instrumentalización de la amistad. Considerando lo anterior, la igualdad entre hermanos encuentra su piedra angular *en la exacerbación de la Idea*. Si en el cristianismo se observa que es en la institución y su sentido místico que se fundamenta la fraternidad, en la perspectiva kantiana su extensión universal se legitima bajo el imperio de *la razón*. Pero Derrida lleva mucho más lejos este argumento cuando plantea que este primado de la idea sigue siendo parte un proceso de *secularización* de la promesa cristiana de la fraternidad. Su diferencia sería que la igualdad, desde la perspectiva religiosa, se configura bajo la unión mística del origen común al padre, mientras que en la perspectiva kantiana está en juego la razón. Al padre *se le tiene reconocimiento, puesto que se está obligado a él*, pero se reconoce que la amistad solo es posible entre hermanos.

En este punto la incursión de la familia no puede desconocerse. En este sentido, aparece una de las críticas más incisivas a esta cuestión por parte de Derrida y es la organización del vínculo amistoso bajo el primado de una idea, pero una idea que guarda correspondencia antropológica con la familia. Muestra que si bien existe una referencia a la familia, esta relación aparece marcada exclusivamente por la relación entre el padre y los hermanos. En Kant, a diferencia de lo que aparece en el cristianismo, la relación la figura del hermano es *irremplazable*. Esto muestra de forma inevitable la tendencia a organizar la relación y la exclusión de otras figuras para pensar la amistad, el parentesco entre hermanos hace que se sustraiga la posibilidad de pensar una estructura de la amistad basada en otros lazos que los de parentesco (J. Derrida 1994/1998, 293).

\*

Cómo se observa en los dos puntos anteriores, tanto la cuestión de la amistad ejemplar al igual que la hiperbolización de la fraternidad son dos elementos que Derrida se encarga de deconstruir, con la finalidad de mostrar las formas de constitución en la amistad. La figura del amigo es asimilada a la del hermano, *ya que el hermano es una figura que se muestra cada vez más universal, más racional y por lo tanto, más adecuada a la idea de una*

*amistad fundamentada en la semejanza.* La fraternidad ilustrada coincide con la noción de amistad griega y cristiana en su modo de configurar la amistad en relación a cierto origen común. Como se mencionaba anteriormente, la revolución francesa buscó depurar toda posible influencia de la cristiandad en su constitución, del mismo modo que la cristiandad buscaba alejarse del paganismo greco-romano. Lo singular de estos intentos de separación fue la *conservación de cierta herencia*, de ciertas expresiones que coinciden en varios puntos en su noción de amistad. Es posible pensar que esta amistad canónica se configura por elementos muy puntuales. Podríamos resumir los que son claves: 1. el establecimiento de la amistad está fundamentada en un origen común (sea natural, religioso o político, pero del orden metafísico) 2. la amistad es androcéntrica, excluye a la mujer de la amistad y ubica a los hombres como sus exponentes 3. presenta una constante y paulatina asimilación histórica y social de la figura del amigo a la figura del hermano y por lo tanto una estructura de amistad ligada a la vinculación del parentesco 4. el predominio de una noción de amistad que hace parte de la idea y la representación y que aguarda por su constitución como proyecto. 5. Una tendencia a la negación, *en el mejor de los casos*, de la alteridad.

### **Otro nombre para la amistad: el contrapunto a la tradición**

*Nietzsche y la amistad del «peligroso quizá»*

No encontramos nuevamente en el inicio. El nombre aún es una representación, un recorte de historia y una sucesión de significados. La herencia parece transmitirse entre nombres, pero también en medio de las exigencias del pensamiento y la obediencia a cierto tipo de moralidad. El problema filosófico se materializa en la historia evitando hacerse vulgar, respetando siempre la idea. No se trata del concepto que se convierte en materia, en historia, en sociedad o política, la discusión en este punto no solo consiste en un problema del significado sino también de la relación con el otro. En este sentido, como hemos visto hasta el momento, esto significa que ciertas categorías filosóficas y religiosas han desplegado concretamente cierta noción ontológica de los modos de vinculación y que sería innecesario volver a repetir los nombres de la infamia y la destrucción de la diferencia, para seguir sustentando esto que Derrida plantea como central en su discusión.

Cuando Derrida piensa el problema de la amistad canónica también hace directamente una pregunta por otras formas de pensar la amistad. Se interroga por otras formas de vinculación, piensa en otras alternativas que se posicionen de forma diferente con la alteridad. Aquí, el pensamiento filosófico de Derrida se desprende de su incesante interés por pensar nuevamente en las categorías tradicionales del pensamiento occidental para poder pensar en el presente, pero también en el porvenir de las mismas. Se pregunta por su efecto sobre la experiencia, no a modo de una causalidad que ya resultaría caduca para sus conceptualizaciones, sino como forma de pensamiento que muestra las aporías en que se inscriben los “modos” canónicos de relación. Muestra que ante la solidez de los sistemas de pensamiento filosófico, siempre existen pequeñas grietas las cuales sirven para erosionar el sistema, para asediarlo y hacerlo temblar.

Derrida insiste en que no se borra la inscripción en el testamento: «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo», el testamento está escrito en Aristóteles hasta llegar a Kant, siempre resonando la misma cuestión: el horizonte de la amistad se traza bajo *La idea*, la semejanza, el número y el proyecto. El edificio del pensamiento en referencia a la amistad se erige sobre un suelo que le otorga estabilidad y que lo ayuda a consolidarse, en forma de democracia, hasta nuestros días. En este punto, Derrida hace entrar a Nietzsche en esta discusión, lo asume como el pensador del temblor. Aquí, el temblor aparece como un modo en que se plantea el pensamiento de Derrida, que le ayuda a pensar el movimiento, la travesía por lo inestable y el riesgo de habitar en estructuras precarias que, en cualquier momento, se pueden derrumbar, como forma de sollicitación (J. Derrida 1968/2010, 56).

Cuando aparece la referencia a la figura del temblor y su relación con el pensamiento, se plantea que el pensamiento está marcado por el movimiento y la falta de certeza. El pensamiento del temblor es aquel que, como lo plantea Cragnolini (2003): “se arriesga, el que asume la incerteza, y desdeña las seguridades”. En este sentido, no es fortuito que Derrida, para hacer temblar el edificio de la amistad canónica, encuentre en el pensamiento de Nietzsche la tonalidad precisa de un pensamiento que produce la afectación de la estructura de la amistad:

Se produce ahí, efectivamente, algo así como un levantamiento del suelo, y querríamos percibir sus ondas sísmicas, de alguna manera, la figura geológica de una revolución

política más discreta pero no menos trastornadora que las revoluciones identificadas bajo ese nombre, una revolución, quizá, de lo político. Una revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado. (...) En la historia de esta cita de citas, en el continuo rodar de su desarrollo, el levantamiento de Nietzsche vendría a marcar una interrupción. Imprimiría así en ella la escansión de un acontecimiento sin precedente. Pero, y de ahí la estructura desconcertante del acontecimiento, no tanto interrumpiría cuanto más bien apelaría a una ruptura ya inscrita en la palabra que interrumpe. (J. Derrida 1994/1998, 44-45)

La figura geológica se fusiona ligeramente con un problema de la palabra. Se expresa no solo un problema del temblor en el pensamiento, sino también en la interpretación de la cita, de la tradición y su deconstrucción. Así, cuando Derrida introduce a Nietzsche en esta historia de la cita es justamente para reconocer una novedad y cierto tipo de movimiento. Se observará como en la lectura de *Humano Demasiado Humano*, Derrida encuentra la incursión de un momento de alegría gracias a la introducción de una nueva alteración de la cita testamentaria que ha orientado la discusión hasta el momento. Nietzsche apela a la figura del loco para hacer decir qué « ¡Oh, enemigos! No hay enemigos», causando una ruptura con la frase *original* del *sabio moribundo*. En este sentido, la frase testamentaria que ha estado ligada con la tradición y con el pasado, se ubica en la enunciación nietzscheana del lado del presente y del porvenir, se presenta una *intervención* sobre lo escrito que permite decir otra cosa, que permite nombrar y pensar la amistad desde otro lugar.

Considerando lo anterior, la incursión de las figuras del sabio moribundo y el loco viviente, servirán para establecer una inquietud por el tiempo de la formulación de la cita. Derrida reconoce que la cita de Nietzsche llega del pasado, pero también indica cómo su formulación se encuentra en el presente. Habla del presente pero estableciendo una tendencia al futuro y es, precisamente en la relación del tiempo futuro, *la llegada de una hora feliz* donde se muestra la posibilidad de un nuevo modo de amistad que plantea una ruptura con la tradición androcéntrica, fraternal y racionalista.

Ahora bien, ¿cuál sería la diferencia entre este tipo de amistad nietzscheana y aquella que propone la tradición, en relación un tiempo futuro, como proyecto, como amistad perfecta? En términos específicos la diferencia puede radicar en dos aspectos puntuales: el primero, como se observa, no se habla del surgimiento de un tipo de amistad que se ajusta, por fin, a

cierto modelo ideal de amistad. Por el contrario, aquí hace su incursión la figura del enemigo, marcando una fractura con la tradición. Mientras que el segundo aspecto muestra que no es posible hablar de un proyecto o de un cálculo sobre la amistad debido a la incursión del adverbio *quizá*. En este punto, se puede pensar que se hace temblar el edificio canónico de la amistad, pero también se establece la posibilidad de pensar en el acontecimiento de una nueva forma de amistad, en cierto tipo de «realización» de *otro nombre para la amistad*.

La noción «quizás» se convierte entonces en el primer componente en que nos debemos detener. Es así que esta noción aparece reconocida por Derrida como el «peligroso» quizá de Nietzsche, donde el peligro de esta noción se encuentra ratificado precisamente en su tono dubitativo. Cuando en alguna oración aparece el adverbio quizá, no solo se indica la posibilidad de que ocurra algo, también se pone de manifiesto cierta inseguridad en la afirmación. La perspectiva derridiana es aquí crítica con la tradición. El quizás es una expresión que es omitida en la escritura filosófica porque enuncia la inseguridad y la carencia de una total afirmación; en este sentido, el quizá nietzscheano es reconocido por menoscabar las seguridades de un pensamiento absoluto. De esta manera, al introducir la problematización de la noción de quizás, se establece un debate sobre la cuestión de lo posible y de lo imposible que se juega en esta noción de amistad. Pensar que otra forma de amistad es imposible, no significa necesariamente la limitación para su realización, significa que se ubica lo imposible siempre del lado del acontecimiento. Dicho en otros términos, esta amistad solo es posible en cuanto escapa de cualquier tentativa de cálculo o planeación. Derrida lo expresa de la siguiente forma:

Pero 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, hay que amar el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del «quizá». Tal pensamiento conjuga la amistad, el porvenir y el quizá para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible. Pues un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento. (J. Derrida 1994/1998, 46)



De esta afirmación, podríamos detenernos en el último aspecto y constatar cómo se reconoce que cuando se plantea la cuestión desde el lado de lo posible, se establece un marco de realización en cuanto a un programa. Esto significa de modo puntual que cuando se establece cierto modo de amistad y se considera su posibilidad, implicaría la exigencia de un marco de constitución causal que la efectúe. Así, la observación es bastante delicada al considerar que la imposibilidad permite producir una apertura al porvenir<sup>13</sup>. En este sentido, se comprende que la cuestión de lo imposible hace referencia no a la negación de una realización, sino que compromete una ruptura con una forma de realización que sea dependiente de algún programa o proyecto. Este será, como se puede observar en múltiples lugares de la conceptualización, uno de los efectos del pensamiento derridiano en un ámbito político<sup>14</sup>, donde se reconoce un pensamiento de apertura con el porvenir, que se expresa como incierto, pero no necesariamente providencial.

Lo inestable del *quizá* es al mismo tiempo el suelo movedizo que sirve para interpelar a la perspectiva de la estabilidad de la amistad aristotélica. Si la estabilidad es la fórmula que sirve para mantener la amistad en el tiempo y mantener el sentido de su promesa en el futuro, lo inestable del *quizá* hace temblar la amistad estable y duradera entre los semejantes. Derrida señala que esta noción de quizás no puede ser sugerida como un apaciguamiento conceptual para las posibles contradicciones o como una forma de síntesis en el enfrentamiento entre estas versiones de amistad. Esto significa que esta formulación no aparece como una confrontación entre opuestos, tan recurrente en las disputas de la metafísica occidental, sino que aparece formulada en Nietzsche como *transmutación* (J. Derrida 1994/1998, 48). Así, el alcance de esta nueva narración sobre la amistad consiste específicamente en ubicarse en otro lugar, convoca e invita a otra forma de pensamiento: otra comunidad que está por-venir. Esto es importante debido a que se ajusta con la

---

<sup>13</sup> Esto recordaría de forma particular muchas de las descripciones psicoanalíticas sobre la neurosis obsesiva y su relación con el tiempo, donde el sujeto neurótico inscribe su vida bajo una planeación estricta de sus actividades bajo cronogramas y plantea la existencia del tiempo como algo prácticamente acabado, como un tiempo que funciona y marcha de acuerdo a sus representaciones. En este sentido, cualquier evento que sea espontáneo, que no se ajuste a sus planes, provoca desde el simple enojo hasta una factura afectiva que deviene en la angustia pura. En este sentido, la relación con el tiempo es una relación marcada por la muerte, en este caso, la muerte del acontecimiento y por lo tanto, de cualquier emergencia del deseo.

<sup>14</sup> Véase “Caminar, temblar, demorarse. Aproximaciones a una filosofía y una política del temblor” (M. B. Cragnolini 2011), “Fantasmas que se cruzan. Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida” (Balcarce 2009) y Derrida y la política. (Bennington 2005)

exigencia de un nuevo pensamiento, pero también un nuevo tipo de filósofos que se reconocen en esta incertidumbre (J. Derrida 1994/1998, 49).

La lectura que hace Derrida en torno a esta cuestión se torna cada vez más vital pero más densa. En este punto, *el no saber* que deviene de la cita nietzscheana<sup>15</sup> se ubica, a diferencia de lo enseñado en el testamento, como una incitación que escapa de lo absoluto y que reconoce que aquel que enuncia tampoco podrá saber el destino que tenga su enunciado. En contraste, la tradición no desfalleció en asumir el carácter inacabado de la frase testamentaria, Nietzsche promulga un nuevo tipo de amistad donde la figura del enemigo hace su incursión y la frase testamentaria está puesta en apertura al porvenir. De esta manera, la herencia se entiende, ya no a modo de legado fijo y estable, sino como forma *auto-teleiopoética*. Esto significa que es pensada como un retorno de la frase testamentaria, ya no en su elaboración concluida o finalizada (*Telepoiós*), sino en su inversión. La frase testamentaria, que llega de Nietzsche, ahora abre espacio al enemigo. Aparece como afirmación que busca, según indica Derrida: “esperar el estallido del sentido” (J. Derrida 1994/1998, 50).

Este estallido en las «grietas del edificio de la metafísica» involucra que la figura del enemigo tenga un nuevo lugar. La frase « ¡Oh, enemigos! No hay enemigos» que es dicha por el loco en su vitalidad, contrasta con la frase testamentaria (canónica) del sabio moribundo. La frase del loco se lanza al porvenir, pero no a un porvenir donde se espera que un ideal de amistad se concrete. Es una frase que se lanza a un porvenir abierto a la posibilidad: está marcado por la incertidumbre y el temblor.

La frase teleiopoética hace un llamado a cierto grupo de filósofos, los cuales, como insiste Derrida, son llamados bajo un «nosotros», pero no un nosotros de la igualdad o la semejanza. Es precisamente un «nosotros», un agrupamiento de aquellos que se encuentran en la soledad. Este postulado, tan singular y tan enigmático, no configura un nuevo modo de normatividad, por el contrario, deforma la figuración de una amistad que se ha practicado bajo el requerimiento de orden moral y metafísico. En este sentido, son pensados

---

<sup>15</sup> «-Ay! ¡Si supieseis qué pronto, qué pronto ya, -las cosas serán distintas!»: (-Ach! Wenn ihr wüsster, wie, es bald, so bald schon - anders kommt!) (J. Derrida 1994/1998, 49)

como lo propondría Bataille “como la comunidad de aquellos que no tiene comunidad”. Al respecto Derrida dirá que:

Nietzsche lo dice apostrofando a su destinatario pidiéndole 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. Extraños amigos (...) ¿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, pues. Sin parentesco, sin proximidad, sin *oikeiότης*. (J. Derrida 1994/1998, 53)

La referencia anterior es clave tanto en términos conceptuales como metodológicos para la intención argumentativa de este trabajo. La cita es un mapa que se compone de la interpretación derridiana de la amistad. Resulta evidente como en un par de líneas se señala la marcada diferenciación que tiene esta otra amistad con la tradición. Si en el pensamiento testamentario la igualdad, el parentesco y la proximidad eran elementos fundacionales para el vínculo fraternal, aquí se desdibujan. Esta comunidad se configura rompiendo, no solo el proyecto y la reciprocidad. Es así que cuando en la tradición se hace referencia al pensamiento de la igualdad que exigía cierta reciprocidad o proporción, en la propuesta de Nietzsche la amistad es la expresión de la desproporción. Aquí comienza a operar una nueva dinámica en esta relación, una amistad basada en otra forma de vinculación.

Concebir esta comunidad permite establecer un cuestionamiento de las formas de identidad que asimilan cualquier forma de alteridad por medio del anudamiento a la semejanza. Pero del mismo modo cuestiona otra característica que ha trazado los vínculos entre los sujetos de forma notoria en la modernidad y es la referencia a la propiedad (M. B. Cragnolini 2008). Es así como en la amistad la posesión no se encuentra involucrada con alguna pertenencia, sea material o afectiva, que se intercambian por medio de una moneda común y única. Al ser entendida «la buena amistad» como una amistad donde no existe la reciprocidad, el intercambio de propiedad no es posible debido a la carencia de toda equivalencia. De esta manera, la amistad se sustrae del intercambio promovido entre los hombres del mercado, que intercambian valores y afectos, para mostrar que no es posible

un intercambio recíproco. Así, “la buena amistad” se desenvuelve desde la lógica sin lógica del don (J. Derrida 1994/1998, 82).

Es así como el don, hablando particularmente sobre la amistad, es comprendido como aquello que se da al amigo: sin saber cuáles son sus propiedades, sin embargo es algo que, como acontecimiento, se da. En la temática del don, no se trata de plantear una reducción abstracta y conceptual, sino que el don se encuentra vinculado particularmente a una contabilidad infinita, que se encuentra más allá de todo cálculo, que no es un discurso y que no tiene un lugar o residencia fija (J. Derrida 1991/1995, 42). El don es una forma de amor *desmedida* y que por lo tanto carece de cualquier proporcionalidad, ya que se sustrae de cualquier medición –empírica o moral-. Es un amor que se da al amigo, sin el reconocimiento de la medida y sin saber con precisión qué es aquello que se está dando:

Una lógica del don sustrae así la amistad a su interpretación filosófica. Imprimiéndole una nueva torsión, a la vez dulce y violenta, inflexiona la amistad, la flexiona hacia lo que habría debido ser, hacia lo que ha sido de forma inmemorial, la llama a la no-reciprocidad, a la disimetría o a la desproporción, al no-retorno en la hospitalidad ofrecida o recibida, en suma a la irreductible prelación del otro. A su deferencia. Pero ¿hay más o menos libertad en aceptar el don del otro? La inflexión del don que sometería la amistad a la deferencia ¿es otra cosa que una alienación? Y ¿no está esta alienación en relación con la pérdida de identidad, de responsabilidad, de libertad, que se traduce también por «locura», esta locura viva que invierte, pervierte o convierte el (buen) sentido, hace que un contrario pase al otro, y «sabe» bien a su manera en qué los mejores amigos son los mejores enemigos? Los peores, en consecuencia. (J. Derrida 1994/1998, 82)

Ahora bien, ¿cómo no reducir este planteamiento a una nueva verdad acabada? ¿Cómo no convertir este posicionamiento con la alteridad y el acontecimiento en una nueva visión canónica? La posibilidad de convertir cualquier discurso en una verdad inamovible dependerá siempre de los usos que se haga del mismo o pensado en otros términos, en los modos de instalación que se hace sobre el concepto de verdad. Derrida, muestra que el pensamiento del quizás no es un pensamiento vago o la confusión que resulta de la renuncia a la verdad. Por el contrario, considera que la instalación en este pensamiento reconoce que, quizás, su única verdad es “que los amigos son amigos” (J. Derrida 1994/1998, 63). Pero esto hace que se considere que la instalación en la verdad, en esta verdad, no sea posible tenerla y estar en ella. Es, en sintonía con la amistad, una verdad a la cual no se puede

atrapar en esquemas, en planes, sistemas o regímenes. El amigo se parece a la verdad o la verdad al amigo, precisamente en la posibilidad de encuentro a través de los tropos y las fragilidades del lenguaje.

Estos amigos y esta verdad podrían ser siempre parte de un número variable. Variables continuas, que pueden tomar valores intermedios y por lo tanto, inagotables. Es aquí, que bajo el desconocimiento del número se presenta que esta amistad es incalculable, en este punto no se pueden contar uno o muchos, lo que significa cierta disolución de la posibilidad del cálculo. Se desordena así cierto orden de subjetividad e intersubjetividad, la posibilidad de deducir quién es el amigo se convierte en parte de una relación con el texto. Así, mi amigo, quizás, sea el lector que jamás conoceré y que jamás me conoció: pero nos vincula un texto, una forma *telepoesis* trazada en la escritura. En este punto, la verdad solo sería, quizás, escritura y ausencia<sup>16</sup>.

*Fuerzas telúricas: ¡Oh, enemigos! No hay enemigos*

La incursión del enemigo en la discusión es uno de los puntos novedosos. Como se ha observado en la propuesta nietzscheana, la noción de la amistad sufre una transformación importante. No se trata de pensar aquí a Nietzsche como una figura resplandeciente o iluminada, deberíamos seguir insistiendo en su gesto argumentativo, en su búsqueda singular que confronta e interpela los efectos de los sistemas filosóficos sobre la vida (M. B. Cragnolini 2003). Reconozcamos su efecto telúrico sobre las bases de algunas configuraciones morales. Lo telúrico es la locura que se atreve a invocar, en medio de una tradición de amigos, al enemigo. En este sentido, es importante ubicar dos puntos clave respecto a la noción de enemigo que aparece en Nietzsche. El primero de ellos, corresponde de modo puntual al juego, si se quiere ver de este modo, que el filósofo alemán hace con la cita testamentaria y el segundo, a la cuestión del *secreto* como forma, paradójica, de preservación de la amistad:

a) En el texto de Derrida la noción de amigo es deconstruida para mostrar su fondo metafísico y por lo tanto su régimen regulatorio bajo una *Idea* universal de amistad. Lo singular de este movimiento consiste propiamente en que esta idea de amistad tiene una

---

<sup>16</sup> Esta cuestión se presentará con mayor amplitud en los capítulos 4 y 5.

carga política, social y cultural. Estas cuestiones hacen que se produzca necesariamente cierto lugar de exclusión. Entre las formulaciones sobre la amistad, la frase testamentaria sirve como la textualidad que se convierte en el punto de inicio para la deconstrucción, es una frase que se dirige solamente a los amigos, que solo puede apelar al amigo (así sea negado), nunca a aquel que se encuentra afuera de la amistad. Ahora bien, ¿qué significa el gesto nietzscheano de invocar al enemigo? ¿Acaso esto no ocurría en el cristianismo? ¿Cómo no pensar esta incursión del moralismo cristiano, de su forma singular de concebir la fraternidad en esta interpretación?

Derrida muestra que este modo de significación del enemigo es invocado por el discurso de locura. El enemigo es llevado a la discusión de la mano del loco, el loco habla del enemigo y lo ubica en un espacio determinado, lo reconoce y lo recibe. Es *la escritura* de loco aquella que acoge al enemigo, porque *la voz* de la razón se aturde con su aparición. Es la figura sin-razón que habla de los amigos y los enemigos. No olvidemos: el loco, al igual que la mujer, el niño y el animal, también ha sido una de aquellas figuras relegadas a la amistad. Desde la perspectiva de Derrida, esta posición de Nietzsche es un gesto de *hospitalidad* con el enemigo, son escrituras escritas para aquellos (¿locos?) que están por venir:

Esta locura es, al final, su dedicatoria y su firma. El epílogo en verso, el post-ludio (*ein Nachspiel*) se titula «Entre amigos» (*Unter Freunden*) y los apostrofa también, a los amigos, no les pide ni excusa ni perdón para este libro de la sinrazón (*diesem unvernünftigen Buche*), sólo una hospitalidad, la que se ofrece a los locos que llegan. Les pide solamente que le abran las puertas del corazón, que lo escuchen, que lo acojan en sí mismos, que lo alberguen, que lo honren y aprendan de él, en suma, una historia de la razón. Sólo un loco puede contarla, sólo él puede saber cómo hacer entrar en razón a la razón, cómo la razón llega a ser lo que ha debido ser: puesta en razón. (J. Derrida 1994/1998, 69-70)

La vinculación entre porvenir y locura es precisamente la posibilidad de surgimiento de un discurso donde se incluye el enemigo. Se incluye al enemigo para mostrar que tampoco existe. En esta medida, se desgarran la noción que establece la dicotomía amigo-enemigo, para mostrar cómo la amistad, esta amistad del quizás y del acontecimiento, es parte de la locura. Derrida observará que cuando se asume la locura de la amistad, se da la espalda a aquella vieja sabiduría, en la cual se negaba que la verdad de la amistad sea una locura (J.

Derrida 1994/1998, 70). Este punto de vista haría suponer que aquellas nociones de la amistad que se han propuesto bajo ciertos tipos de racionalidad, desde la perspectiva de Nietzsche eventualmente entran en un tipo de cortocircuito al poner de manifiesto su irracionalidad. No es de extrañar que los intentos de adecuación efectiva hayan corrompido, paradójicamente, la propuesta de cierta forma ideal de amistad que procuraría un *mundo mejor*, y que sea en nombre de la idea de amistad, precisamente que se han emprendido las grandes cruzadas que destruyen la diferencia.

Al respecto de lo anterior, Derrida reconoce que cualquier intento por establecer una *estrategia* donde se ponga en juego un intento de superación la forma de amistad primera griega o de virtud, fundamentado en una historia de la camaradería, sería una guerra por la amistad (J. Derrida 1994/1998, 314). Esto cobra sentido cuando se reconoce que la interpretación de Nietzsche-Derrida no consiste en un programa de superación política o social de una nueva forma de amistad. La noción de *quizá* y el acontecimiento limitarían cualquier intento de transformar en estrategia esta *otra historia* de la amistad. En este sentido, se complejiza cualquier intento de poner bajo la lógica del derecho positivo una categoría de amistad como la que es problematizada por Derrida. Su limitación se encontraría precisamente en que en el momento en que la misma haga parte de una forma de organización positiva, exigiría formas de cálculo e identificación, que serían contradictorias con lo planteado como acontecimiento (Bennington 2005, 271-272).

Pero enfatizamos nuevamente a cuestión el enemigo y preguntémonos ¿cómo se rompe en el discurso nietzscheano precisamente con el cristianismo, cuando se reconoce el amor que se le brinda al enemigo? Este es uno de los puntos que puede implicar una mayor complejidad conceptual y es que Derrida expone que la diferencia entre ambas posturas se encuentra precisamente en un gesto de perversión del evangelio que es efectuado por Nietzsche a través de la figura de Zaratustra. Derrida indicará que una de las rupturas más significativas está fundada en que el cristianismo establece la posibilidad de fraternidad en relación de una economía sublime, transmundana. El amor al hermano y al enemigo se relaciona directamente con la recompensa futura que se establece en el más allá. En este sentido, cuando Zaratustra se refiere al amor al enemigo involucra aquello que previamente se había planteado alrededor del *don* (J. Derrida 1994/1998, 317). Esto significa que el

amor al enemigo no hace parte de un amor que se pretende correspondido ni por el enemigo, ni mucho menos en la infinitud de Dios. La forma en que opera el *don* en este caso, lo da todo, todo lo posible y, si bien se vincula con el *quizás* y por lo tanto con la promesa, ocurre en un mundo finito:

El don de aquel que nombra debe entonces formar parte del mundo finito. Habría que pensar así la disimetría de un don sin intercambio, en consecuencia infinito, infinitamente desproporcionado en todo caso, por modesto que sea, a partir de la finitud terrestre. En un horizonte sin horizonte. Pues acabamos de sugerir la sospecha de que la infinitización del ser mismo es una astucia económica. (J. Derrida 1994/1998, 316)

Es posible pensar entonces que la noción de *don es* aquella que le hace falta a la camaradería para que haya amistad (J. Derrida 1994/1998, 314). Aquí se insiste nuevamente en una característica del don como acontecimiento e indeterminación. A la camaradería le hace falta el acontecimiento porque ha sido proyectada bajo el cálculo o la planeación racional. Con Kant encontramos que la *amistad moral* puede llegar a suceder, pero ocurrirá bajo una proyección que intenta ajustarse a su representación racional. Mientras que la perspectiva de la amistad del loco siempre se encuentra expuesta a la indeterminación del *acontecimiento*.

b) ¿Qué ocurre entonces cuando se reconoce esta vulnerabilidad, este desgarramiento en la cita testamentaria que produce la noción de enemigo? El *quizá* involucra el porvenir, pero también convoca a la incitación al silencio. Los amigos se reconocen en silencio su amistad, ya que su declaración la negaría. El aspecto concreto de esta cuestión consiste en indicar que la palabra ya establece y determina cierta *identidad*. Así, toda declaración de la amistad provoca un corte con toda posibilidad del porvenir y el acontecimiento, pero también con el *sentimiento* de la amistad (J. Derrida 1994/1998, 72).

Nietzsche muestra que la confesión de una verdad sobre la amistad podría ser un atentado contra la misma. Indica como muchos podrían terminar “heridos mortalmente” al conocer aquello que piensan, verdaderamente, su amigos. Así, como Derrida lo indica, se comienza a patentizar el carácter ilusorio en que se fundamenta la amistad. Se muestra ante todo que la amistad se encuentra suspendida sobre un abismo y la confesión de su verdad la haría precipitarse.



