

# **Amistad, Alteridad y Muerte**

---

La relación ética con el otro en Jacques Derrida

**William Felipe Guerrero Salazar**

**Tesis para optar por el título de Magister en Filosofía**

**Director de tesis: Carlos A. Manrique**

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
NOVIEMBRE 2013

## CONTENIDO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Abreviaturas de las obras de Derrida.....</b>                                | <b>2</b>  |
| <b>Introducción.....</b>  | <b>3</b>  |
| <b>Deconstrucción de la tradición metafísica .....</b>                          | <b>7</b>  |
| <i>El privilegio de la presencia: logocentrismo y fonocentrismo.....</i>        | <i>8</i>  |
| <i>La Différance y la huella de lo otro: una nueva noción de escritura.....</i> | <i>13</i> |
| <i>La intencionalidad del sujeto .....</i>                                      | <i>27</i> |
| <b>Aquel que (no) me acompaña.....</b>  | <b>30</b> |
| <i>El espectro como desestabilización de la presencia.....</i>                  | <i>31</i> |
| <i>El porvenir de la amistad .....</i>  | <i>36</i> |
| <i>La ley de la amistad.....</i>  | <i>43</i> |
| <b>El nombre del amigo: duelo y escritura.....</b>                              | <b>52</b> |
| <i>El “ser en nosotros”: la aporía del duelo.....</i>                           | <i>53</i> |
| <i>El nombre propio.....</i>  | <i>61</i> |
| <i>Diálogo con los muertos.....</i>   | <i>64</i> |
| <b>Bibliografía .....</b>   | <b>75</b> |
| <i>Obra de Derrida en francés.....</i>  | <i>75</i> |
| <i>Traducciones de la obra de Derrida .....</i>                                 | <i>75</i> |
| <i>Estudios sobre Derrida.....</i>  | <i>76</i> |
| <i>Otros textos referidos .....</i>   | <i>77</i> |

## Abreviaturas de las obras de Derrida<sup>1</sup>

|            |   |
|------------|---|
| <b>AV</b>  | <i>Aprender por fin a vivir.</i>  |
| <b>C</b>   | <i>Canallas</i>   |
| <b>CD</b>  | <i>Carneros. Diálogo interrumpido entre dos infinito, el poema</i>              |
| <b>CIP</b> | <i>Cierta imposibilidad posible de decir el acontecimiento</i>                  |
| <b>CV</b>  | <i>Cada vez única. El fin del mundo</i>   |
| <b>D</b>   | <i>La différance</i>  |
| <b>DG</b>  | <i>De la gramatología</i>   |
| <b>E</b>   | <i>Espolones , los estilos de Nietzsche</i>                                     |
| <b>EC</b>  | <i>Entre corchetes</i>  |
| <b>EM</b>  | <i>Espectros de Marx</i>  |
| <b>FAC</b> | <i>Firma acontecimiento contexto</i>  |
| <b>GS</b>  | <i>El gusto del secreto</i>   |
| <b>MP</b>  | <i>Memorias para Paul de Man</i>  |
| <b>O</b>   | <i>Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio</i> |
| <b>OH</b>  | <i>El oído de Heidegger</i>   |
| <b>P</b>   | <i>Pasiones</i>   |
| <b>PA</b>  | <i>Políticas de la amistad</i>  |
| <b>PS</b>  | <i>Points de suspension</i>   |
| <b>TO</b>  | <i>Tener oído para la filosofía</i>   |
| <b>OG</b>  | <i>Ousía y Gramme</i>   |

---

<sup>1</sup> Véase la información bibliográfica completa al final del documento.

## Introducción

*Alguien, usted o yo, se adelanta y dice: quisiera aprender a vivir por fin.* Con estas palabras Derrida abre el exordio de *Espectros de Marx*, sentencia enigmática que deja más dudas que respuestas: ¿Quién nos enseñará a vivir? ¿Cómo se enseña a vivir? Quizá para dar un poco más de claridad a esta máxima, Derrida continúa diciendo: “Nada es, sin embargo, más necesario que esta sabiduría. Es la ética misma: aprender a vivir –solo, por uno mismo–” (EM: 11). Es necesario saber vivir, aprender a vivir, por fin. Es necesario en la medida en que la ética se construye a partir de este conocimiento. Ésta se construirá en la base de esta sabiduría. Pero esta sabiduría solo es posible en la medida en que se habla de la muerte. El aprender a morir también equivale a aprender a vivir. En este sentido, lo que recalca Derrida es que en la medida en que se ha aprendido a morir se aprende a vivir. La afirmación de la vida solo se hace en la relación con la muerte. Entre la vida y la muerte se aprende, por fin, a vivir: “El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*” (E: 12). Entre la vida y la muerte está la ética.

En un primer momento, se podría afirmar que si la ética se encuentra *entre* la vida y la muerte, la ética estaría en el individuo aislado, entre su vida y su muerte, estará su ética. No obstante, si se siguen con cuidado las palabras de Derrida en este contexto, saldrá a la luz una de las características fundamentales de este trabajo: el “entre la vida y la muerte” se ha de entender sobretodo en relación con “entre la vida y la muerte” del otro. El aprender a vivir-morir solo se da en la medida en que la muerte-vida del otro interroga la propia muerte. Aprender entonces a vivir, por fin, significará que el usted o el yo, incluso un *nosotros*, están juntos en el momento de saber que la muerte vendrá por cada uno de ellos. En *Aporías*, Derrida radicaliza esta idea al afirmar que en cada instante se espera la muerte (A:63). Y en esa espera, la vida-muerte, se dará una cierta relación ética con el otro.

Es en este contexto que el presente trabajo se despliega. Nos propondremos hablar de la ética, pero esta ética que no se basa en imperativos o en reglas normativas de cómo hay que actuar. Más bien, de lo que queremos hablar es de una cierta relación con el otro que se basa en este *entre* de la ética. Una relación ética con el otro que surge en el *entre* la vida y la muerte.

Pero no en mi vida-muerte, sino en la muerte-vida del otro. Es ahí donde se podrá repensar una relación ética con el otro de manera diferente a como la ha entendido la tradición filosófica occidental. Quizá uno de los ejemplos más sobresalientes sobre esta relación ética con el otro se halla en las reflexiones derridianas sobre la amistad, y en particular, sobre la muerte del amigo.

La amistad para Derrida está marcada por la muerte del amigo. La muerte del amigo ha de estar siempre desde el comienzo de toda amistad. Entre la vida y la muerte se encuentra la amistad, pero la amistad entendida como un deber de llevar al otro después de su muerte. Un llevar al otro en uno mismo, en el momento en el cual se le cede la palabra al amigo, con el único objetivo de dejarlo hablar. Y ese llevar al otro, a partir de la lectura que queremos sostener en este trabajo, se traduce en una cierta relación ética con el otro. En la medida en que nos encontramos viviendo esperando la muerte, el amigo tendrá que llevar a su amigo, llevarlo como la madre lleva al hijo aún por nacer. Este llevar al otro, no obstante, solo es posible gracias a la escritura. Escritura no entendida en sentido corriente, es decir, como un revestimiento exterior de la voz, lo secundario a la voz. Más bien, se la ha de entender como archi-escritura, es decir, como el modo en el cual el lenguaje, en general, se despliega en el espacio y tiempo del mundo, de tal modo que las huellas del otro, sus palabras y su capacidad de interpelarnos, sobreviven a la muerte de su productor. La archi-escritura, conformada por huellas del otro que se repiten y se alteran en la historia, desbordan el signo escrito en sentido estrecho, constituyendo el ser ahí de todos los signos lingüísticos, del lenguaje en cuanto tal. Es así como se debe hablar de la escritura en sentido general, que va más allá de los signos escritos.

Para poder sustentar esta relación escritura-ética hemos decidido proceder de la siguiente manera. En el primer capítulo abordaremos la tarea de Derrida en sus primeros trabajos: la deconstrucción de la metafísica de la presencia. Veremos en este capítulo, cómo la tradición filosófica occidental ha puesto a la escritura como secundaria a la conciencia y la voz. Plantearemos qué entiende Derrida por *metafísica de la presencia*, y qué relación tiene con la escritura. En un segundo momento, en este mismo capítulo, veremos cómo Derrida comienza a repensar la escritura a partir de dos ideas claves: la *différance* y la huella. Hablaremos entonces de la condición de posibilidad de la supervivencia de la huella escrita. El tercer momento de este capítulo consistirá en entender en qué consiste la intencionalidad del sujeto. Para ello volveremos, muy brevemente, a la crítica derridiana de los actos performativos del habla, propuestos por Austin.

En el segundo capítulo veremos cómo Derrida planteará una concepción alternativa de la responsabilidad ético-política que se resiste a los esquemas conceptuales y valorativos dominantes en esta *metafísica de la presencia*. Veremos cómo la espectralidad se opone al privilegio de la presencia, y cómo ésta nos ayuda a entender los conceptos fundamentales de Derrida: la *différance* y la alteridad. En un segundo momento, hablaremos de la relación entre espectralidad y escritura, que será articulada con las reflexiones que realiza Derrida sobre el acontecimiento y el por-venir, para luego pasar a analizar la ley que ha de recorrer toda amistad: la muerte. Para ello, volveremos sobre la conferencia en memoria de Gadamer que pronuncia Derrida en 2003, específicamente sobre la lectura de un verso de Celan que obsesionó a Derrida por muchos años.

En el tercer capítulo abordaremos el problema del duelo, que se conectará estrechamente con el deber de la amistad: llevar al otro y a su mundo. Hablaremos entonces de la diferencia entre el duelo freudiano y el duelo derridiano, con lo cual subrayaremos que éste último tiene como imperativo respetar la alteridad del otro, evitando la interiorización idealizada del muerto, tal y como lo propone Freud. Esto nos dará pie para entender la subjetividad, la configuración del sujeto, de manera diferente a como es entendida por la metafísica de la presencia. Esto será importante porque la configuración de cualquier sujeto está siempre mediada por la alteridad. Luego veremos con brevedad qué entiende Derrida por nombre propio, y cómo éste ya es antecedido por la muerte. Por último, hablaremos del diálogo con el amigo, vivo o muerto, con el espectro del amigo, que consistirá en cederle la palabra al otro. Pero este diálogo, y esto nos dará pie para concluir los problemas que hemos trabajado, solo es posible gracias a la huella escrita.

\*\*\*

Toda escritura es de más de uno y más de uno ha escrito este trabajo. Es por eso que debo reconocer el deber que toda escritura acarrea, el reconocimiento de aquellos que hicieron posible este trabajo. Debo agradecer, en primer lugar, a la profesora María del Rosario Acosta, pues fue en uno de los trabajos finales de su seminario donde el tema de este trabajo surgió. Agradezco especialmente al profesor Carlos Manrique quien me ayudó a darle forma a este trabajo, con sus comentarios precisos y las discusiones en su oficina que me ayudaron enormemente a organizar mis ideas. A Margarita Cepeda le estoy doblemente agradecido: en primer lugar por darme el

espacio, en uno de sus seminarios, para discutir una parte central de mi tesis, y, en segundo lugar, por guiar mi lectura de Gadamer. Agradezco a mis compañeros de oficina por su enorme apoyo a lo largo del proceso de escritura: a Laura Ramírez, a José Castro, a Diana Cuervo. Agradezco enormemente a Emilse Galvis por su lectura atenta y cuidadosa de mi tesis. Agradezco profundamente a mi familia, y en especial a mis padres, que sin su apoyo nada de esto hubiera sido posible. Es a ellos a quienes dedico lo que he hecho, lo que hago y lo que haré. Y por último, agradezco a una de las personas más importante no solo para la elaboración de esta tesis, sino para mi vida: Paula Suárez. Le estoy infinitamente agradecido por su amor incondicional, por el día a día y por todo el ánimo que me brindó en el momento en que más lo necesitaba.