En este punto, es importante comprender que la cuestión del secreto se encuentra vinculada al silencio. No consiste en transformar la amistad en una parte de la experiencia del misterio. No son rituales místicos del silencio aquellos los que preservan la amistad. El silencio indica que la amistad “No guarda silencio, es guardada por el silencio” (J. Derrida 1994/1998, 71), esto muestra que la amistad es preservada por el silencio que se produce *entre* los amigos. Es así que se incursiona en el poema nietzscheano<sup>17</sup>, aquel poema donde los amigos están juntos y ríen juntos bajo un mismo cielo azul. El poema donde se celebra la posibilidad de la separación. Se puede insistir en que no se trata de un silencio a modo de ausencia total de palabras, consiste en pensar que el silencio se produce el modo de la risa. Derrida indica que esta risa aparece como el gesto genuino que se produce entre amigos, una risa que está más allá del bien y del mal. Una risa que se produce entre el abismo y la muerte:

Una manera completamente diferente quizá de pensar el «entre», de aprehenderlo «entre amigos» a partir del silencio de los amigos -y no a la inversa-. Ese «entre» es inconmensurable con cualquier otro. He aquí por dónde comienza el fin, el *incipit* del epílogo, he aquí los primeros versos del *Nachspiel* del que habíamos citado la segunda estrofa. El silencio entre amigos no se da sin la risa, y ésta enseña los dientes, como la muerte. Cuanto peor es, mejor. Hacer y reír, *machen/lachen*, hacer el mal y reír del mal, hacer reír del mal. Entré amigos. No reírse del mal, sino hacerse reír del mal. Entre amigos. (J. Derrida 1994/1998, 74)

El entre y la risa configuran el plano donde se constituye el secreto que preserva la amistad. Estas dos categorías tienen un impacto marcado en la argumentación. Por un lado, la referencia al *entre* (*zwischen*) tiene un sentido filosófico marcado en el pensamiento de Nietzsche y Derrida. Es una categoría que muestra precisamente una forma crítica al pensamiento moderno de las diferenciaciones dicotómicas de la identidad. Este *entre* amigos, no consiste en la relación entre dos individuos diferenciados claramente, sino que pone en juego cierta dificultad de plantear un grado de diferenciación. En este punto podríamos pensar brevemente en dos perspectivas teóricas para abordar este problema. El primero cuando en “Firma, Acontecimiento Contexto” (J. Derrida 1971/1998, 370-371) y en la réplica a J. Searle en *Limited INC* (J. Derrida 1988, 31), encontramos que Derrida

---

<sup>17</sup> Entre amigos:

Epílogo. Es hermoso callar juntos; /Más hermoso aun reír juntos,-/ (*Schön ists, miteinander schweigen/Schöner, miteinander lachen,-*)/Bajo un cielo azul de seda,/Apoyados contra el musgo del haya/Riendo afectuosamente como amigos, con una risa clara/ (*Lieulich laut mit Freunden lachen*),/Dejando ver el brillo de los dientes.

/Si obro bien, nos callaremos;/Nos reiremos, si obro mal; /Y cuanto peor seamos, /Cuanto peores seamos, más nos reiremos / (*Schlimmer machen, schlimmer lachen*),/Hasta que descendamos a la fosa./ (*Bis wir in die Grube steigen*)

realiza una precisa problematización sobre la variabilidad que acontece en la firma. Si la firma es entendida tradicionalmente como la expresión que identifica la propiedad del texto con su autor y la potestad, en términos de derecho, que se tiene sobre lo firmado (como ocurre en el caso de Searle), para Derrida esta idea puede ser erosionada cuando muestra cómo la firma hace parte de un *entre*, es decir que la firma se produce en un entrecruce de otros nombres, ideas y pensamientos que no son propios. La firma contiene cierta identidad, pero es relativa siempre a una particular relación con otros. El segundo lugar es aquello que plantea Cragnolini (1999), cuando interpretando en la obra de Nietzsche la idea de *Zwischen*, expresa que la subjetividad no se constituye en el marco de una lógica de oposiciones binarias, por el contrario se construye en un *entre* fuerzas que desapropian cualquier rasgo identitario. Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* en su crítica al concepto de voluntad, pone de manifiesto que este concepto tradicionalmente se asoció con una actividad del yo. Frente a esto, considera que es posible hablar de cierta multiplicidad, de acciones que son referidas a una estructura social de almas. Entendiendo que aquel yo al cual se le atribuye la acción, es siempre una referencia donde se cruzan otros componentes que lo conforman (F. Nietzsche 1896/2005, 41-42).

Teniendo en cuenta los puntos anteriores, se comprende entonces que esta noción entre amigos ya tiene un fondo que indica la desapropiación. Los amigos no son figuras definibles y cerradas sobre sí mismas, son fuerzas que se encuentran y se separan, pero que en el caso puntual que estamos problematizando, se encuentran en la risa. Es así que la risa representa un cuestionamiento directo a los modos racionales de argumentación, pero no como risa inmediata y llanamente burlona. En este punto, la risa desde la perspectiva de Nietzsche cumple una función creadora (M. B. Cragnolini 1996).

Veremos que esta incursión en la risa no es fortuita: consiste en un recurso poético en la argumentación para insistir y, quizás, celebrar la posibilidad del acontecimiento. Reconociendo que al deconstruir la supuesta solidez del sistema metafísico que fundamenta los discursos canónicos de la amistad, se puede producir otra clase de pensamiento, otro *nombre para la amistad*. No obstante, no se habla de relatos emancipadores o superadores. No consiste en convertir el *quizá* en un nuevo concepto monolítico que se anquilosó en un

concepto superador de la razón. Este gesto consiste, como lo plantea Cragnolini, en pensar *la mediación* del concepto de una forma más ligera.

De esta manera, podría pensarse que el silencio de los amigos sirve para preservar la amistad, pero su figuración como risa es aquella forma que tienen los amigos para inventar nuevos conceptos, para preservar su amistad de la cosificación que efectúa el concepto. No es una risa que se produce sin mediación del pensamiento, es una risa que como lo enfatiza Derrida, logra reírse de lo bueno y lo malo. Una risa que se establece como punto de quiebre a la supuesta estabilidad moral de estos conceptos. Los amigos ríen entre ellos y lo hacen sobre las lógicas universales que orientan las acciones y los pensamientos, pero la risa también se presenta como una confesión, como otra forma de hablar:

No que los amigos tengan que callarse entre ellos o a propósito de sus amigos. Haría falta que en su palabra respire quizá el sobreentendido de un silencio. Este no es otra cosa que una cierta forma de hablar: secreta, discreta, discontinua, aforística, elíptica, justo el tiempo desunido de confesar la verdad que hay que ocultar, ocultándola para salvar la vida, pues es mortal. Confesar y no confesar: ¿cuál es la diferencia desde el momento en que la confesión consiste en ocultar todavía más seguramente la verdad? ¿Cuál es la verdad de una confesión? ¿No la veracidad de lo que ésta dice, sino su verdad de confesión? (J. Derrida 1994/1998, 72)

Es la incursión de la confesión lo que ayuda a configurar precisamente la noción de amistad en la cual insiste Derrida. La risa confiesa que la amistad está fundamentada en una ilusión y en su imposibilidad, pero sin entender esta confesión como una expresión de pesadez o congoja. Por el contrario, siempre se insiste en lo gozoso y lo vital. El silencio se produce entre los amigos, rompiendo, como lo mostrábamos previamente, con las certezas ontológicas sobre la noción de Uno (J. Derrida 1994/1998, 73), pero este rompimiento que acompaña cierta violencia se produce bajo la imagen lozana del encuentro de unos amigos que, bajo un mismo cielo azul, se encuentran riendo juntos, donde el obrar bien o mal es silenciado por la risa. Pero también la risa se encarga de silenciar el mal que (se) hacen los amigos y tal como lo plantea Derrida se trata de “No reírse del mal, sino hacerse reír del mal. Entre amigos” (J. Derrida 1994/1998, 74). Ubicando así una forma nueva de complicidad marcada por la escamoteo del bien y del mal a través del silencio (risa), que marca la separación pero que sostiene “la verdad” de la amistad del entre amigos.

Derrida indica que el silencio no puede ser considerado como el fundamento de alguna clase de «solidaridad» o alianza, expone que irremediamente los amigos se encuentran unidos pero separados en este silencio. La insistencia en la separación, en el oxímoron de la amistad-enemistad, o de la amistad imposible, se delinea en la fórmula de aquellos que caminan juntos pero van por vías diferentes. Compañeros de viajes que no se llevan a donde se quiere y que van trazando sus propios rumbos. Las palabras del loco, son similares a aquellas que pronuncia otro loco al final del emotivo poema de Jalil Gibran *Amigo mío*, indicando a su amigo la “verdad” de la amistad: “Amigo mío, no somos amigos. Pero qué ¿Qué puedo hacer para que lo entiendas? Nuestros caminos son distintos, pese a ello los recorreremos juntos y cogidos de la mano” (Gibran 1989)

En el caminar, los amigos pueden constatar, por medio del encuentro y la separación, la experiencia de la transformación. Los amigos se encuentran y en silencio preservan su amistad y la verdad de su cambio. Ya dejaron de ser aquello que eran antes, ahora son dos caminantes que han cambiado lo suficiente para ser diferentes de aquello que en otro momento amaron y, quizás, ahora puedan llegar a aborrecer. El encuentro de los amigos no es un encuentro entre seres idénticos o iguales, en el camino los amigos han sufrido suficientes cambios para convertirse en extraños, pero aún así, tal como hablaba el loco y su amigo en el poema de Gibran, pueden seguir caminando juntos tomados de la mano.

\*

La figura del enemigo aparece en esta versión de la amistad precisamente para erosionar las perspectivas canónicas. Ahora, el amigo encarna de forma particular la posibilidad de ser también el enemigo. Ya no son dos figuras que se diferencian con facilidad, el círculo trazado por la virtud o por la moral se rompe y hace que resulte cada vez más insostenible pensar estas dos categorías de forma dicotómica. Vemos como Derrida nos incita a pensar en el enemigo. En este momento de la exposición se presenta un nivel de complejidad significativo debido a que se muestra la transformación precisamente del amigo en enemigo para preservar, paradójicamente, la amistad y el nombre del amigo. Si bien, previamente había hablado del sabio que se transforma en loco para preservar la amistad, ahora observamos singularmente lo que implica que el amigo se transforme en enemigo. Este

cambio, que pensando en la argumentación desde la frase de Blake “*Do be my enemy for friendship sake*” extrae la lógica fantasmática que implica la relación amigo-enemigo. En este sentido, nos dirigimos al amigo para que se convierta en enemigo, de este modo se respeta el nombre de la verdadera amistad y por lo tanto se respetará, comprendido desde la otredad, el *nombre del amigo*. Es una forma de llevar a un límite novedoso el campo de posibilidad para que se pueda *dar* aquel acontecimiento, donde las palabras de loco releven las palabras del sabio muerto y este, en medio de su vitalidad atroz, pueda decir: “Enemigos, no hay enemigos”.

*«Todavía no» la mujer...pero tampoco La amistad*

Como se ha observado en la presente problematización, encontramos que la mujer ha estado excluida de la amistad. Es notable cómo los modelos androcéntricos de la amistad han llevado al ostracismo a la mujer. Pero ¿será que en esta nueva versión nietzscheana del amigo la mujer participa de la amistad? Podríamos plantear que para responder a este interrogante es importante problematizar algunas cuestiones bastante puntuales al respecto.

Inicialmente, observamos que una de las consecuencias notables de la reducción de la amistad al esquema de la familia y en su especificación en la relación entre padres e hijos o entre hermanos, provoca la exclusión de la mujer. Este planteamiento parece inquietar a Derrida debido a que si bien se ha insistido en la asimilación del parentesco en la estructuración de la amistad, son las figuras femeninas del parentesco las que son siempre excluidas. La madre, las hermanas, las primas o tías, no han servido de modelo ideal para una forma de amistad. Esta primera negación de la mujer, se anuda con la segunda forma de exclusión que Derrida plantea y que limita la amistad entre el hombre y la mujer. Esta última exclusión se basa en la idea en que el vínculo posible que se puede dar entre un hombre y la mujer es exclusivamente el amor.

Teniendo en cuenta estos dos puntos, Derrida señala que Nietzsche aún no reconoce a la mujer como partícipe de la amistad. Esto a primera vista resulta problemático ya que parecería una continuación de la tradición canónica de la amistad que marca exclusiones y establece prescripciones. Pero es importante indicar que cuando se plantea la noción del *quizás*, resulta que *el hombre tampoco conoce de la amistad*. En este sentido, la mujer está

excluida de la amistad al igual que el hombre. «*Todavía no*» es la expresión que Derrida recupera para plantear precisamente que la amistad que plantea Nietzsche viene por medio de un mensaje *telepoiético*. No podríamos perder de vista que esta amistad que Nietzsche piensa que aún está *por venir* hace parte del futuro. Derrida dirá al respecto que para Zaratustra:

La mujer no era un hombre, un hombre libre capaz de amistad y no solo de amor. Pues bien, el hombre tampoco es hombre. No todavía. ¿Y eso por qué? Porque no es todavía lo bastante generoso, porque no sabe dar lo bastante al otro. Para acceder a ese don infinito, sin el que no hay amistad, hay que saber dar al enemigo. Y eso, ni la mujer ni el hombre (hasta este momento) son capaces. (J. Derrida 1994/1998, 313)

Es así que la promesa de la amistad, no se conjuga en términos de la igualdad o semejanza entre hombres y mujeres, no se produce un nuevo «nosotros» donde se incluya a la mujer. En este sentido, la mujer no aparecería supeditada a la esperanza de una nueva amistad: ni mujeres ni hombres conocen aún la amistad. La amistad es desconocida aún, pero no será una amistad basada en la diferenciación sexual y otras, que clásicamente, han servido para fundamentar las jerarquías.

La reflexión que es posible desarrollar en torno a este planteamiento es que la cuestión de la amistad sigue presentándose como inacabada. Esto significa que estamos frente a una noción de amistad que está *por-venir*. En este sentido, es importante pensar que es una amistad que no se adecuará a un modelo político determinado o a cierto tipo de reivindicación social o cultural. Esto a simple vista resultaría bastante problemático ya que parecería ser una noción de amistad que podría seguir beneficiando a una tradición caracterizada por establecer modelos opresivos. No obstante, esta lectura sería miope frente a los planteamientos que Derrida hace en lo referente al por-venir y al reconocimiento de la posibilidad del acontecimiento. Es así que el riesgo que ha existido y existe con cualquier reivindicación es precisamente que se pueden asumir actitudes parecidas a aquellas que están cuestionando: aplican violencia en lugares donde siempre se ha obrado con violencia o, igualmente cuestionable, se establecen luchas por las diferencias donde también se niegan otras diferencias. Así, cuando nos encontramos con esta política del acontecimiento, no es extraño que exista la tentación de convertirla en una estrategia, en un plan o en un proyecto político positivo, pero justamente esta tentación será aquella que limite cualquier

posibilidad de acontecimiento. Por ahora no sabemos de esta amistad, «Todavía no» la mujer...pero «nosotros» tampoco sabemos de ella.

*“A” es la letra de la amistad y de la amancia*

Pensar en la amistad nos lleva cada vez a escribir sobre nuestros amigos. Observamos ya en este punto algunas coordenadas puntuales sobre la cuestión de la amistad en el trabajo de Derrida. Pasamos por la deconstrucción del modelo de amistad canónica a preguntarnos por cierta amistad del temblor. Este recorrido lo hemos hecho estando sujetados de la mano de Derrida, pero también nos hemos extraviado. Vemos que su escritura nos insiste en un problema particular y es la relación tan singular que existe entre la amistad y la alteridad. Es una relación que deconstruye una visión identitaria del sujeto que se diferencia con facilidad de los otros. No se habla de una generalización o una puesta en marcha de un modelo de semejantes, por el contrario es una noción de amistad que quiebra precisamente estas categorías.

Para Derrida, la cuestión de la amistad es una pregunta por el amor. En muchos momentos se reconoce que esta visión de la amistad está atravesada profundamente por el amor: es una celebración del amor. Esta noción de amor aparece, en primer momento, en sintonía con el planteamiento de Nietzsche según el cual la amistad es una cuestión de lejanías y no de proximidad. En este sentido, se cortocircuita el evangelio, para procurar un amor por el lejano (*Fernsten-Liebe*) y no por el prójimo. Derrida indica que este mensaje de Nietzsche se presenta como un mensaje telepoiético, como un mensaje que pervierte el evangelio y es lanzado al porvenir, para que sea escuchado por esos amigos que están por venir. Pero también es un mensaje que interpela aquellas categorías que resumen la amistad en la proximidad (J. Derrida 1994/1998, 315).

La incitación al amor en la distancia, valiéndonos de la ambigüedad que procura esta oración, se convierte en parte central de la discusión debido a que, solo en esta distancia, es que es posible preservar la alteridad del otro. No se trata aquí de una distancia espacial, recordemos a los amigos que ríen juntos *bajo un mismo cielo azul*, la distancia consiste en una forma de perversión de los mandatos de cercanía del pensamiento y de la organización bajo una misma estructura que dota de sentido de proximidad e igualdad a la amistad.

Cuando en unos párrafos atrás nos referíamos a que la cuestión que opera de modo central en la amistad es el amor, es clave pensar que Derrida habla en este punto de la *amancia*. Muestra que esta forma de amor se ubica más allá de las figuras tradicionales del amor, pero las atraviesa. Es así que plantea que:

Se ha presentado que es eso lo que estaría tentado de llamar la amancia: el amor en la amistad, la amancia más allá del amor y de la amistad de acuerdo con sus figuras determinadas, más allá de todos los trayectos de lectura de este libro, más allá de todas las épocas, culturas o tradiciones del amar. Lo cual no quiere decir que esta amancia pueda producirse ella misma sin alguna figura: por ejemplo la *philia* llamada griega, el amor cortés, tal o cual gran corriente, como se dice, de la mística. Pero una amancia atraviesa estas figuras. (J. Derrida 1994/1998, 88)

Lo paradójico de la anterior afirmación consiste, aparentemente, en pensar que la amancia se encuentra también atravesando estas figuras de la amistad que precisamente han sido cuestionadas. No obstante, agrega que la amancia tiene como característica una apertura al *quizá*. Esta apertura se nos figura como aquel carácter diferenciador de la amancia. Derrida reconoce que pensar este asunto provoca que se reconozca que la amancia se produce en estas figuras. Las características de la amancia son parte, propiamente, del desconocimiento, de cierta forma de *ignorancia*. Quizás, aquí, como lo recuerda, Kundera, la ignorancia también es una forma particular de amor y de nostalgia. La etimología de la palabra nos lo recuerda. Esta amistad no canónica, puede ser una amistad, quizás, *de la ignorancia*:

En griego, «regreso» se dice *nostos*. Algo significa “sufrimiento”. La nostalgia es, pues, el sufrimiento causado por el deseo incumplido de regresar. La mayoría de los europeos puede emplear para esta noción fundamental una palabra de origen griego (nostalgia) y, además, otras palabras con raíces en la lengua nacional: en español decimos “añoranza”; en portugués, saudade. En cada lengua estas palabras poseen un matiz semántico distinto. Con frecuencia tan sólo significan la tristeza causada por la imposibilidad de regresar a la propia tierra. Morriña del terruño. Morriña del hogar. En inglés sería *homesickness*, o en alemán *Heimweh*, o en holandés *heimwee*. Pero es una reducción espacial de esa gran noción. El islandés, una de las lenguas europeas más antiguas, distingue claramente dos términos: *söknudur*: nostalgia en su sentido general; y *heimfra*: morriña del terruño. Los checos, al lado de la palabra “nostalgia” tomada del griego, tienen para la misma noción su propio sustantivo: *stesk*, y su propio verbo; una de las frases de amor checas más conmovedoras es *styska se mi po tobe*: “te añoro; ya no puedo soportar el dolor de tu ausencia”. En español, “añoranza” proviene del verbo “añorar”, que proviene a su vez del catalán *enyorar*, derivado del verbo latino *ignorare* (ignorar, no saber de algo). A la luz de esta etimología, la



nostalgia se nos revela como el dolor de la ignorancia. Estás lejos, y no sé qué es de ti. Mi país queda lejos, y no sé qué ocurre en él. Algunas lenguas tienen alguna dificultad con la añoranza: los franceses sólo pueden expresarla mediante la palabra de origen griego (*nostalgie*) y no tienen verbo; pueden decir: *je m'ennuie de toi* (equivalente a «te echo de menos» o “en falta”), pero esta expresión es endeble, fría, en todo caso demasiado leve para un sentimiento tan grave. Los alemanes emplean pocas veces la palabra “nostalgia” en su forma griega y prefieren decir *Sehnsucht*: deseo de lo que está ausente; pero *Sehnsucht* puede aludir tanto a lo que fue como a lo que nunca ha sido (una nueva aventura), por lo que no implica necesariamente la idea de un *nostos*; para incluir en la *Sehnsucht* la obsesión del regreso, habría que añadir un complemento: *Senhsucht nach der Vergangenheit, nach der verlorenen Kindheit, o nach der ersten Liebe* (deseo del pasado, de la infancia perdida o del primer amor). (Kundera 2009, 9-11)

### 3. SUPERVIVENCIA: LOS NOMBRES Y LA HERENCIA

“Y si la vida vuelve, volverá al nombre, y no al viviente, al nombre del viviente *como* nombre del muerto”

J. Derrida. *Otobiografías*

Después de preguntarnos por el concepto de amistad y sus implicaciones filosóficas, podemos pensar en la cuestión de la supervivencia como la articulación conceptual entre el problema de la escritura con la amistad. Pensar esta articulación consiste, básicamente, en argumentar que estas categorías, que se pueden presentar como diferenciadas y, hasta en cierto punto, distantes en la perspectiva filosófica de Derrida, están vinculadas conceptualmente. En este sentido, en este apartado se expondrá desde la perspectiva del nombre propio y la herencia, la propuesta derridiana sobre la supervivencia. De esta manera, en la primera parte de este apartado se problematizará la cuestión del nombre y la firma, mientras que en el segundo apartado se problematizará el «concepto» del fantasma y la herencia para comprender el gesto deconstructivo de Derrida en relación a la supervivencia de la obra. Y finalmente, se abordará lo que significa la supervivencia, pensada aquí, como la estructura que nos permitirá comprender el sentido de la «sobrevida».

#### *Nombres y supervivencia*

Hace frío en el *scriptorium*, me duele el pulgar. Dejo este texto, no sé para quién, este texto, que ya no sé de qué habla: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*. (Eco 1980/2004, 475)

Perder el nombre no es emprenderla con él, destruirlo o herirlo. Al contrario, es simplemente respetarlo: como nombre. Es decir, pronunciarlo, lo cual equivale a atravesarlo en pos del otro, el otro que lo porta nombrado por él. Pronunciarlo sin pronunciarlo. Olvidarlo llamándolo, recordando(se) lo, lo cual equivale a llamar o recordar al otro. (Derrida, *Salvo el nombre*, 1991/2011, págs. 50-51)

Para abordar la cuestión de la superveniencia y del nombre podríamos retomar a Derrida y detenernos, puntualmente, en la problematización sobre el *nombre propio* que encontramos en *Otobiografías* (1984/2009) y las implicaciones que tiene dicha problematización sobre las nociones de vida y muerte que servirán para establecer una noción de *sobrevida*. En este sentido, nos encontramos con un texto que es producto de una serie de conferencias

impartidas por Derrida en Estados Unidos, donde no solo plantea la cuestión del nombre propio como concepto, sino que lo problematiza en relación a la firma y la institución.

En el inicio del texto encontramos uno de los gestos argumentativos que es constante en algunos textos y conferencias de Derrida, donde realiza la declaración de renunciar al cumplimiento de una promesa. La paradoja de esta *declaración*, consiste ante todo en un juego con el uso performativo de la promesa, en el cual la promesa *aparentemente* será incumplida<sup>18</sup>. Así, reconoce que no hablará del tema por el cual había sido invitado, es decir, sobre un ejercicio comparativo entre la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Declaración de los derechos del Hombre, pero que sí se interrogará sobre la cuestión de la firma y la diferenciación *entre el nombre propio de aquel que firma y el sujeto empírico que porta el nombre* (Derrida, 1984/2009, pág. 13).

Esta diferenciación entre la firma y el firmante de un texto nos invita a pensar preliminarmente en algunos problemas, quizás el más central, consiste en mostrar que *la firma sirve para fundar alguna nueva realidad*, en este caso el acta de independencia de un país en relación a otro. Es así que un documento que es firmado por un grupo de sujetos sirve para hacer un corte con un cierto orden de cosas establecido o para decretar la transformación de un viejo régimen a uno nuevo. Lo singular de esta cuestión es que se esperaría que estos textos *fundacionales* se separaran de sus firmantes para que se mantenga su efecto en el tiempo, aunque aparentemente la validez del texto y su *performance* continúen ligados a la firma de uno o varios *sujetos empíricos* que son reconocidos como los fundadores de la nueva institución<sup>19</sup> (Derrida, 1984/2009, pág. 14).

No obstante, esta posición será interpelada por Derrida en su texto, mostrando que esta división entre sujetos empíricos y su firma, es uno de los puntos de partida para debatir con una tradición de pensamiento donde se expresa *el predominio del sujeto empírico sobre su*

---

<sup>18</sup> Esta clase de gestos, como lo veremos posteriormente, se inscriben en una perspectiva de la herencia que es concebida como una promesa. En este sentido, el incumplimiento de la promesa no sería una ruptura de la herencia. Por el contrario, la herencia comienza a romper con la lógica del programa y el cálculo. La promesa al igual que la herencia siempre puede ser otra, diferente, a la que pensamos.

<sup>19</sup> Cuando se hace una interpretación política de estos documentos, se pensaría que su valor declarativo se establece, aparentemente, gracias a los sujetos empíricos que lo firman y no necesariamente a las declaraciones o las firmas, las cuales solamente parecen tener un valor protocolario. Es difícil pensar, desde una perspectiva tradicional, que el valor de estos documentos no se halla en ser simplemente escrituras protocolarias, sino que las mismas fundan un nuevo sentido institucional y, como lo veremos más adelante, es con la firma que se constituyen los signatarios.

*firma*. Derrida expresará entonces que esta división pone en evidencia dos aspectos puntuales: los juegos de presencia-ausencia en la firma y el efecto que tiene la firma sobre el sujeto firmante en su constitución subjetiva.

La primera cuestión ya había sido señalada en *Firma, Acontecimiento Contexto* (1971/1998) cuando se plantea que, contrariamente a lo esbozado por la teoría de los *speech acts*, existe una fractura entre aquel que se denomina la *f fuente de la enunciación* y su firma, mostrando que la firma tiene su eficacia justamente en la ausencia de su productor. De esta manera, se propone que si bien la firma se establece como una *forma trascendental de mantenimiento*, se desprende de su *intención* presente y sigue operando en el futuro, sin posibilidad de cálculo o programa establecido por su signatario (Derrida, 1971/1998, pág. 370).

En este orden de ideas, no hay que descuidar que la firma también tiene un efecto sobre el signatario. En *Otobiografías*, Derrida plantea contundentemente que “La firma inventa al signatario” (1984/2009, pág. 17), erosionando la idea que concibe que el sujeto firmante es el fundamento de la firma, para mostrar precisamente que *este trazo es aquello que constituye a cierto sujeto empírico como firmante*. Así, la firma en su *iteración* intenta reproducir en el tiempo algo que es imposible de reproducir y precisamente es el acontecimiento de constitución subjetiva. Al respecto Derrida indicará que después de firmar:

Me habré dado un nombre y un «poder», entendido en el sentido de poder firmar por delegación de firma. Pero este futuro anterior; tiempo propio para ese golpe de derecho (como si dijéramos golpe de fuerza), no debe declararse, mencionarse, tenerse en cuenta. Es como si no existiera. (...) Mediante este acontecimiento fabuloso, mediante esta fábula que implica la huella y solo es en verdad posible por la inadecuación de un presente a sí mismo, una firma se da un nombre. Se abre un crédito, *su* propio crédito, de sí misma a sí misma. El *sí* surge aquí en todo los casos (nominativo, dativo y acusativo), una vez que una firma se da crédito, de un solo golpe de fuerza, que es también un golpe de escritura, como derecho a la escritura. (Derrida, 1984/2009, págs. 18-19)

Teniendo en cuenta lo anterior, la firma establece el nombre y sus posteriores características y capacidades. La firma posibilita la emergencia del nombre, pero también de *la vida del sujeto*. Así, se reconoce que la firma y el acontecimiento fundan el nombre y dan vida al signatario. Pero también indican su ausencia y su muerte. Es importante no pasar por alto que la lectura que se hace sobre la vida, en este contexto, no atañe a su

concepto biológico. La vida, en este caso, hace referencia a la posibilidad de supervivencia y perduración del nombre en el tiempo gracias al texto donde se inscribe, cuestión que resulta fundamental para comprender el concepto de vida-muerte que deviene de este planteamiento filosófico.

Es preciso, por lo tanto, señalar que Derrida toma distancia de la biología, pero también hace lo mismo con una psicología que interpreta la producción del sujeto como una proyección psíquica y por lo tanto como un producto susceptible de un análisis *psicobiográfico*, para pensar en una filosofía de la vida donde *el nombre* y la firma son relevantes. En este orden de ideas, no resulta fortuito que Derrida encuentre en Nietzsche y en «sus nombres» una posible articulación de esta relación que propone del nombre, la firma y su supervivencia. En su crítica a las categorías centrales de la metafísica occidental, Nietzsche indica los juegos y las ambivalencias que pueden ocurrir con el nombre y su implicación en la obra. Se puede encontrar que el nombre se ubica en textos a modo de un juego, que deriva siempre como juego que fisura la idea de un autor como presencia plena e idéntica, para ser diferido y por lo tanto en múltiples textos de una obra (Anderson 2012, 66).

La pregunta por la firma articula el concepto de *nombre* con *la vida*. Derrida muestra cómo, en el caso de Nietzsche, el nombre se articula con su *obra*, no en el modo de una producción que es deudora de una proyección del psiquismo del autor, sino que convoca a leer el nombre de Nietzsche puesto en juego en su obra. Derrida nos remite entonces a realizar una lectura del *Ecce Homo*, pero también nos invita a realizar una lectura desde el *recuerdo* y *el olvido*.

Derrida plantea que olvidemos a Nietzsche como *sujeto empírico*, que lo reconozcamos como muerto y que, como ocurre con cualquier muerto, aceptemos su irreductibilidad ante cualquier criterio conceptual o *(pre)juicio* biográfico. Pero al mismo tiempo nos indica que recordemos *los nombres de Nietzsche* y en ese sentido, se haga una deconstrucción de los juegos que se inscriben en su escritura y su firma (Derrida, 1984/2009, pág. 34). Aquí encontramos un orden de lectura y escritura que es propuesto por Derrida para leer a Nietzsche. Un orden del recuerdo y el olvido, que como se verá más adelante, *también se*

*mantendrá en sus escritos fúnebres y que será clave a la hora de pensar la relación entre amistad y escritura.*

De esta manera, al centrar la discusión en el nombre y no en su portador, es posible pensar una apertura a la pluralidad de los nombres como cuestionamiento a criterios identitarios. La elección por parte de Derrida de un texto como el *Ecce Homo* de Nietzsche resulta coherente con esta posición: en la historia del pensamiento filosófico occidental, como lo reconoce Derrida en varios lugares de su obra, siempre ha existido un desprecio por la biografía y su incidencia en la obra filosófica. Nietzsche, por el contrario, se caracterizó por implicar su vida y nombre en su obra; en ser un autor que, desde la perspectiva de Derrida fue “El único, tal vez, en haber puesto en juego en ello su nombre –sus nombres- y sus biografías. Con casi todos los riesgos que esto implica: para «él», para «ellos», para sus vidas, sus nombres y su porvenir, singularmente el porvenir político de lo que él ha dejado firmar.” (Derrida, 1984/2009, pág. 33)

*Poner el nombre juego* consiste no solo en el establecimiento de un compromiso con la obra, también supone el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de nombres que dan cuenta de la multiplicidad en la escritura. Esto marca la separación de una noción de autor que está *constituido* como sujeto empírico y que construye una obra sistemática y constituida en una unidad, para pensar en un autor que se *disemina* en la variabilidad de los sentidos que puede tomar *su nombre* en relación a su *escritura*. En *Interpretar las firmas (Nietzsche / Heidegger)* (1981/1998) se presenta la pluralidad de nombres como una crítica a la perspectiva de la metafísica occidental que asume el pensamiento bajo un solo nombre, abstracto y general:

Pero, ¿quién ha dicho que sólo tengamos un nombre? Nietzsche precisamente no. ¿Y quién ha dicho y decidido, correlativamente, que exista una metafísica occidental que, a su vez, sea única y que pueda resumirse con ese nombre? ¿Es ésa la unicidad del nombre o de la unidad resumida de la metafísica occidental? ¿Son algo distinto o algo más que el deseo (la palabra suprimida de la cita de Nietzsche) del nombre propio, del nombre único y de la genealogía concebible? ¿No es Nietzsche, junto con Kierkegaard, uno de los pocos que ha multiplicado sus nombres, que ha jugado con las firmas, las identidades y las máscaras, y que se ha nombrado varias veces y de distintas formas? **¿Y si fuese éste el objeto, la causa de su pensamiento, der Streisfall** [el caso en litigio]? (1981/1998, pág. 58)

Cuando se establece esta pluralidad del nombre, también se puede seguir constatando inevitablemente la ausencia del sujeto firmante. Derrida advierte con agudeza que cada vez que nos referimos a un nombre, no se hace referencia a su portador. Estamos haciendo referencia, como ocurre en el texto de Nietzsche, a los múltiples nombres que se juegan en su obra. La firma no es una garantía de propiedad, es paradójicamente el reconocimiento de la desapropiación de lo escrito. Esto significa que, cuando se firma un texto con la intención de mantener una propiedad sobre él, es precisamente porque se asume que se presentará una irremediable separación entre el autor y su texto, afirmando de manera inevitable la orfandad del texto. La firma muestra precisamente la supervivencia del texto y la irremediable desaparición del sujeto empírico y su «egocidad» (Derrida y Stiegler 1996/1998, 138).

Así, cada vez que hacemos referencia a cierto autor, no nos estaríamos remitiendo a su existencia como sujeto empírico, sino a su nombre, aquel nombre que queda ligado a un texto. Derrida dirá que: “Y si la vida vuelve, volverá al nombre, y no al viviente, al nombre del viviente *como* nombre del muerto” (Derrida, 1984/2009, pág. 37). Cada vez que se lee una firma que sella alguna obra, se vuelve sobre el nombre y no sobre su firmante. Este punto sería, particularmente, la expresión más significativa de *la ausencia del sujeto que es pensado como el fundamento de la producción del sentido*, rompiendo con el privilegio de una presencia que, aparentemente, servía como soporte de lo escrito.

En el caso de la lectura del *Ecce Homo*, Derrida muestra que la firma de Nietzsche no solo plantea una división entre un sujeto empírico y su nombre, también indica una división entre la vida y la muerte. En este punto, el *entre* vuelve a ocupar un lugar importante como forma de indeterminación para pensar el nombre más allá del lugar de la representación. Este aspecto se configura a partir de la tensión entre «el padre muerto» y «la madre viva» que forman el nombre de Nietzsche. Esta tensión muestra que el nombre propio también hace referencia a lo impropio y a la imposición de la *herencia*, pero también expresa la posibilidad de *supervivencia* y su fatalidad (J. Derrida 1984/2009, 47). Esto significa que el nombre está asociado con una carga genealógica que lo precede, la historia de los antepasados, pero también es parte de la supervivencia en la medida en que el nombre

puede ser legado como herencia, como posibilidad de nombre que sobrevive y que *puede ser* diseminado en otro tiempo.

Si Derrida insiste en que para Nietzsche la vida *biológica* del autor es un prejuicio, lo hace para indicar que en el pensamiento nietzscheano ya opera una *política del nombre*. Se diría que se pueden conocer los nombres del autor y algunos *prejuicios* biográficos que se *ajustan* parcialmente a estos nombres; no obstante, la vida del autor será siempre un lugar irreductible y aquello que será legado, que sobrevive, es su(s) nombre(s) y su escritura. El pensamiento filosófico se ha transmitido entre la escritura y las firmas que sellan estos escritos, siempre sin saber y sin poder calcular qué ocurrirá con estos nombres y cuáles serán sus interpretaciones en el futuro.

Todo esto nos recuerda la frase del viejo monje Adso de Melk de la novela *El Nombre de la Rosa* de Umberto Eco, que escribía en sus últimos días de existencia y finalizaba el manuscrito que narraba su vida de la siguiente manera: “Dejo este texto, no sé para quién, este texto, que ya no sé de qué habla: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus.*” Podríamos decir que de la vida, al igual que de las rosas, lo único que nos queda y nos sobrevive son los textos y los nombres. Los nombres que se convierten en, como lo plantea Derrida, *causa de pensamiento*.

### *Los tiempos de la herencia*

Dicho de otro modo, la cuestión de la herencia debe ser la pregunta que se le deja al otro: la respuesta es del otro. No podemos preguntarnos acerca de lo que hará el otro, pero lo que debemos desear es que la respuesta sea la del otro y no la mía, que no sea dictada por mí, y que el otro, aunque esté bajo la autoridad o la ley de mi testamento por ejemplo, no se determine más que por sí mismo. No deseo que mis lectores o mis herederos se constituyan en herederos sino libremente. Si lo hiciesen constreñidos, no los consideraría herederos. Es preciso que yo renuncie a estar detrás de lo que digo, hago o escribo para que la cuestión de la herencia se plantee. (Derrida, *A corazón abierto*: entrevista con Catherine Paoletti, 1998/2001, pág. 46)

#### a) Una sonrisa derridiana: desarzonar lo ejemplar

Hasta aquí nos encontramos deambulando en medio de una historia hecha de nombres. Ya no hablamos de la historia de los *hombres*, ahora preferimos escribir una historia de los *nombres* que acechan y, hasta el día de hoy, nos convocan a seguir escribiendo sobre sus



nombres y textos. El planteamiento derridiano sobre el nombre hace temblar toda una forma de pensamiento que ha puesto la presencia del *sujeto empírico* como sustento del sentido de la obra, Derrida desconfigura esta lógica y piensa en los nombres desde otra perspectiva. Así, la propuesta derridiana consiste en plantear que lo único que podrían hacer estos nombres es legarnos *algo* de ellos. No nos podrán legar su experiencia de vida, así las estanterías de nuestras bibliotecas rebosen con sus biografías o con sus archivos «personales»; solamente, nos pueden legar su escritura. Es en esta relación con los nombres donde podemos trazar un punto de intersección entre escritura y herencia.

La cuestión de la herencia interviene constantemente en la obra de Derrida, pero en nuestro caso, la cuestión de la herencia ya ha motivado una discusión previamente en esta tesis. Es así que en *Políticas de la amistad* encontramos que la herencia puede asumirse desde varias perspectivas: una que es problematizada y severamente interpelada, que consiste en pensar que la amistad es parte de una herencia natural y otra que muestra que precisamente la herencia hace parte de cierta artificialidad, de una emulación simbólica de lo que está dado por naturaleza. Así, Derrida insiste en que en el pensamiento platónico la herencia está ligada al parentesco natural, así toda posibilidad de reconciliación entre griegos se produce gracias a su vinculación por el parentesco, a la *syggéneia*. La consecuencia de esta vinculación de la amistad con el parentesco se origina en medio de un elogio profundo al “fervor testamentario y testimonial del heredero” (Derrida, 1994/1998, pág. 115). Así, surge una formación ritual y conmemorativa, que establece la vinculación entre amistad y herencia. Una alianza que se instaure bajo una lógica donde los muertos incursionan y son *presencia* entre los vivos. *Se les honra y se les recuerda con rigor*, convirtiendo la herencia en una obligación del recuerdo, ya que son ellos aquellos que sustentan los vínculos y lo común:

Pues desde el momento en que se amolda en sus leyes a la *physis*, a la eugenia y a la autoctonía, es la *politeía* la que conforma a los hombres, es ella la que les da alimentos y educación (*trophé*), y no a la inversa. He aquí quién debe enunciarse, he aquí quién debe *acordarse*, pues se trata de un acto de memoria; he aquí quién debe comprometer la memoria en el presente, si se puede decir así, *en presencia de los muertos*, pues por difícil que resulte decir esto (Cicerón lo advertirá: *difficilius dictu est, mortui vivunt*), los muertos viven y los ausentes están presentes. Velan incluso por aquellos que velan por ellos. Y en cuanto a la palabra dada ante los muertos vivos, ante «los muertos aquí presentes», se la lanza *aquí ahora*, en primera persona del plural, en la tradición fiel y presente de *nuestra* política. (Derrida, 1994/1998, pág. 116) (Derrida, 1994/1998, pág. 116)

De esta manera, la herencia sirve para cimentar un concepto de igualdad fraternal entre los amigos. Se reconoce que en la obligación del recuerdo, en la conmemoración y en los rituales, se presenta un despliegue de una concepción de vínculo social fundamentada en el parentesco. Aquí la memoria se nos presenta de forma literal, ya que de otra manera la herencia se pervertiría, exigiendo formas de rememoración que resulten implacables y precisas. Esta concepción de herencia, como lo vimos previamente, será determinante en las formas que asume la noción de amistad hasta nuestros días y muestra que la herencia se encuentra inscrita en una vinculación natural, aspecto que es cuestionado por Derrida por servir de fundamento a la *fraternización* de la amistad<sup>20</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, Derrida también encuentra en el pensamiento de la amistad *exemplar* de Cicerón que existe una exigencia de repetición y reproductibilidad exacta de la palabra del amigo muerto. Se insiste en que, desde la perspectiva de Cicerón, aquel que sobrevive es quien debería *citar textualmente* las palabras pronunciadas en vida por el amigo muerto. En este caso, la ejemplaridad le muestra a Derrida un proceder identificatorio con el muerto. El amigo muerto es idealizado y su identidad es cristalizada en la exactitud de sus enunciados. Esto significa que el amigo o aquello que queda de él, sigue siendo una *pertenencia* del aquel que lo recuerda (Derrida, 1994/1998, pág. 20).

Pero la interpelación a esta herencia, a esta asimilación del muerto marcada por la ejemplaridad, es asumida por Derrida con un tono burlón. Cuando piensa en el momento de su propio funeral e imagina a alguno de sus amigos recitando con precisión y decoro sus palabras, considerará que todo aquello es un “teatro”, una “despreciable e irrisoria puesta en escena”, un atentado en contra de la amistad misma (Derrida, 1994/1998, pág. 17). Este «teatro» no solo indica una posición conceptual en relación a la amistad, también indica una posición con la herencia. Para Derrida, una herencia de lo preciso y lo inmutable, ya

---

<sup>20</sup> La cuestión de la literalidad de la memoria ha sido abordada por Todorov (2000) para mostrar las consecuencias nefastas que tiene un uso literal de la memoria. Así, esta literalidad, como claramente lo expresa Todorov, no necesariamente hace referencia a un recuerdo que tenga un componente de verdad. Los instigadores de la violencia en muchas ocasiones se han valido del uso de sucesos fundamentados en una tradición oral o en el puro prejuicio social para cometer grandes crímenes. Cuando Todorov habla del uso abusivo de la literalidad de la memoria no se refiere a una persona o a un grupo de personas que conservan un recuerdo immaculado de algún suceso y obran con congruencia en relación a él. Todorov problematiza claramente esta cuestión mostrando como los recuerdos no son literales en sí mismos, pero pueden ser usados como si fuesen literales. Los recuerdos, o aquello que se cree recordar, sirve para justificar viejas y nuevas formas de violencia.

presenta una contradicción con la amistad, pero también con una noción de herencia que deja de inscribirse en la ejemplaridad.

En este orden de ideas, la herencia no es pensada por Derrida como el intento de preservación y reproducción de lo dicho por el amigo muerto: *no se busca heredar su ejemplaridad*. Reconoce que el amigo muerto únicamente puede legar su nombre y su obra. Así, nos resultaría posible relacionarnos con esta herencia desde *otro lugar*, desde otra experiencia de la herencia donde la exactitud pierde sus privilegios. En este orden de ideas, la cristalización de lo muerto y la interpretación total se fragmentan, para darle paso a una herencia que opera como supervivencia, donde lo heredado se presenta como abierto y, a la vez, como indescifrable en su totalidad, en definitiva, solo “siempre soy el locatorio de una herencia” (Derrida y Stiegler 1996/1998, 138).

En *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (1978/1981), Derrida señala la multiplicidad de la herencia cuando analiza una anotación bastante enigmática y descontextualizada en las notas de Nietzsche. La frase “*He olvidado mi paraguas*”, tal como lo podemos ver indicado por Cragnolini, sirve a Derrida como una forma de confrontar la «lectura del prevenido» que se realiza del texto nietzscheano. Dirá Cragnolini que “...la lectura heideggeriana es la lectura del prevenido, del que sale siempre con paraguas, del que no se acerca al texto sin las armas aseguradoras –y asesinas- del mismo” (Cragnolini, 2008, pág. 209).

Ahora bien, Derrida en su texto confronta esta tradición interpretativa. Juega con las posibilidades del estilo y el sentido de esta frase, para indicar un resto, algo que se fuga en la frase. No se compromete con ninguna interpretación o con alguna categoría conceptual para explicar esta breve nota: se atreve a plantear un juego entre discursos que bordean lo lingüístico, lo filosófico y lo psicoanalítico. Insiste en cómo una anotación, que en apariencia es tan transparente y precisa, “provoca y desarzona al hermeneuta” (Derrida, 1978/1981, pág. 90). Es de este modo que Derrida *juega* con el texto que es heredado. Lo interpreta mostrando la constante posibilidad del *mal entendido* y también, como fue indicado previamente, el exceso de la interpretación filosófica al cual puede ser sometido.

Al finalizar la lectura de *Espolones* podemos imaginar a un Derrida sonriente que nos observa mientras en su rostro se dibuja una *sonrisa*, una sonrisa que también nos indica

algo del concepto de herencia derridiana. Se atreve a decir que quizás su texto se constituye como un juego paródico y errático al estilo “He olvidado mi paraguas”. *Pero esto no es suficiente*: también muestra que su intención en el texto no perdurará y lo único que sobrevivirá será un texto abierto y, que como él mismo lo nombra, será *críptico*. Un texto que solo podría ser legado, reconociendo la pérdida de su acontecimiento debido a la muerte de aquel que, *supuestamente*, entiende su código (Derrida, 1978/1981, pág. 91).

Ahora bien, ¿qué ocurriría si otros lograran entender, supuestamente, el código del texto? Pues ellos también morirán y en ese sentido, Derrida señala que siempre queda algo abierto a la interpretación, pero también hay *algo*, cierto resto, que se mantendrá irreductible a la interpretación:

Suponed entonces que yo no sea el único que pretende conocer el código idiomático (noción ya de por sí contradictoria) de este acontecimiento: que acá o allá se comparta presumiblemente este secreto de este no-secreto. Esto no cambiaría en nada la escena. Los cómplices morirán, no lo dudéis, y este texto puede permanecer, si es críptico y paródico (ahora bien yo os digo que lo es, de cabo a rabo, y puedo decíroslo porque no os va a servir de nada, y puedo mentir al confesarlo porque sólo se puede disimular diciendo la verdad, diciendo que se dice la verdad), indefinidamente abierto, críptico y paródico, es decir, cerrado, abierto y cerrado a la vez o alternadamente. Plegado/desplegado, un paraguas, en suma, que no llegaréis a utilizar, que podríais olvidar de pronto, como si nunca hubieseis oído hablar de él, como si estuviese situado por encima de vuestras cabezas, como si en definitiva no me hubieseis oído, puesto que no he dicho nada que hayáis podido oír. De este paraguas uno confía siempre poder desembarazarse, sobre todo porque no ha llovido. (Derrida, 1978/1981, pág. 92)

Cuando los cómplices mueran, también se perderá algo del texto, pero al mismo tiempo sobrevive para los herederos. Así, los herederos son centrales en el discurso de Derrida. Los herederos son aquellos que nombra, siguiendo a Nietzsche, como aquellos *amigos que están por arribar*. La herencia se encuentra siempre por-venir y por lo tanto, siempre es una herencia incalculable en su uso y en sus efectos. Esto nos muestra que en toda herencia existe un juego entre las posibilidades de una memoria que intenta conservar, pero que no logra sustraerse de un olvido inevitable y de la pérdida de contexto. *La Memoria y el olvido no se constituyen como antagonistas*, son las fuerzas que configuran esta herencia, que le procuran movimiento. Podremos olvidar o desembarazarnos del paraguas, de esa herencia que dice y no dice; pero también, se podrá regresar siempre y escribir “He olvidado mi

paraguas” para recordar y *elegir* una herencia que, al igual que lo hace la sonrisa del fantasma, nos seduce a continuar escribiendo y, por qué no, sobreviviendo.

*b) La herencia y los nombres de los espectros.*

Podemos seguir insistiendo en que heredamos nombres, pero igualmente heredamos las obras que han producido estos nombres. La cuestión de la relación autor y obra ha sido uno de los ejes de problematización del pensamiento filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX; pero como observamos con Derrida, su elaboración conceptual no se presentaría en la cuestión del autor-obra, sino en términos del nombre-escritura. Este aparejamiento muestra que más allá de la obra, aquello que nos es dejado en herencia son *escrituras* y sus respectivas asociaciones con *nombres*. Esto mantendría su posición de no reducir la discusión a un espacio binario (autor-obra), sino de poner en juego, como lo vimos previamente, los vínculos entre la escritura y el nombre.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos comenzar a problematizar la incursión de la obra y el nombre asumiendo lo propuesto por Derrida en *Espectros de Marx* (1993/2012) cuando expresa con respecto a Hamlet que: “Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma” (pág. 32). Esta cita nos ubica en una posición de lectura particular que hace que problematicemos, no solo los nombres como lo veníamos haciendo, sino la obra entendida como los entrecruces textuales, lingüísticos, históricos y políticos. En este caso, se plantea que ciertas obras operarían de modo similar al movimiento del fantasma.

Para ampliar lo anterior, podemos pensar que en *Espectros de Marx*, el fantasma hace su aparición ligado a un nombre y a un texto. Derrida plantea que en el *Manifiesto Comunista* se observa la operación de un fantasma. El comunismo asedia a las formas de pensamiento político y filosófico desde el siglo XIX, hasta nuestros días. Pero habría que indicar que el fantasma no es una perspectiva política, un objeto de estudio y, mucho menos, se refiere a una forma de sujeto determinado. En este sentido, Derrida indicará que el fantasma no es un concepto que se pueda definir con facilidad. Su definición parte de aquello que no es el fantasma, de su expresión paradójica:

El espectro se convierte más bien en cierta «cosa» difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido. (...)No se sabe: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber. Al menos no de lo que se cree saber bajo el nombre de saber. No se sabe si está vivo o muerto. He aquí -o he ahí, allí- algo innombrable o casi innombrable: algo, entre alguna cosa y alguien, quienquiera o cualquiera, alguna cosa, esta cosa, *this thing*, esta cosa sin embargo y no otra, esta cosa que nos mira viene a desafiar tanto a la semántica como a la ontología, tanto al psicoanálisis como a la filosofía. (Derrida, 1993/2012, pág. 20)

Esta «definición» se presenta como una dispersión propiamente del concepto de fantasma. El fantasma confronta las categorías dicotómicas de la metafísica occidental, ya que el fantasma no es «ni alma, ni cuerpo»; igualmente «no se sabe si está vivo o muerto» y tampoco se conoce si tiene algún origen o pertenece a un tiempo pasado o futuro: solo es posible reconocer su acontecer intempestivo (Derrida, 1993/2012, pág. 115). El fantasma se escapa a una reducción ontológica, para ser ubicado como un *indecidible*. De esta manera, Derrida afirma en *Posiciones* (1971/2014) que los indecibles son: “unidades de simulacro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir nunca un tercer término”(p.69). En este sentido, más allá de conocer su definición o su nombre, sabemos que el fantasma se encuentra en asedio. El fantasma aparece en la filosofía sin dejarse reducir a sus categorías. Por el contrario, el fantasma acecha y las hace entrar, no en una contradicción que puede ser superable con un «tercer término», sino que en un proceso de deconstrucción muestra su fragilidad.

En *Espectros de Marx*, Derrida señala que el comunismo es un fantasma que ha sido conjurado para evitar su asedio. Expresará que si bien la definición de *conjuratio* hace referencia a la invocación de los fantasmas, también puede ser asumida como «conjuro» (*Beschwörung*) que es un exorcismo que busca expulsar, destruir y negar el fantasma que fue invocado (Derrida, 1993/2012, pág. 61). Esta actitud de hostilidad con los fantasmas es constante en el pensamiento filosófico occidental, mostrando que una herencia que esté poblada por fantasmas siempre resultará insostenible para los pensadores que hablan con precisión de la vida y del conocimiento.

En efecto, los fantasmas son conjurados porque producen miedo e incertidumbre, su lenguaje sortea el binarismo de la metafísica y su acecho demuestra que existen grietas en los edificios sólidos del pensamiento. En el caso de Marx, Derrida muestra que su interpretación de la economía y la política pone en evidencia el juego «mágico» que persiste en prácticas que son consideradas como «racionales»: indica que el Estado es una apariencia, que puede metamorfosear el papel en oro, al tiempo que los especuladores, tan propios de la *fantasmagoría* capitalista, se comportan como «mártires del valor de cambio» que esperan un «cambio puro» (Derrida, 1993/2012, págs. 59-60).

La conjuración serviría para que el fantasma desaparezca y muera. Pero, paradójicamente, el fantasma no sería una presencia que pudiese desaparecer, ni una entidad viva que puede morir: el fantasma burla estas conjuraciones<sup>21</sup>. El fantasma hace parte de la herencia, en la medida en que deambula en ciertas obras y logra evadir las conjuraciones que lo quieren ubicar como ya muerto y totalmente interpretado; conjuraciones que quieren verlo, situarlo e identificarlo en un lugar preciso, que lo reducen a una escuela de pensamiento, sindicato o iglesia (Derrida, 1993/2012, pág. 149). Es por eso que ciertas obras pueden reaparecer, actualizarse y romper con los contextos de sentido que intentan circunscribirlas a un tiempo determinado.

Lo anterior muestra que el fantasma también puede ser susceptible de convertirse en simulación o parte de una reproducción mecánica. En este sentido, Derrida plantea que la

---

<sup>21</sup> Derrida muestra que la conjuración que hace Fukuyama del marxismo es parte de la irrupción del fantasma del comunismo cuando en *El fin de la Historia y el último hombre* observa cómo esta obra es “el consternador y tardío subproducto de una «footnote»: *Nota bene* para cierto Kojève que merecería algo mejor” (Derrida, 1993/2012, pág. 71). Pero Derrida no solo reclama el nombre de Kojève, también hace lo propio con otros nombres, con otras herencias que Fukuyama parece no reconocer: “Es como si nunca se hubiera tropezado con ninguna cuestión inquietante en torno a dicho Hombre, ni hubiera leído a un determinado Marx, ni al Stirner con el que se ensaña *La ideología alemana* en cuanto a la abstracción propiamente fantasmática de semejante concepto de hombre, por no hablar de Nietzsche (constantemente caricaturizado y reducido a algunos miserables estereotipos: por ejemplo ¡el «relativista»! y no el pensador de un («último hombre» al que tan a menudo llamó así), por no hablar de Freud (evocado un sola vez como el que pone en duda la «dignidad humana» al reducir al hombre a «pulsiones sexuales profundamente escondidas», ni de Husserl — simplemente pasado por alto— o de Heidegger (que no sería sino el «sucesor» de Nietzsche el relativista), por no hablar de algunos pensadores aún más cercanos a nosotros y ante todo, sobre todo, por no hablar de Hegel, del que lo menos que se podría decir es que no es un filósofo del hombre natural y transhistórico.” (Derrida, 1993/2012, págs. 81-82)

herencia de los «espíritus del pasado»<sup>22</sup> solo puede ser tomada en préstamo, pero no apropiada como si fuese un objeto o una propiedad de alguien o de un grupo; mostrando así que cualquier apropiación o asimilación de la herencia es, paradójicamente, su negación y olvido. En este sentido, Derrida indica una relación de recuerdo y olvido con la herencia, un juego que se distancia inclusive de la preservación de la herencia que hace Marx de Hegel:

Las cosas son muy complicadas. Hay que olvidar el espectro y la parodia, parece decir Marx, para que la historia continúe. Pero si nos contentamos con olvidarlo, topamos con la simpleza burguesa, o sea, con la vida. Por consiguiente, no hay que olvidarlo, hay que recordarlo aunque olvidándolo, en esa memoria misma. (Derrida, 1993/2012, págs. 127-128)

La anterior afirmación nos indica que la herencia tradicionalmente ha sido asumida desde la memoria y olvido. Así, para el ortodoxo la memoria literal y la cita a la letra se convierten en las expresiones de preservación de la herencia. Pero también el olvidadizo, pensemos aquí en Fukuyama, hace parte del olvido de una herencia que *se niega a conocer*. De este modo, los abusos de la memoria y la conjuración olvidadiza son las posiciones que son deconstruidas por Derrida para darle paso a *una memoria que recuerda por medio del olvido*. Esto significaría, como lo hemos visto hasta ahora, que el acto del recuerdo es un acto de olvido cuando se asume que la obra *es tomada en préstamo* y no es posible apropiarse de ella en su totalidad. Cuando reconocemos que siempre existirá un resto, una experiencia de olvido, que deconstruye cualquier lectura que se pretenda como fiel y absoluta.

Si mantenemos la anterior lectura, veremos que Marx pensado como sujeto empírico no es central en la discusión. Derrida prefiere centrarse en la opacidad de los «efectos» de la herencia del nombre y la obra de Marx. Se inquieta en su *reaparición* en ciertos momentos históricos y del pensamiento filosófico, político y económico (como efectivamente lo muestra en la lectura que realiza en torno de dos personajes tan dispares como Blanchot y Fukuyama). Derrida nos incita a pensar en la aparición del nombre *Marx* en la revolución

---

<sup>22</sup> Cuando Derrida problematiza la cuestión de los espíritus del pasado, previamente ha planteado una noción de conjuración que resulta más hospitalaria ya que buscar jurar y no reprimir el espíritu invocado. No obstante, Derrida encuentra que esta forma de conjuración se encuentra ligada con la angustia y por lo tanto establece cierta relación de imposición, endeudamiento y culpa. Una obligación con el muerto (Derrida, 1993/2012, pág. 125). En este sentido, no se podría perder de vista que en esta forma de conjuración se muestra que la herencia está vinculada, de forma inevitable, con la angustia.



rusa, pasando por las piras en la *Bebelplatz* o en sus nuevas interpretaciones en la revolución cultural China. Insiste en que son parte de una relación con la herencia que se desplaza en unos espacios geográficos amplios que, más allá de que las apariciones sean fieles o estén de acuerdo con lo dicho por Marx, estas reapariciones del nombre y la obra de Marx son su herencia. Al respecto, Derrida indica que “No tenemos por qué solicitar el acuerdo de Marx, muerto en esto antes incluso de estar muerto lisa y llanamente, para heredarlo” (Derrida, 1993/2012, pág. 48).

La herencia puede ser asumida desde varias perspectivas: puede ser asimilada por la radicalidad de su conservación o desde su negación y desconocimiento. Estas dos posturas pueden ser pensadas como las formas en que el *scholar* asume la herencia. En este caso, la figura del *scholar* es para Derrida aquel “sabio o el intelectual instruido, el hombre de cultura”. El *scholar* se caracteriza por justificar y pensar desde los binarismos de la metafísica, es aquel que parece distinguir entre el ser y el no-ser, entre lo vivo y lo muerto, entre lo real y lo falso (Derrida, 1993/2012, pág. 27). Podríamos agregar que el *scholar* pretende apropiarse y asimilar la herencia, se convierte en el censor que advierte de las lecturas que son “fieles” a su tradición y niega aquellas que le parecen extrañas y blasfemas. No obstante, Derrida también piensa en otro *scholar que vendrá* y que asumirá la relación con los espectros y la herencia desde otra perspectiva:

A la inversa, Marcelo anticipaba quizá la venida de otro scholar, un día, una noche, siglos después -el tiempo no se mide aquí ya de la misma manera-. Este sería por fin capaz, más allá de la oposición entre presencia y no-presencia, efectividad e inefectividad, vida y no-vida, de pensar la posibilidad del espectro, el espectro como posibilidad. Mejor (o peor): sabría cómo dirigirse a los espíritus. Sabría que semejante dirección no solamente ya es posible, sino que en todo momento habrá condicionado, como tal, la dirección en general. He ahí, en todo caso, a alguien lo bastante loco como para esperar desbloquear la posibilidad de tal dirección. (Derrida, 1993/2012, pág. 26)

La llegada del *otro scholar* es la posible aparición de los nuevos herederos. Este *otro scholar* es un *arribante*, alguien que está siempre por llegar y el cual se relacionará con la herencia sin reducir su relación a la contradicción entre la memoria o el olvido. Reconocerá que su herencia son nombres y obras que se mueven al modo de los espectros. Aprenderá, por fin, a hablar con fantasmas, los dejará hablar y no intentará hablar *en su nombre o por ellos*. Pero quizás, lo más importante será que, como aparece planteado en el exordio de

*Espectros de Marx*, aprenderá a vivir-con los fantasmas. Así reconocerá que la escritura y los nombres que son heredados son parte de una historia de supervivientes y que lo convierten en heredero, pero al mismo tiempo en un superviviente. El heredero, en este caso, también es un fantasma: su espectralidad, como lo indica Derrida, siempre se encuentra en el porvenir, está por venir (Derrida, 1993/2012, págs. 52-53). El heredero es *una espera sin horizonte de espera*.

## **Supervivencia: entre lo ilegible y un *ethos* de la escritura**

### a) *Aprender por fin a leer*

El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad. (Derrida, *De la gramatología*, 1967/2012, pág. 10)

La supervivencia se presenta aquí como el desborde de su significado común. Cuando Derrida plantea que la supervivencia no es una cuestión exclusiva de la vida o la muerte, nos indica que su postura no hace parte de una negación de la vida o de una sobrevaloración de la muerte. Por el contrario, la supervivencia concentra su capacidad conceptual en mostrar que la línea divisora entre vida y muerte, que desde el saber biológico se ha definido tácitamente, resulta difusa y que conceptos como el de nombre propio y el de fantasma ponen en entredicho esta línea divisoria. Pero no perdamos de vista, en ningún momento, que la supervivencia “no es sólo lo que queda, es la vida más intensa posible” (Derrida, 2005/2007, pág. 50).