A todas y a todos ellos, a cada una y a cada uno de ellos les estoy infinitamente agradecido.

## Deconstrucción de la tradición metafísica

*No tratarla como un concepto adquirido,  
porque ella no es “ni palabra, ni concepto”.  
de un sentido depositado en alguna parte.  
Ella es –si ella “es”- el índice de sentido  
en tanto sentido ausente sin privación de sentido.  
Jean-Luc Nancy, El sentido del mundo*

Lo correcto es comenzar en algún lugar, pero no existe ningún principio absoluto en el cual el análisis pueda partir. Por el contrario, cualquier origen que se establezca de antemano, sea cual sea, no está exento de arbitrariedad, de cierta violencia. Con este riesgo en mente hemos establecido nuestro propio punto de partida: *De la Gramatología*. Este libro, escrito por Derrida en 1967, es el lugar donde Derrida deconstruye<sup>2</sup> la tradición metafísica que ha rebajado a la escritura frente a la voz. Es en esta deconstrucción, donde Derrida busca pensar más allá de los sistemas conceptuales defendidos por la tradición metafísica de la filosofía occidental. Esta labor le exige a Derrida entrar a leer, pues se analiza la metafísica como un texto (TO: 39), con agudo detalle varios filósofos y pensadores inscritos en los diferentes momentos del pensamiento occidental: Platón, Aristóteles, Rousseau, Levi-Strauss, rastreando con ellos las razones por la

---

<sup>2</sup> La deconstrucción, como es sabido, es la forma de proceder, de abordar, los diferentes textos de la tradición filosófica occidental propio de Derrida. Éste toma la palabra “deconstrucción” para traducir la palabra alemana *Destruktion* utilizada por Martin Heidegger en su libro *Ser y Tiempo*. *Destruktion* para Heidegger, no significa una destrucción, un aniquilamiento total de la tradición, sino más bien la apropiación de la tradición. Justamente en este punto concuerda Heidegger y Derrida, pues para el filósofo francés, la deconstrucción requiere de la apropiación de la tradición a la cual se está deconstruyendo. Ahora bien, el punto de diferencia entre estos dos filósofos es que para Heidegger esta apropiación se da en la apertura del oído, del escuchar lo que la tradición nos dice (juego de Heidegger entre *hören*, escuchar y *gehören* pertenecer), mientras para Derrida la apropiación se da en la lectura de los diferentes textos escritos por quienes se suscriben a la tradición. Esta lectura no es una lectura cualquiera, es atenta, rigurosa, que lleva consigo una interpretación de los mismos. Con esto, lo que busca la deconstrucción es llevar a los límites, a sus propios límites, cualquier sistema, sea este filosófico o no, para mostrar que el deseo de totalización del sistema no es posible. En su conversación con Maurizio Ferraris, Derrida apunta a esta característica fundamental de la deconstrucción: “si se entiende por «sistema», en un sentido filosófico más estricto y acaso más moderno, una totalización en la configuración, una continuidad entre todos los enunciados, una forma de coherencia (no la coherencia) que implica la índole silogística de la lógica, cierto *syn*, el cual ya no define sólo la recapitulación sino también la composición de proposiciones *ontoteológicas*, entonces, la deconstrucción, aun sin ser anti-sistémica, no solo es la búsqueda sino la consecuencia deliberada del hecho del que el sistema es imposible; la deconstrucción suele consistir, de modo regular o recurrente, en hacer aparecer en todo pretendido sistema, en toda autointerpretación del sistema, una fuerza de dislocación, un límite en la totalización, en el movimiento de síntesis silogística. La deconstrucción no es un método para encontrar aquello que opone resistencia al sistema, sino que consiste en comprobar –al leer y al interpretar textos– que en ciertos filósofos el efecto de sistema fue provocado por cierta disfunción o desajuste, cierta incapacidad por cerrar el sistema” (GS: 15-16)

cuales la tradición metafísica occidental ha reprimido a la escritura privilegiando la voz. Este es, entonces, el punto de inicio de *De la gramatología*.

¿Qué significa gramatología? ¿Por qué Derrida escoge este término para nombrar su proyecto deconstructivista de la tradición metafísica occidental? El término es retomado por Derrida “del orientalista estadounidense Ignace J. Gelb [...] que la representa como la teoría de la escritura” (Ferraris 2006, 70). Si bien Derrida retoma la palabra de Gelb, se distancia propiamente del proyecto de éste. Gelb buscaba establecer el proyecto de una ciencia moderna a partir de la clasificación y sistematización de la escritura, mientras Derrida, como él mismo lo afirma, responde a las teorías básicas de la escritura (DG: 9), para mostrar cómo el pensamiento metafísico ha dominado en la definición y el papel de la escritura a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Es por esto que la gramatología se pregunta por las condiciones en las cuales la escritura se le ha dado un como carácter secundario frente al *logos*.

Siendo este el proyecto que se establece en *De la gramatología*, el darle importancia a lo que ha sido relegado frente a la voz, en este capítulo centraremos nuestra atención en cómo el pensamiento metafísico occidental ha dejado de lado la escritura y ha privilegiado la voz. Con ello trataremos de remarcar las implicaciones de la metafísica en lo que se refiere a la configuración del sujeto y la muerte de éste. En tercer lugar, veremos cómo Derrida interrumpe este pensamiento metafísico gracias a la *différance* y la *huella*. Por último, en un movimiento simétrico, veremos cómo esta nueva forma de entender la escritura conlleva una forma distinta de entender el sujeto, el sujeto que escribe.

### *El privilegio de la presencia: logocentrismo y fonocentrismo*

El punto de partida de Derrida, en *De la gramatología*, es la caracterización de la metafísica. Al igual que Heidegger, Derrida sostiene que la metafísica es una represión, pero ya no ejercida sobre el ser por parte del ente, “sino sobre el medio que permite la constitución del ser como idealidad y de la presencia del ente, situado en el espacio y el tiempo” (Ferraris 2006, 72). Este medio es la escritura que el pensamiento metafísico occidental ha caracterizado como escritura fonética, es decir, como escritura que transcribe la voz. Tal es la razón por la cual en el exergo de *De la Gramatología*, Derrida denomina al *logocentrismo* como “la metafísica de la escritura fonética” (DG: 7). Para éste, la historia de la metafísica ha asignado siempre al *logos* el

origen de la verdad lo que llevó a “una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla plena” (DG: 8). En este sentido, el pensamiento metafísico ha condenado a la escritura a ser simplemente exterior a la verdad, un resto secundario de lo que realmente importa: la voz.

Por otro lado, “Derrida sostiene que la ‘gramatología’ nos ofrece una visión de un conjunto mucho más amplio de supuestos filosóficos, a saber, la metafísica de la presencia [*la métaphysique de la présence*]” (Bradley 2008, 6. Nuestra traducción). Derrida no solo se contenta con un recuento de la tradición metafísica occidental que se extiende desde Platón hasta Hegel, pasando por Leibniz, desde Saussure hasta Levi-Strauss. Lo que busca Derrida es señalar, radicalizar, problematizar, el privilegio de la presencia que el pensamiento metafísico ha defendido, pues se asegura que la idealidad del ser, del sujeto en cuanto conciencia, solo es posible en la presencia plena del aquí-ahora. Esta metafísica de la presencia, asegura Derrida en *De la Gramatología*, se traduce en la primacía del *Logos*. Por lo anterior, cabría, para comenzar, preguntarse ¿Cuál es la relación entre Logos y presencia? ¿Se afirma una presencia de qué ante qué? ¿Por qué la metafísica de la presencia contiene un papel secundario, exterior, a la escritura? ¿Cuáles son las diferentes consecuencias que trae el privilegio de la presencia?

Partamos de la metafísica de la presencia para entender en qué consiste esta represión de la escritura. Según Derrida, la metafísica de la presencia se fundamenta sobre un pilar: la primacía de la presencia de la conciencia ante sí misma gracias a la proximidad de la voz. Derrida en *De la Gramatología*, señala la relación, en el pensamiento metafísico occidental, existente entre presencia y logos. Esta relación se da en lo que Derrida llama el privilegio de la voz. Ésta ha sido considerada por la tradición metafísica como lo vivo, el habla plena, en comparación con la escritura que representa lo muerto. Este privilegio de la voz se remonta hasta Aristóteles, pues es él quien establece una relación directa entre logos y voz. Para el estagirita la esencia de la *phoné* es inmediatamente próxima con el alma, pues lo que se pronuncia mediante la voz no son más que las afecciones de ésta. Es por eso que Aristóteles afirma, en *De la interpretación I*, que los sonidos emitidos por la voz son los símbolos que traducen los diferentes estados del alma, pues es la voz lo que está más próximo a éstos, mientras que la escritura es lo más alejado, es así como la voz significa el “estado del alma” que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención *primera*, la que se vincula inmediatamente “con el orden de la

significación natural y universal, se producirá como lenguaje hablado” (DG: 17) Es la palabra hablada la significación universal y natural, pues para todos los seres humanos, afirma Aristóteles, significan lo mismo. La voz traduce a convenciones estos estados del alma, pero dichas convenciones no significan lo mismo para todos los seres humanos. La escritura, por lo anterior, sería la traducción de la traducción, o, como lo dice Derrida refiriéndose a Saussure, el significante del significante, pues su labor sería traducir en nuevas convenciones lo que ya son convenciones, es decir, traducir la voz.

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

La voz *se oye a sí misma* –y esto es, sin lugar a dudas, lo que se llama conciencia- en lo más próximo de sí como la borradura absoluta [l'effacement absolu] del significante<sup>3</sup>: auto-afección<sup>4</sup> pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad (DG: 28. Traducción levemente modificada)

La conciencia es entendida como presencia de sí ante sí misma gracias a la voz. Por tal motivo, ésta no necesita de un referente externo a ella, ajeno a su propia espontaneidad, para presentarse ante sí misma. En esto consiste lo que Derrida llama la idealidad del significado: la borradura del significante en la voz. En esta idealidad, la palabra es vivida como la unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, la proximidad de la voz y el significado. Esta experiencia “será considerada en su mayor pureza –y simultáneamente en su condición de posibilidad- como experiencia del «ser»” (DG: 28). Ahora bien, no debemos pasar por alto que la

---

<sup>3</sup> Aquí Derrida está haciendo referencia explícita al concepto de significante tal y como Saussure lo empleó en su estudio de lingüística general. Recordemos que Saussure substituyó el término concepto e imagen acústica, las dos propiedades del signo lingüístico, por los términos significado y significante. En este sentido, el significante sería la parte sensible del signo lingüístico. Ahora bien, para aclarar un poco mejor a lo que Derrida apunta no solo en *De la Gramatología*, sino también en su conferencia de 1968 *La Différance*, se deben subrayar las dos características que Saussure le atribuye al significante: “El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve únicamente en el tiempo y posee los caracteres que toma el tiempo: a) *representa una extensión*, y b) *esa extensión es mesurable en una sola dimensión*; es una línea” (Saussure, 147). Al tener un origen auditivo, el signo posee una extensión en el tiempo donde sus elementos se presentan uno tras otro, formando así una cadena. Justamente es esta una de las características que diferenciarán, según Saussure, la lengua y la escritura, ya que en esta última la sucesión de tiempo es substituida por la línea espacial de los signos gráficos.

<sup>4</sup> En la historia de la filosofía occidental, el término “auto-afección” ha sido utilizado en diferentes contextos con diferentes significados. En lo que se refiere a Derrida, “autoafección” refiere a la presencia de la conciencia ante sí misma.

noción de sujeto metafísico está estrechamente ligada a la noción de conciencia defendida por la metafísica occidental. En la *Différance*, Derrida no solo remarca el significado de conciencia, es decir presencia de sí ante sí, sino que relaciona la comprensión de la conciencia en la tradición metafísica con el sujeto que se configura a partir del privilegio de la presencia:

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

El sujeto, en la tradición metafísica occidental, ha sido siempre definido de acuerdo con la presencia. Justamente, y a esto volveremos más adelante, el sujeto ético se ha concebido como aquel que está presente ante sí mismo, y por ende, es plenamente consciente y responsable de sus actos, siempre idéntico a sí mismo. Es una conciencia plena de sí misma, auto-afección inmediata. Ahora bien, lo que nos interesa resaltar en este punto es la relación existente entre conciencia y sujeto. La metafísica no ha podido, y esto es lo que debemos subrayar una y otra vez, pensar al sujeto más allá del privilegio de la presencia.

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

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

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

La presencia del logos ante sí mismo gracias a la voz, que en la tradición metafísica es el origen de la verdad, trae consigo la oposición metafísica entre la voz (phoné) y la escritura (gramme), entre el adentro y el afuera, entre lo sensible y lo inteligible, entre el ser y el no ser<sup>5</sup>. Es así como la escritura es excluida dentro de la lógica del privilegio de la voz. Ésta es relegada a lo secundario, al exterior del habla plena. Las dicotomías metafísicas prevalecen gracias al límite entre el “adentro” y el “afuera”, en darle importancia al “adentro” y dejar de lado “el afuera”. Estas oposiciones metafísicas serán desestabilizadas por la *escritura, la huella y la espectralidad*, cuya consecuencia será la interrupción de la presencia del sujeto ante sí mismo. Volveremos sobre esto un poco más adelante.

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

el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como *presencia*, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia [ousía], presencia temporal como punta [stigma] del ahora o del instante [nun], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc) (D: 18-19)

El fonocentrismo recorre las diferentes categorías de la tradición metafísica, desde la subjetividad, hasta la co-existencia, todas éstas atravesadas por el privilegio de la presencia. De la misma manera, el ser es como presencia, lo que implica entender la subjetividad como un

---

<sup>5</sup> Cabe resaltar, así sea de paso, que estas oposiciones hacen parte de la historicidad del sistema del querer-se-oír-hablar, en el sentido en que el privilegio de la phoné no es accidental en la historia de la filosofía occidental. En palabras de Derrida: “El sistema del «oírse-hablar» a través de la sustancia fónica –que se ofrece como significante no exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico, o no-contingente- ha debido dominar durante toda una época de la historia del mundo a partir de la diferencia entre mundano y lo no-mundano, el adentro y el afuera, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo transcendental y lo empírico” (DG: 13)

fenómeno *intencional*<sup>6</sup>. El sujeto, en la tradición metafísica, se ha concebido como un sujeto transparente para sí mismo, que puede tener acceso a sí mismo, cuya intencionalidad le es de todo clara. Esta intencionalidad está estrechamente ligada, concatenada, con las nociones de presencia, presencia del sujeto como substancia/existente. Justamente, Derrida volverá, en *Firma acontecimiento contexto*, a analizar esta relación entre intencionalidad y presencia de sí ante sí en la filosofía del lenguaje en Austin. Volveremos con más detalle sobre este punto al final de este capítulo, por ahora nos contentaremos con subrayar el problema que de aquí se desprende en torno al sujeto.

Por otra parte, la historia del logocentrismo, que se entiende como el privilegio de la presencia de la conciencia ante sí misma, privilegio del logos, deviene como historia del quererse-oír-hablar, como relación inmediata del sujeto consigo mismo, lo que “implica una voz silenciosa que no necesita de nada [externo a sí mismo] para ser, denotando así la ilusión de la impresión directa de un pensamiento” (Peretti 1989, 32). Es por esta razón que la historia de la metafísica ha privilegiado la voz frente a la escritura, pues ésta “asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad” lo que llevó a “una degradación de la escritura y su expulsión del «habla plena»” (DG: 7-8). En la metafísica, la verdad siempre está ligada a la phoné, entendida ésta como presencia del sentido mismo en el habla. En otras palabras, la phoné establece el privilegio de la presencia pura del significado. En este sentido, el logocentrismo también es un fonocentrismo: “proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido” (DG: 18). Tanto el logocentrismo como el fonocentrismo requieren que la voz sea escuchada inmediatamente por el sujeto que la emite, con el fin de lograr la proximidad absoluta, que configura la proximidad que tanto pide a gritos la conciencia, ésta entendida como presencia del sujeto ante sí mismo (voz que se oye a sí misma).

### *La Différance y la huella de lo otro: una nueva noción de escritura*

---

<sup>6</sup> Debemos anotar, en aras de la claridad, que en el contexto de la *Gramatología*, Derrida se refiere a la noción de intencionalidad del sujeto de la fenomenología de Husserl. Más adelante retomaremos el concepto de intencionalidad en un contexto diferente, desde la filosofía del lenguaje de Austin. Esto lo haremos, pues como se expondrá más adelante, esta noción austriana de intencionalidad plantea una serie de preguntas y problemas éticos que serán cruciales para el desarrollo de este trabajo.

Surge entonces la pregunta: ¿cómo interrumpir, dislocar, el logocentrismo defendido por el pensamiento metafísico occidental? ¿Cómo repensar la escritura más allá de la voz? ¿Cómo pensar un sujeto que no recaiga en los presupuestos del pensamiento metafísico? La tarea no es fácil, pues lo que está acá en juego es la desestabilización de toda una tradición: el pensamiento metafísico. Derrida no es el primero en intentarlo. El problema de la metafísica ya había sido abordado por Nietzsche y por Heidegger. El primero había definido la metafísica como “la ciencia que trata de errores fundamentales del hombre, pero como si fueran verdades fundamentales” (Nietzsche 2007, 54). El modo de proceder de Nietzsche, frente a la metafísica, es la inversión-destrucción, inversión de los valores que se creen eternos por la tradición metafísica. Con ello se destruye, con el martillo imparables nietzscheano, los cimientos donde descansa apacible el pensamiento metafísico. Por otro lado, Heidegger caracteriza la metafísica como el olvido del ser (Heidegger 2009, §1). Con esto Heidegger nombra a la tradición metafísica como *ontoteología*<sup>7</sup>, “en donde cada vez que se pregunta por el ser, la metafísica responde con un “ente supremo” (Theós)” (Cragolini, 15). Es por esto que Heidegger busca pensar la *diferencia ontológica*, que la tradición metafísica ha pasado por alto, entre “ser” y “ente”. Ahora bien, Derrida no se contenta con una subversión, superación de la metafísica, más bien lo que propone es quedarse en el *límite*, entre las dicotomías establecidas por la metafísica. Con ello Derrida propone pensar la presencia de una manera diferente a la establecida por la tradición metafísica. Es en este contexto se que desarrollará el problema de la *huella, la différance y la alteridad*.

La escritura, por parte del logocentrismo, ha sido expulsada del habla plena, considerándola como el revestimiento sensible exterior de la voz<sup>8</sup>. Desde Platón, la escritura es ya marginada<sup>9</sup>. La escritura, en pocas palabras, ha sido la “traductora de un habla plena y plenamente presente (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema

---

<sup>7</sup> Habría que subrayar la palabra ontoteología, palabra que es recurrente en los primeros escritos de Derrida. En este sentido, Derrida adopta esta palabra heideggeriana, con algunas variaciones como onto-teo-logía, para mostrar cómo el pensamiento metafísico privilegia el aquí-presente y la voz ha sido predominante. Una lectura rigurosa y cuidadosa, tarea que no podemos emprender en este trabajo, de los primeros textos de Derrida, sacaría a la luz las razones por las cuales Derrida sostiene que Heidegger no sale de las categorías metafísicas que tanto pone en cuestión. Para Derrida Heidegger sigue operando en el horizonte de la metafísica.

<sup>8</sup> En palabras de Derrida: “[L]a escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exterior al espíritu, el aliento, al verbo y al logos” (DG: 46)

<sup>9</sup> Derrida se interesó por el diálogo *Fedro* de Platón. Es en este diálogo donde Platón establece la distinción entre dos tipos de escritura: una buena y una mala. Es en el texto *La diseminación* donde Derrida lee con agudo detalle este diálogo platónico mostrando los alcances de esta clasificación de la escritura.

de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, portavoz, intérprete de un habla originaria” (DG: 13). De esta manera, la escritura es considerada como escritura fonética, será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de este «pensamiento-sonido». La exclusión de la escritura se da porque se ha privilegiado el significado frente al significante. Justamente de este punto parte el análisis de la teoría saussureana del signo<sup>10</sup>. Para Saussure, la relación entre habla y escritura solo tiene una función limitada y derivada. Limitada en el sentido en que el lenguaje “no es más que una modalidad entre otras de los acontecimientos que pueden sobrevenirle a un lenguaje cuya esencia, según parecen mostrar los hechos, puede permanecer siempre pura de toda relación con el lenguaje” (DG: 40). Y derivada, puesto que la escritura es representativa: representación de la voz presente en ella misma, significante del primer significante. Es por esto que la lingüística saussureana establece dos sistemas distintos uno del otro: el sistema del lenguaje y el sistema de la escritura<sup>11</sup>. Dentro de este sistema, la palabra es considerada como unidad de sentido y sonido, de concepto y de voz, de significado y significante (DG, 41). Siendo esto así, la lingüística saussureana sigue siendo logofonocéntrica.