De esta manera, cuando pensamos la supervivencia desde la perspectiva de Derrida, debemos reconocer que los bordes de la vida y de la muerte no resultan claros y que sus fronteras han sido trazadas por la “violencia” de la metafísica occidental. Desde el planteamiento de la *huella*, que es realizado en la *Gramatología*, ya encontramos una posición conceptual en torno a la supervivencia donde aparece un marcado cuestionamiento a los planteamientos metafísicos. En este orden de ideas, la huella se convierte en el concepto que desordena los esquemas del tiempo, pero también hace lo propio con la vida y la muerte. Al respecto Derrida plantea que:

Ahora bien, como pasado siempre ha significado un presente- pasado, el pasado absoluto que se retiene en la huella no merece más, rigurosamente, el nombre de "pasado". Otro nombre más para tachar, tanto más cuanto que el extraño movimiento de la huella anuncia tanto como recuerda: la diferencia difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el "porvenir". Los conceptos de presente, de pasado y de porvenir, todo lo que en los conceptos de tiempo y de historia supone la evidencia clásica —el concepto metafísico de tiempo en general— no puede describir adecuadamente la estructura de la huella. (Derrida, 1967/2012, pág. 86)

Cuando Derrida indica que en la *pasividad* de la huella parece encontrar su relación con el porvenir, nos plantea que la *différance* también indica cierta vinculación con un espaciamiento temporal. Nos muestra que la supervivencia de la huella siempre hace parte de un aplazamiento y en este sentido, como lo plantea en *Implicaciones* (1967/2014) no se difiere la intención del yo, sino que aquello que se preserva, que se difiere es solamente huella. Así, dirá que:

En este sentido, la *différance* no está precedida por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente que yo reservara, como un gasto que aplazara para más adelante, por previsión o necesidad de ahorro. Por el contrario, lo que difiere la presencia es aquello a partir de lo cual se anuncia ella misma, o se anhela su representación, su signo, su huella.... (Derrida, 1967/2014, págs. 23-24)

En efecto, la huella no tiene un origen *genuino* debido a que siempre será la huella de una huella. Esto significa que, como lo observamos previamente, la obra siempre será un juego de *diferencias* en la medida en que la misma está atravesada por múltiples huellas y por lo tanto, la obra hecha *texto* no lograría conservar alguna unicidad de sentido. Así, desde los inicios de la producción filosófica de Derrida, se plantea una supervivencia que se caracteriza por cuestionar la preservación de un sentido originario inherente al texto, para reconocer que aquello que se preserva son huellas.

Igualmente, el tema de la supervivencia es esbozado por Derrida desde *su relación con la escritura*. En el caso del ensayo *Sobrevivir: líneas al borde* (1977/2003) observamos que continúa una problematización relacionada con la escritura y la *différance*, pero también se hace patente el interés por expresar el problema de la supervivencia que desconfigura los límites entre la vida y la muerte. Para conseguir esto se remite a una lectura de algunos textos de Maurice Blanchot donde hace evidente, en medio de la deconstrucción del texto, que se puede pensar que el texto mismo se desborda y hace lo propio con aquellas

categorías que buscan resguardar un orden previo o lógico del texto (Derrida, 1977/2003, pág. 85).

Si el punto de partida de *Sobrevivir* es indicar el desborde del texto, se debe a que el texto se presenta siempre como desbordado. Aquello que nos queda del texto puede remitir siempre a una pluralidad de sentidos que el contexto de su producción no logra limitar. Inclusive, no importaría que el *autor* del texto fuera interrogado, él no podría tampoco agotar el sentido de aquello que se encuentra escrito (Derrida, 1977/2003, pág. 86). En este orden de cosas, inclusive el autor se encuentra desbordado frente a su texto (esto no significa que este desconocimiento sea constitutivo a alguna modalidad de represión psíquica que impide su conocimiento). El texto desborda al autor en la medida en que no podrá establecer un plan o proyecto con aquello que devendrá de la iteración de su nombre y su texto. Al respecto Derrida propone que:

Determino aquí, como un axioma y algo que debo demostrar, que la reconstitución no puede ser finalizada. Éste es mi punto de partida: ningún significado puede ser fijado fuera de su contexto, pero ningún contexto permite la saturación. A lo que aquí me refiero no es a la riqueza sustancial, la fertilidad semántica, sino más bien la estructura: la estructura de lo restante o la iteración. (Derrida, 1977/2003, pág. 84)

Esta axiomática, que puede resultar tan paradójica, plantearía que el texto no logra una reconstitución final debido a que siempre se encuentra abierto. La apertura del texto, como lo veíamos previamente, siempre está marcada por las posibilidades del uso desconocido que tendrá el texto en *otro tiempo*. En este punto, el texto se separa de la vida biológica de su autor o de su tradición intelectual, para convertirse en la posibilidad de constitución de nuevos sentidos.

La supervivencia del texto no está comprometida ni con la vida ni con la muerte, hace parte de la *postergación*. En *Sentencia de muerte* de Blanchot, Derrida encuentra que la postergación se ejemplifica en uno de los personajes del “relato” que se encuentra aparentemente muerto y, al ser llamado por su nombre, abre sus ojos y parece despertar (Derrida, 1977/2003, págs. 123-125). Ese breve instante, ese corto despertar es la postergación de una sentencia de muerte y por lo tanto la expresión de la supervivencia. Lo que estaba muerto retorna a la vida, sobrevive a la muerte por un breve instante y rompe con aquello que parecía ser una sentencia irrevocable. Un momento donde la alegría y el

gozo embargan esta situación: *la supervivencia, en este momento, hace parte de la afirmación, si se quiere, de la sobrevida.*

Derrida encuentra en el relato de Blanchot que la sobrevida es una afirmación cuando muestra que sobrevivir no consiste en exacerbar el imperio de lo muerto sobre lo vivo. La sobrevida consiste en el triunfo sobre la dicotomía vida-muerte. Así, cuando se habla del texto, pensamos en una amplia variedad de modos de supervivencia en la traducción, en las nuevas discusiones sobre el texto o en su deconstrucción. La supervivencia se relacionaría aquí con la apertura del texto y su disponibilidad para transformar y transformarse, en su movimiento y su errancia. Derrida encuentra que sobrevivir es un término vago debido a que:

Sobrevivir no es lo opuesto de vivir y tampoco lo mismo que vivir. La relación es distinta, difiere de ser idéntica, difiere de la distinción de las diferencias- es indecisa, o en un sentido muy riguroso, es “vaga”, *vagus*, evasiva, acampanada, como un borde acampanado. (Derrida, 1977/2003, pág. 133)

La diferenciación resultará siempre vaga porque la misma no se dirime entre las polaridades de la vida y la muerte. Esto implica que cada vez que hablamos de sobrevida no estaríamos hablando de la preservación dogmática del sentido, por el contrario, encontramos que sobrevivir es una acción que nos remonta constantemente a la pluralidad y a la posibilidad de variación. No sobrevive lo idéntico y lo inmutable, sobrevive precisamente el movimiento y lo indefinido. De esta manera, cuando pensamos en esta afirmación, Derrida indica que la misma es un *sí al sí*, una doble afirmación que no parte de una pregunta y que, simplemente, *no puede* poseerse ni conocerse que ocurrirá con ella porque, simplemente, ya es afirmación (Derrida, 1977/2003, pág. 130). En otras palabras, el carácter afirmativo de la supervivencia no lograría ser reducido a un concepto, ya que la afirmación es parte de un suceso *inefable e irreductible*.

En términos generales, en un texto como *Sobrevivir: líneas al borde* aparece una perspectiva que traza una línea respecto a la supervivencia, que sirve para seguir interpelando los binarismos alrededor de los conceptos de vida y de muerte tradicionales y también para indicar el carácter afirmativo de la supervivencia que se presenta como la apertura de los textos a nuevas formas de lectura, así resulten ilegibles. Así, lo ilegible

también nos habla de la supervivencia, de aquello que posibilita el movimiento y la continuación del texto, aquello que lo hace sobrevivir. Ya lo habíamos observado en *Espolones* con la lectura que propone Derrida sobre Nietzsche, pero en *Sobrevivir* la lectura es *ofrecida* como ilegible ya que se presenta como intraducible o por lo menos, se convierte en un reto para el traductor, es decir, para aquel que se atreve a darle vida tras la vida. Lo ilegible en este caso es sobrevida, la ilegibilidad del texto lo mantiene, siendo reiterativos, en un estado de movimiento:

Esta ilegibilidad no detiene la lectura, no la paraliza en una superficie opaca; más bien, pone en movimiento de nuevo a la lectura y la escritura y la traducción. Lo ilegible no es lo opuesto de lo legible, sino más bien el filo que le da impulso, movimiento, lo pone en movimiento. (Derrida, 1977/2003, pág. 116)

La supervivencia es pensada desde la perspectiva de la ilegibilidad pero no de la parálisis de la lectura. Derrida ha sido uno de los autores contemporáneos que ha sido criticado por las dificultades que atañen a la lectura de sus textos y por el uso indiscriminado de supuestos juegos de palabras o creación de neologismos<sup>23</sup>. Pero estas observaciones resultan reduccionistas ya que omiten por completo una apuesta particular por la escritura-lectura de textos filosóficos derridianos. Cuando se leen los textos de Derrida existe una apuesta por un *estilo* de ilegibilidad y creatividad en la construcción-deconstrucción de conceptos, pero esto obedece también a una relación de supervivencia de los textos. No se le podrá adjudicar la invención de la noción de supervivencia a Derrida, él mismo reconoce que esta es parte de la estructura de la existencia que “Somos estructuralmente supervivientes, estamos marcados por esta estructura de la huella, del testamento.” (Derrida, 2005/2007, pág. 49), pero observamos que la originalidad del planteamiento derridiano es un gesto de apuesta por la supervivencia, una apuesta que se formaliza, paradójicamente, en una ilegibilidad que *incita* a la lectura y a la escritura<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> A propósito, el filósofo estadounidense John Searle llegaba a plantear que el trabajo filosófico de Derrida era oscuro y oscurantista debido a su *ilegibilidad*. En una entrevista, Searle evoca una conversación con Michel Foucault, donde el filósofo francés criticaba de modo severo a Derrida por “escribir de modo oscuro” (Postrel & Feser, 2000). Searle utiliza una anécdota. no solo para poner en entredicho la relación de amistad entre dos viejos amigos, sino también para criticar desde un marcado desconocimiento una forma particular de pensamiento y de escritura filosófica.

Estos aspectos nos permiten comprender un aspecto ético que subyace a esta noción de supervivencia. En otras palabras, encontramos que aquello que sobrevive tendrá un punto de irreductibilidad y por lo tanto, es en ese aspecto que la alteridad incursiona en la supervivencia. La lectura en torno al texto que sobrevive se encuentra marcada por el *respeto y reconocimiento* de ese espacio del texto que no puede ser allanado. Es un pensamiento de la sobrevida donde decae cualquier intento por afianzar un sentido unívoco del texto. Derrida indicaba que la fidelidad no consiste en producir cierres dogmáticos sobre la escritura o los nombres, sino que consiste en la posibilidad de elegir *qué hacer* con ellos, de “hacer que respire de otra forma” (Derrida, 1998/2001, pág. 47). En adelante la noción de sobrevida la podemos presentar como una modulación ética, si se quiere, de la apertura con el acontecimiento de la escritura, con el porvenir que *aún* se nos presenta bajo “el aspecto de la monstruosidad”.

*B) Una última entrevista: aprender a vivir por fin con los fantasmas... de los amigos muertos*

Dígalo entonces, enfermo de bastante gravedad, es cierto, y sometido a un tratamiento terrible. Pero dejemos esto si le parece, **no estamos aquí para dar un parte médico** —lo sepa todo el mundo o sea algo secreto... (Derrida, Aprender por fin a vivir: entrevista con Jean Birnbaum, 2005/2007)

Cuando problematizamos la cuestión de la sobrevida nos acercamos a la singularidad de la obra de Derrida. Notamos que poco a poco, cuando nos remitimos a ciertos espacios de su obra, evidenciamos el dialogo incesante *con* su herencia. Derrida conceptualiza la cuestión de la supervivencia y de la herencia, pero se podríamos afirmar que es en el carácter *performativo* de su obra donde se evidencia efectivamente su posición frente a estos aspectos.

Lo anterior significa, en primera instancia, que nos encontramos con una serie de textos poco convencionales en los modos en que se problematizan los temas filosóficos, donde se mantiene una postura de apertura con los textos y una confrontación con las lecturas totalizantes o dogmáticas; pero al mismo tiempo, se establece una relación particular con

---

los nombres que sellan estas obras. Es así que desde Platón, pasando por Nietzsche hasta llegar a Heidegger, se evidencia una posición de la irreductibilidad sobre la existencia de estos sujetos. En otras palabras, no convierte sus obras en reductos de su biografía, de su historia o de sus posturas políticas<sup>25</sup>, se centra en las formas de su escritura y, en definitiva, en observar las relaciones que tejen en sus modos de conceptualizar la filosofía, dicho en otros términos, en deconstruir los modos de vinculación que tuvieron estos autores con sus herencias.

En este sentido, observamos que Derrida plantea una relación particular con su producción filosófica al tiempo que muestra una vinculación profundamente afectiva con aquellos *nombres* con los que discute. Pero observamos que también él se posiciona como un *nombre*, como parte de una experiencia de pensamiento o en términos más precisos, de una experiencia escritura. Así, ubicarse como *solamente un nombre* puede resultar difícil para un filósofo que se desarrolló en un ámbito público en la época de los grandes medios de comunicación; no obstante, encontraremos múltiples gestos de Derrida que tratan, así resulte sumamente complejo, de ser pensado como un nombre. Solo basta con pensar el inicio de la entrevista con Jean Birnbaum, que citábamos al inicio de este apartado, para comprender que Derrida, más allá de querer hablar sobre su vida o su muerte, se encontraba interesado en hablar sobre aquello que lo sobrevive: de sus herencias y de su obra.

---

<sup>25</sup> Es importante aclarar que este planteamiento no expresa que los planteamientos de Derrida se muestren neutrales con estos aspectos. Es importante observar el papel que jugó Derrida respecto a la recepción del pensamiento de Heidegger en Francia, donde reconociendo las implicaciones del filósofo alemán con el nazismo, plantea la importancia de la problematización de su obra. Al respecto, Derrida hablando sobre esta cuestión plantea que: "Por el contrario, es después de una cierta deconstrucción, en todo caso la que a mí me interesa, que podemos hacerle, creo, nuevas preguntas a Heidegger, descifrar su discurso y situar los riesgos políticos, y reconocer en algunas ocasiones los límites de su propia deconstrucción. Un ejemplo, si le parece, de la confusión reinante en este asunto y contra la cual quiero poner en guardia. Se trata del prefacio a la investigación de Farías. Al final de una arenga para uso doméstico (¿es todavía Francia quien habla!) se lee esto: "su pensamiento [el de Heidegger] tiene para numerosos investigadores un efecto de evidencia que ningún filósofo ha podido jamás igualar en Francia, exceptuando al marxismo. La ontología finaliza en una deconstrucción metódica de la metafísica como tal". ¡Diablos! Si existe un efecto de evidencia sólo se presenta al autor de estos revoltijos. No hay un efecto de evidencia en el texto Heidegger, ni para mí ni para aquellos que he citado continuamente. Y la deconstrucción que intento llevar a cabo no es, si se ha leído un poco al respecto, una "ontología heideggeriana", ni tampoco una "filosofía de Heidegger". Y la "deconstrucción" - que no es un "final"- no es de ningún modo un "método". Ella desarrolla inclusive un discurso bastante complicado sobre el concepto de método. Estando presente la gravedad trágica de estos problemas, ¿esta explotación franco-francesa para no llamarla provincial no parece cómica y siniestra al mismo tiempo?" (Derrida, 1987/1993)



Derrida plantea en esta entrevista sus puntos de vista sobre lo que ha sido su obra y también, entendida en términos generales, su vida. Pero aparece una cuestión que se configura de modo contundente y es cuando habla sobre su relación con otros pensadores, tanto de su época como de otros períodos históricos. Se pone de manifiesto su relación con su propia generación, pero también con su pasado. Al respecto, Derrida expresará que:

Lo que dije de mi generación vale desde luego para el pasado, de la Biblia y Platón a Marx, Freud, Heidegger, etc. No quiero renunciar a nada, sea lo que sea, no puedo hacerlo. Usted sabe que aprender a vivir es siempre narcisista; uno quiere vivir todo lo que pueda, salvarse, perseverar y cultivar todas estas cosas que, infinitamente más grandes y poderosas que uno mismo, forman parte sin embargo de este pequeño «yo» al que desbordan. Pedirme que renuncie a lo que me formó, a lo que tanto amé, es pedirme que muera. (J. Derrida 2005/2007, 27-28)

Ahora bien, ¿qué podría significar “pedirme que muera”? ¿Qué podría significar esta expresión en medio del contexto de la entrevista, pero también de la obra? Este interrogante nos puede indicar varios aspectos que pueden contribuir significativamente a la presente problematización. Inicialmente, podríamos pensar que cuando Derrida habla de su muerte, tendríamos que pensar aquí que la muerte no tiene equivalencia con un asunto biológico. Recordemos que para Derrida tanto la vida como la muerte son un prejuicio biográfico. Aquí la muerte se presenta como la limitación de hacer-con la herencia. En esta medida, observamos que la muerte, es decir la negación de la supervivencia (en el uso habitual del término), consiste en pensar que la escritura es algo que no se encuentra terminado, que es un debate que no se clausura ni con la muerte biológica de aquellos con que se debate.

Pero deberíamos prestar atención que el debate no sería llanamente una experiencia del hacer-con la herencia. En este sentido, Derrida muestra que cuando se concibe una relación particular con la escritura de los amigos muertos, se mantiene una posición con su escritura. Esto consistiría en pensar que la escritura de aquellos autores que fueron sus contemporáneos o algunos del pasado, no debe mantenerse en un estado de preservación o quietud. El debate, en este caso, no representa una fidelidad con aquello que han dicho los muertos, consiste en seguir manteniendo las diferencias. Aquí la fidelidad reside, paradójicamente, en mantenerse infiel, es decir, mantenerse en la interpelación y el

cuestionamiento a todo aquello que es heredado. La fidelidad consiste en seguir escribiendo sobre los muertos... así reconozcamos que aquello que escribimos significa la muerte: “La huella que dejo significa a la vez mi muerte, futura o ya ocurrida, y la esperanza de que me sobreviva.” (Derrida, 2005/2007, pág. 30).

La herencia parece cuando se recurre a su instrumentalización conceptual. La supervivencia dependería de un gesto de infidelidad, de la transgresión o de cuestionamiento. Pero la herencia también *survive* en relación al amor. Es en esta medida que se muestra como la herencia también comienza a tener una relación importante con el ser-con, una vinculación amorosa con aquello que se hereda. En este orden de ideas, el amor es un concepto que cuando es pensado desde la perspectiva derridiana rompe con las características de semejanza y reciprocidad. En esa medida, el amor se fundamenta en la distancia y con el amor por la diferencia. Si somos “infiel” con Derrida y nos remitimos a ciertos aspectos de su biografía, observaremos que muchos de sus interlocutores principales fueron casi siempre sus principales contendores intelectuales. Pero también expresa su vinculación emocional con aquellos que considera parte de su herencia, aquellos que considera, así la palabra no sea de su gusto, parte de *su generación*. Derrida, nuevamente, hablará de ellos en clave de fidelidad:

Ser fiel a los que se asocian a mi generación, convertirse uno en guardián de una herencia diferenciada pero común, quiere decir dos cosas: primero, mantener, en última instancia contra todo y contra todos, unas exigencias compartidas, de Lacan a Althusser, pasando por Levinas, Foucault, Barthes, Deleuze, Blanchot, Lyotard, Sarah Kofman, etc., por no nombrar a tantos pensadores franceses, escritores, poetas, filósofos o psicoanalistas afortunadamente vivos, de los que también he heredado, y sin duda a otros muchos extranjeros más numerosos y a veces aún más cercanos. (...) Designo así, por metonimia, un *ethos* de escritura y de pensamiento intransigente, incluso incorruptible (Hélène Cixous nos dio el sobrenombre de los «incorruptibles»), que ni siquiera hace concesiones con respecto a la filosofía, y que no se deja asustar por lo que la opinión pública, los medios de comunicación o el fantasma de un público intimidante desearía obligarnos a simplificar o reprimir. (Derrida, 2005/2007, págs. 25-26)

En este punto observamos la vinculación que se comienza a generar entre un cierto grupo de autores de una época intelectual. Muestra que su punto de encuentro es una visión de la filosofía que no se intimidó frente a cierta economía intelectual de producción de pensamiento legible y en algunos momentos representante del *marketing* intelectual. En

esta medida, una referencia *ethos de la escritura* se convierte en la forma metonímica de comprender una cuestión de vinculación comunitaria, una vinculación de comunidad que opera en relación a la escritura y que por ende, también se vincula desde una amistad marcada por la disimetría y la distancia. Fueron conglomerados, muchas veces de forma generalizada, llanamente como los filósofos del mayo francés, pero su vinculación, quizás su gran vinculación fue *una experiencia común de la escritura*.

Si bien Derrida previamente había hablado de su condición de superviviente, en esta entrevista se reconoce como superviviente de una época (Derrida, 2005/2007, pág. 23). En efecto, Derrida sobrevivió a muchos de aquellos con los cuales debatió. No obstante, es particular que cuando se lee a Derrida refiriéndose a *su* supervivencia, si bien la reconoce como una intensidad de vida, lo hace en una vinculación afectiva e intelectual con estos nombres. Una vinculación que, como lo habíamos problematizado previamente, se ubica desde una apuesta por aprender a vivir con aquellos que murieron, de aprender a vivir con sus fantasmas. Es así que los nombres de los amigos retornan en el discurso de Derrida, esta vez no ocurre exclusivamente desde la problematización filosófica, sino desde su propia experiencia como doliente.

El retorno de los amigos muertos se produce a través de la escritura fúnebre. Se ha planteado que en Derrida se produce una escritura ligada con una *Política del duelo* (Brault & Naas, 2003/2005). En este sentido, es posible pensar en una serie de textos de Derrida que estaban dedicados a maestros y amigos fallecidos. Algunos de ellos eran parte de discursos fúnebres y algunos otros textos conceptuales o disertaciones en seminarios. Lo particular es que estos textos comienzan a mostrar un punto de intercesión entre las características propias de la escritura, desde la perspectiva de la memoria y el olvido, y una noción de amistad en la cual se evidenciaba una discusión del orden ético-política. Por consiguiente, en la reflexión que orientará el siguiente capítulo será la realización de una lectura que problematizará estos textos como *escrituras* que expresan la *sobrevida* ya que están vinculados con una relación con los nombres y la herencia, pero también con una supervivencia marcada por el trabajo del duelo.

#### 4. MEMORIA DOLIENTE Y DUELO IMPOSIBLE

15 de Noviembre.

Hay un tiempo en que la muerte es un acontecimiento, una a-ventura, y con ese derecho moviliza, interesa, tiende, activa. Y luego un día, ya no es un acontecimiento sino otra duración, amonestada, intransigente, gris, sin recurso: duelo verdadero, insusceptible de una dialéctica narrativa.

R. Barthes- *Diario de duelo*.

«*Cierta melancolía que protesta contra un duelo normal*»

La muerte no se reduce a un «tema». La experiencia de la muerte es ante todo un acontecimiento que irrumpe en el pensamiento y en la vida misma. Acompañar al moribundo en su lecho y tomar su mano mientras se encuentra en agonía es una experiencia que deja en suspenso cualquier discursividad; en ese momento, mientras observamos cómo la respiración del «amado» moribundo se torna cada vez más lenta y las gotas de sudor bordean su frente, *las palabras se quiebran, es el proceso de una conversación silenciosa* (Blanchot 1993/2002, 26). Los discursos sobre la muerte se componen, aparentemente, de dos momentos difusos: hablar de la muerte solo es posible *antes* o *después* de su acontecer. Evidentemente, el último tiempo, siempre será parte de la experiencia del superviviente y de su memoria doliente.

En este momento de la argumentación tendríamos que vincular nuevamente a *la memoria* con la experiencia de la escritura. Derrida insiste en que la vinculación entre la escritura y la memoria es bastante estrecha y desvanece el límite entre la vida y la muerte. La escritura logra diseminar, no solo las posibilidades del sentido, sino también aquello que reconocemos como vivo o muerto. Igualmente en este punto, hablaremos de una experiencia de escritura que se vincula con una memoria doliente (J. Derrida 1986/1989, 42) y con la experiencia del nombre J.D y sus muertos<sup>26</sup>. Una memoria doliente que queda

---

<sup>26</sup> Este punto pone de manifiesto una de las cuestiones más complejas de este trabajo. Cuando nos atrevemos a *invocar* a Jacques Derrida *desde su nombre* buscamos mantener, así resulte ingenuo, *una posición de fidelidad con el nombre*. Es así que cuando hablamos de Derrida y «sus muertos» reconocemos que nuestro campo de trabajo son «las escrituras» asociadas a un nombre (Jacques Derrida) y que están vinculadas textualmente a

plasmada en escritura y que nos permitirá entrever una escritura-sobrevida. Como ya hemos indicado, el duelo se convierte en la primera característica que sostiene la relación entre memoria y escritura.

En *Memorias para Paul de Man* encontramos que el tema de la memoria doliente es central. Decimos que es central porque se caracteriza por presentar *el nombre* de Paul de Man como el eje que vincula las discusiones que se proponen en el seminario. Paul de Man se convierte en el *nombre desnudo del amigo muerto* (J. Derrida 1986/1989, 59) que le permite a Derrida desplegar un discurso personal y doliente, pero también le sirve para problematizar algunos problemas filosóficos que versan desde la relación entre la teoría literaria y la deconstrucción, pasando por las discusiones sobre las apropiación de la herencia filosófica demaniana, hasta llegar a la política universitaria en los Estados Unidos. Paul de Man es el nombre-memoria doliente que, como veremos a continuación, nos orienta en la comprensión del trabajo de Derrida sobre la memoria, el duelo y la amistad.

Teniendo en cuenta lo anterior, la vinculación entre la memoria y el duelo que Derrida propone en el seminario dedicado a Paul de Man controvierte contundentemente las visiones tradicionales sobre estos temas. Cuando Derrida habla de memoria, nos encontramos que problematiza el concepto sin ceñirse a una definición de la memoria específica (J. Derrida 1986/1989, 61). Por el contrario, observamos que prefiere mantenerse en una deriva *alegórica* del término. Así, la noción de la alegoría en la referencia a la memoria, le permite a Derrida establecer un despliegue del concepto desde varias perspectivas: una vinculación de la memoria respecto *la temporalidad y la promesa*, y otra que vincula la memoria con *un trabajo del duelo imposible*.

a. Al respecto de la cuestión de la temporalidad encontramos que en este seminario aparecen elementos que serán comunes en las lecturas posteriores sobre temporalidad en *Espectros de Marx* y en *Políticas de la amistad*, entre ellos se conceptualiza una memoria que no se reduce a la recuperación de información relacionada con eventos pasados y, por el contrario, plantea que la memoria está sujeta al futuro y al porvenir:

---

otros nombres (Barthes, Foucault, Deleuze, Lévinas). Aquí, marginalmente, asumimos que este texto no puede o podrá hacer referencia a lo «biográfico».

La memoria de que hablamos aquí no está esencialmente orientada hacia el pasado, hacia un presente pasado del que se juzga que existió real y previamente. La memoria permanece con huellas, con el objeto de “preservarlas”, pero huellas de un pasado que nunca ha sido presente, huellas que en sí mismas nunca ocupan la forma de la presencia y siempre permanecen, por así decirlo, venideras: vienen del futuro, del porvenir. La resurrección, que es siempre el elemento formal de la “verdad”, una diferencia recurrente entre un presente y su presencia, no resucita un pasado que había sido presente; compromete el futuro. (J. Derrida 1986/1989, 69)

El porvenir se convierte en el marco de posibilidad de la memoria. Derrida utiliza el concepto de huella para indicar que la memoria conjuga varios momentos temporales gracias a que la memoria se nos presenta como huellas y por lo tanto, su recorrido<sup>27</sup> dependerá de algo no ocurrido, la memoria se vincula con aquello que está por venir, en eso radicaría su compromiso con el futuro y lo indeterminado. Por esta razón, Derrida plantea, siguiendo a Paul de Man, que *el pasado no existe* (J. Derrida 1986/1989, 69-70), que no puede existir como presente y que su posible existencia depende de las huellas de memoria, que, como se ha visto hasta el momento, “aguardan” para ser recorridas en otro tiempo.

De esta manera, la supervivencia y la herencia son parte de esta memoria vinculada al porvenir. El gesto derridiano consiste en insistir en que nociones como herencia y memoria, que desde la tradición tienen su acento conceptual en el pasado, se encuentran en una constante oscilación entre varios tiempos y su actualidad depende de *algo no acontecido*. El pasado solo sobrevive a través de huellas y en “figuras que inscribimos porque pueden sobrevivirnos, más allá del presente de su inscripción: signos, palabras, nombres, letras, todo este texto cuyo valor de herencia, tal como lo conocemos “en el presente”, prueba su suerte y avanza” (J. Derrida 1986/1989, 70)

La notoria cercanía entre los conceptos de memoria y supervivencia no resulta tan aparente como se puede suponer. La disposición de ambos conceptos está organizada por Derrida en una experiencia de un tiempo *diferido*. Vemos que la memoria, la herencia y el nombre propio, pensados como huellas, tienen efectos siempre en momentos posteriores; de esta manera, considerar un sentido original, pensado como un punto de partida fáctico o

---

<sup>27</sup> Podríamos indicar que este «recorrer» es un trabajo *del hacer pensar*. En este caso, el recorrer es el encuentro con las escrituras que son legadas, el volver a los textos, a los conceptos y a los lugares del pensamiento, previamente transitados. «Recorrer» es escribir que, en este caso, es equivalente a un *acto de memoria*.

histórico, no resulta central debido a que cualquier intención originaria que se haya tenido con un discurso, puede resultar diferida en el transcurso del tiempo. En este sentido, cuando Derrida propone su discusión sobre la memoria, se centra en una *memoria pensante* para dislocar el “*poder filosófico*” de una *memoria interiorizante, discursiva o simbólica*. Recupera, como lo había hecho previamente en otras obras, una memoria enlazada a la escritura, el signo y la *techné*; una memoria que, presentada como escritura, es una «una memoria sin memoria», una “*Gedächtnis sin Erinnerung*” (J. Derrida 1986/1989, 75). Por lo tanto, una memoria que sobrevive al tiempo y también a los sujetos empíricos y sus intenciones. Es una memoria que se afirma en las posibilidades abiertas de su poder de evocación en otros tiempos.

La memoria para Derrida hace parte de la supervivencia y por lo tanto del porvenir, la cual reclama siempre un compromiso con aquello que *está por llegar*. No será extraño que se reconozca el talante afirmativo de este modo de concebir la memoria, ya que es una memoria que está abierta a múltiples usos. La recuperación conceptual de *una memoria pensante* es un acto afirmativo con el porvenir debido a que la memoria no se presenta como fija o estática. Así, el movimiento afirmativo no se produciría por las nuevas interpretaciones que se ciñen a la tradición, sino que se produce precisamente porque la memoria pensante es también, de un modo parcial, el olvido:

Aquí estamos muy cerca de una memoria pensante (*Gedächtnis*) cuyo movimiento lleva una afirmación esencial, una suerte de compromiso más allá de la negatividad, lo cual significa decir más allá de la acongojada interioridad de la introyección simbolista (*Erinnerung*): una memoria pensante de fidelidad, una reafirmación del compromiso, pero una memoria que ha hecho su duelo por la dialéctica (que es duelo en sí misma); y en consecuencia memoria sin duelo, la rigurosa fidelidad de una afirmación que no se puede llamar “amnésica” excepto en relación con la apropiación simbólica de la recordación interior. Tenemos que pensar al mismo tiempo las dos fuentes: Mnemosyne, Leteo. (J. Derrida 1986/1989, 75)

Las alegorías a Mnemosyne y Leteo invitan a pensar en una memoria que logra preservar, pero que también olvida. Siguiendo a Derrida, podríamos decir que esta alegoría mítica no tendría sentido para el *scholar* que se mencionaba en *Espectros de Marx*, el cual aprende a *interiorizar* los conceptos y los pensamientos, descuidando que en la escritura siempre pueden *decir* otra cosa; que supone que puede apropiarse de los conceptos en su «totalidad» y desconoce que, para un sujeto mortal, la posibilidad de apropiación siempre estará

limitada a una breve fracción de tiempo, a su finitud. Por esa razón, quizás, la única opción para aquel que se sabe mortal, sea considerar una forma de supervivencia hecha de signos, los cuales reconoce que no podrán decir siempre lo que quiere: una supervivencia que se efectúa por medio de la obra y se posiciona como *promesa* (Reyes 2007).

De este modo, la relación entre la memoria y *la promesa* debe ser analizada inicialmente desde una discusión filosófica sobre los problemas del lenguaje que se presentan en la teoría de los actos de habla y que Derrida controvierte radicalmente. Como se observó en el capítulo anterior, Derrida cuestiona que exista una intencionalidad que está adherida a cualquier expresión hablada o escrita, señalando que el sentido depende del contexto en el cual se inserta o se separa lo escrito. Así, desde la teoría de los actos del habla, se diría que el mensaje en *sí mismo* tiene un significado y que si, eventualmente, se dice algo diferente a su supuesto significado originario, esto sería una *mala* interpretación. En este orden de ideas, ocurriría algo similar con la promesa: se pensaría que siendo la promesa un enunciado performativo, si se realiza de *modo normal*, no solo debería enunciarse correctamente sino que también debería coincidir con la intención de aquel que realiza la promesa. De lo contrario, como lo plantea (Reyes 2007) “no podría ser considerada como la más plena y perfecta de las promesas” (120).

Frente a la perspectiva teórica de los actos de habla, Derrida cuestiona tanto la existencia de un significado inherente a los enunciados como el carácter normalizador de esta teoría en relación a usos del lenguaje que son normales o parasitarios. Así, para comprender la perspectiva derridiana sobre la promesa, tendríamos que indicar que una de sus características centrales es justamente la carencia de garantías para su cumplimiento (J. Derrida 1986/1989, 149). Sin importar que la promesa se estructure preservando un orden sintagmático, el enunciado de la promesa puede exceder las características de su contexto de enunciación: la promesa siempre puede *devenir* de un modo insospechado para aquel que promete. Es así que, más allá del problema de la relación intención-enunciado, lo que parece importarle a Derrida es justamente aquello que excede a la promesa, aquello que no puede ser determinado por aquel que promete y se escapa a la soberanía de sus expresiones. Por esta razón, para Derrida la promesa es considerada como indecible (J. Derrida 1986/1989, 139) y se presenta siempre como una aporía (J. Derrida 1986/1989, 148).



Formular una promesa de modo *afortunado* no sería lo central para la conceptualización de Derrida. Su interés se encuentra en asumir que la promesa, al igual que los signos que quedan grabados en *la memoria pensante*, siempre pueden ser entendidos abiertamente. De esta manera, la memoria como promesa permite pensar más allá de las oposiciones del pasado y el futuro, de lo normal y lo parasitario, o del mensaje falso o verdadero. Así, la vinculación de la memoria con la promesa radica en la posibilidad del advenimiento o la convocación de lo otro, de una nueva forma de entender y asumir lo que fue prometido:

Queda por pensar otra indecidibilidad, una que ya no está vinculada al orden del cálculo entre dos polos de oposición, sino al orden incalculable de un totalmente otro: el advenimiento o la convocación de lo otro. Tiene que ser imprevisible, aleatorio más allá de todo cálculo. *No hay* dentro-de-lo-indecidible, pero una memoria otra nos convoca, nos remite a pesar en un “acto” o “parole” (habla), o un “acto de habla” que resiste a la oposición performativo/constantativo, provocando al mismo tiempo la aporía y el movimiento hacia adelante, la marcha (*la marche*), la relación de uno con el otro, es decir, la historia del texto. Pero sabemos, y recordamos ayer, que esta singular memoria no nos retrotrae a *ninguna anterioridad*. Nunca existió (nunca habrá existido) ningún “tercer” término más viejo o más original que tendríamos que evocar, hacia el cual tendríamos que ser convocados para evocar bajo la disyunción aporética. Por eso lo que se resiste a la oposición no dialectizable. Lo que la “precede” en cierta manera, aun llevara el nombre de uno de los términos y mantendrá una relación retórica con la oposición” (J. Derrida 1986/1989, 139-140)

La promesa desarticula los binarismos de la temporalidad y muestra que no existe un tercer término más originario o desconocido en el tiempo, por lo tanto la promesa siempre se mantiene en cierta deriva o incertidumbre, tanto en su cumplimiento como en sus posibles usos. No obstante, es importante reconocer que Derrida considera que si bien la promesa no tiene garantías para su cumplimiento, lo que podría existir es *un compromiso con la promesa*. Esto implicaría que la promesa no es una garantía de preservación de una intención pasada, pero no negaría la importancia de comprometerse en dejar *hablar al otro* y *hablar con el otro*. Aquí se procuraría en pensar en una promesa de supervivencia que advierte que siempre existirá algo que se escapa a lo prometido, que los enunciados tienen cierta plasticidad en su sentido y que por esa razón, siempre el heredero podrá decir *otra cosa* sin que se considere esto como un *acto desafortunado*; no obstante, el heredero se ciñe a la escritura, no la abandona y no la altera.

En este orden de ideas, cuando se observa que la memoria se enlaza con el porvenir y la promesa, notamos la expresión afirmativa del «concepto» de memoria derridiano. Es una memoria que no petrifica el pasado y que reconoce que «el pasado» es una construcción alegórica que se hace desde el presente. Leer y escribir sobre aquello que fue legado no significaría que se lee o se escribe *sobre* el pasado, sino que se lee y se escribe *con* las *escrituras heredadas*. En el «corpus» de la obra de Derrida encontramos una deconstrucción de las promesas, ya que *deconstruir* la obra de Nietzsche, Heidegger o Marx, es una forma de dejar advenir lo otro, lo no calculado de aquellas promesas que estos autores legaron. Derrida no se posiciona como guardián de nombres propios o escuelas, es ante todo un heredero que invoca fantasmas para *hacer pensar*, en eso consiste su formulación de la memoria y de la puesta en acto de la deconstrucción.

En esta perspectiva, se reconoce que la memoria es un evocar que se hace a través de huellas. Un recorrido en el cual el olvido deja de ser un equívoco, para reconocer que es una posibilidad de acontecimiento de lo otro, de lo no contemplado, comprometerse con la memoria sin convertirse en censor o juez. Esta es la capacidad afirmativa que ofrece la perspectiva de la memoria derridiana (J. Derrida 1986/1989, 32).

b) La promesa y el duelo se conjugan en el silencio. Cuando Derrida habla del silencio en su seminario sobre Paul de Man lo hace para evocar una promesa que quedó marcada por el silencio, por un debate que fue postergado y que unas cuantas cartas atestiguaron. Un debate que se convirtió en promesa a través de una sentencia: “quizá podamos volver a hablar de ello más adelante”<sup>28</sup> (J. Derrida 1986/1989, 135). La discusión entre los dos *amigos* quedó siendo parte de la memoria y de su silencio, allí se despliega una primera fórmula que servirá para comprender algo del sentido del concepto de duelo propuesto por Derrida:

Esto se escribió- haciendo referencia a una de las cartas de Paul de Man- en 1971 y creo que nunca más hablamos de ello, al menos en una conversación, discusión directa o aun por correspondencia. Y estos silencios pertenecen a ese vertiginoso abismo de lo no dicho, sobre lo cual se sitúa, no digo se funda, la memoria de una amistad, como la renovada fidelidad de una promesa. Este no dicho no es siempre lo que huelga decir, sino que

---

<sup>28</sup> Hacemos referencia a la situación que es narrada en el seminario dedicado a Paul de Man, donde Derrida comenta que después del cruce de varias misivas con Paul De Man, en las cuales se discutía sobre la cuestión de la deconstrucción, el debate se concluyó con la frase citada por De Man.

también se borra en **el movimiento incesante de una escritura que aún debe ser descifrada.** (J. Derrida 1986/1989, 134-135)

El silencio no aniquila la promesa, la mantiene y la sitúa siempre en la posibilidad de seguir diciendo algo, de seguir pensando la *escritura* como aquello que siempre tiene algo nuevo que decir, como la forma renovada de la promesa. Pero como vemos, también existe otro matiz del silencio y es aquel que deviene de la muerte. El silencio que surge de la imposibilidad de volver a la discusión con el amigo muerto, el silencio que queda cuando al llamarlo por su nombre no se obtiene ninguna (*su*) respuesta. ¿Será posible pensar que en este momento, en que el amigo no responde al llamado de su nombre, inicia aquello que se denomina como el trabajo del duelo? La respuesta de Derrida será negativa e indicará que el duelo ya se había iniciado desde antes, expresa que el duelo inicia no después de la muerte del sujeto, sino justamente en el momento en que se efectúa una promesa y que la promesa, sellada con el nombre propio, ya expresa que puede llegar a sobrevivir al mismo sujeto que promete. Derrida expresa que la imposibilidad de garantía de la promesa estriba justamente en que aquel que promete y aquellos a quienes se les promete son mortales: siempre alguno de ellos sobrevivirá a aquel que realiza la promesa. En ese sentido, la amistad en el momento que inicia ya nace bajo la estrella del duelo, que la acompañará hasta la muerte de los amigos.

El anterior planteamiento resulta bastante problemático debido a que contradice toda la lógica del duelo tradicional. Muestra que los tiempos del duelo que han sido categorizados y organizados esquemáticamente por algunas teorías psicológicas, en la perspectiva derridiana son interpelados. Pero la discusión que se propone sobre el duelo no se deduce a partir de una deriva descriptiva del duelo, observamos que deviene una postura ética en relación a la alteridad, la cual se traduce en una *política del duelo* que tiene efectos significativos en el pensamiento filosófico.

Para profundizar en lo anterior, hay que considerar que Derrida realiza una crítica a la postura freudiana que propone la posibilidad de un trabajo del duelo que se puede considerar como «normal» debido a que el sujeto, frente a la pérdida del objeto, logra realizar un desplazamiento de la libido a un objeto nuevo (Freud 1917/1992, 242-243). La observación que realiza Derrida al respecto es que el duelo se convierte en algo

caracterizado por *su imposibilidad de realización*; en este orden de ideas, encuentra en el concepto de *cripta* propuesto por Abraham y Torok, *la posibilidad de pensar en un «territorio extraño, interno» que “se aloja, cual «falso inconsciente», cual prótesis de un «inconsciente artificial», en el interior del yo exfoliado”* (J. Derrida 1979/1997, 80) y sería en el cual persisten, sin una organización discursiva plena, los *restos* del objeto perdido, que por lo tanto *no logran ser elaborados en un trabajo del duelo*.

Abraham y Torok proponen dos conceptos en relación a la internalización de la pérdida: la introyección y la incorporación. De esta manera, se plantearía que en el duelo normal se produce un proceso de introyección donde se presentaría un proceso de interiorización, absorción y expulsión del objeto perdido y por consiguiente un desplazamiento de la libido que permitiría pensar en un trabajo del duelo normal. Mientras que en la incorporación, estando del lado de la melancolía, el objeto perdido quedaría atrapado en el interior del yo, el cual no lograría establecer una organización discursiva plena y por lo tanto, solo podría ser nombrado por medio de “sinónimos parciales” (Avelar 2000, 19-20).

En este sentido, observaremos que Derrida encuentra en el concepto de introyección un motivo para comenzar a establecer su crítica filosófica sobre el tema del duelo. No se debería perder de vista que previamente cuando se planteaba la cuestión de una memoria interiorizante que se caracteriza por producir una apropiación del pensamiento, observamos que Derrida se inclina por una memoria pensante que estimula la producción del pensamiento; en consecuencia, ocurriría que aquella memoria pensante es *una memoria del duelo imposible* que reconoce que algo del otro no puede ser capturado por el pensamiento simbólico o interiorizante y que solo puede *ser nombrado parcialmente a través de los tropos del lenguaje*<sup>29</sup>. Esta cuestión es ampliada por Derrida al final de uno de los textos dedicados a Gadamer después de su muerte:

Según Freud, el duelo consiste en llevar el 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 (*Erinnerung*), idealización. La melancolía acogería el fracaso y la patología de este duelo. Pero si un *yo debo* (la ética es eso) llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, **cierta**

---

<sup>29</sup> Este aspecto se observa de modo constante en los textos fúnebres dedicados a Paul de Man, H.Gadamer y Jean-Marie Benoist, donde observa como solo a través del uso de ciertas figuras poéticas puede expresar algo de la congoja que le produce la muerte de estos «amigos».

**melancolía debe protestar contra el duelo normal. No debe resignarse jamás a la introyección idealizadora.** (J. Derrida 2003/2009, 69)

Lo llamativo de esta perspectiva radica en la forma en que al interpelar la normalidad del duelo, se logra establecer una vinculación *ética con la alteridad*. *El otro, su vida y su obra, no deberían ser introyectados para fundar certezas sobre aquello que fueron*. Podríamos decir que ese sería uno de los movimientos más significativos que plantea Derrida en cuanto al duelo, donde encontramos una incitación a pensar la herencia y los nombres propios desde una *experiencia del duelo imposible*, que reconoce que siempre existirá un resto, algo del otro que no puede ser totalizado y ubicado en un espacio seguro y bien delimitado. En la experiencia del duelo imposible siempre existirán fantasmas que deambulan en las obras, que arribarán intempestivamente para «recordarnos» la captura parcial de aquello que queda del otro en el sí mismo.

Dicho de otro modo, en *Espectros de Marx* y en *Estados de ánimo del psicoanálisis* (J. Derrida 2002), encontramos incitaciones a *asumir* un trabajo del duelo imposible, un trabajo en el cual el militante o el psicoanalista logren reconocer que existe algo de la herencia que se escapa, que existe algo de los nombres propios de Freud y de Marx que no les pertenece; admitir que la herencia es traducible y por lo tanto siempre modificable y su uso es impredecible. Así, el duelo imposible *desarzona* las tradiciones de pensamiento filosófico que se sitúan bajo una *normalización* del pensamiento al interior de «escuelas de pensamiento» o «academias». En *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Derrida, un extranjero en la tierra de los psicoanalistas, habla con respecto a su posición en torno a la herencia, la promesa y el duelo. El extranjero hace ruido e interpela los conceptos de sus vecinos y su hospitalidad con la tradición:

Junto a algunos otros, ustedes los psicoanalistas, lo saben. Podrían o deberían saberlo mejor que cualquiera. La prueba: no les bastó suponer saber, supieron dar el salto hacia lo imposible, exponiéndose, por el don gentil de una hospitalidad casi incondicional, a la visita de un extraño que vino sólo a saludarlos, sin duda, en signo de reconocimiento, pero sin seguro de salud, a riesgo y peligro de ustedes. El extraño habla mal del mal, no cree más en el soberano, ni en el soberano bien ni en el soberano mal. El sufre solamente, pero espera siempre, sépanlo, hacerlo saber. Sin crueldad, con una humilde gratitud hacia quien le habrá prestado la oreja -y sin coartada-. Raramente hablamos de coartada, menos, sin alguna presunción de crimen. Ni de crimen, sin una sospecha de crueldad. (J. Derrida 2002, 81-82)

Vemos que el duelo imposible implica una posición ética con la alteridad, una posición que «presta oreja» y no devora aquello que deviene del otro. Es por este motivo que la melancolía, que desde el saber psiquiátrico fue patologizada, se convierte en la clave de la resistencia ética en la filosofía de Derrida. La melancolía se convierte en el motivo de protesta frente a un duelo “verdadero”, permitiendo expresar la imposibilidad de una total apropiación de cualquier pensamiento. Cuando se analiza la diferencia entre el modo en que Paul de Man y Heidegger asumen la poesía de *Hölderlin*, encontramos la crítica derridiana al «duelo hermenéutico» que se entrevé en la perspectiva heideggeriana (J. Derrida 1986/1989, 22), *exponiendo cómo un autor de estudio se puede convertir, incluso para aquellos que se suponen desprejuiciados, en algo que se interioriza al igual que esperaría que lo hiciera el creyente con las sagradas escrituras o con su tótem.*

En consecuencia, la deriva del duelo imposible involucra nuevamente la cuestión de la memoria y del olvido. Es importante pensar que el olvido, en una primera acepción cuestionada por Derrida, es propio de un trabajo del duelo normal y se olvida justamente que no todo puede ser evocado. Que bajo el blasón de la introyección, se considera que el otro fue totalmente devorado y sus restos ubicados en un espacio específico. En oposición a la labor de ubicación, cálculo y delimitación de lo perdido, aparece *el olvido melancólico* que se sitúa como la imposibilidad de establecer una interiorización total, un olvido que recurre a los tropos del lenguaje literario para poder evocar. Una evocación que encuentra en lo poético un modo de decir que respeta la alteridad, pero también un olvido que se constituye *en procesiones de figuras* que no logran capturar lo que, de por sí, ya no puede ser capturado del acontecimiento de la muerte (J. Derrida 1986/1989, 41).

*Duelo al amigo y las escrituras fúnebres: lo interminable, inconsolable e irreconciliable.*

Cuando se comprende que los planteamientos sobre la memoria y el duelo propuestos por Derrida controvierten cualquier intento de captura o apropiación de la *alteridad del otro* bajo una organización discursiva o conceptual, observamos que la propuesta del duelo imposible afirma su proceder desde una perspectiva ética. Para centrarnos en este aspecto, es importante reconocer que en el seminario sobre Paul de Man, Derrida apela constantemente a este «nosotros» para poner de manifiesto las implicaciones del duelo. El nombre y la obra del amigo muerto habitan en la memoria de aquellos sujetos que lo

sobreviven, por lo tanto toda evocación estará fundada en perspectivas diferentes y pocas veces unánimes.

La memoria y el recuerdo no se instituyen desde una individualidad cerrada o como un puro proceso mental (J. Derrida 1986/1989, 68-69), sino que se producen en una experiencia del *ser-con*. Así, cuando se habla específicamente de la muerte, la reconocemos como un acontecimiento que indica que si algo perdura del otro, es gracias a un «nosotros» que lo puede evocar y que expresa una memoria que se constituye en relación a la muerte del otro:

El “mi” o el “nosotros” de que hablarnos surgen y están delimitados tal como lo están sólo a través de esta experiencia del otro, y del otro en cuanto otro que puede morir, dejando en mí o en nosotros esta memoria del otro. Esta terrible soledad que es mía o nuestra ante la muerte del otro es lo que constituye esa relación con el *self* que llamamos “mí”, “nosotros”, “entre nosotros”, “subjetividad”, “intersubjetividad”, “memoria”. La posibilidad de la muerte “ocurre”, por así decirlo, “antes” de estas diversas instancias, y las vuelve posibles. O, más precisamente, la posibilidad de la muerte del otro en cuanto mía o nuestra in-forma toda relación hacia el otro y la finitud de la memoria. (J. Derrida 1986/1989, 43)

La muerte del otro nos posibilita la constitución del sí mismo o del nosotros. La radicalidad de este argumento se centra en que permite evidenciar que la estructura de la supervivencia, al igual que la memoria, se produce a través de un *ser-con* situado sobre el acontecimiento de la muerte. Sabemos de la muerte no por nuestras reflexiones o por nuestros discursos; aquello que sabemos de la muerte lo sabemos porque nos encontramos expuestos a la muerte de los otros. La muerte, como hemos insistido, es un acontecimiento que siempre nos resultará impropio y siempre distante de nuestra experiencia inmediata, muerte de la cual solo damos cuenta a través de algunos «rudimentos» del lenguaje, en otras palabras, que solo experimentamos a través de una experiencia del duelo.

No obstante, existe una diferenciación cualitativa en relación a la experiencia del duelo del *self* y del «nosotros». Se plantea de forma particular, que más allá de aquellos que sobreviven al amigo muerto y sus memorias dolientes e interiorizantes, la escritura sobrevive al sujeto empírico y a sus cómplices, convirtiéndose en una memoria más antigua que ya había anticipado la muerte del otro y que puede perdurar en otros tiempos. Esto le indica a Derrida que, al igual que ocurre con la operatoria del nombre propio (J. Derrida 1986/1989, 61), la supervivencia excede a toda posibilidad de apropiación total y por lo

tanto, la obra escrita siempre estará marcada por la incomprensibilidad y por la carencia de un dominio conceptual pleno. En esto consistiría, en un primer momento, la noción del duelo imposible que plantea Derrida en relación a la escritura.

El duelo imposible con la escritura se asemeja a la posición que plantea Derrida sobre la fidelidad con la herencia. Si en la herencia la fidelidad consiste en una doble vinculación entre memoria y olvido, en el duelo con la escritura se plantea la importancia de comprometerse y, como se mencionaba previamente, *dejar hablar al otro* lo máximo que resulte posible. La alegoría sobre la fidelidad en el duelo imposible es la conjugación entre Mnemosyne y Leteo, es una escritura que interpela la imposición hermenéutica del sentido y toma distancia de «la intención verdadera» del acto de escritura. Una memoria que lee y que escribe sin tener la pretensión de *comprender* o de buscar códigos comunes, con la finalidad de instaurar identificaciones con la escritura del otro; una memoria que olvida lo propio para permitir que hable lo otro.

En la obra de Derrida encontramos extendidamente este ejercicio de escritura que se posiciona como doliente. No significa que Derrida se nos presenta como *ejemplo* o forma ejemplar de una escritura fúnebre o del duelo (más adelante problematizaremos la cuestión del género), solo consideraremos que algunos aspectos de su escritura nos permiten pensar que la experiencia de Derrida frente al duelo no se construye desde un problema exclusivamente teórico. Siguiendo lo planteado por Mier (1999) observamos que justamente en esta escritura se presenta un desborde del lenguaje y es una experiencia doliente por la ausencia de sus amigos:

Derrida escribe entonces no *ante* la muerte, sino *desde* su vórtice, en el vértigo mismo de la ausencia. Es esta experiencia de la intimidad de la muerte la que ha marcado su escritura en momentos cardinales, orillando su lenguaje al estremecimiento en los bordes de su propia reflexión. Pero incluso ese vértigo en la intimidad de la muerte está señalado por la singularidad de los nombres, de la extinción de esa presencia, de lo que subsiste de esos nombres en el arrebató de la memoria: la muerte tocada por la amistad. (Mier 1999, Edición digital.)

Escribir *desde* el vórtice de la muerte es aquello que marca la diferencia con algunos tipos de escritura sosegada que tienen como objetivo la formalización y la organización del pensamiento. Derrida logra de forma singular plantear un estilo de escritura que se ejecuta



bajo estas circunstancias, se denomina *escritura fúnebre* y que cumple la función de presentarse como oración funeraria en los momentos de la muerte de alguno de sus amigos cercanos. Pero más allá de la nominación de este tipo de escritura o los momentos biográficos en que se produce, lo central es *interrogarnos por aquello que nos enseñan estos escritos de Jacques Derrida sobre el duelo y la amistad en relación a su pensamiento*.

Así, en el año 2003 se publica *Chaque fois unique, la fin du monde* un libro donde se «recopilan» algunos textos escritos por Derrida a propósito de la muerte de varios de sus amigos. Son textos que se produjeron en momentos muy diferenciados del pensamiento de Derrida, pero todos están atravesados por los problemas conceptuales que hemos desarrollado hasta el momento, como lo son el duelo, la herencia, la memoria y el nombre propio. No obstante, el libro –pensado como una recopilación–, interpela a Derrida de un modo singular, considerando que publicar un libro con estas características, le pudo resultar *indecente y casi obsceno* (J. Derrida 2003/2005, 11). Esta afirmación no resultaría extraña ya que estos textos, más allá de pensarse como insumos conceptuales o como una *critique* póstuma, son textos que fueron escritos en un momento de desconsuelo por la pérdida de alguno de sus amigos, pero al tiempo expresan inquietudes teóricas importantes.

En cada uno de los textos que componen *el libro* se nos presenta de forma particular un testimonio sobre la vida, sobre el pensamiento y la muerte. Son textos cargados con una intensa emotividad, pero también privilegian el pensamiento, la escritura y la obra que legan cada uno de aquellos amigos muertos. Son escritos que recorren la soledad que involucra el acto de escritura y que se efectúan en la vorágine de la muerte:

Entonces el duelo deja esperar. Ya en el primer ese primer encuentro la interrupción se anticipa a la muerte, la precede, enluta a cada uno con un implacable futuro perfecto. Uno de nosotros *habrá* debido quedarse solo, ambos lo sabíamos de antemano. Y desde siempre. Uno de los dos *habrá* estado condenado, desde el comienzo, a llevar él solo, en él mismo, tanto el diálogo que le es preciso continuar más allá de la interrupción, como la memoria de la interrupción. Y, diré sin la facilidad de la hipérbole, tanto como el mundo del otro. El mundo después del fin del mundo. Pues cada vez, y cada vez de manera singular, cada vez de infinitamente, la muerte es nada menos que un fin *del* mundo. (J. Derrida 2003/2009, 20-21)

Junto a la noción que hemos trabajado hasta el momento del duelo, observamos que este texto también involucra el acontecer posterior a la interrupción de la muerte. El diálogo es aquello que sobrevive, no a modo de un diálogo que se funda en el encuentro o el buen entendimiento, sino justamente está constituido por el desencuentro y *la ruptura*. Es el diálogo que, en medio de la soledad, se hace con los nombres y la escritura. Cuando Derrida expresa que el diálogo se sitúa en la «interrupción», haciendo referencia a la muerte biológica, ilustra que la muerte no es *en sí* un fin. Supone el fin para aquel que muere, pero también es el inicio de la experiencia del superviviente que *cargará y será responsable con el mundo del otro mientras se encuentre vivo*.

Como decíamos anteriormente, estos textos de Derrida se caracterizan por recordar a los amigos con congoja, sin embargo, enuncian aquello que le enseñaron y que le posibilitaron pensar. No los lee con complacencia y no se niega a interpelarlos, pero acepta que «leer, escribir e interpelar» son tareas exclusivas del sobreviviente. Por esta razón, es el sobreviviente que, como lo plantea Nietzsche en *Humano, demasiado humano* (1876/1996), es aquel que experimenta las perplejidades propias *del descenso al Hades*<sup>30</sup>, del pensamiento que se produce entre fantasmas y en la soledad de la lectura y del pensamiento, en donde encontrará respuestas a sus inquietudes, pero inevitablemente muchas más interrogantes lo acecharán.

Cuando se analiza la composición argumentativa de estos textos de Derrida es posible encontrar como rasgo común su enunciación sobre el duelo. Son textos que en su inicio siempre manifiestan el dolor que significa escribir bajo una circunstancia como lo es la muerte del amigo, al mismo tiempo que indican que al escribir sobre el «trabajo del duelo», se reconoce la posibilidad de la muerte propia, que *escribir sobre el amigo muerto es también un trabajo de duelo*. En el texto sobre Louis Marin, formula que:

---

<sup>30</sup> «El descenso al Hades. También yo he estado en el submundo, como Odiseo, y aún estaré allí más veces; y no sólo he sacrificado carneros para poder hablar con algunos muertos, sino que no he escatimado la propia sangre. Cuatro parejas fueron las que a mí, el oferente, no se me negaron: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con éstos debo entendérmelas cuando he caminado solo durante mucho tiempo, por ellos quiero asentir y disentir de mí, a ellos quiero escuchar cuando asientan y disientan entre sí. Diga lo que diga, decida lo que decida, cogite lo que cogite para mí y para otros, en esos ocho fijo yo los ojos y veo los suyos fijos en mí. Que me perdonen los vivos si éstos a veces se me antojan como las sombras, tan pálidas y avinagradas, tan inquietas y ¡ay! Tan ávidas de vida; mientras que aquéllos me parecen entonces tan vivos como si ahora, después de la muerte, nunca más pudieran cansarse de vivir. Pero lo que interesa es la vitalidad eterna: ¡qué importa la “vida eterna” y, en general, la vida!» (F. Nietzsche 1876/1996, 113)

Cuando trabajamos *sobre* el trabajo, sobre el proceso de duelo, cuando trabajamos sobre el proceso de duelo, *hacemos ya*, sí, ya, un gran trabajo, lo sobrellevamos desde ese primer momento, el proceso de duelo, dejamos que nos trabaje, le autorizamos a hacerlo, nos ponemos de acuerdo con él, nos ponemos de acuerdo con nosotros, nos tomamos la libertad de la finitud, a más digna y la más libre de todas. (J. Derrida 2003/2005, 153)

Y más adelante dirá:

No hay por tanto metalenguaje por lo que se refiere al lenguaje cuando uno se entrega a un proceso de duelo. Por eso tampoco se debería poder decir nada del proceso de duelo, nada a propósito de él puesto que no puede convertirse en un tema, solamente es otra experiencia del duelo que actúa en el cuerpo de quien oye hablar. Hablar del duelo o de cualquier otra cosa. Y por eso cualquiera que trabaja así *en el proceso* de duelo comprende lo imposible: que el duelo es interminable. Inconsolable. Irreconciliable. (J. Derrida 2003/2005, 154)

Las anteriores afirmaciones expresan que *el proceso del duelo* es una experiencia de escritura sobre el propio *trabajo* de duelo. La escritura permite trabajar en el duelo, no por medio de una narrativa que busca develar sentidos y provocar un efecto de cierre o finalización del duelo; la escritura, en este caso, es pensada como un ejercicio de la memoria que se resiste a la asimilación del otro, que encuentra en los signos trazados nuevos enigmas. Es un trabajo que, como indica en *Las muertes de Roland Barthes*, consiste en una labor de relectura y de reencuentro con los textos de los amigos muertos (J. Derrida 2003/2005, 58-59), es un reencontrarse con los textos para comprender que, sin importar que el texto mantenga su materialidad, siempre sus efectos en el pensamiento y los afectos serán diferentes en relación a cada período de lectura y, mucho más, bajo la circunstancia de la desaparición del amigo.