Puesto que los signos se encuentran dentro del sistema lingüístico, cada uno refiere a otro signo y, por lo tanto, cada uno se relaciona con otros signos en la medida en que refieren. En pocas palabras, y es esto lo que es importante para Derrida, cada signo está *presente* en lo referido de cada signo. Esta relación de signos, asegura Saussure, es posible gracias al juego de las diferencias: definirse gracias a aquello que los diferencia de los otros. En *La différance*, Derrida vuelve sobre esta particularidad del pensamiento saussureano, resaltando que para Saussure en la lengua solo hay diferencias conceptuales o fónicas (D: 46), afirmando que “[l]a tesis de lo arbitrario del signo [...] debiera impedir que se distinga radicalmente entre signo lingüístico y signo gráfico” lo que tiene como consecuencia que “si la «escritura» significa

---

<sup>10</sup> En lo que sigue no abordaremos en detalle el análisis minucioso de la teoría saussureana del signo que realiza Derrida en *De la Gramatología*. Bastará con hacer pequeñas referencias a este análisis para poder entender en qué consiste lo que Derrida llama *escritura generalizada*. Para un análisis más detallado de esta sección de *la Gramatología* véase (Peretti, 51-61) y (Bradley 2008, 59-64)

<sup>11</sup> “Lengua y escritura son dos sistemas de signos; la *única razón* de ser del segundo es la de representar el primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística” (Saussure 2007, 80). Derrida, valga decirlo, relaciona este mismo pasaje del *Curso de lingüística general*, con la distinción aristotélica entre los símbolos del alma y los símbolos de las palabras: “Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras producidas por la voz” (Aristóteles, citado en DG: 41). En este sentido habría una continuidad en la historia de la metafísica, en cuanto se ha establecido, por un lado, que la escritura tiene una función representacional, y por el otro, la distinción entre dos sistemas diferentes: el habla y la escritura, y la subordinación del segundo al primero.

inscripción y ante todo institución de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos” (DG: 57-58). Es gracias al signo, y al no poder diferenciar un signo lingüístico de uno gráfico, que la escritura desborda el lenguaje, tal y como lo había entendido Saussure.

En este punto surge lo que Derrida llama archi-escritura. Si bien para Saussure tanto la lengua como la escritura son dos sistemas de signos, para el filósofo francés la archi-escritura es el sistema de signos de todo lenguaje. Para romper la distinción tradicional entre escritura y habla, Derrida sostiene que la escritura ha desbordado ya los límites del lenguaje, pues tanto el lenguaje como la escritura son posibilidad de articulación de signos por el movimiento de las diferencias. Es por eso que hay que pensar el lenguaje ya no en términos de significante y significado, sino *el significante del significante*. A esto apunta Derrida en *De la gramatología*:

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

La escritura ha de desbordar el lenguaje en la medida en que existe un significante de un significante. Éste significa el juego de diferencias de Saussure, en el sentido de significar aquello que no está presente en el signo, pero este significar es un significar un signo significante. Esto quiere decir, entonces, que el lenguaje se comporta como lo hace la escritura. En el sentido en que tanto el lenguaje como la escritura replican la lógica de la huella, que abordaremos en breve, de significar a otros significantes constantemente, y en este remitirse borrarse a sí mismas. En este sentido, se abandona la relación metafísica del significante con el logos, en la medida en que los significantes siempre están refiriendo a otros significantes, hace imposible que un significante sea establecido como primero y único. La consecuencia de esto es que la archi-escritura, nombre que le da Derrida a este desbordamiento de la escritura, no solo se refiera a los

signos escritos sino al lenguaje en general, imposibilitando distinguir entre un signo fónico y un escrito.

Ahora bien, esta imposibilidad de distinguir entre un signo fónico y uno escrito es radicalizado por Derrida con el neologismo francés *différance*<sup>12</sup>. La palabra francesa *différance* se confunde fonéticamente con la palabra diferencia (*différence*), lo que obliga a quien escucha a remitirse a la escritura para saber, con certeza, cuál es la palabra a la que se refieren. Justamente es esta no-distinción del signo fonético frente al signo escrito que Derrida quiere remarcar. Por otro lado, otra de las características de la *différance*, es que sobre ésta no se puede formular la pregunta de qué es, pues al momento de decir “¿qué es la *différance*?” se está cayendo de nuevo en la lógica del privilegio de la presencia. Al respecto, subraya Derrida:

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

La *différance* debe resistir entonces a cualquier subordinación al privilegio de la presencia. Tal es la razón por la cual Derrida es enfático en decir que la *différance* no es un concepto, es decir, no es una unidad presente, autorreferente. Ésta, entonces, *es* un no-es, no es un presente pleno: “Ya se ha hecho necesario señalar que la *différance* no es, no existe, no es un ser presente (on), cualquiera que éste sea; y nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia” (D: 42). Con esto Derrida subraya que la *différance* es irreductible a cualquier apropiación ontoteológica, en el momento en que ésta no la destruye, no la elimina, sino que la comprende, la inscribe en el momento en que la excede sin

---

<sup>12</sup> La dificultad de la traducción es aquí significativa. La pregunta es ¿cómo traducir *différance* a nuestro idioma? El problema que acá se enfrenta la traducción es el de buscar una palabra que suene igual que “diferencia” pero que difiera en la escritura. Los traductores y especialistas de Derrida en castellano han optado por varias salidas a este inconveniente. Carmen Gonzáles, quien tradujo *Márgenes de la filosofía*, traduce la palabra *différance* por “diferancia” palabra que, aunque no suena igual que “diferencia”, conserva la misma variación que se presenta en el francés, el cambio de la e por la a. Por otro lado, Martín Arancibia, Manuel Garrido y María Luisa Rodríguez proponen traducir la palabra francesa por diferencia, con ello, al contrario de la decisión de Carmen Gonzáles, deciden mantener la misma pronunciación pero la variación no es la misma, pues se reemplaza la c por la z. Especialistas en Derrida como Cristina de Peretti adoptan la no traducción de la palabra, manteniéndola en su idioma original. En lo que respecta a este trabajo, se ha adoptado por esta última sugerencia, pues cualquier traducción al español deberá sacrificar o bien la oralidad o bien la escritura, lo cual iría en contra del espíritu derridiano.

ningún retorno. El exceso solo se da en la medida en que la *différance* no se reduce a las categorías presupuestas y defendidas por el pensamiento metafísico.

Por otro lado, la tercera característica de la *différance* es que está emparentada con el verbo latino *differre*. Este verbo, como lo subraya Derrida en *La Différance*, tiene dos significados: en primer lugar significa retardar, dejar para más tarde, un rodeo, una demora, un retraso, en una palabra, la *temporalización*. No obstante, como lo veremos un poco más adelante, la *différance*, por lo anterior, es también *espaciamento*, es decir, “hacerse tiempo del espacio y hacerse espacio del tiempo, «constitución originaria» del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el que el lenguaje que aquí se crítica y se desplaza” (D: 43). En segundo lugar, *differre* significa no ser idéntico, ser otro, discernible. Con esto, Derrida pensará la presencia no como presencia plena, sino aquella que retrasa, que se temporaliza; y por ende, la identidad de un sujeto será repensada ya no como *upokeimenon*, idéntico a sí mismo, sino como un sujeto que es alterado<sup>13</sup> por otro.

Ahora bien, en este punto hay que subrayar una cuestión importante: la alteridad. La *différance* rebasa las categorías metafísicas del ser y el no-ser por medio de la alteridad. Ésta “nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad [...] es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación” (D: 55). Para Derrida la alteridad no es más que un retardamiento que escapa a todo modo posible de la presencia. En este sentido, la alteridad siempre debe diferirse a sí misma, y con ello no recae en el pensamiento metafísico. Es por esto que para Derrida el espaciamento propio de la *différance* remite siempre a otro: “El aplazamiento de la *différance* siempre habrá precipitado lo otro, hacia lo otro, lo totalmente diferente” (EC, 80). Ésta, en pocas palabras, siempre ha de remitir a cierta alteridad. Cabe entonces señalar que con esta noción de alteridad, Derrida aborda el problema del presente modificado, caracterizando a la alteridad como un pasado que nunca fue presente, un pasado que nunca será presencia, ni un por-venir que jamás será presente. Este pasado que nunca será presente, es retomado por Derrida, como veremos un poco más adelante, por la noción de huella

---

<sup>13</sup> La palabra “alteración” es bastante significativa para este trabajo. En primer lugar, porque significa perturbar, trastocar, inquietar. Es ese perturbar la lógica de la Mismidad, sujeto que siempre es idéntico a sí mismo. En segundo lugar, la palabra “alterar” es de valiosa importancia pues proviene de la palabra latina *alterare*, y esta, a su vez, de la palabra *alter*, otro. Como veremos en más de una ocasión a lo largo de este trabajo, el problema del otro, el otro que me altera, es vital para entender la propuesta de Derrida en torno a la amistad y la muerte del amigo.

levinasiana. Por ahora, queremos subrayar que es la *différance* la que permite mantener una relación con la alteridad, una relación es de suma importancia para este trabajo.

Con el objetivo de seguir desestabilizando el pensamiento metafísico, Derrida propondrá entender el signo en relación, ya no con la presencia del significado-significante, sino como *ausencia* de éstos. En *La différance*, se explica este giro:

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

En este sentido, el signo ha de romper con la presencia defendida por el pensamiento metafísico, puesto que éste permite hacer *presente* en la ausencia, es decir que el signo posibilita una cierta *presencia-ausencia* de la cosa que no es su ser-presente. Todo esto es posible, gracias a que el signo difiere la presencia de la cosa misma. Ahora bien, lo que subraya Derrida es el carácter secundario y provisional de signo. Esto quiere decir que, el signo es secundario “desde una presencia original y perdida de la que el signo vendría a derivar” y provisional “con respecto a esta presencia final y ausente en vista de la cual el signo sería un movimiento de mediación” (D,45). En este punto hay que ser bastante cuidadosos. Hay que resaltar que esto no significa que haya que entender la ausencia como una mera falta, pues sería reafirmar las categorías de ser y entidad presupuestas por la metafísica. Por el contrario, se debe entender la ausencia dentro del contexto de la *différance*, es decir, como presencia diferida<sup>14</sup>, presencia retardada. Siendo esto así, la pregunta que se debe formular en este punto es ¿cómo se relaciona este diferir del signo con la escritura?