Del mismo modo, no podríamos desatender las adjetivaciones sobre el duelo, *interminable*, *inconsolable* e *irreconciliable* son los tres adjetivos que articulan la noción de amistad y el duelo en el pensamiento filosófico derridiano, donde lo *interminable* es expresado como aquello que se presenta como la posibilidad de lo incalculable de la supervivencia del nombre propio del amigo; lo *irreconciliable* es la imposibilidad de recibir la escritura del otro y, finalmente, lo *inconsolable* hace parte de la experiencia afectiva de la pérdida del amigo y la congoja que supone sobrevivirlo.

En este orden de ideas, lo interminable del duelo está estrechamente vinculado con las características del nombre propio. En los textos fúnebres derridianos, encontramos de

forma constante que la cuestión del nombre propio es central. La muerte de los amigos produce una virtualidad conceptual que le permite a Derrida rodear lo biográfico y lo conceptual en relación a ciertos *momentos* de los nombres de sus amigos. Así, el hablar de momentos del nombre, significa plantear que el nombre propio, que parece dar cuenta de la identidad o de lo propio, paradójicamente expresa su pluralidad y lo inagotable de las posibles formas de producción. El nombre propio es plural debido a que la escritura que lo produce no se presenta idéntica en todos los tiempos y Derrida reconoce que esto ocurre con la escritura de sus amigos. Así, las trayectorias de la obra serían aquellas que configurarían el nombre propio y no necesariamente una serie de datos biográficos, mostrando que así existan datos que resulten familiares para el lector o el amigo, existen elementos de la obra que se presentan inaccesibles (J. Derrida 2003/2005, 78).

En este orden de ideas, cuando se habla del duelo en relación al nombre propio, podríamos indicar que para Derrida se experimenta inicialmente con la perplejidad del silencio y la falta de respuesta ante el llamado del nombre: sus amigos ya no pueden responder a su nombre. Justamente, cuando el amigo no puede responder más a su nombre, entonces nos hallamos frente a la constatación de aquello que previamente había sido señalado: alguno de los dos amigos, al llamar al otro por su nombre, no encontrará respuesta. Este silencio no sería una simple constatación empírica sobre la muerte, por el contrario nos señala una perspectiva teórica sobre el duelo y el nombre propio. En efecto, cuando decimos que el amigo muerto no puede responder a su nombre, significa que tampoco podrá responder por *los usos* de su nombre. Es preciso, por lo tanto, reconocer que en la escritura fúnebre derridiana se registra este suceso, planteando insistentemente, como se puede observar en los textos sobre Paul de Man y sobre Michel Foucault, que sus nombres y sus obras son, ante todo, parte del porvenir (J. Derrida 2003/2005, 105). En ese sentido, los nombres no pueden ser presentados como cristalizaciones del pasado o fósiles teóricos, son pensados como figuras que solicitan y movilizan la labor del pensamiento actual.

En otras palabras, no poder escuchar el llamado del nombre propio indica aquello que significa expropiación que está presente en la estructura de existencia del nombre propio. Esta aseveración supone un paso decisivo en la comprensión de un duelo que se presenta como *interminable*. Cuando el portador del nombre no puede responder, el nombre del

amigo se inscribe en una cadena de preguntas y respuestas que solo pueden formular aquellos que lo sobreviven. Derrida se ubica como sobreviviente e indica que aquello que sobrevive del nombre lo hace en el «sí mismo» o en el «nosotros». *Una premisa que enseña que el nombre propio del amigo muerto resulta clave para la constitución de la subjetividad, indicando que las operaciones del nombre propio intervienen sobre los individuos y los grupos, inclusive mucho tiempo después de la muerte de sus portadores empíricos.* Reconocemos que el nombre propio es heredado, pero esta herencia también transforma al heredero.

Derrida considera que el nombre propio y la amistad están marcados por un doble sello de vida y de muerte, donde el duelo se produce mucho antes de la muerte y sigue operando después de ella. Estos dos temas están matizados por la supervivencia, pero también por la expropiación. En la carta fúnebre sobre Edmond Jabès, expresa que:

Quando la amistad comienza antes que la amistad, se relaciona con la muerte, por supuesto, nace en el duelo, pero está doblemente afirmada, doblemente sellada; este reconocimiento que se produce antes del conocimiento, yo creo que está destinado a sobrevivir. Desde su nacimiento: en todos sus libros de preguntas, tanto los que llevan su nombre como los que no, más allá de sus libros y de sus títulos, más allá de las palabras ciegas. Edmond Jabès sabía que los libros no pertenecen a nadie, ni las preguntas, por no hablar de las respuestas. (J. Derrida 2003/2005, 136)

La expropiación atraviesa lo interminable del duelo, exteriorizando la dificultad para establecer un dominio total sobre lo dicho y por lo tanto señalando que lo interminable del duelo consiste en una experiencia constante de la expropiación. Las nuevas preguntas, las posibles respuestas, los usos en la cultura y los efectos en la sociedad, son la práctica de una expropiación constante que se hace con la escritura. Ahora bien, la dificultad que aparentemente cargaría este argumento es que cualquier uso siempre resultaría *válido*, por lo tanto se relativizaría cualquier propuesta teórica: ¿será esto lo que sugiere Derrida cuando realiza el planteamiento de la constante expropiación?

Habría que responder a la anterior pregunta reflexionando en que la noción de *validez*, desde el concepto de herencia derridiano, representaría una negación con lo que se ha planteado hasta el momento. Pensar la cuestión desde la validez significaría, hipotéticamente, que existe un argumento único y verdadero, mientras que existen otros

argumentos que serían desviaciones o equivocaciones (normales o parasitarias). Por eso observamos que más allá de pensar el problema en términos de validez, error, equívoco o desde cualquier otro juego de binarismos, Derrida prefiere deconstruir los usos que se realizan con la herencia. En ese sentido, recordemos que en *Espectros de Marx* se muestran varios usos de la obra de Marx, donde se intenta hacer circular las influencias filosóficas, los valores sociales y los fundamentos ontológicos de las interpretaciones que se hacen sobre su obra, expresando que lo que estaría en juego en los usos de la herencia sería justamente *la fidelidad* con la escritura y no una organización prescriptiva que delimita el uso de cierta obra<sup>31</sup>.

Considerando lo anterior, cuando nos detenemos en los textos fúnebres derridianos, podemos percibir que la discusión sobre la herencia se dirige a través de la cuestión de la fidelidad. Por este motivo, podemos pensar que lo *irreconciliable* del duelo se nos presenta a través de lo que significa la *fidelidad* para el pensamiento de Derrida.

En este orden de ideas, la fidelidad en los textos fúnebres derridianos se expresa en relación a la escritura legada por el amigo muerto. En primera instancia, con posteridad a la enunciación del dolor producido por la pérdida, observamos que Derrida realiza *una relectura* de la escritura de sus amigos muertos. En este caso, observamos un planteamiento que convoca una *política del nombre propio*, asumiendo que el nombre de sus amigos se constituye debido a sus escrituras. Pese a que esta lectura conceptual no puede ser catalogada necesariamente como un análisis teórico de los planteamientos de sus amigos, observamos que estos textos fueron destinados a ser leídos en los funerales, en conferencias breves o dirigidos a revistas especializadas. La función de lo conceptual, en este caso, se establece como parte de una lectura de trabajo del duelo, en donde se realiza una relectura de los conceptos de sus amigos como una forma metafórica de reencuentro que queda circunscripto al encuentro, solitario, con la escritura.

La relectura que Derrida realiza de las obras de sus amigos siempre resulta muy llamativa porque le permite evocar antiguas controversias que tuvo con éstos, por ejemplo el caso con

---

<sup>31</sup> En *Espectros de Marx*, Derrida muestra cómo la obra de Marx configura pensamientos que son totalmente antagónicos al planteamiento marxista. Nos muestra cómo el espectro de Marx ronda por la obra de autores tan dispares como Fukuyama o Blanchot, al tiempo que se convierte en la amenaza que ayuda a constituir parte de ideario nacionalsocialista.

Foucault, pero sin convertirlas en monumentos fúnebres. Es por eso que Derrida plantea que el libro, haciendo referencia en este caso a *La historia de la locura*, debe ser un monumento que permita recordar, pero su función más importante consistiría en hacernos *interrogar por el presente*. En esta perspectiva, se plantea que la fidelidad con su amigo consiste en pensar en los usos renovados de la obra, permitiendo que los textos se conviertan en los signos de interrogación a los conformismos teóricos que devienen de las lecturas institucionales o académicas:

Si ese libro ha sido posible, si ha tenido desde el principio y ha conservado hasta hoy cierto valor monumental, la presencia y la necesidad innegable de un *monumento*, es decir, de lo que se impone recordando y advirtiendo, debe decirnos, enseñarnos o preguntarnos algo sobre su propia posibilidad. Sobre su propia posibilidad hoy: y decirnos a conciencia de hoy, un determinado hoy. (J. Derrida 2003/2005, 99)

Pero movilizar la obra al porvenir también obliga a admitir que el amigo muerto ya no puede expresarse sobre esas nuevas preguntas y debatir las respuestas actuales a sus preguntas. Es en ese punto cuando encontramos otra vertiente sobre la fidelidad en el duelo y que consiste en que los textos fúnebres están centrados en la escritura de los amigos muertos. *Dejar hablar al amigo muerto* radica en la citación extensa de su obra, sin olvidar que «dejar hablar al amigo» ya está condicionado por aquel que realiza la cita, que la recorta y que decide qué y dónde citar. Es decir, se deja hablar al amigo a través de su escritura, pero se hace a través del «yo» o del «nosotros», que son los únicos que pueden evocar y usar su obra.

La escritura del amigo provee el ritmo al texto fúnebre derridiano al mismo tiempo que sirve como expresión formal de la memoria. Por ejemplo, cuando observamos la forma en que está escrito el texto fúnebre sobre Barthes, encontramos una asociación directa con el estilo de escritura fragmentaria; nos topamos con un texto fúnebre en el que Derrida juega a la imitación del estilo, pero es un juego que se traduce en gesto de memoria y expropiación. Así, aquello que se cree tan propio como el estilo, es expropiado después de la muerte a través de la *imitación*. Pero también existe algo del estilo que se pierde y que no logra ser imitado. En este texto fúnebre se muestra el desconcierto que le produce a Derrida la propuesta sobre las nociones de *studium* y *punctum* (R. Barthes 1980, 49) en relación a la

fotografía de la madre muerta de Barthes. Derrida reconoce que la empatía sería parte de un acto de *identificación con lo escrito* y por lo tanto tendríamos que asumir, si queremos mantener fidelidad con lo escrito, que estos conceptos fueron propuestos por Barthes bajo una experiencia del duelo que siempre se mantendrá ilegible, que cualquier identificación operaría irremediamente como una interiorización.

Considerando lo anterior, lo ilegible hace parte de la posición conceptual que Derrida asume frente a la escritura, pero lo ilegible constituye también lo irreconciliable del duelo. Esto significa que nos encontraremos con la imposibilidad de llegar a un punto de *buen acuerdo* en aquello que expresa un texto. Sin importar el poder de autoridad del contexto, siempre existirá la no coincidencia y la ruptura con el sentido de lo escrito. En la discusión que Derrida establece con Gadamer encontramos de forma patente esta ruptura con «la buena voluntad» de comprensión, ya que Derrida, sin negar la intención de ser comprendido, señala que esa intención naufraga en lo multívoco del lenguaje y la descontextualización de la escritura. En esa medida, aparece algo irreconciliable para la comprensión, un punto que nos convoca al trabajo del duelo, donde no se busca reconciliación sino la producción de pensamiento alrededor de lo irreconciliable: esa sería una de las líneas argumentativas que se trazan de modo constante en los textos fúnebres derridianos.

Así, los textos fúnebres se caracterizan por centrarse en los textos de los amigos muertos a los cuales se hace referencia, no bajo la intención de leerlos bajo criterios hermenéuticos, sino desde la experiencia de lo irreconciliable que se manifiesta en la escritura. Lo irreconciliable hace que la escritura fúnebre se sustraiga de la oración fúnebre y su deriva religiosa, en la medida en que no busca conjurar el nombre del muerto, situarlo o ubicarlo en un espacio o dimensión escatológica. En esto se centraría el distanciamiento de los textos de Derrida con la oración fúnebre:

En su forma clásica, la oración fúnebre era oportuna, sobre todo cuando permitía interpelar directamente al muerto, a veces hasta tutearlo. Ficción añadida, evidentemente, pues es siempre al muerto en mí y a los otros alrededor del ataúd a los que me dirijo de este modo, pero por su exceso caricaturesco la inflación de esta retórica dejaba ver al menos que no deberíamos seguir entre nosotros. Es necesario interrumpir el comercio de los supervivientes, desgarrarse el velo delante del otro, del otro muerto que *hay en nosotros*,



para que las garantías religiosas de supervivencia puedan hacer aceptable la fórmula del “como sí”. (J. Derrida 2003/2005, 73)

El texto fúnebre derridiano insiste en mantener el nombre del amigo muerto y su escritura en experiencia de lo ilegible, sustraerlo de cualquier identificación y permitir que evoque y convoque una nueva producción. Existe algo irreconciliable en lo que Derrida nombra como el muerto *que hay en nosotros*, para permitir que se considere que ya el amigo muerto no puede responder y solo nos queda su escritura y nuestras respuestas, afirmando que el trabajo del duelo solo se efectúa a través las respuestas que nosotros, los sobrevivientes, podemos producir.

Ahora bien, si hemos visto que *lo interminable* y *lo irreconciliable* del duelo se manifiestan en las escrituras fúnebres en términos de lo incalculable del nombre propio y lo ilegible de la escritura respectivamente, veremos entonces que lo *inconsolable* del duelo está ligado a la congoja que atraviesa la escritura fúnebre derridiana. Así, como lo expresábamos previamente, la escritura fúnebre derridiana siempre se escribe en un momento con alta carga afectiva. No solo son ejercicios intelectuales los que observamos en los textos fúnebres, también son textos que ponen de manifiesto la desgarradura por la muerte del amigo. Si la muerte ha sido un referente para la meditación filosófica, en estos textos fúnebres nos encontramos con las tonalidades afectivas del duelo que, inevitablemente, solo pueden ser expresadas a través de la escritura sobre la interrupción.

Habría que admitir que el proceso del duelo interminable es un proceso que hace parte de una experiencia afectiva. Si bien Derrida en sus escrituras fúnebres indica constantemente que le hace falta fuerza para escribir, vemos por el contrario que sus escrituras se exceden en vitalidad. Nos encontramos que la congoja más que disminuir la fuerza, se convierte en otra fuerza que impulsa la escritura. Como lo vemos en la carta sobre Max Loreau, donde expresa que siente que pudo haber escrito *otra* cosa mucho más digna para aquel momento, pero siempre hace falta fuerza para decir más (J. Derrida 2003/2005, 109).

Derrida exclama casi siempre al inicio de sus textos fúnebres, como si se tratara de una constante advertencia, la imposibilidad que acarrea escribir en el momento de la muerte del amigo. Pero esta falta de fuerza también nos señala la imposibilidad de *decirlo todo*. En el texto sobre Deleuze vemos que desde el inicio Derrida declara la falta de ánimo para

escribir y la imposibilidad de decir todo aquello que quisiera decir sobre su amigo muerto. En el texto fúnebre sobre Deleuze se mantiene la indicación en la congoja de saberse escribiendo, errando, alrededor del nombre propio del amigo. El superviviente se nos presenta en este texto como la figura del errante que por fidelidad *debe* seguir escribiendo, es el errante solitario y es, precisamente, en la experiencia de la soledad en la que admite que seguirá leyendo la obra y los conceptos del amigo muerto. En este texto se pueden emparentar dos figuras del pensamiento filosófico de ambos pensadores, tanto el *superviviente* como el *nómada* deambulan sin trazar recorridos fijos o preconcebidos, pero siempre se encuentran errando en soledad.

La carencia de fuerza es una expresión de negatividad que expresa la congoja, pero también insinúa que la escritura no se detiene. Cuando se piensa en la ruptura encontramos que se nos presenta como un “*temblor en la voz*” como ocurre en el texto sobre Lévinas o la incapacidad de “*encontrar palabras*” cuando se refiere a Althusser (J. Derrida 2003/2005, 127,209). Son exclamaciones que enseñan sutilmente que la experiencia del duelo es una experiencia del desfallecimiento y la debilidad. Igualmente, hay otras imágenes cargadas de fuerza literaria, como es el caso del texto sobre Benoist, donde Derrida se concentra en el acto de seguir con la mirada al amigo, de mirarle y evocar, nuevamente, que en algún momento uno de los dos verá morir al otro (J. Derrida 2003/2005, 121).

No obstante, más allá de la congoja por la ruptura, aparecen otras figuras en los textos que relanzan el movimiento de la escritura, afirmando la despedida y el dolor, por ejemplo la *firma* que interpela el nosotros en el texto de Lyotard o la *relectura* de los conceptos en el caso de Barthes o Deleuze. Pero también aparece la posibilidad de pensar en palabras que remiten a la afirmación de la despedida, es el caso del “a-Dios” que encontramos al finalizar el texto fúnebre sobre Lévinas, donde aparece como palabra de saludo-despedida. Saludo al cual nunca más podrá responder el muerto, pero despedida que hace eco en el *nosotros* que lo puede evocar (J. Derrida 2003/2005, 217). De este modo, no habría que perder de vista tal como lo indica Cragnolini (2005), que el *adieu* se presenta en la relación entre un adiós que convoca el recuerdo y una deuda infinita del superviviente.

La afirmación de la despedida en los textos fúnebres se podría sintetizar, por decirlo de algún modo, por medio de una imagen bastante potente al finalizar el texto sobre Benoist.

Derrida sigue la indicación de Benoist de *no llorar*, ya que el acto de probar la lágrima sería “como un deseo de reapropiarse del otro” (J. Derrida 2003/2005, 124). Reconocemos que la cuestión de la apropiación es justamente aquello que no nos permite despedirnos del otro y que procura por mantenerlo bajo un régimen de sentido. No beber las lágrimas se convierte en la afirmación de la despedida y de la no apropiación de lo otro que queda en *nosotros*, la ruptura con un duelo hermenéutico centrado en el sentido. El duelo, en este sentido, estará fundado en una congoja que admite la lágrima como figura o icono de memoria, pero no como forma de apropiación y que más adelante veremos como forma de hospitalidad.

Cuando consideramos lo anterior, se comprende que lo *interminable*, *inconsolable* e *irreconciliable* del duelo son las adjetivaciones de las escrituras fúnebres derridianas. Son escrituras que tienden un telón donde se nos ilustra la conexión particular entre la escritura y la amistad. Pensar en esta clase de escrituras nos permite acercarnos al pensamiento derridiano de la amistad. Aquí, en medio de los conceptos de la herencia, del fantasma y del nombre propio, vemos cómo circula la noción de amistad. La enseñanza derridiana de la amistad y la hospitalidad, quizás, se acentúa en su relación con la muerte de los amigos. No olvidemos que Derrida dice conocer de esta clase de pérdidas, señala que “Esta privación la he experimentado a menudo. Pues he perdido demasiados amigos ya” (J. Derrida 2003/2005, 110). En este punto, más allá de pensar en una escritura fúnebre se trata de pensar, posiblemente, en lo que puede significar una escritura de sobrevivida que nos permite *retornar* y *afirmar* un pensamiento fundamentado en una renovada política de la amistad, en la hospitalidad con el otro.

## 5. CONCLUSIÓN: «AFIRMAR SIN DESCANSO LA SOBREVIDA»

“Jacques no quiso ni ritual ni oración. Sabe por experiencia qué prueba supone para el amigo que se hace cargo. Me pide que os agradezca el haber venido, que os bendiga, os ruega que no estéis tristes, que no penséis más que en los numerosos momentos dichosos que le habéis dado la posibilidad de compartir con él. Sonreídme, dice, como yo os habré sonreído hasta el final. Preferid la vida y afirmad sin descanso la sobrevida... Os amo y os sonrío desde donde quiera que esté.” Nota Fúnebre de Jacques Derrida.

“...y ésta será la hora de la alegría, una hora de nacimiento pero también de resurrección, en todo caso el paso del moribundo al viviente.” (J. Derrida 1994/1998)

El presente apartado más allá de presentarse como una conclusión, pretende dejar indicados algunos elementos que sirvan para una comprensión de la sobrevida en el pensamiento de Derrida y a su vez plantear algunas articulaciones conceptuales que se pueden establecer con las nociones de escritura y amistad. Así, considerando lo planteado en los capítulos anteriores, nos centraremos en problematizar desde tres perspectivas esta cuestión. En la primera parte, se presentará una discusión alrededor de cómo los conceptos de *différance* y *autoteleioipoésis* son claves para pensar la articulación entre escritura y amistad, permitiendo trazar el carácter ético que subyace a las escrituras de sobrevida; mientras que en el segundo apartado se problematizará cómo en la cuestión del duelo se configura una experiencia de la hospitalidad que caracteriza las escrituras fúnebres derridianas y, finalmente, en el tercer apartado, se plantea cómo la cuestión de la afirmación de la supervivencia a través de la escritura permite pensar en una noción de sobrevida que desdibuja la división entre la vida y la muerte.

### *Los textos fúnebres: Différance y auto-teleioipoésis*

Uno de los gestos conceptuales más notables de la producción filosófica de Derrida es el uso de términos que, en apariencia, parecen ser conversiones semánticas o juegos de palabras, pero que son la puesta en marcha de una estrategia de deconstrucción. Uno de estos términos es la *différance*, que más allá de la amplia discusión que se ha realizado sobre el «equivoco» escritural, nos ubica frente a la recuperación de un concepto, el de diferencia, que es alterado en su escritura para producir un movimiento en su significación, cuestionando la base de la escritura fonológica que lo sustenta (Derrida 1968/2010, 40-41).

Este movimiento que, en el caso de la *différance*, se produce en la alteración escritural y del uso del concepto, es referenciado por Derrida como una *paleonimia*. Así el paso del concepto de diferencia a la *différance* es parte de un movimiento estratégico de solicitud de la relación nombre-concepto que, por medio de alteraciones del significante previo, permite la producción de otros modos de significación, y por lo tanto una modificación del decir del concepto. Derrida en *Posiciones* nos recuerda en qué consiste la paleonimia:

Con todas las reservas que impone esta distinción clásica del nombre y del concepto, se podría empezar a describir esta operación: teniendo en cuenta el hecho de que un nombre no nombra la simplicidad puntual de un concepto sino un sistema de predicados que definen un concepto, una estructura conceptual centrada sobre tal o cual predicado, se procede: 1. a la detracción de un rasgo predicativo reducido, mantenido en reserva, limitado en una estructura conceptual dada (limitado por motivaciones y relaciones de fuerza a analizar), llamado X; 2. a la de-limitación, al injerto y a la extensión regulada de ese predicado detraído, manteniéndose el nombre X a título de palanca de intervención y para conservar un apoyo sobre la organización anterior que se trata de transformar efectivamente. Así pues, detracción, injerto, extensión: usted sabe que esto es lo que yo llamo, según el proceso que acabo de describir, la escritura. (Derrida 1971/2014, 110-111)

Considerando lo anterior, observamos que la *différance* no podría ser pensada como *concepto* o *palabra* debido a que Derrida (1968/2010) planteará que es “irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica –onto-teología-” (42) y que “se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren” (61). En consecuencia, Derrida no construye una definición de una palabra o concepto, sino que se centrará en pensar en los modos de *operación* y *efectos* de la *différance* en el pensamiento, lo que nombra como una *táctica ciega* (Derrida 1968/2010, 42) o como nos lo indica de De Peretti (1989) “En cualquier caso, la *différance* no es inefable: *la différence se escribe*” (111).

Derrida describe la *différance* desde dos perspectivas: la primera consiste en pensar que la *différance* posibilita un diferir en términos de espaciamiento y la segunda que se refiere de una mediación de temporal. Estas dos perspectivas le permiten a Derrida problematizar la cuestión del signo y exponer su perspectiva sobre la escritura, que en última instancia, se convierte en la puesta en acto de la deconstrucción del *logofonocentrismo* de la metafísica occidental. Considerando lo anterior, la *différance*, entendida como *espaciamiento*, indicaría una de las características más genuinas del cuestionamiento realizado por Derrida a la metafísica; mostraría que la *différance*, en virtud de su carácter temporal, produce un

espaciamiento que permite establecer las diferencias en los sistemas lingüísticos. En otras palabras la *différance* sería pensada como la fuerza que permite establecer las diferencias o como lo plantea Bennington (1991/1994) “la «fuerza» que conserva el sistema agrupado en su dispersión, su *mantenimiento*” (92). No obstante, Derrida es precavido con esta referencia debido a que planteará que la *différance* no es la matriz u origen de las diferencias, ya que esto redundaría en un retorno precisamente a un fundamento metafísico que es cuestionado, sino que sería un origen *no pleno* de la diferenciación (Derrida 1968/2010, 47).

El espaciamiento de la *différance* está pensado como fuerza que configura la diferencia entre dos elementos, su significación; en ese sentido, la vinculación de los elementos, aquello que permite establecer su diferenciación, se debe a una ausencia que opera como marca y permite dicho nexo. En este punto Derrida se encuentra con los textos nietzscheanos, bajo una huella deleuziana, para establecer que la *différance* hace que el movimiento de la significación sea un enfrentamiento entre fuerzas. Argumento que mostraría que la *différance* interpela una significación que se construye a partir de fuerzas que no se regulan bajo un sencillo orden dicotómico (alma- cuerpo; bien y mal; voz y escritura), sino que se piensa en una multiplicidad de fuerzas que marcan la significación (Derrida 1968/2010, 52-53).

En este orden de ideas, para explicar el *diferir temporal*, habría que plantear que el signo es una representación de algo que se encuentra ausente, que se convierte en la presencia diferida de una cosa que se encuentra ausente. Derrida indicará que la significación depende del signo y que siempre se realizará en otro momento, enunciando que el significado, pensado como idealidad, se produce en una lectura «reactualizada» de los signos. Así, la presencia siempre se encontraría desplazada o diferida en el tiempo y, por lo tanto, su apropiación es deudora de otras organizaciones textuales. La presencia estaría subrogada a la escritura y ordenada bajo las diferencias lingüísticas, históricas y filosóficas<sup>32</sup> que producen su *contexto* (Derrida 1968/2010, 46).

---

<sup>32</sup> Inclusive lo lingüístico, lo histórico y lo filosófico son también órdenes textuales. No son entidades abstractas, son textos y regímenes de significación.

La consecuencia de esta lectura será que la *différance* se expresa en un primer momento como la posibilidad de diferir la *presencia de la cosa* a través del *signo*. Pero indica que la significación del signo siempre se realizará en otro momento y bajo un régimen de organización de signos que, de modo implícito y como se mencionó anteriormente, son ordenados bajo una fuerza de significación. Así, Derrida encuentra en los textos freudianos<sup>33</sup> el fundamento para cuestionar una temporalidad que se pretende lineal y omite la pluralidad de fuerzas que se juegan en la significación, mostrando que la *différance* sitúa siempre un *rodeo* o un *retardamiento* que difiere lo presente y que, como hemos observado constantemente en la lectura de los textos derridianos, genera un cortocircuito en las nociones de la temporalidad del sentido común:

La estructura del retardamiento (*Nachträglichkeit*), impide en efecto que se haga de la temporalización una simple complicación dialéctica del presente vivo como síntesis originaria e incesante, constantemente reconducida a sí, concentrada sobre sí, concentrante, de rastros [traces] retencionales y de aberturas protencionales. Con la alteridad del «inconsciente» entramos en contacto no con horizontes de presentes modificados -pasados o por venir-, sino con un «pasado» que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo «por-venir» nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia. El concepto de rastro [trace] es, pues, inconmensurable con el de retención, de devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar el rastro [la trace] -y así la *différance*- a partir del presente, o de la presencia del presente. (Derrida 1968/2010, 55-56)

De esta manera se entendería que la *diferencia* permite comprender que en la escritura cualquier presencia se encontrará siempre diferida en el tiempo, alterando por completo cualquier noción de una presencia entendida como plena y constante. Así, cualquier texto siempre estará compuesto por otras huellas, que están ausentes, pero que lo constituyen y que producen su agrupamiento. Así, todo significado siempre será una hibridación de otros significados que, de manera consciente o inconsciente, se encargarán de componer los modos de significación actual.

Ahora bien, ¿cuáles serían las repercusiones concretas del concepto de *différance* en la interpretación derridiana de la amistad y el nombre propio?, ¿cómo se vinculan estas consecuencias con una posición en relación a la alteridad? Podríamos decir que

---

<sup>33</sup> Derrida se refiere al inconsciente como *alteridad* para evitar centrarse en el fondo metafísico del concepto freudiano y prefiere pensar en el constante envío del inconsciente, de su virtualidad: “el «inconsciente» no es más una «cosa» que otra cosa, no más una cosa que una consciencia virtual o enmascarada” (Derrida 1968/2010, 55)

posteriormente a los textos sobre la escritura y la deconstrucción, encontramos una reflexión por parte de Derrida sobre “los objetos sociales” como son denominados por Ferraris. Derrida plantea una lectura de los conceptos amistad y de nombre propio que podemos vincular desde varias perspectivas con la *différance* y que nos permitirá, en cierta medida, comprender cómo la escritura sobrevida se *configura alrededor de una postura ética* que emerge de la noción de escritura propuesta por Derrida.

Una de las vinculaciones que podemos establecer se encuentra en *Políticas de la amistad*. Habría que recordar que este texto gira alrededor de la frase “Amigos míos, no hay ningún amigo” y que ésta sirve como «palanca», no solo para deconstruir el concepto filosófico de amistad, sino que también permite una problematización de la pregunta del *ser-con*. La frase es denominada como una frase testamentaria, que atraviesa significativamente a la filosofía, a la historia y a la política; es una frase que se repite, pero su retorno siempre produce efectos diferentes. La cita se inscribe de modos variados en el pensamiento greco-latino, en el cristianismo y en la ilustración, es una frase, una serie de grafos trazados sobre el papel, que se registran en una red de nombres propios y «libros», un frase testamentaria que se desliza en ciertas épocas y que produce épocas. Una frase que es ante todo herencia y que Derrida deconstruye.

La frase testamentaria se encontraría vinculada con la *différance* cuando encontramos, de un modo breve pero contundente, la cuestión de la *auto-teleiopoésis* en *Políticas de la amistad*. Esta noción comienza a ser problematizada por Derrida, casi a modo de inciso, a través de la interpretación que hace Nietzsche de la frase testamentaria. Recordemos que Nietzsche produce una tensión particular de la frase, ya que altera y disemina sus modos tradicionales de significación filosófica. Sin embargo, más allá de la alteración, se indica que este gesto disruptivo, solo será entendido, *quizá*, en otro tiempo y por otra clase de filósofos. Las consecuencias que tendrá la frase en otros tiempos serán ciegas y exceden los cálculos de su productor. La frase, desde el punto de vista de Derrida, excede su significado y se convierte en trazo (flecha) que tiene un movimiento:

La aceleración del cambio o de la alteración de la que habla dicha frase en suspenso (*wie es bald, so bald schon - anders kommt!*) no es otra cosa en verdad sino la rapidez misma de la frase. Una sentencia incompleta precipita su conclusión a la velocidad infinita de una flecha. La frase habla de ella misma, se lanza, se precipita o se precede como si su fin



viniese antes del fin. *Teleodromia* instantánea: la carrera se acaba de antemano, y eso produce porvenir. El círculo produce quizá porvenir, es esto de lo que habría que tomar acta, por imposible que parezca. Como eso ocurre a cada instante, el fin comienza, la frase comienza por el fin. Velocidad infinita o nula, economía absoluta, pues la flecha lleva en ella misma su destino, e implica de antemano, en su legibilidad misma, la firma del destinatario. Es tanto como decir que se retira al penetrar en el espacio. Basta oír. Avanza al revés, se adelanta a ella misma invirtiéndose, se toma la delantera a ella misma. He aquí una flecha cuyo recorrido consistiría en regresar a su arco, lo suficientemente deprisa como para no haberlo abandonado jamás: retira así lo que dice, la flecha de esta frase. (Derrida 1994/1998, 49-50)

La metáfora de la flecha es el mismo tiempo una descripción de la operatoria de la cuestión de la temporalidad de la *différance*. Que *la frase habla de ella misma*, señala que la frase no depende más de su productor para poder decir algo, las posibilidades de su decir se encuentran en «reserva» y serán parte de la herencia de aquellos que en el futuro se encuentren con la frase. Así, en el momento en que se termina de escribir la frase ya se configura un «futuro anterior», una posibilidad de apertura con el acontecimiento y el porvenir. La frase es expropiada del querer decir de su productor, para convertirse en escritura que, en algún otro momento, puede decir otra cosa.

Derrida indicará que, por *economía*, nominará como *teleiopoésis* a la forma en que opera la frase testamentaria. Así, estableciendo una diferencia con el *Teleipoiós* que “significa en muchos contextos y órdenes semánticos aquello que vuelve absoluto, perfecto, acabado, terminado, consumado, cumplido, lo que hace llegar algo a su término.” (Derrida 1994/1998, 50), planteará que la *teleiopoésis* obra de forma diferente, dirá que desde la distancia (*télos*), sea temporal o espacial, incursiona lo poético como transformación de lo escrito. La frase retorna en momentos históricos diferentes y distantes del momento de su producción, pero siempre puede producir efectos inesperados, hasta tal punto que su estructura se puede ver modificada permitiendo el ingreso de un nuevo régimen de afección<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Esta cuestión es notoria cuando observamos que Nietzsche plantea una nueva frase a partir de la frase canónica: “Enemigos míos, no hay enemigos” indica el filósofo alemán para contrarrestar el efecto del *régimen de afección previo*. Es en este punto donde Derrida encuentra un punto de partida para reflexionar en torno de otra forma de amistad, donde *aquellxs* que tradicionalmente fueron excluidos de la amistad androcéntrica, tengan un nuevo «lugar».

No podemos sustraer de esta operación el automatismo que la configura: la frase se desplaza a en tiempos y narraciones filosóficas variadas. Derrida reconoce la incursión del *autos* en la transformación de la frase, pero prefiere dejarla en *la sombras*<sup>35</sup>. En este caso, la *autoteleipoéisis* es reserva y transformación del querer decir, pero al tiempo se indica un retorno que es automático y no planeado; el productor, que desde el momento en que escribe es expropiado del sentido de lo escrito, lega una frase que lo sobrevive y que gracias a una mezcla de azar y de ciertas contingencias históricas, sociales y políticas, la frase retorna idéntica en su escritura pero con la posibilidad de ser desligada de su contexto y por lo tanto es susceptible a la transformación.

Ahora bien, valdría la pena preguntarnos por qué Derrida deja en las sombras el *autos* de la *teleipoéisis*. ¿Acaso *las sombras* pueden ser *otro nombre* de lo indecible? , ¿será en las *sombras* dónde precisamente se conjuga la escritura con el acontecimiento? Quizás, de modo muy parcial, podemos pensar que la sombra es una alegoría en la cual indicaría la apertura al acontecimiento, por esta razón no resultaría extraño que la *autoteleipoéisis* es el modo de acontecer de la escritura, pero también es su capacidad poética y su monstruosidad. *El retorno siempre será impredecible* y lo impredecible es una idea que siempre está rondando, por ejemplo, en *Espectros de Marx* y *Estados de ánimo del psicoanálisis*, donde encontramos cómo la escritura, cuando circula entre ciertos grupos, se transforma y adviene de formas insospechadas. El retorno *autoteleipoético* de la escritura rompe con la voluntad de control y predicción de la ciencia moderna, pero también hace lo propio con las intención de apropiación de la escritura por parte de alguna autoridad o tradición de pensamiento.

Considerando lo anterior, podríamos comenzar a sugerir que las escrituras fúnebres derridianas se configuran desde la vinculación de la *différance* y la *autoteleipoéisis* desde dos aspectos muy puntuales: la temporalidad de la obra y su retorno en otros tiempos. Inicialmente Derrida señala que aquellos textos fúnebres siempre fueron escritos en momentos de congoja y dolor, además de que no tenían una «propósito» de ser textos eruditos que analizaran póstumamente los conceptos legados por sus amigos; no obstante,

---

<sup>35</sup> “Nos permitimos tanto más fácilmente dejar el sí mismo del *autos* en la sombra en la medida en que aparece aquí como el efecto dividido más bien que como el origen simple de la *teleipoiesis*.” (Derrida 1994/1998, 50)

no pasa desapercibido que en estos textos encontramos que, como lo indicamos en un capítulo anterior, se asume una lectura conceptual que no es pasiva y complaciente con las ideas de sus amigos, pero se mantiene una posición ética frente al nombre y la escritura.

Si nos detenemos en el texto fúnebre dedicado a Lévinas, encontramos que Derrida problematiza la temporalidad en relación con la cuestión de la deuda que se tiene con la escritura del filósofo francés. En este caso, más allá de pensar en una deuda que se instaura alrededor de la culpa o de la economía, observamos que es una deuda que se asume sin «pesar». La deuda con el muerto, con su nombre y su escritura, es asumida desde la responsabilidad, reconociendo la asimetría que existe con aquel que ya no puede responder.

El sobreviviente, para Lévinas, tiene una *responsabilidad confiada* y es sobre esta perspectiva que Derrida indica que el sobreviviente es responsable de la escritura que es legada. Así, encontramos que el texto fúnebre sirve para señalar y convocar que *la lealtad* se inscribe en relación con el nombre y la escritura, ya que la *presencia* empírica y su *voz* han desaparecido. La escritura, como hemos insistido constantemente, *difiere* cualquier presencia y no la puede conservar. Este argumento cobra mayor fuerza cuando Derrida después de preguntarse sobre qué hacer frente al silencio que deja la muerte del autor, invita a nuevamente *al encuentro con la escritura que ha sido legada*:

Esta es una experiencia que sé que voy a mantener interminablemente con Emmanuel Lévinas, como con esos pensamientos que son como fuentes, es decir, que no dejaré nunca de comenzar, de re-comenzar a pensar con ellos a partir del nuevo comienzo que me ofrecen- y empezaré una y otra vez a redescubrirlos a propósito de cualquier tema. Cada vez que leo o releo a Emmanuel Lévinas, me deslumbra la gratitud y la admiración, me deslumbra esa necesidad, que no es una obligación sino una **fuerza amable** que obliga, y que obliga no ya a curvar de otro modo el espacio del pensamiento en su respeto por el otro, sino a entregarse a esa otra curvatura heteronómica que nos relaciona con todos los demás (es decir, con la justicia, como nos dice en alguna parte una impresionante y formidable elipsis: la relación con el otro, es decir, la justicia ) (Derrida 2003/2005, 215)

Derrida muestra de modo sutil que su relación con Lévinas, posterior a su muerte, se produce en un ejercicio de lectura y relectura. En los textos fúnebres encontramos una posición donde no se impone una obligación a la preservación del significado, sino que se incita a experimentar con esa *fuerza amable* que se entrega a la *curvatura heteronómica* o *autoteleipoética* que compone la escritura. En otras palabras, esta fuerza amable sería *la*

*deconstrucción* que, en última instancia, se *arroja* sobre el texto pero nunca lo haría sobre el amigo muerto o sobre el otro<sup>36</sup>. La deconstrucción opera en el texto, como se nos recuerda en el seminario sobre Paul De Man, porque ya está y circula en él, así la labor deconstructiva consiste en encontrar las *pedras angulares* del texto, dislocarlas y ofrecer *otra* lectura así su resultado sea contradictorio y disruptivo con la supuesta intención del autor (J. Derrida 1986/1989, 82-83). Derrida se comportó de esta manera con los textos de sus amigos y su lectura sobre *La historia de la locura* y el texto fúnebre sobre Foucault nos resulta expositivo sobre dicha cuestión.

En los textos fúnebres encontramos una constante incitación al movimiento y la transformación de los textos, lo cual no se desprende de una llana excentricidad, sino que por el contrario es el reconocimiento de que la escritura es un ejercicio de expropiación, de amenaza a cualquier certidumbre en el pensamiento y que también es la disolución de la idea de que existe un propósito o sentido original que es inherente a lo escrito. Así, la incertidumbre que hace parte de la escritura se convierte, ante todo, en la afirmación de la experiencia de la escritura. El texto fúnebre evidentemente no es un texto deconstructivo, pero es un texto que afirmaría la supervivencia y deconstrucción.

No obstante, la apuesta deconstructiva tiene una consecuencia quizás mucho más contundente: en un trabajo tan temprano como lo es *La différance*, ya encontramos una inquietud marcada por *la alteridad*. Observamos que la *différance* aparece como la posibilidad de expropiación de cualquier presencia. No hay que desestimar que Derrida exprese que Los *nombres* de Nietzsche, Freud y Lévinas incursionan en este texto como «indicios» (56), lo cual, de una forma más o menos sutil, produce la operatoria de la *différance*. Será en esta operatoria donde los autores son considerados como indicios en un texto, para dejar de ser pensados como sujetos empíricos. La *différance* inaugura no solo una política del nombre propio, sino también una política de la amistad, debido a que

---

<sup>36</sup> Este aspecto puede desprender una discusión mucho más amplia sobre lo *no deconstruible* que aquí no se podrá desarrollar. No obstante, se puede mantener al margen una hipótesis donde, como se indica en varios textos de Derrida, la justicia no es deconstruible por lo tanto *el otro* tampoco lo sería. Para efectos prácticos sobre la discusión es posible pensarla desde dos vías: la primera sobre la discusión del problema de la justicia y el derecho que es abordado por Balcarce, Biset y Borradori. La segunda vía sería la discusión que propone Derrida frente al nazismo de Heidegger y el antisemitismo de P. de Man, cuando plantea que más allá del sujeto empírico y su vida, habría que centrarnos en la obra y en los efectos que produce la misma en el mundo político, social, filosófico y cultural.

aquello que fue la vida del otro resulta inescrutable, que lo único que sobrevive es un nombre y que el nombre opera exclusivamente como textualidad. De esta manera, el *ser-con* está atravesado por una escritura que enuncia la amistad y que delinea, entre los trazos de las letras, la infranqueable distancia (*Entfernung*) con el amigo. Aquí subyace una posición ética en la cual la escritura sobrevida sería aquella que está dedicada *al nombre* del amigo y no aquella que se realiza *en nombre* del amigo.

Los textos fúnebres son escrituras que se convierten en testimonios que confiesan y enuncian la amistad a través del porvenir de la escritura, de la posibilidad de una nueva forma de amistad que se afirma en la supervivencia de lo escrito y lo no-deconstruible del otro. Estos textos no provocan un cierre o una conclusión de la vida del amigo como ocurriría en la oración fúnebre, sino que por el contrario afirman su supervivencia a través de la escritura. Esta perspectiva sobre supervivencia solo podría ejecutarse bajo cierto esquema conceptual donde existen unas nociones como la *différance* y la *autoteleioipóesis* que en, última instancia, son la posibilidad de pensar en una supervivencia que se concentra en la transformación de lo escrito y no en la preservación de una presencia o de un orden de significado originario. Nociones que afirman siempre el porvenir y la afirmación de otras *formas de amistad* que se encuentran y se distancian en la *experiencia de la escritura*.

*El duelo derridiano: hospitalidad incondicional a través de la memoria y el olvido.*

Otro aspecto que marca de modo significativo las escrituras de sobrevida es la problematización sobre el tema del duelo. Como indicamos en el capítulo anterior la noción del duelo derridiano se distancia del sentido común y de las perspectivas psicoanalíticas, pero su aporte significativo radica precisamente en presentarnos que la cuestión del duelo nos indica una experiencia de la memoria y el olvido.

Se puede destacar que la comprensión del duelo para Derrida se basa en oscilaciones complejas entre la memoria y el olvido. Es importante anotar que esta relación no se nos presenta como una clásica dicotomía, sino que por el contrario encontramos que tanto la memoria como el olvido son partes constitutivas del duelo y las fronteras entre ambos, si es que existen, se nos presentan desdibujadas y difusas. El trabajo del duelo se presenta como

un trabajo infinito en la finitud de la vida, como imposible de ser clausurado y, por lo tanto, marcado por la incertidumbre.

Considerando lo anterior, tendríamos que mantener una precisión respecto a la crítica que realiza Derrida a una memoria simbólica o discursiva, que plantea que la escritura sería una especie de receptáculo que conserva una idea, para pensar que la escritura es memoria que no tiene memoria, que es signo que, como hemos visto de forma reiterativa, depende de un *otro* que la inserte en una nueva trama de significación. Es en este punto donde resulta posible abrir otra vía de reflexión que, aún desde una perspectiva hipotética, establece una vinculación entre duelo, hospitalidad y escritura, una vinculación que permitirá problematizar la cuestión de la hospitalidad en las escrituras de “sobrevida”.

Inicialmente es posible desarrollar algunos puntos concretos sobre la cuestión de la hospitalidad. Por un parte, se puede afirmar que, siguiendo lo planteado por Cragolini (2011) y Balcarce (2014), la temática de la hospitalidad plantea una discusión alrededor de la relación que se establece entre el *sí mismo* y el *otro*. El sentido de esta relación, que en primera instancia podemos pensar desde una perspectiva filosófica, nos indica cómo la subjetividad moderna se caracteriza por producir un cierre sobre sí misma y así “el sí mismo se inmuniza frente al otro, se arma de defensas contra lo extraño que amenaza con fisurar (o hacer evidentes las fisuras) de la mismidad” (Cragolini 2011, 316). Al advertir este cierre nos encontramos ante todo con una posición frente al otro que ha permeado a la sociedades occidentales, un cierre que se ha traducido, como lo planteábamos en el desarrollo sobre la amistad, en formas variadas de exclusión, desplazamientos forzados y genocidio de aquellos otros que se presentan como diferentes. Una lista gigantesca de hombres, mujeres, niños y animales que por sus cualidades étnicas, sexuales, políticas y por *no responder* han sido devorados por las maquinarias de guerra.

Si bien en el transcurso de la historia occidental se han producido algunos intentos de transformación de las situaciones anteriormente mencionadas, observaremos que han primado las políticas de destrucción del otro diferente. Podríamos decir, sin caer en una suerte de patetismo o hiperbolización de la cuestión, que la política de destrucción del otro es tan contundente que hasta los intentos de apertura al otro se han tornado, como lo indica Derrida, mecánicos y moralizantes (J. Derrida 1997/2001, 49). Son expresiones de uso

corriente que intentan denotar corrección política. Sin embargo, la problematización sobre la hospitalidad se inserta en el pensamiento contemporáneo precisamente siendo un cuestionamiento a las posturas que niegan de modo radical al otro y también a aquellas, que desde la perspectiva de la *tolerancia*, intentan establecer una relación de respeto, pero que aún son bastante limitadas y mantienen el primado del sí mismo frente al otro. En este orden de ideas, la hospitalidad se plantea ante todo como una inquietud ontológica que Derrida establece a partir del pensamiento de Lévinas:

La hospitalidad, en el uso que Lévinas hace de este término, no se reduce simplemente, aunque también lo sea, a la acogida del extranjero en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, en su ciudad. Desde el momento en que me abro, doy, «acogida» -por retomar el término de Lévinas- a la alteridad del otro, ya estoy en una disposición hospitalaria. Incluso la guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro. El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi «estar en casa», más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia *ipseidad*. (J. Derrida 1997/2001, 51)

El fondo ontológico de la cuestión de la hospitalidad nos ubica bajo un marco de referencia en el que el pensamiento filosófico ha configurado una noción de sí mismo que ha trazado fronteras entre lo propio y lo extraño. Estas categorías, que a la larga establecen jerarquías, son propias de las mezclas entre las tradiciones del pensamiento greco-romano y el cristianismo, las cuales se corresponden estructuralmente a las divisiones del pensamiento metafísico occidental. En este punto, se muestra cómo en esta ontología se subsume bajo las categorías propias aquello que resulta extraño.

Para ampliar lo anterior, nos podemos situar en el texto *La hospitalidad* (1998/2000) en el que Derrida propone un ejercicio deconstructivo alrededor de algunos diálogos de Platón y una lectura de la tragedia de Edipo, mostrando cómo opera la asimilación del otro por parte del sí mismo. En el texto se plantea, en primera instancia, que el extranjero<sup>37</sup> es presentado

---

<sup>37</sup> Resulta pertinente aclarar que Derrida sostiene que el extranjero no es un sujeto comprendido bajo un régimen tradicional del derecho, sino que se entiende un otro diferente (no parece ser accidental que se hable de “la figura del extranjero”). En este punto, se mostraría que la discusión que plantea Derrida sobre el extranjero no se limita al campo del derecho o la política, más bien, es una discusión sobre un problema ontológico: el extranjero es considerado otredad. Esta cuestión se vislumbra con claridad cuando Derrida, hablando de la hospitalidad como pacto, expresa que la cuestión del extranjero también circula fuera de las

como una figura amenazante. El extranjero además de que habla en otra lengua, también puede ser un parricida o loco (J. Derrida 1998/2000, 17). Por esta razón, el extranjero es interrogado y obligado a *declarar* para eliminar cualquier sospecha; es cuestionado con la finalidad de instaurar un *pacto* o *contrato* que permita su acogida; de esta manera, es interrogado para que pueda tener los derechos, pero también asumir los deberes, que se establecen bajo las leyes de sus anfitriones.

El extranjero, al gozar de los derechos y deberes establecidos por la leyes del lugar que es acogido, también es ubicado y delimitado en un espacio particular. Así, en este caso en específico se hablaría de una *hospitalidad condicionada*, una hospitalidad en la cual, aquel que en otro momento se consideraba amenazante, es *tolerado* dentro de los márgenes de un sistema de derecho. En este punto habría que recordar que, ante todo, las leyes ya obligan al huésped a participar de un cierto régimen de costumbres y prácticas, para asumir un nuevo *ethos*, que en muchos casos, sería contradictorio con el propio.

Ahora bien, ¿es posible pensar en una hospitalidad que no tenga su origen en una exigencia de interrogar al otro? , ¿es *posible* ser hospitalario inclusive con aquel que no puede responder a un nombre o a una ascendencia familiar conocida? La respuesta que planteará Derrida se nos presenta ante todo aporética en la medida en que se comienza a reflexionar en torno a una *hospitalidad incondicional o absoluta*, que se establece bajo una perspectiva de apertura y de respeto total al otro, inclusive aquel que no responde a la misma lengua o a un nombre. Pero es una hospitalidad que se encuentra, de una u otra forma, emparentada con las *leyes* de la hospitalidad, desde las cuales interroga al extranjero.

La *hospitalidad absoluta* hace que se extienda una solicitud a la imagen del sujeto que es soberano, aparentemente, sobre las fronteras que lo diferencian del otro. Como observamos previamente, existe una especie de cierre del sí mismo en relación al otro, un cierre que se produce entre los parapetos de la moral, la política y la religión. El sí mismo se atrinchera y anticipa la posible llegada del extranjero, que es potencialmente peligroso y que puede romper el orden de la mismidad. Así, la *hospitalidad absoluta* solicita las formas de

---

problemáticas del estado-nación (J. Derrida 1998/2000, 27 y 29). Y habla de otro, “... es el otro, el otro radical que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural y prejurídico, por fuera y más allá de la familia, de la comunidad, de la ciudad, de la nación estado” (J. Derrida 1998/2000, 75)



hospitalidad que están condicionadas por las leyes de la *polis*, como se muestra en el pensamiento griego o en la moral en la perspectiva kantiana, para pensar al extranjero no desde una tradición conceptual del derecho o la cultura:

Para decirlo en otros términos, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no solo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre. (J. Derrida 1998/2000, 31)

La «respuesta» de Derrida en torno a la hospitalidad absoluta comprende la afirmación del otro. En unas pocas líneas se puede entrever un planteamiento que resulta *intempestivo* en el pensamiento filosófico, vemos que toda la exigencia de familiaridad y subsunción del otro bajo conceptos clásicos o ideales regulativos es cortocircuitada por *la ley* de la hospitalidad absoluta. Aquí Derrida, aún siguiendo las huellas del texto levinasiano, pone en entredicho el dominio de la *ipseidad*, que sacrifica y excluye aquello que se le presenta diferente sin cuestionarse, para producir un pensamiento que gira en torno al respeto absoluto del otro. La hospitalidad absoluta sería un pensamiento de la acogida del otro sin reservas o, como lo señala Cragolini, “Como exposición sin límites al que llega y al acontecimiento, responde a una lógica de la visitación, que supone la ausencia de “control” sobre el otro y su llegada.” (Cragolini 2011, 317-318)

En este orden de ideas es posible preguntarnos ¿cuál sería la vinculación entre la hospitalidad absoluta y la hospitalidad condicionada?, ¿será la primera una *superación* de la segunda? Podemos señalar que la vinculación entre las *leyes de la hospitalidad* y la *ley de la hospitalidad absoluta* no es dialéctica, si se pensara de esta forma, caeríamos nuevamente en una división binaria entre formas de hospitalidad, donde se hablaría de superación o progreso entre formas de hospitalidad. Para explicar esta cuestión, Derrida plantea que no es un enfrentamiento o una exclusión entre contrarios, más bien plantea una *pervertibilidad* de la ley que expresa que tanto la hospitalidad condicional como la absoluta, se constituyen mutuamente. No obstante, se incurre siempre en una paradoja al considerar que la única forma de hacer efectiva la hospitalidad es a través de una vinculación con las leyes, es decir con el derecho (J. Derrida 1998/2000, 31; 81-83). Esto indicaría que la hospitalidad absoluta es *imposible*<sup>38</sup>, no podría fundar ni política ni ley,

---

<sup>38</sup> Previamente, en el capítulo sobre la cuestión sobre la amistad, observamos que la cuestión de lo imposible se entiende en el pensamiento de Derrida como aquello que siempre está *por venir* que hace parte del acontecimiento, por tanto se escaparía al control, al cálculo o el proyecto. (Recordemos por ejemplo lo que plantea sobre una democracia en la cual circula la inversión de la frase testamentaria).

porque en ese momento perdería su carácter incondicionado. Al respecto, Balcarce plantea que:

La hospitalidad absoluta no puede pensarse bajo el estatuto de un ideal regulativo, en tanto su carácter de imposible revela su estrecha conexión con el acontecimiento, es decir, con lo que no puede preverse ni anunciarse, sin horizonte posible de espera, sin *télos* ni preformación teleológica. Todo contenido anticipado no será más que en detrimento o neutralización del carácter advenidero de la hospitalidad misma. En otras palabras, anticipar al otro (aunque sea desde una teleología infinita) es neutralizar al otro. (Balcarce 2014, 208)

Si consideramos entonces lo anterior y nos atrevemos nuevamente a darle un giro a la argumentación derridiana sobre la hospitalidad, por qué no volver a preguntarnos *¿qué es un extranjero?*, ¿acaso no resulta notorio que la hospitalidad nos plantea una inquietud por el otro como diferente e incalculable? ¿No podríamos pensar en que la escritura en la obra derridiana circula como un *otro*? ¿No será acaso la noción de duelo derridiana un llamado de hospitalidad que se produce con el otro y también, como vimos en el capítulo anterior, con su obra? Ciertamente, la tesis que aquí planteamos es que es posible pensar que el duelo nos indica, desde una noción de memoria y olvido muy singular, una posición hospitalaria con la escritura. Podemos pensar la cuestión desde dos puntos de vista:

A. Inicialmente, si retomamos el texto *Sobre la hospitalidad* nos encontramos una formulación sobre el duelo muy específica. Derrida nos invita a recordar a Edipo en la última de las tres tragedias, donde nos encontramos con un Edipo que representa la figura del extranjero que siendo parricida también puede portar la locura que desarzona las leyes de la ciudad. Derrida nos recuerda como, la única petición que hace Edipo a Teseo, como intento de preservación de las leyes de la ciudad, consiste en que lo entierre en un lugar el cual sea desconocido, un lugar el cual Teseo mantendrá en *secreto*. En efecto, Derrida plantea que las consecuencias de esta decisión recaen, en un inicio, directamente sobre sus hijas, pero especialmente en Antígona, diciendo de forma concluyente qué:

Edipo ordena a Teseo no revelar jamás el lugar de su tumba a nadie, en particular a sus hijas. Es como si quisiera partir sin siquiera dejar una dirección para el duelo de las que lo aman. Actúa como si quisiera agravar infinitamente su duelo, hacerlo más pesado, incluso, que el duelo que ellas ya no pueden hacer. Va a privarlas de su duelo, obligándolas así a hacer su duelo por el duelo. ¿Se conoce una forma más generosa y más amarga del don? A sus hijas, Edipo no les da siquiera el tiempo del duelo, se lo niega; pero de ese modo les ofrece también, simultáneamente, un plazo sin límite, una especie de tiempo infinito. (J. Derrida, *La hospitalidad* 1998/2000, 95)

Aquí se nos muestra ante todo que el duelo no solo es el efecto de la muerte, también el duelo hace parte de la imposibilidad de *saber* y *ubicar* al otro en un lugar específico, en otras palabras, de la oportunidad de realizar un trabajo del duelo pleno. Dice Derrida que Antígona llora no solo la muerte de su padre, sino también la posibilidad de no tener un lugar de “duelo localizable y circunscrito, sin parada (*arrêt*)”, lo que indicaría para Derrida que “sin lugar fijo (*arrêté*), sin topos determinable, **un duelo está negado**” (111). Se nos señala que Edipo *desaparece* y se *encripta*, lo cual mostraría que el duelo se produce bajo dos acontecimientos: uno que se produce después de la *desaparición* y otro que se produce por aquello que está *encriptado*. En otras palabras en este texto nos encontramos con la premisa que atraviesa la noción de duelo derridiano, la cual consiste en que después de la muerte del otro, de su *desaparición*, siempre quedará un lugar inespecífico, una cripta la cual escapará de todo conocimiento y totalización, por lo tanto mostraría que un trabajo del duelo total es imposible.

No obstante, la cuestión se hace mucho más compleja cuando se muestra que la cripta habita en el *sí mismo*. La *ipsedad* se ve *contaminada* por algo que perdura del otro, en este sentido, se comienza hablar de la *estructura de rehén*. Derrida ejemplificará esto diciendo que Edipo, cuando exige ser recordado y obliga a mantener en secreto el lugar de su sepultura, convierte a Teseo en su rehén, en ese caso, el extranjero convierte en rehén a su anfitrión. Esta cuestión es fundamental debido a que ilustra cómo la cripta se instaura en el sí mismo como parte de aquello de la alteridad que no puede ser totalizado. Teseo, Antígona, Freud, Deleuze, Derrida y *nosotros*, después de miles de años, somos aún los rehenes de Edipo. Existe algo de la tragedia que no podemos capturar, que nos excede hasta nuestros días, pero que es motivo de escritura y pensamiento. Derrida nos hablará entonces de un duelo imposible que no se produce solo en la tragedia sino también en la filosofía, un duelo que se produce y depende de una *ilocalidad*:

Porque esta ilocalidad no depende de cierta operación topológica, es decretada por una fe jurada, por el Juramento (*Orkos*) exigido, en verdad impuesto, asignado por Edipo mismo. Heteronomía, deseo y ley del otro, allí donde este último, el otro, sí, el último, Edipo el primer hombre (Hegel), como Edipo el último hombre (Nietzsche), quiso no solamente desaparecer, sino volverse inhallable para los suyos, sustraído a su duelo, arrastrándose y

arrastrándonos al abismo de un duelo enlutado por su duelo mismo. (J. Derrida 1998/2000, 119)

La ilocalidad del duelo se ubica en dos direcciones: afecta a aquel que lega su escritura, admitiendo que su escritura lo expropia de su intención, pero también hace lo propio con aquel que hereda la escritura y reconoce que siempre existirá algo que no podrá capturar de lo escrito. La escritura ese *otro* que no se puede aprisionar y sumir totalmente bajo la mismidad, nos convierte en rehenes y contamina nuestro *sí mismo*. Así, la escritura, que desde textos tan tempranos como *La farmacia de Platón* se nos presenta como una invención extranjera y como *techné* que exilia a los hombres de la ciudad, nos convoca a la hospitalidad, nos invita a abrir las puertas de nuestra casa y mantenerla bajo el signo de la extrañeza, pero asumiendo que la escritura también tiene la capacidad de capturarnos y transformarnos.

El texto, bajo la ley de la hospitalidad incondicional, rehúye a las dinámicas de la domesticación política, social y académica. Pensemos por un momento que cuando leemos el subtítulo de *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, nos encontramos con una llamado a la hospitalidad. Es un libro que *es para todos y para ninguno*, un texto que puede llegar a las manos de cualquiera, pero que no es *propiedad* de ningún individuo o institución. Podríamos aventurarnos a decir que el ejercicio de la hospitalidad con la escritura nos implica en la responsabilidad, pero también nos hace *presas* del otro. Es una vinculación que no es apacible y confortable, por el contrario, es una experiencia de la incertidumbre (J. Derrida 1997/2001, 51).