Para poder dar respuesta a esta pregunta debemos concentrar nuestra atención en el texto de 1971, *Firma, acontecimiento, contexto*, en donde Derrida explica detalladamente la relación entre la nueva noción de escritura, archi-escritura, que entra a operar en el marco de lo que

---

<sup>14</sup> Quisiéramos rescatar esta idea que citábamos más arriba de la presencia retardada en la “Différance”. Un error, fácil cometer, es reproducir la lógica metafísica. En los textos de Derrida que hemos utilizado, no hemos encontrado aún una formulación explícita de la alteridad como presencia diferida. Pero aunque no haya dicha formulación, no es que sea erróneo pensar la presencia retardada dentro de la obra del filósofo francés. Uno de los puntos que nos sirve para hacer este otro vínculo entre *différance* y alteridad es la espectralidad. Como veremos en el siguiente capítulo, el espectro del amigo estará siempre retardado.

hemos venido señalando, y el signo. En este texto, Derrida comienza distanciándose de la relación que se ha establecido entre escritura y comunicación, proponiendo pensar ya no la comunicación como el acto de querer-decir-algo, sino entenderla como contexto. Esto lleva a Derrida a señalar dos desplazamientos que es importante resaltar: (i) “señalar la insuficiencia teórica del concepto ordinario de contexto (lingüístico o no lingüístico)” y (ii) “hacer necesaria una cierta generalización y un cierto desplazamiento del concepto de escritura” (FAC: 351). Para ilustrar su punto Derrida utiliza como punto de partida la historia de la escritura tal y como la concibió Condillac. Según éste, si los seres humanos escriben es porque quieren comunicar sus ideas, sus pensamientos, sus representaciones a otros seres humanos. En este sentido, la escritura nace como una necesidad de perpetuar las ideas y representaciones con el objetivo de hacerlos conocer a otros ausentes. La escritura, por consiguiente, está regida por un pensamiento representacional, puesto que ésta presenta, transporta, la idea, el contenido significado, de aquello que se tiene que comunicar. Partiendo de este punto, Condillac afirma que “[e]l carácter representativo de la comunicación escrita –la escritura como cuadro, reproducción, imitación de su contenido- será el rasgo invariable de todos los progresos subsiguientes” (FAC: 335)

Lo que remarca Derrida, con respecto a Condillac, es el valor que éste le da a la ausencia, relacionada con la escritura. En primer lugar, la ausencia para Condillac significa dos cosas: (i) inicialmente ausencia de destinatario (se escribe para comunicar algo a los *ausentes*) y, al mismo tiempo, “la ausencia del emisor, del destinatario, en la marca [à la marque] que aquél abandona, que se separa de él y que continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer-decir [vouloir-dire], incluso más allá de su misma vida, esta ausencia que pertenece, sin embargo, a la estructura de toda escritura” (FAC: 354. Traducción levemente modificada). Derrida resalta que la ausencia, entendida de esta manera, lleva a que la marca, entendido como marca escrita, se desprenda de toda voluntad del emisor (querer-decir), por un lado, y que dicha marca no tenga un destinatario predeterminado. Esto desestabiliza, volveremos sobre este punto, la concepción comunicativa de la escritura, pues toda escritura desborda el querer-decir, el querer comunicar-algo-a-alguien, de todo emisor. Ahora bien, lo que sucede es que Condillac no enfatiza esta acepción de la ausencia, que no es interrogada por éste. Por el contrario, para él la ausencia debe ser entendida como (ii) “una modificación continua, una extenuación progresiva de la presencia” (FAC: 354). En este sentido, la ausencia para

Condillac consiste en una reparación y modificación continúa y homogénea de la presencia en cuanto representación, siguiendo con los planteamientos del pensamiento metafísico.

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

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

Debe haber una nueva noción de ausencia que parta del signo, para especificar una nueva noción de signo escrito, que abrirá una nueva noción de escritura en sentido general. Es por eso que Derrida plantea una segunda hipótesis: “Si por casualidad el predicado así admitido para caracterizar la ausencia propia a la escritura conviniese a todas las especies de signos y de comunicación, se seguiría un desplazamiento general: la escritura ya no sería una especie de comunicación” (FAC: 356). Gracias a un tipo de ausencia, la escritura ya no será considerada en los términos de la tradición metafísica, es decir, ya no será considerada como un medio o instrumento de comunicación entre sujetos, querer-comunicar-algo-a-alguien. Gracias a estas dos hipótesis Derrida puede establecer la ausencia ya no como modificación ontológica de la presencia, es decir, como la mera negación o postergación de la presencia en la comunicación, sino como aquello que nos permite entender la especificidad de la escritura, como un rasgo distintivo de la operación del lenguaje en general. En el sentido en que la ausencia debe escapar a ser caracterizado como un no ser, pues esto equivaldría a seguir operando con las distinciones metafísicas, debe entenderse como presencia diferida, postergada, que jamás se convierte en un ser existente en el aquí-ahora.

El punto de partida de Derrida para sostener sus hipótesis es el signo escrito, que se adelanta a la ausencia del destinatario. Es preciso que para que la escritura sea escritura, ésta debe presuponer la ausencia absoluta de todo destinatario. Es por eso que ésta no debe ser entendida, como lo proponía Condillac, como mera lejanía que difiere la presencia del sentido

cuya idealidad se piensa como representación del signo escrito. Siendo esto así, Derrida subraya que,

Es preciso, si ustedes quieren, que mi «comunicación escrita» siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función escrita, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible –reiterable- en la ausencia absoluta del destinatario o el conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de la escritura misma, cualquiera que sea el tipo de escritura (pictográfica, jeroglíficos, ideográfica, fónica, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). La escritura que no fuese estructuralmente legible –reiterable- más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura. (FAC: 356)

En el momento en que se escribe, dice Derrida, el signo escrito debe poder seguir funcionando inclusive si se asume la desaparición absoluta (la muerte) de todo destinatario determinado. De esta manera la iterabilidad, es decir, repetirse más de una vez en diferentes contextos alterándose en estas repeticiones, puede darse como estructura, si algo así existe dice Derrida, de la escritura. La desaparición absoluta del destinatario, en este contexto, no es más que la ausencia absoluta de éste, es la posibilidad de la «muerte»<sup>15</sup> del destinatario. En este sentido, la ausencia sería una ruptura radical, un dislocamiento de la presencia del destinatario a través de la escritura como medio de representación. La escritura, al tener como condición esta ausencia, rompería con el pensamiento metafísico del privilegio de la presencia.

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

Lo que vale para el destinatario, vale también por las mismas razones para el emisor o el productor. Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a escribir. Cuando digo mi futura desaparición es para hacer esta

---

<sup>15</sup> Tomaremos, por el momento, la palabra “muerte” entre comillas pues, como será explicado más adelante, esta palabra para Derrida tiene una connotación particular que tendremos que analizar detenidamente para los propósitos de este trabajo. Por ahora podemos entender esta referencia a la muerte en sentido corriente.

proposición inmediatamente aceptable. Debo poder decir mi desaparición simplemente, mi no presencia en general, y por ejemplo la no-presencia de mi querer-decir, de mi intención-de significación, de mi querer-comunicar-esto, en la emisión o en la producción de la marca. (FAC: 357)

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

Lo anterior permite que la escritura pueda releerse una y otra vez, iterabilidad de la escritura, en diferentes contextos (sustraerse e injertarse en contextos diferentes, sin que ningún contexto clausure su sentido). En su última entrevista, concedida a Jean Birnbaum para el periódico *Le Monde*, Derrida explica muy bien este doble movimiento fundamental de la escritura: “*A fortiori* cuando se escriben libros de carácter muy general: uno no sabe con quién habla, inventa y crea siluetas, pero en el fondo esto ya no nos pertenece. Orales o escritos, todos nuestros gestos nos abandonan, empiezan a actuar independiente de nosotros” (AV: 30). Para Derrida toda escritura ha de dejar una huella que tiene independencia con respecto la voluntad-de-querer-decir de quien escribe. Esto permite la supervivencia (*survivre*) del emisor, pues la escritura al dejar una huella, vive con independencia de éste, permitiendo que otros, quienes quieran que sean, puedan leerla. En palabras del francés: “[I]a huella que dejo significa a la vez mi muerte, futura o ya ocurrida, y la esperanza de que me sobreviva. No es una ambición de inmortalidad, es algo estructural. Dejo allí un trozo de papel, me voy, muero” (AV: 30). Pero la pregunta que nos asalta es ¿Cómo se da esta supervivencia? Tendremos que diferir la respuesta pues, como veremos más adelante, es por medio del amigo que se supervive a la desaparición absoluta. Por ahora cabe resaltar que una marca escrita solo puede ser lo que ella es gracias a, por un lado, la ausencia total de todo destinatario y, por el otro, que ésta siga funcionando, siendo legible, más allá de la voluntad del autor del escrito. Pues toda marca debe operar en contextos diferentes.

Pero ¿qué entiende Derrida por *huella*? ¿Qué caracteriza la *huella*? Esta palabra es adoptada por Derrida de Levinas. En *De la Gramatología* Derrida reconoce esta deuda: “Así aproximamos este concepto de huella el que está en el centro de los últimos escritos de E.

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

Ahora bien, lo que se debe subrayar con respecto a Levinas es que para éste la huella consiste en significar sin hacer aparecer. La huella es lo que ha quedado en el mundo, lo que ha de perturbar el mundo. La huella es, en pocas palabras, el eco del ausente que perdura en el mundo refiriéndose al pasado inmemorial, es decir pasado que nunca fue presente, sin que ésta sea presentada. La huella escapa a toda presencia plena, de toda presencia metafísica. Es por esta razón que Levinas afirma que “La huella es la *inserción del espacio en el tiempo*<sup>16</sup>, el punto en el cual el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo” (Levinas 2010a, 71. Cursivas nuestras). No obstante, en última instancia, la huella para Levinas es la forma como se tiene contacto con Dios por medio del rostro del otro. En este sentido, Dios no está presente plenamente, sino por medio de la huella en el rostro del otro: “la huella no es una palabra suplementaria: es la proximidad de Dios en el rostro de mi prójimo” (Levinas 2001b, 75).

Para Derrida, esta noción de huella, con sus respectivas tomas de distancia en algunos puntos, permitirán renovar el concepto de escritura<sup>17</sup>. Como lo subrayamos un poco más arriba, Derrida retoma esta idea del pasado que nunca será presente, y además, retoma la idea levinasiana de huella en el sentido en que ésta resiste a todo pensamiento metafísico. De estos

---

<sup>16</sup> Es inevitable pensar, con esta afirmación de Levinas, en el espaciamento derridiano. La inserción del espacio en el tiempo es un movimiento similar al hacer tiempo del espacio. Justamente el eco que queda en el mundo, en cuanto huella, se inserta en un tiempo inmemorial. La huella que ha quedado en el mundo, por lo tanto, no puede ser pensada por fuera del tiempo. Ahora bien, la pregunta que surge es ¿acaso la huella levinasiana también significa la inserción del tiempo en el espacio? Esta pregunta requiere un análisis atento de la temporalidad tal y como la entiende Levinas, lo cual desborda los límites del presente trabajo. Aquí solo nos contentaremos con señalar este eco de Levinas en lo que refiere al espaciamento propuesto por Derrida.

<sup>17</sup> En *Violencia y metafísica*, uno de los textos en donde Derrida aborda directamente la filosofía de Levinas, se afirma que “la temática de la huella [...] debería conducir a una cierta rehabilitación de la escritura”

dos puntos partirá la huella derridiana. En primer lugar, la huella se ha de comportar como el signo saussureano, en la medida en que toda huella refiere a otra huella. Cada huella es ya la huella de otra huella y así hasta el infinito. Esto pone en cuestión el valor mismo del *arjé* que le es crucial para la metafísica, y así creer que tiene el poder de dominar el lenguaje y sus propios límites. Pero esto no quiere decir que la huella sea únicamente la desaparición de todo origen, sino más bien, como lo sostiene Derrida en *De la Gramatología*, es lo no originario, ausencia del origen que procede y antecede a cualquier origen, es archi-huella:

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

La huella interrumpe la lógica de la presencia defendida por la metafísica, en dos sentidos: en primer lugar al establecer la archi-huella para evitar que la huella se convierta en pura presencia, o en representación, de algo originario, y, en segundo lugar, la huella no puede ser cuestionada bajo la pregunta metafísica del ¿qué es?, al igual como lo veíamos que pasaba con la *différance*, pues la huella significa un continuo borrarse de sí.

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

sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se reenvía, no tiene propiamente lugar, el borrarse [a ella misma] pertenece a su estructura” (D: 58-9. Traducción modificada). La borradura permite que la huella pueda desaparecer en su propia aparición, desbordando así las categorías metafísicas del ser y el no-ser. Esto solo es posible en la medida en que la presencia se entienda como la huella del borrarse de la huella misma<sup>18</sup>. Justamente esta es la razón por la cual la archi-huella no debe entenderse como la presencia de algo originario, pues, por una parte, no puede ser presente-existencia y, por la otra, la huella siempre es dislocación, un simulacro de otra huella, un reenvío de una huella a otra.

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

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

Gracias a la escritura, a la huella y a la ausencia del destinatario y del remitente, se puede configurar una noción de subjetividad que ya no apela a las categorías de sujeto propuestas por la metafísica (i.e hypokeimenon y ousía). Más bien, el sujeto se caracteriza por un devenir ausente no solo ante otros sino ante sí mismo. Al mismo tiempo, Derrida concibe la escritura, el

---

<sup>18</sup> En palabras de Derrida: “Pero, al mismo tiempo, este borrarse de la huella debe marcarse en el texto metafísico. La presencia, entonces, lejos de ser, como comúnmente se cree, lo que significa el signo, eso a lo que remite la huella, la presencia entonces es la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella” (OG: 101)

espaciamiento de toda escritura, como testamentaria. Esto quiere decir que, como lo abordaremos con mucho más detalle en el tercer capítulo, la escritura está estrechamente vinculada con la muerte, no se puede pensar ninguna escritura que no acarree consigo la muerte.

### *La intencionalidad<sup>19</sup> del sujeto*

La pregunta que debemos hacernos en este momento es ¿qué consecuencias se desprenden de esta noción de ausencia, entendida como la ausencia de todo destinatario y emisor, que hemos venido subrayando hasta el momento? Entender la escritura a partir de la ausencia tiene tres consecuencias que subraya Derrida: (i) El signo escrito es una huella que permanece, que no se agota en su inscripción sino que puede dar lugar a su repetición en la ausencia, más allá del sujeto empíricamente presente; (ii) el signo escrito rompe con todo contexto, entendido este como “el conjunto de las presencias que organizan el momento [la inscripción de la marca escrita]” (FAC:358), haciendo que ningún contexto pueda cerrarse sobre la huella escrita, clausurando todo sentido. Es esto lo que permite que toda huella pueda ser injertada, inscrita, en otras cadenas de significados y diferencias; por último, (iii) el signo escrito está constituido por el espaciamiento que separa la huella escrita “de los otros elementos de la cadena contextual interna (posibilidad siempre abierta de ser sacado y de ser injertado), pero también de todas las formas de referente presente” (FAC: 359). Ahora bien, la posibilidad de que la huella escrita pueda ser sustraída y enmarcada en otro contexto, reafirma la ley de toda “experiencia”: no hay experiencia de la experiencia pura sino solo cadenas de huellas diferenciales (FAC: 359).

Partiendo de lo anterior, Derrida, hacia el final de *Firma, acontecimiento, contexto*, aborda la cuestión de los *performativos* tal y como Austin lo expone en sus conferencias tituladas *How to do things with words*<sup>20</sup>. El punto de Derrida es que Austin considera los actos de habla<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> El problema de la intencionalidad, como lo sugeríamos más arriba, en la obra de Derrida es mucho más amplio que de lo que aquí se trata. En los primeros trabajos de Derrida se encuentra una crítica a la noción de intencionalidad defendida por Husserl. En lo que nos compete en este apartado, nos limitaremos a abordar el problema de la intencionalidad desde los actos de habla de Austin, tal y como es abordado en *Firma acontecimiento contexto*. Para un análisis más amplio sobre el problema de la intencionalidad en Derrida véase STOKER, B. *Derrida on deconstruction*, el capítulo concerniente a la consciencia y la intención.

<sup>20</sup> Igual a como lo hemos hecho a lo largo de este capítulo, en lo que sigue no reconstruiremos con minucia el argumento de Derrida contra Austin. Nos interesa resaltar el porqué Derrida afirma que Austin sigue pensando bajo las categorías de la metafísica a partir de un privilegio de la presencia en el acto performativo. Para una defensa de Austin frente a los argumentos de Derrida véase CAVELL, Stanley. “What did Derrida Want of Austin”. En:

como actos de comunicación, lo que implicaría una prolongación del privilegio de la conciencia, como el privilegio de la voluntad, un cierto querer-decir. Para sustentar su punto, Derrida señala uno de los elementos más importantes de los que se vale Austin para sostener su concepción de los actos performativos: “la conciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto ilocucionario” (Derrida FAC, 363); en este sentido la comunicación performativa vuelve a caer en comunicación intencional. En este sentido, el acto performativo necesita de la conciencia. Sin el querer-decir no habría actos performativos. Si tomamos el ejemplo<sup>22</sup> de aquel quien dice “yo bautizo este barco como Queen Elizabeth” podemos ver a qué se refiere Derrida con los actos preformativos. Es claro que la persona que haga este tipo de acción, es plenamente consciente de que aquello que hace no es más que bautizar un barco particular. Quien hace ese tipo de cosas es consciente de su intención, es decir, consiente de aquello que lo que hace y sus repercusiones. En este sentido la intención del sujeto es completamente transparente para éste. Esto mismo vale para el observador, quien es consciente de la intención de aquel que bautiza el barco. Por consiguiente, el acto performativo solo es exitoso en la medida en que se presupone una transparencia de la intención de aquel que actúa, lo que permite distinguir el performativo de un simulacro. Es por esta razón que la “presencia consciente de los locutores o receptores que participan en la realización del performativo, su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente” (FAC: 364), todo el sentido está ya dado en el totalización de acto performativo.

Para que un acto performativo tenga éxito, dice Derrida, Austin se vale de un contexto exhaustivamente definible (la ceremonia de bautismo), la conciencia libre y consciente de quien realiza el acto sobre la totalidad de la acción (ser consciente de que se bautiza un barco siendo éste un acto de libertad), el querer-decir “absolutamente pleno y señor de sí mismo: jurisdicción teleológica de un campo total en el que la intención sigue siendo el centro organizador” (FAC: 364). En este sentido, lo que está a la base del acto performativo es la intención del sujeto de

---

Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida. Para un estudio más amplio sobre la discusión que Derrida sostuvo con la filosofía analítica véase Stoker, Barry. *Derrida on deconstruction*.

<sup>21</sup> Es importante resaltar que para Austin existen el acto locucionario, es decir, el acto de decir; el acto ilocucionario, lo que hacemos al decir; y el acto perlocucionario, lo que hacemos por el hecho de que hablamos.

<sup>22</sup> El ejemplo que exponemos a continuación es tomado del mismo Austin, concretamente de la primera conferencia de *How to do things with words* (Austin 1962, 5). Hay que subrayar que Derrida, en *Firma, acontecimiento, contexto*, no hace referencia explícita a estos ejemplos de Austin, lo traemos a colación con el objetivo, quizá, de articular y contrastar lo que dice Austin con aquello que señala Derrida.

querer decir algo a otro, un querer-decir que es completamente transparente para quien dice como para quien escucha. Ahora bien, por las razones que venimos exponiendo en este capítulo, Derrida considera que esta es la razón por la cual Austin sigue operando en la lógica de la metafísica. Toda huella escrita debe operar con independencia de la intención de aquel que produce la huella. En este sentido el escritor, que produce la huella escrita, no responde más a aquello que ha creado, pues escapa a toda intencionalidad, va más allá de toda intención de comunicar o hacer algo. Es por esta razón que Derrida afirma que

[p]ara que un escrito sea escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente, ya esté muerto, o en general no hay sostenido con su intención o atención absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito «en su nombre» (FAC: 357)

La acción y la productividad de la huella escrita son independientes de la voluntad y de la intención del sujeto, siendo ésta, una de las características fundamentales de la huella y de la archi-escritura.

Pero la pregunta es ¿qué pasa con esta desligadura de la intención-voluntad del sujeto, y cómo se relaciona ésta con la configuración del sujeto en el ámbito de la ética? Si el sujeto ya no responde por aquello que su huella escrita produce en el mundo, ¿hasta donde se le puede imputar cierta responsabilidad al sujeto? ¿Acaso hay que abandonar todo concepto de responsabilidad en el campo ético u opera aquí una noción diferente de responsabilidad a la que se ha defendido en la tradición filosófica? Y más importante aún: si es en la huella escrita donde se *presenta* la alteridad, es decir el otro en cuanto otro, ¿cómo operaría la responsabilidad frente al otro si la huella escrita no responde ni a mi voluntad ni a mi intención? A estos interrogantes trataremos de darles respuesta en los siguientes dos capítulos.

## Aquel que (no) me acompaña

*Debemos renunciar a conocer a aquellos  
a quienes algo esencial nos une;  
quiero decir, debemos aceptarlos en la relación  
con lo desconocido en que nos aceptan,  
a nosotros también, en nuestro alejamiento  
Maurice Blanchot. La amistad*

*Soy responsable del otro en la medida en que es mortal  
Emmanuel Levinas. Dios, la muerte y el tiempo*

En la segunda parte de *De la gramatología*, justamente después de haber analizado el problema de los nombres propios como los entiende Levi Strauss, Derrida afirma que “no hay ética sin presencia de lo otro pero también, y por consiguiente, sin ausencia, disimulo, robo, *différance*, escritura” (DG: 180). No hay ética –ni política<sup>23</sup>– sin *différance* ni ausencia, son estas las palabras de Derrida en 1967. Esta afirmación, que será de gran valor para los próximos capítulos, pondrá en duda la tesis de quienes aseguran que la deconstrucción ha sufrido un giro ético-político a finales de los años ochenta comienzos de los noventa<sup>24</sup>. Efectivamente, la *différance*, la huella, la iterabilidad y la ausencia tiene consecuencia ético políticas, que serán elaboradas nuevamente por Derrida en otros terrenos como es el caso de la amistad y la muerte.

Para poder entrar en el tema de la amistad, ya que es ese nuestro propósito en este capítulo, tendremos que partir de la desestabilización de la presencia a partir de una figura

---

<sup>23</sup> Para Derrida es inseparable la política de la ética. Todo lo que habremos de decir sobre la ética, en lo que sigue, también debe ser inscrito en el terreno de la política. Hemos optado en este trabajo, por cierto movimiento derridiano, el que será claro en lo que sigue, en referirnos a la ética poniendo entre paréntesis la política. Efectivamente, lo que habremos de exponer en lo que atañe a la amistad y la muerte, tienen, al mismo tiempo, consecuencias políticas que no podemos desarrollar a fondo en este trabajo. Esperamos que a medida que avanza nuestra exposición esta elección sea clara para el lector.