Si pensamos en las implicaciones radicales de lo anteriormente dicho, la ética que deviene de la hospitalidad con el otro, en este caso con la escritura, es una ética que se funda en un duelo que está negado. No hay duelo posible con la escritura debido a que existirá siempre algo inefable en lo escrito, existe una cripta que, más allá de conceptos y las teorías, se escribe bajo cierta fuerza poética; una cripta donde se forja la indeterminación y la sobrevida, una cripta que se nos podría dibujar de la siguiente manera:

No hay escuela allá dentro,/ siempre es el mismo día, la misma noche siempre,/ no han inventado el tiempo todavía, / no ha envejecido el sol, / esta nieve es idéntica a la yerba, / siempre y nunca es lo mismo, / nunca ha llovido y llueve siempre, / todo está siendo y nunca ha sido, / pueblo sin nombre de las sensaciones, / nombres que buscan cuerpo, / impías transparencias, / jaulas de claridad donde se anulan la identidad entre sus semejanzas, / la diferencia en sus contradicciones. / La higuera, sus falacias y su sabiduría: / prodigios de la tierra/ -fidedignos, puntuales, redundantes-/ y la conversación con los espectros. / Aprendizajes con la higuera: hablar con vivos y con muertos. /También conmigo mismo. (Paz 1975/1991, 442)

B. El motivo de las lágrimas aparece referenciado en el texto *La Hospitalidad* como parte de la denegación del duelo de Antígona. Sus lágrimas son parte de una respuesta a Edipo por dejarla suspendida en un duelo infinito, pero también le reclaman y le desafían. Del mismo modo, la cuestión de las lágrimas, como fue presentado previamente, aparece en el texto fúnebre de Derrida sobre Jean-Marie Benoist como afirmación del duelo y no apropiación. Las lágrimas se producen por la pérdida, pero también son la memoria de la imposibilidad de apropiación del otro. En este caso, las lágrimas se nos presentan como un motivo de memoria que sirve como el modo de evocación del duelo denegado. Las lágrimas de Antígona son parte del sufrimiento, pero también constituyen la hospitalidad absoluta con el otro.

Si consideramos lo anterior, la hospitalidad absoluta se conforma a través de una memoria que implica, de forma singular, el reconocimiento y la afirmación de la no captura del otro. Llorar se convierte en la metáfora, móvil y líquida, que funge como *monumento* en la *ilocalidad*. Así, frente a la carencia de monumento y tumba, las lágrimas nos muestran que la memoria hace parte del trabajo del duelo. Las lágrimas no son una memoria que perdura como una piedra, como una estatua o pirámide. Las lágrimas nos dejan entrever, ante todo, la movilidad de la memoria que constituye el duelo, pero también afirman hospitalariamente la imposibilidad de síntesis del otro. Derrida recuerda que Antígona no solo llora a su padre muerto, llora el más allá de su muerte:

Se dirige también, más allá de la muerte, a su padre, al espectro de su padre el extranjero que se le vuelve extranjero, a ella, desde el momento en que no puede siquiera ya hacer su duelo por él (es, pues, justamente la pregunta del extranjero, en todos los sentidos, y la pregunta de la extranjera al extranjero). Al dirigir demanda y pregunta al padre extranjero,

fuera de la ley, ciego y muerto, le exige —ante todo y muy simplemente— que la vea. (J. Derrida 1998/2000, 115)

Si leemos con atención la anterior cita, podríamos pensar que Derrida, siguiendo una senda metafórica, en *Espectros de Marx* nos incita a mostrar nuestras lágrimas ante los textos de Marx: ¿acaso no será un manifiesto a las lágrimas, pensadas como la ligereza de una memoria que sabe recordar y olvidar la herencia? Vemos que el motivo de las lagrimas *fluye* en algunos textos de Derrida como parte de un *saber-hacer* con la herencia que consiste en un *doble juego* entre el recuerdo y olvido, de responsabilidad y profanación, entre la observación atenta y la ceguera. Es así que las lágrimas y no la vista, como lo cita Martín Jay (2008), son para Derrida en *Mémoires d'aveugle* la esencia del ojo y las productoras del *apocalipsis revelador del otro*. Dirá Jay que: “Pero hay que recordar que, según Derrida, ese apocalipsis jamás logrará rasgar el velo y revelar una verdad por completo iluminada. Los ojos que lloran, no ven: imploran; invitan a preguntarse por el otro ¿de dónde es ese dolor?” (395)

La imploración y la ceguera son invitaciones a pensar en el otro. Esto nos mostraría que el duelo pone en evidencia lo imposible de la hospitalidad absoluta, convocándonos preferiblemente a una forma de lealtad con el *otro*, la cual se traduce en recordar una herencia, llorarla, pero no petrificarla. Las lágrimas, a diferencia de la piedra, dejan múltiples surcos en el *rostro*, lo tocan y lo acarician, pero no lo eternizan como si fuera una *máscara mortuoria*. En *Espectros de Marx*, Derrida nos muestra precisamente que la memoria es un ejercicio de elección y filtración, una mezcla del recuerdo y el olvido que acontece siempre en la finitud, que no se establece bajo un plan u ordenamiento preestablecido:

Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa -natural o genética-. Se hereda siempre de un secreto - que dice: «Léeme. ¿Serás capaz de ello?»-. La elección crítica reclamada por toda reafirmación de la herencia es también, como la memoria misma, la condición de finitud. El infinito no hereda, no se hereda. La inyunción misma (que dice siempre: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas) no puede ser una sino dividiéndose, desgarrándose, difiriendo ella misma, hablando a la vez varias veces -y con varias voces-. (J. Derrida 1993/2012, 30)

Vemos entonces que el duelo muestra la experiencia de la hospitalidad desde dos perspectivas. En primer lugar, desde el reconocimiento de que el otro se escapa a cualquier lectura y categorización, que existe algo que excede su total identificación y síntesis, y que por tanto no reconocemos el lugar dónde se encuentran sus restos. En segundo lugar, por medio de un ejercicio de memoria y olvido, la otra vertiente de la hospitalidad consistiría en llorar la herencia, por medio de su *inyunción*; así, de modo similar a la posición que asume Antígona que, sufriendo por el desconocimiento del lugar donde reposan los restos de su padre, acepta el deseo de Edipo, pero no deja de interpelarlo y cuestionarlo. Lo cual nos recuerda que Derrida en *El otro es secreto porque es otro* (2003), nos habla de la importancia de romper con la sacralización de los textos, convocándonos a un *cuestionamiento sin piedad*, pero siempre manteniendo un respeto por su letra (327).

Cuando finaliza el texto fúnebre sobre Jean Marie Benoist, Derrida nos recuerda que las lágrimas son siempre del superviviente. Las lágrimas son el motivo que expresa, en la experiencia del duelo, la imposibilidad de apropiación del otro, pero también son la invitación a la memoria y el olvido, labores que a la larga son modos de hospitalidad. Por este motivo, no resultaría extraño que Derrida en *Circonfesión* nos recuerde que San Agustín, quien *no lloró* ante la muerte de Santa Mónica, decidió “escribir” después de su muerte, con lo cual Derrida indicará, manteniendo la ligazón entre las lágrimas y la escritura, que “... le debo a la autobiografía relatar que he pasado mi vida enseñando para volver finalmente a lo que mezcla la sangre con la oración y las lágrimas, *salus non erat in sanguine*” (J. Derrida 1991/1994, 42). Así las lágrimas, como la escritura, son los modos en que circula la autobiografía<sup>39</sup> del superviviente, en este sentido escribir sería una confesión de la imposibilidad del duelo, de la experiencia, más íntima, de ser rehén del otro. Recordaríamos que la escritura fúnebre, al igual que las lágrimas que bañan el rostro enlutado, también mojan el papel. Así evocaríamos a Benedetti que nos recuerda como los poemas son, ante todo, papel mojado:

---

<sup>39</sup> Para el abordaje de esta cuestión nos remitimos al trabajo de J. Panesi: “El precio de la autobiografía: Jacques Derrida, el circunciso.” (1996) El cual nos resulta bastante aclarador debido a que nos indica que la escritura autobiográfica permite, más allá de ser un acto que se constituya en la narración de hechos, producir una *invención de la supervivencia*.

Con ríos/ con sangre /con lluvia/ o rocío/ con semen/ con vino/ con nieve/ con llanto/ los poemas/ suelen/ ser /papel mojado. (Benedetti 2005, 257)

*La sobrevida: escritura, afirmación y amistad*

Una de las impresiones que dejan los textos de Derrida es la constante afirmación de la supervivencia, pero particularmente de la sobrevida. Así, desde sus textos más tempranos hasta sus últimas declaraciones en vida, observamos una inquietud por aquello que queda, que sobrevive. En este caso, nociones que van desde la huella, pasando por las cuestiones del nombre propio hasta llegar al fantasma, se convierten en interpelaciones contundentes a nuestros modos de pensar, pero también hace lo propio con nuestras visiones sobre la vida y la muerte.

La economía de la muerte propuesta por Derrida permite pensar que la división biológica entre la vida y la muerte es solo una diferenciación entre muchas posibles, pero no sería una división central. Aun así, su repercusión filosófica más significativa es cómo cuestiona el privilegio de la presencia viva sobre la escritura muerta, una presencia que depende y se difiere en la escritura, lo cual, desde la noción de *huella*, se pone de manifiesto:

Desde el momento en que hay una huella, sea cual fuere, ésta implica la posibilidad de repetirse, de sobrevivir al instante y respecto a su trazado, cuya muerte, desaparición, mortalidad al menos, atesta así. La huella figura siempre una muerte posible, firma la muerte. Por ello, la posibilidad, la inminencia de la muerte no es sólo una obsesión personal, es una manera de aceptar la necesidad de lo que se da a pensar, a saber, que no hay presencia sin huella ni huella sin desaparición posible del origen de dicha huella, por tanto, sin una muerte. (J. Derrida 2003, 347)

Ahora bien, la novedad del pensamiento de Derrida no consiste en pensar que la supervivencia es llanamente *lo que queda*, sino por el contrario, consiste en asumir que aquello que sobrevive también produce un exceso, un plus de vida. Hay que recordar entonces que este exceso es precisamente la *sobrevida*, el exceso en este caso, como nos lo recuerda en la entrevista con Jean Birnbaum, “no es sólo lo que queda, es la vida más intensa posible” (Derrida, 2005/2007, pág. 50). Es así que cuando la sobrevida se piensa desde la intensidad, se nos indica que no solo consiste en sobrevivir, sino *sobrevivir*



*afirmando*. La sobrevida, que aparentemente es tributaria de un pensamiento obsesionado con la muerte y con su anticipación, deja lo mortífero para pensarse de otra forma, para reconocer que la muerte no es “necesariamente triste, negativa o mortífera, sino por el contrario, para mí, la vida misma, la mayor intensidad de vida.” (J. Derrida 1998/2001, 41)

La intensidad de la sobrevida consiste en pensar en una forma afirmativa la vida-muerte. Si la escritura sobrevive, se puede presentar también como afirmación. En este punto, entre la afirmación de la escritura y la sobrevida, nos encontramos con el pensamiento de la amistad y la herencia. Habría que recordar, como lo comentamos previamente en este trabajo, que la afirmación se produce cuando se continúa pensando y escribiendo sobre la base de aquello que fue heredado. La escritura se afirma precisamente en el contexto de la traducción, de las nuevas elaboraciones y discusiones que se realicen sobre ella. Este movimiento de la supervivencia depende de los herederos, que casi siempre anónimos, se encargan de afirmar lo escrito. Lo cual, a grandes rasgos, nos señalaría que la *sobrevida* está sensiblemente vinculada con el otro. Aquí sería dónde entrarían las cuestiones de la memoria, el olvido, el duelo y la hospitalidad con lo escrito, para mostrar que la afirmación se hace desde la ilegibilidad. Consiste en pensar que, de forma directa o indirecta, la afirmación en la escritura es una amenaza a toda presencia plena, como se nos recuerda en *Freud y la escena de la escritura*:

La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable no es una huella, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la parousía y no una semilla, es decir, un germen mortal. (J. Derrida 1967/2012, 315)

Si mantuviéramos la metáfora de la huella como semilla, como germen mortal, podríamos pensar que la sobrevida sería una especie de jardín donde las plantas y las flores han crecido. Sería un jardín, que como aquel jardín del proyecto de P. Eisenman<sup>40</sup> y Derrida, en

---

<sup>40</sup> Para ampliar la cuestión, se puede citar en extenso lo planteado Paz (2015) al respecto: “En el proyecto de la Villette, Eisenman toma las sugerencias de Derrida en consideración y proyecta múltiples capas de un jardín insólito sin vegetación, solamente con agua y minerales —quizá en espera de algunas semillas...— una especie de palimpsesto, de estratos que podrían ser comparados a huellas escriturales, donde capas de proyectos literalmente se desencajan y se superponen, sin que haya una que sea más fundamental o más fundadora que la otra.(...) Eisenman, en este sentido, intenta desestabilizar con su *Scaling* cierto humanismo,

el cual desde una arquitectura inspirada por la deconstrucción, se piensa un desescalamiento de lo humano y una propuesta de desorientación de lo familiar (G. Paz 2015, 69). Un jardín donde florecen nuevas huellas que también serán semillas de otras nuevas huellas. En este devenir la sobrevida se convierte en afirmación que, sin reducirse a la interpelación o al cuestionamiento, se expresa como pura afirmación, como movimiento ciego y sin finalidad, como afirmación incondicional del *por-venir*.

Así, si mantenemos la línea de la afirmación del *por-venir*, nos encontraremos que la sobrevida nos lleva nuevamente a la cuestión del *quizá*. Nos trasladamos nuevamente a *Políticas de la amistad*, donde en otro momento expresamos que el *pensamiento del peligroso quizá* era un pensamiento que generaba una apertura por el acontecimiento y, por lo tanto, a la transformación de lo escrito. La *teleipoésis* ya nos indicaba este rasgo, pero la *sobrevida traza el carácter afirmativo de las mutaciones y movimientos de lo escrito*. La sobrevida sería la intensidad, la alegría y la afirmación, pero nunca sería la conjuración de los espectros. Pero también, de modo radical, la sobrevida sería la denuncia de la contradicción de la comunidad de los iguales, de las formas de subjetividad e intersubjetividad anquilosadas por los binarismos:

Estos que seguirán siendo amigos de la verdad quizá empiecen denunciando una contradicción fundamental, una de la que ninguna política dará nunca razón, pura y simplemente porque ni puede ni debe: la contradicción que habita el concepto mismo de común y de comunidad. Pues lo común es raro, y la medida común es una rareza para los raros, como pensaba también, no lejos de allí, el hombre de las multitudes de Baudelaire. ¿Cuántos son? ¿Cuántos somos? Incalculable igualdad de estos amigos de la soledad, de estos sujetos incommensurables, de estos sujetos sin sujeto y sin intersubjetividad.

---

un antropocentrismo, un deseo «humano demasiado humano» de presencia y de origen. Es decir, cuestiona la relación de la arquitectura y de lo urbanístico con la representación y el objeto estético; plantea un desplazamiento del sujeto ontológico. Resulta interesante esta propuesta de desorientación de «lo familiar», pues pondría al humano al borde de lo conocible-desconocible, en una situación inestable, sobre todo, y por qué no, entre lo racional y su opuesto: la locura. Sin embargo, la deconstrucción no consiste en una simple elección de estar en uno u otro extremo de los opuestos —o eso, o aquello — pero sí es una desjerarquización de los pares binarios forma/función, forma/contenido, dentro/fuera, privado/público, presencia/ ausencia, familiar/extraño, razón/emoción, masculino/femenino, sujeto/objeto, autor/ lector, habla /escritura, entre otros, lo que da paso a un lugar límite, a un margen entre fronteras, a un terreno entre vecinos, a un limítrofe —«lugar inestable» que puede no ser ni eso ni aquello y, puede ser esto y aquello, características vinculadas al mencionado «lugar» *Khôra*. (G. Paz 2015, 69-70)

La ruptura que plantea la sobrevida con la dicotomía entre la vida y la muerte permite pensar nuevas formas de relación con el otro. La escritura, pensada como tema filosófico, se articula de modo contundente con la ética y la política a través de la sobrevida. Los textos fúnebres derridianos nos acercan a este entrecruzamiento, ya que son textos que nos urgen a continuar leyendo, relejendo y escribiendo. Nos incitan a mantener la escritura del otro en la distancia, a no domesticarla y no someterla. Nos recuerdan nombres de amigos, vidas, muertes y pasiones.

Derrida escribe sobre sus amigos muertos, pero también hace que sus nombres queden inscriptos en una cadena, en un nuevo texto que espera por ser leído y reinventado. En *Espectros de Marx* nos interpela cuando nos dice: “«Léeme. ¿Serás capaz de ello?»”, pero su interpelación se maximiza, quizás, bajo un nuevo interrogante, bajo una nueva alteración que proponemos aquí: “«Léelos. ¿Serás capaz de ello?»”. Cientos de nombres aparecen en los textos derridianos, se dibujan como estrellas en el firmamento, nos recuerdan que son nombres que han sido leídos y otros que aguardan por su lectura. Aquellas escrituras fúnebres son las escrituras que *anuncian el paso del moribundo al viviente*, son el testimonio y la afirmación del duelo imposible, de la hospitalidad y del amor... de una renovada *amistad de las estrellas*:

Éramos amigos, y nos hemos vuelto extraños. Pero es bien que así sea, y no queremos callar ni escondernos cual si tuviéramos de qué avergonzarnos. Somos dos navíos, cada uno de los cuales tiene ruta y rumbo diferente; podemos tal vez cruzarnos y celebrar juntos una fiesta como ya lo hicimos. Estaban los navíos tan tranquilos en el mismo puerto, bañados por el mismo sol, que cualquiera creería que habían llegado a su destino y que tenían un destino común. Mas luego la fuerza omnipotente de nuestra misión nos separó, empujándonos por mares distintos, bajo otros rayos de sol, y acaso no volveremos a encontrarnos o quizás sí; pero no nos conoceremos, porque nos habrán transformado otros mares y otros soles. Una ley superior a nosotros quiso que fuésemos extraños el uno al otro, y por eso nos debemos respeto y por eso quedará más santificado todavía el recuerdo de nuestra amistad pasada. Existe probablemente una enorme curva invisible, una ruta estelar, donde nuestros senderos y nuestros destinos están inscriptos como cortas etapas: elevémonos por cima de este pensamiento. Pero nuestra vida es demasiado corta y nuestra vista sobrado flaca para que podamos ser más que amigos en el sentido de aquella elevada posibilidad. Por eso queremos creer en nuestra amistad de estrellas, aun en el caso de que fuésemos enemigos en la tierra. (F. Nietzsche 1882/1984, 145-146)



## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, N. (2012). *Derrida: ethics under erasure*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. (J. P. Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- Avelar, I. (2000). *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Balcarce, G. (2009). "Fantasmas que se cruzan. Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida." *Revista Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, IX (6-7), 189-206.
- Balcarce, G. (2014). "Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana." *Estudios de Filosofía*, 195-213.
- Balcarce, G. (2011). "Pensamientos de la hospitalidad: herencias e inspiración." *Agora: Papeles de filosofía*, 30 (1), 173-192.
- Ballén, J. S. (2008). "Metáfora y escritura en Jacques Derrida: del camino al habla. Hacia la labradura en la escritura." *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 179-1991.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire: note sur la photographie*. París: Gallimard.
- Barthes, R. (1973/1993). *El placer del texto, seguido por: Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977*. (R. Nicolás, & N. Terán, Trads.) Mexico: Siglo XXI.
- Barthes, R. (2009). *Diario de duelo: 26 de octubre de 1977-15 de septiembre de 1979*. (A. Castañón, Trad.) Barcelona: Paidós Ibérica.
- Benedetti, M. (2005). *Inventario III*. Alfaguara.
- Bennington, G. (1991/1994). *Jacques Derrida*. (M. L. Rodríguez T, Trad.) Madrid: Cátedra.
- Bennington, G. (2005). "Derrida y la política." En T. Cohen, *Jacques Derrida y las humanidades*. (A. Dilon, Trad., págs. 249-272). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanchot, M. (1993/2002). *La comunidad inconfesable*. (I. Herrera, Trad.) Madrid: Editora Nacional.

Brault, P.-A., & Naas, M. (2003/2005). "Contar con los muertos. Jacques Derrida y la política del duelo". En J. Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*. (M. Arranz, Trad.). Valencia: Pre-Textos.

Bunge, M. (2003). *Capsulas*. Barcelona: Gedisa.

Clark, D. L. (2007). "Bereft: Derrida's Memory and the Spirit of Friendship." *South Atlantic Quarterly*, 106 (2), 291-324.

Córdoba, M. (2009). "Lectura derridiana sobre otras lecturas acerca del duelo y la melancolía." *A Parte Rei: revista de filosofía* (62), 3.

Cragolini, M. (2005). *Adieu, Adieu, remember me. Derrida, la escritura y la muerte*. Obtenido de Derrida en Castellano.

Cragolini, M. B. (2008). "Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad." *Perspectivas Metodológicas- Universidad de Lanús.*, 9-22.

Cragolini, M. B. (2011). "Caminar, temblar, demorarse. Aproximaciones a una filosofía y una política del temblor." *Revista de Filosofía*, 11-22.

Cragolini, M. B. (1996). "De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana." En M. B. Cragolini, & G. Kaminsky, *Nietzsche actual e inactual*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC.

Cragolini, M. B. (2007). "El concepto de alteridad en Derrida." *Psicoanálisis de las configuraciones vinculares. Revista de La Asociación Argentina de Psicología*, XXX, 211 - 248.

Cragolini, M. B. (2008). "El resto, entre Nietzsche y Derrida." En M. B. Cragolini, *Por amor a Derrida.*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

Cragolini, M. B. (1999). Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la philía desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*." *Líneas de Fuga Gaceta Nietzscheana de Creación*, 10-19.

Cragolini, M. B. (2011). "Hospitalidad (con el) animal." *Escritura e imagen*, 313-324.

Cragolini, M. B. (2000). "La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras." *Ideas y Valores*, 114, 51 - 64.

Cragolini, M. B. (2000). "Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el entre." *Escritos de Filosofía*, 37, 107 - 113.

Cragolini, M. B. (2003). "Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida." *Pensamiento de Los Confines*, 111 - 119.

- Culler, J. (1998). *Sobre la deconstrucción*. (L. Cremades, Trad.) Madrid: Cátedra.
- De Man, P. (1991/1979). “La autobiografía como desfiguración.” *Anthropos: Boletín de información y documentación*, (29), 113-118.
- De Perreti, C. (1989). *Texto y deconstrucción*. Madrid: Anthropos.
- De Toro, F. (2002). “Roa Bastos, Borges, Derrida: Escritura y deconstrucción. Intersecciones II.” *Ensayos sobre cultura y literatura en la condición postmoderna y postcolonial*, 167-192.
- Derrida, J. (1998/2001). “A corazón abierto. En J. Derrida,” *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. (C. de Peretti, & F. Vidarte, Trads., págs. 49-56). Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2005/2007). *Aprender por fin a vivir: entrevista con Jean Birnbaum*. (N. Bersihand, & H. Pons, Trads.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2003/2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. (M. Arranz, Trad.) Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2003/2009). *Carneros. Dialogo interrumpido: entre dos infinitos, el poema*. (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Derrida, J. (1991/1994). “Circonfesión.” En J. Derrida, & G. Bennington, *Jacques Derrida. Database-Circonfesión* (M. L. Rodríguez Tapia, Trad., págs. 27-318). Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1991/1995). *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*. (d. P. Cristina, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1999/2000). *Dar la muerte*. (F. Vidarte, & C. de Peretti, Trads.) Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1967/2012). *De la gramatología*. (O. Del Barco, & C. Ceretti, Trads.) Buenos Aires: Siglo Veintuno.
- Derrida, J. (1996/1997). *El monolingüismo del otro*. (1a ed. 4a reimp ed.). (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Derrida, J. (2003). “El otro es secreto porque es otro: entrevista con Antoine Spire.” En J.
- Derrida, *Papel máquina* (C. de Peretti, & P. Vidarte, Trads., págs. 321-347). Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1999/2003). *El Siglo y el Perdón seguido de Fe y Saber*. (V. Francisco, & C. d. Peretti, Trads.) Buenos Aires: Ediciones La Flor.

Derrida, J. (1993/2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (J. M. Alarcón, & C. de Peretti, Trads.) Madrid: Trotta.

Derrida, J. (1978/1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. (M. Arranz Lázaro, Trad.) Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (2002). *Estados de ánimo del psicoanálisis: presentación a los Estados Generales del Psicoanálisis*. (V. Gallo, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Derrida, J. (1996/2003). “Fe y Saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón.” En J. Derrida, *El siglo y el perdón seguido de Fe y Saber*. (C. De Peretti, & F. Vidarte, Trads.). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Derrida, J. (1971/1998). “Firma, Acontecimiento Contexto.” En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad., págs. 347-372). Madrid: Catedra.

Derrida, J. (1967/2012). “Freud y la escena de la escritura.” En J. Derrida, *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver, Trad., págs. 271-317). Barcelona: Anthropos.

Derrida, J. (1987/1993). “Heidegger, el infierno de los filósofos, entrevista a Jacques Derrida.” *Caronte*, II (3), Edición digital de Derrida en castellano.

Derrida, J. (1967/2014). “Implicaciones: Entrevista con Henri Ronse.” En J. Derrida, *Posiciones* (M. Arranz, Trad., págs. 15-31). Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (1981/1998). “Interpretar las firmas (Nietzsche / Heidegger) Dos preguntas.” *Cuaderno Gris* (III), 49-62.

Derrida, J. (1968/2010). “La Différance.” En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad., págs. 37-97). Madrid: Catedra.

Derrida, J. (1975/1997). *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Derrida, J. (1998/2000). *La hospitalidad* (Tercera edición ed.). (M. Segoviano, Trad.) Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Derrida, J. (1988). “Limited INC.” En J. Derrida, *Limited INC* (S. Weber, Trad., págs. 29-110). Evanston: Northwestern University Press.

Derrida, J. (1986/1989). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

Derrida, J. (1999). *No escribo sin luz artificial*. (I. Rosario, & P. María José, Trads.) Valladolid: Cuatro Ediciones.

Derrida, J. (1984/2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.



Derrida, J. (1994/1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. (P. Peñalver, & F. Vidarte, Trads.) Madrid: Trota.

Derrida, J. (1971/2014). “Posiciones: Entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta.” En D. Jacques, *Posiciones* (M. Arranz, Trad., págs. 61-142). Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (1991/2011). *Salvo el nombre*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.

Derrida, J. (1997/2001). “Sobre hospitalidad.” En J. Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. (C. de Peretti, & F. Vidarte, Trads., págs. 49-56). Madrid: Trota.

Derrida, J. (1977/2003). “Sobrevivir: líneas al borde.” En H. Bloom, *Deconstrucción y crítica*. (M. Sánchez Ventura, Trad., págs. 79-168). Buenos Aires: Siglo XXI.

Derrida, J. (1994/1999). “Un pensamiento Amigo.” En J. Derrida, *No escribo sin luz artificial* (R. Ibáñez, & M. J. Pozo, Trads.). Valladolid: Cuatro ediciones.

Derrida, J. (1979/1997). “Yo - el psicoanálisis.” En J. Derrida, *Como no hablar y otros textos* (C. De Peretti, Trad., págs. 70-80). Barcelona: Proyecto A.

Derrida, J., & Stiegler, B. (1996/1998). “Fonografías: el sentido, de la herencia al horizonte.” En J. Derrida, & B. Stiegler, *Ecografías de la televisión: entrevistas filmadas*. (H. Pons, Trad., págs. 125-139). Buenos Aires: Eudeba.

Eco, U. (1980/2004). *El nombre de la rosa*. (R. Pochtar, Trad.) Lumen.

Feierstein, D. (2012). *Memorias y representaciones: Sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires: Fondo Económico.

Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. (L. Padilla López, Trad.) Amorrortu Editores.

Ferro, R. (1994). “Notas al margen de la desconstrucción.” *Remate de Males*, 14, 181-189.

Foucault, M. (2001). “El sujeto y el poder.” En H. L. Dreyfus, & P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (R. C. Paredes, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.

Freud, S. (1917/1992). “Duelo y melancolía.” En S. Freud, *Obras completas. Vol XIV*. Buenos Aires: Amorrortu. (J. Etcheverry, Trad.)

Gibrán, J. (1989). *El Loco- Lágrimas y Sonrisas*. (F. Barco, Trad.) Madrid: Edaf.

Jay, M. (2008). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. (F. López Martín, Trad.) Madrid: Akal.

- Kirkby, J. (2006). "Remembrance of the Future": Derrida on Mourning. *Social Semiotics*, 16 (3), 461-472. (R. Barthes 1980)
- Kundera, M. (2009). *La Ignorancia*. (B. de Moura, Trad.) Barcelona: Tusquets Editores.
- Mier, R. (1999). "Derrida: Los nombres del duelo, el silencio como claridad." En J. Derrida, *La muertes de Roland Barthes*. (R. Mier, Trad., Edición Digital- Derrida en castellano. ed.). Tauros.
- Nancy, J. (2001). *La comunidad desobrada*. (P. Perera, Trad.) Arena Libros.
- Nietzsche, F. (1892/1972). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1876/1996). *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres (Vol. 2)*. (A. Brotonz Muñoz, Trad.) Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1882/1984). *La gaya ciencia*. (P. González Blanco, Trad.) Palma de Mallorca: Oñaleta.
- Nietzsche, F. (1896/2005). *Más allá del bien y del mal*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1873/2006). *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. (J. Etoarena, Trad.) Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Panesi, J. (1996). "El precio de la autobiografía: Jacques Derrida, el circunciso." *Orbis Tertius*, I (1), <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/>.
- Paz, G. (2015). "El «lugar» de la arquitectura deconstruccionista." *Revista de Teoría del Arte* (22), 63-72.
- Paz, O. (1975/1991). *The collected poems of Octavio Paz, 1957-1987 (Vol. 719)*. (E. Weinberger, Trad.) New York: New Directions Publishing.
- Penchaszadeh, A. P. (2011). "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida." *Isegoría* (44), 257-271.
- Postrel, S. R., & Feser, E. (Febrero de 2000). "Reality Principles: An Interview with John R. Searle." Recuperado el 24 de Octubre de 2014, de [reason.com: http://reason.com/archives/2000/02/01/reality-principles-an-intervie](http://reason.com/archives/2000/02/01/reality-principles-an-intervie)
- Quevedo, A. (2003). "Dos lecturas de la *philía* aristotélica: Derrida y Tomás de Aquino." (págs. 1-4). Roma,: Universitat Abat Oliba CEU.

Ratzinger, J. (2005). *La fraternidad de los cristianos*. (J. M. Blanco, Trad.) Salamanca: Sígueme.

Reyes, J. N. (2007). "Promesas deconstruidas. Austin, Derrida, Searle." *Thémata: Revista de filosofía* (39), 119-126.

Serey, J. (2009). "Derrida-Schmitt y las Políticas de la Amistad." *Paralaje. Revista de Filosofía* (2).

Shakespeare, W. (1603/2007). *Hamlet*. (J. M. Ruano de la Haza, Trad.) <http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/hamlet.ruano.trad.pdf>.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. (M. Salazar, Trad.) Buenos Aires: Paidós.