<sup>24</sup> Derrida se pronunció en contra de esta tesis: “la intención de recordar que jamás hubo, en los años ochenta o noventa, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la «deconstrucción» tal, y como al menos, yo la he experimentado” (C: 58). Esto no quiere decir que Derrida no haya trabajado problemas nuevos, por el contrario, como queremos mostrar en este capítulo, el problema de la *différance*, la ausencia y la huella se traslada, en una continuidad, a otros contextos como es el de la amistad. Para una defensa del cambio ético-político de la obra de Derrida véase la introducción de Pheng Cheah y Suzanne Guerlac al libro *Derrida and the time of the political*.

predominante en la obra de Derrida: el espectro. Éste, como lo veremos, articula dos temas importantes: en primer lugar, la idea de la *différance*, la presencia retardada y la iterabilidad con el problema de la amistad, de una cierta amistad por venir. Nos asediará entonces el espectro, que es el corazón de lo ético-político, le daremos la palabra al espectro, escucharemos su voz espectral que llega mucho antes que cualquier otra cosa. En segundo lugar, el espectro es el amigo, amigo (re)aparecido, entendido como la advenida de una singularidad, alteridad singular. El amigo, como presencia diferida, tendrá que ver con el espectro. Y solo a partir de estos dos polos podremos entender la manera como existe una ley inflexible en toda amistad.

### *El espectro como desestabilización de la presencia*

Hablaré del (re)aparecido [*Je parlerai du revenant*]. Con estas palabras Derrida comienza su conferencia sobre el problema del espíritu en Heidegger. Palabras precisas para comenzar a hablar del espectro pues éste será nuestro tema. Será nuestro tema porque “todo comienza en la inminencia de una *re*-aparición, pero de la reaparición del espectro” (EM:18). Siendo esto así entonces se podría preguntar ¿qué es el espectro? Esta pregunta no puede formularse por las mismas razones que expusimos en el capítulo anterior, por las cuales no se puede preguntar ¿qué es *différance*? El espectro, en pocas palabras, no es una presencia plena, presencia del sujeto ante sí mismo mediante la voz. Por tal motivo, si el espectro habla de una cierta *presencia*, ésta debe ser entendida como la juntura entre lo que es y lo que no-es, lo cual es llamado por Derrida *pensamiento de la inyunción*<sup>25</sup>: “[I]a presencia (*Anwesen*) está prescrita (*verfugt*), ordenada, dispuesta en dos direcciones de la ausencia, en la articulación de lo que ya no es y de lo que todavía no es. Juntar e inyungir [*Joindre et enjoindre*]. Este pensamiento de la juntura es también el pensamiento de la inyunción” (EM: 39). En este sentido el espectro no privilegia ni el ser, ni la ausencia, entendida como un no-ser, pues esto sería operar en la misma lógica del pensamiento metafísico. El espectro entonces pone en duda las opciones dicotómicas de la metafísica, y con ello el espectro desestabiliza la oposición de la presencia plena y su contrario. En palabras de Derrida:

---

<sup>25</sup> Los traductores de *Espectros de Marx*, José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, proponen traducir la palabra francés *injoinction* por “inyunción” palabra proveniente del verbo en desuso “inyuir” que significa, según María Moliner, que significa imponer una cosa a alguien.

Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no presencia, la ineffectividad, la inactualidad, la virtualidad e incluso el simulacro en general, etc. [...] puede que haya que preguntarse si el *efecto de espectralidad* no consiste en desbaratar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro. (EM: 52-3)

En este sentido, la espectralidad, al igual que *la différance*, no es un concepto. La pregunta entonces es ¿de qué se vale el espectro para desestabilizar el privilegio de la presencia? ¿Acaso, en un movimiento similar a la huella, la espectralidad ha de borrarse a sí misma? Para poder dar respuestas a estas preguntas hay que abordar aquello que caracteriza al espectro.

El espectro es “una cierta frecuencia de una visibilidad de aquello que no es visible” (EM: 120). Por tal motivo, la espectralidad está más allá del fenómeno o del ente. Esto sucede gracias a lo que Derrida llama *efecto visera*. El espectro es aquel que nos ve, el que ve en primer lugar, mucho antes de que sea visto. El espectro es quien ve sin ser visto. Es esta la disimetría absoluta del espectro. Al respecto Derrida afirma:

este *algún* otro espectral *nos mira*, nos sentimos mirados por él, fuera de toda sincronía, antes incluso y más allá de nuestra mirada [...] y una disimetría absoluta, conforme a una desproporción absolutamente indomable. La anacronía dictara aquí la ley. El *efecto visera* desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra. (EM: 21)

El espectro será otro, una singularidad que mira sin ser visto. Por esta razón, una de las características fundamentales del espectro es que no se sabe si está vivo o muerto, si es una singularidad pasada o por-venir<sup>26</sup>. No se puede identificar con certeza, por lo tanto estaremos entregados completamente a su voz, a su palabra (EM: 21). Por tal motivo, se debe dejar hablar al espectro, hablar con él. Y esto, como lo subraya Derrida es *imposible*: “Pero lo que parece casi imposible es seguir *del* espectro, *al* espectro, seguir hablando con él, sobre todo *seguir haciendo hablar o dejando hablar* a un espíritu” (EM:25). La tarea es, en pocas palabras, hacer hablar al espectro, darle la palabra. Pero esto resulta ser imposible porque éste no *está ahí*, tampoco *está allí*, el espectro es un desaparecido lo que lleva a preguntarse ¿cómo es posible que se pueda

---

<sup>26</sup> “Hay varios tiempos del espectro. Lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, (re)aparecido, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro” (EM: 115)

hacer hablar a alguien que no está en ningún lado? Volveremos sobre esta pregunta en el siguiente capítulo. Por ahora debemos abordar otra característica del espectro: éste se encuentra en los límites del no-saber. No se sabe lo que *es* el espectro, no se sabe quién *es* aquel que habla. No se sabe si está vivo o muerto. Pero esto no sucede por ignorancia, por el contrario, esto se da en la medida en que el espectro es un no-objeto, no-concepto, ese “presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber” (EM:20).

Por otro lado, la espectralidad es aquello que está por venir. Es lo que Derrida llama “acontecimiento”. El corazón del espectro es el acontecimiento, el estar en camino de una alteridad, pues “el espectro es el porvenir, está siempre por venir, solo se presenta como lo que podría venir o (re) aparecer en el porvenir” (EM:52). Reaparecido porque lo que está por venir, lo que se encuentra en camino, es el pasado. La voz del espectro, su palabra, nos interpela, nos llama interpelándonos proveniente del pasado que está por-venir. El espectro está *antes* y *delante de* nosotros. Éste habla antes que cualquiera, su palabra precede a cualquier otra palabra. Pero al mismo tiempo, este hablar del espectro, el espectro mismo como pasado, se encuentra de camino hacia el por-venir. No hay que entender, y esto es de suma importancia, el porvenir como un ahora futuro, un ahora que será plenamente presente en el futuro. Por el contrario, hay que entenderlo como una venida diferida, una alteridad que se retrasa pero que siempre está en camino. El espectro es entonces “un habla que difiere, difiriendo no lo que afirma, sino difiriendo justamente *para* afirmar, *para* afirmar *justamente*, para poder (poder sin poder) afirmar la venida del acontecimiento, su por-venir mismo” (EM:31). Solo difiriendo el acontecimiento puede ser por-venir. Es decir, como lo veremos con más calma en el segundo aparte de este capítulo, el acontecimiento, entendido como venida de cierta alteridad retrasada, no cae en un ahora futuro, en un “aquí y ahora” de una presencia plena.

Con esto en mente, podemos comenzar a entender una afirmación crucial para este trabajo: “No hay *différance* sin alteridad [*Point de différence sans altérité*], no hay alteridad sin singularidad [*point d’altérité sans singularité*], no hay singularidad sin aquí-ahora [*pas de la singularité sans ici-maintenant*]” (EM: 45). Desglosemos esta afirmación de Derrida y vayamos con cuidado en las conexiones que se establecen en este punto, ya que nos ayuda a entender el problema al que nos estamos enfrentando, es decir, pensar la alteridad en términos de espectralidad. En primer lugar no hay *différance* sin alteridad. Para entender esta primera parte de la afirmación debemos volver sobre nuestros pasos. Habíamos dicho en el primer capítulo que

la *différance* es aquella que nos pone en contacto con la alteridad, con aquello que excede la presencia y la ausencia. Ahora bien, esta relación con la alteridad se da gracias a que la *différance* es una relación fantasmal<sup>27</sup>: “pienso que estamos estructurados por lo fantasmático, y, en especial, que tenemos un vínculo fantasmático con lo otro” (GS: 152). Pero al mismo tiempo, no hay alteridad sin *différance* en la medida en que la alteridad es una presencia diferida. La alteridad, como lo veremos con respecto al amigo, debe ser una presencia diferida.

La segunda afirmación es “no hay alteridad sin singularidad”. La singularidad tiene que ver con la heterogeneidad en la medida en que las dos son irreductibles, inapropiables. Gracias a la heterogeneidad, se está abierto, expuesto a lo singularmente otro: “La heterogeneidad abre a lo contrario, se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir —singularmente otro” (EM:47). Gracias a la heterogeneidad, se puede cumplir, volveremos sobre esto, una de las características fundamentales del acontecimiento: la apertura a la singularidad del otro, a la alteridad singular de aquel que está en camino. Es por esto que el acontecimiento consiste en entregarse a la singularidad del otro, esa alteridad absoluta que se encuentra en camino:

Entregarse a la singularidad del otro, a su *presencia* o a su solicitada *proveniencia* absolutas, a la heterogeneidad de un *pre-* que significa, sin lugar a dudas, lo que viene antes que yo, antes que todo presente, por lo tanto, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir: como la venida misma del acontecimiento. (EM:41)

La heterogeneidad de todo porvenir, lo que viene en camino, lo que está por venir, entendido como una singularidad, alteridad singular, que viene antes que cualquiera, que habla mucho antes que cualquier otro. Habría que subrayar, pues volveremos sobre este punto, que este entregarse a la alteridad singular requiere de una cierta apertura, de un estar expuesto al otro, lo cual se da gracias a la heterogeneidad.

Ahora bien, la tercera parte de la afirmación, “no hay singularidad sin aquí-ahora”, nos obliga a establecer algunas distinciones para evitar cualquier equívoco. No hay que entender, hay que remarcarlo, este aquí-ahora como una presencia efectiva, es decir como presencia plena presente ante sí y ante otro, identidad re-apropiable: “el aquí-ahora no se repliega en la

---

<sup>27</sup> Al espectro también se le llama fantasma. Los dos significa ese aparecer sin aparecer. Frecuencia visible de lo invisible.

inmediatez, ni en la identidad re-apropiable del presente, aun menos de la presencia a sí” (EM:46). Si esto es así entonces la pregunta es ¿cómo entender este aquí-ahora? Éste habrá de entenderlo a la luz de un cierto *anunciarse*. El acontecimiento se da en el presente, es la voz del espectro que habla, una palabra que anuncia lo que ha de venir, lo que ya no es. El aquí-ahora del acontecimiento se da en el anunciarse, en una espera sin espera: “Al anoecer, no se sabe si la inmanencia significa que lo esperado ha retornado ya. ¿No se ha anunciado ya? Por otra parte, ¿no es anunciarse, de alguna manera, estar ya ahí?” (EM:50). Pero ¿en qué consiste este anunciarse? ¿Cómo es posible que se anuncie un cierto porvenir, un pasado que regresa, que se repite cada vez singularmente? Tendremos que volver sobre estas preguntas en el segundo aparte de este capítulo, pues para poder responderlas estas preguntas nos exigen abordarlas dentro del contexto de la amistad, de la advenida del amigo. Aquí solo interesa subrayar el aquí-ahora del acontecimiento, su presencia no es presencia efectiva, presente de sí ante sí.

Insistimos en esta lógica del espectro, en estas características del espectro en cuanto acontecimiento, porque “ésta señala hacia un pensamiento del acontecimiento que excede necesariamente a una lógica binaria o dialéctica, aquella que distingue u opone *efectividad* (presente actual, empírica, viva —o no—) e *idealidad* (no-presencia reguladora [regulada por la presencia] o absoluta)” (EM:77). La espectralidad entonces, excede las categorías defendidas por el pensamiento metafísico. Ésta, en un movimiento similar a la *différance*, no puede ser entendida como presencia plena, presente ante sí y ante otro, pero al mismo tiempo, no es la simple negación de la presencia. Es presencia diferida, entendida como cierta alteridad, que retrasándose, viene en camino.

Pero también enfatizamos la espectralidad, pues es gracias a esta que la ética, y la ética como la queremos pensar en este trabajo, puede ser posible. En el exordio de *Espectros de Marx*, Derrida habla de la ética, fugazmente, al igual como lo hizo años antes en *De la gramatología*, en tan solo una oración. Al hablar de los fantasmas, del diálogo con los fantasmas que será nuestro tema en lo que sigue, se afirma que “Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él , desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están *ahí, presentes vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido” (EM: 12-13). Ni la ética ni la política, serán posibles en la medida en que no haya un

respeto, un cierto deber, para con los espectros. Y este deber consistirá, como lo veremos en el capítulo siguiente, en hablar con el espectro, el espectro que será el amigo.

### *El porvenir de la amistad*

Teniendo lo anterior en cuenta, podemos preguntarnos ¿Qué relación hay entre el espectro y el amigo? Para responder a esta pregunta debemos abordar la lectura derridiana de Nietzsche. Es así como nuestro objetivo en este aparte es relacionar la espectralidad con la amistad. Nuestro punto de partida será una alusión al espectro en *Políticas de la amistad*, donde se afirma que “oiremos en un instante la voz del amigo como voz del espectro” (PA:77). En lo que sigue le daremos la palabra al amigo que ha de hablar antes que cualquiera de nosotros. Pero para poder oírla hay que estar preparados, abiertos, a esa advenida de la voz del amigo. Para poder escuchar la voz del amigo como voz del espectro, tendremos que abordar las preguntas que hemos formulado más arriba. En primer lugar se debe contestar la pregunta ¿qué relaciona al espectro con el amigo? La respuesta es, sin más demora, el acontecimiento. Derrida habla de la advenida del amigo en el segundo capítulo de *Políticas de la amistad*, tomando como punto de partida cierta queja que se prolonga, una sentencia testamentaria, de Nietzsche:

«Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en el que exclame:  
“¡Oh amigos míos! No hay amigos”, exclamó el sabio moribundo  
“¡Enemigos, no hay enemigos!”, exclamo yo el loco viviente»

Con estas palabras Nietzsche, retoma una cita de Montaigne en la cual se afirma, a modo de rumor, que Aristóteles solía decirles a sus amigos “Amigos míos no hay ningún amigo”, invirtiendo la relación de amistad. Es el sabio moribundo, en los límites de la muerte, quien se dirige a sus amigos para decirles que no hay ningún amigo, mientras que el loco viviente, en un movimiento paralelo, les habla a los enemigos para decir que no hay ningún enemigo. Esta frase nombra el acontecimiento de lo venidero. Subraya Derrida con respeto a esta sentencia:

¿Por qué la locura? ¿Y por qué tendría que destinarse ese pensamiento de la amistad por venir a la locura? [...] Pero notémoslo de antemano: tal acontecimiento *se presenta*, ciertamente, *es*, pues, *en el presente*. En el presente vivo. *Es* el loco viviente que *yo soy* el que os habla en el presente. Exclamado, llamado (*ruf ich...*). *Un yo* os habla. [...] A

vosotros, aquí ahora, yo: para recordar o para anunciar, ciertamente, y, así, para deciros lo que todavía no existe” (PA: 45-46)

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

Este pensamiento del quizá, debemos anotarlo, incomoda al metafísico, al hombre dogmático como le llamaba Nietzsche, pues evita la certeza, la concreción, que tanto busca el pensamiento metafísico. Esto sucede pues el pensamiento del quizá se erige sobre un no-saber. El quizá significa incertidumbre, suspenso, pues se sabe que el acontecimiento está en camino pero no se sabe cuándo ha de llegar o, por el contrario, no sabemos si llegara algún día. No hay ninguna garantía de que el acontecimiento llegue, evitando así que el acontecimiento se convierta en un proyecto. Es por eso que el acontecimiento siempre refiere a aquello que puede suceder. Pero este poder del acontecimiento debe estar asediado por cierta imposibilidad. Al respecto subraya Derrida: “un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, sería [entonces] un mal posible, un posible sin provenir, un posible *ya dejado de lado*” (PA: 46) La posibilidad del acontecimiento solo puede darse en cuanto imposibilidad, pues el ámbito de lo posible, al hacerse certeza o proyecto, deja de lado cualquier provenir. Es por esto que la relación que se tiene con el acontecimiento debe ser una relación de im-posibilidad:

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

El acontecimiento siempre debe, entonces, permanecer en la imposibilidad y así, sólo así, podrá ser posible. No importa si ha sucedido, si tal cosa es posible, el acontecimiento siempre estará en la imposibilidad. La consecuencia de lo que venimos diciendo sería, sin ningún rodeo, al no tener certeza del acontecimiento, hacer venir al otro en la indeterminación. Con ello, aquello que

tendremos que subrayar más de una vez, es que se señala aquí cierta diferencia entre «hay» y «es», pues el *hay* no significa una presencia accesible, al igual que la existencia del acontecimiento. Éste precede cualquier presentación de sí del presente.

Pero ¿qué quiere decir este *decir* del acontecimiento? Este decir del acontecimiento no es un decir empírico, teórico, y por ende, apropiable. La certeza del discurso no debe suceder en el acontecimiento para que éste sea porvenir. Puesto que no hay una certeza del acontecimiento, no es un decir teórico, es decir, no podemos definir el acontecimiento, ni mucho menos conceptualizarlos, establecerlo como algo dado, un hecho de la naturaleza o de la vida. Por el contrario, el decir del acontecimiento es un decir desarmado, un decir que no predice el acontecimiento, que no lo define. Pero, es un decir desarmado en la medida en que hace advenir el acontecimiento, lo hace venir de sorpresa<sup>28</sup>, sin que nadie lo haya esperado. Lo hace advenir en la medida en que nos cae de encima sin que sea visto o pre-dicho. No hay, en pocas palabras, un horizonte de espera donde veamos el acontecimiento, donde lo esperemos en la medida en que sabemos que llegará en un momento dado. Éste, en pocas palabras, ha de encontrarnos desarmados y desprevenidos:

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

Este desarme no es más que un estar abierto, expuesto; es una cierta apertura a la alteridad singular que está en camino. Este desarme, esta apertura a lo singularmente otro, es posible, como lo anotamos más arriba, gracias a la heterogeneidad. Es una apertura que ha de acoger<sup>29</sup> al

---

<sup>28</sup> Jean-Luc Nancy en *Ser singular plural* analiza el acontecimiento a partir de la sorpresa. Según Nancy el acontecimiento es sorpresa. Afirma Nancy “Hay, pues, algo que pensar –el acontecimiento- cuya naturaleza misma –el acontecer- no puede sino surgir de la sorpresa” (Nancy 2006, 179). Aunque Nancy habla del acontecimiento en el ámbito del saber, del saber hegeliano, lo que quizá Derrida no estaría de todo de acuerdo, sí expresa claramente la relación entre el acontecimiento y la sorpresa.

<sup>29</sup> No lo podemos ocultar. Acoger al otro no es más que la hospitalidad absoluta. En *Cierta posibilidad posible de decir el acontecimiento*, Derrida ejemplifica el acontecimiento con el perdón, la invención y la hospitalidad.

acontecimiento en cuanto el advenimiento<sup>30</sup> de lo otro singularmente otro. Se está expuesto a lo otro, al advenimiento de lo otro, aquello que es indeterminado e indeterminable.

Este decir del acontecimiento permite una de las características fundamentales de éste: la iterabilidad. En *Espectros de Marx* Derrida habla del re-aparecido, de aquel que vuelve, de cierta repetitividad del espectro<sup>31</sup>. Ahora bien esta repetición, una repetición siempre singular, solo es posible gracias al decir del acontecimiento, pues el decir siempre trae consigo la posibilidad de volver a decir. Volver a decir en contextos diferentes, alterados por cada decir singular que abre nuevas posibilidades en cada contexto. Cada vez que se usa una palabra, la palabra del “loco viviente” del que habla Nietzsche, en este caso, siempre será repetible, abriendo nuevos significados, nuevas interpretaciones. La palabra, hay que subrayarlo, solo puede ser entonces entendida gracias a esta repetición. Siendo esto así, el acontecimiento no es ajeno a esta característica de la palabra pues,

el acontecimiento no puede aparecer como tal, cuando aparece, siendo ya en su unicidad misma, repetible. Es esa idea, difícil de pensar, de la unicidad como inmediatamente iterable, de la singularidad en cuanto inmediatamente, como diría Levinas, comprometida en la sustitución; la sustitución no es simplemente el reemplazo de un único reemplazable: la sustitución reemplaza lo irremplazable. Que hay inmediatamente, desde la primera mañana del decir o el primer surgimiento del acontecimiento, iterabilidad y retorno en la unicidad absoluta, en la singularidad absoluta, ello hace que la venida del arribante –o la venida del acontecimiento inaugural– no pueda ser acogida sino como retorno, (re)aparecido [*revenace*], (re)aparición espectral (CIP: 95-6).

En la medida en que se reemplaza lo irremplazable, y esto es la singularidad absoluta, la alteridad singular es inapropiable. Este reemplazo de lo irremplazable hace que la reaparición del

---

Justamente afirma que la hospitalidad solo es posible si el arribante cae sobre mí. Habremos de ver que hay un cierto aire de hospitalidad en la acogida de la palabra del amigo, del *ser en nosotros*, una acogida de la palabra del amigo tras su muerte.

<sup>30</sup> Queremos rescatar en este trabajo el significado, casi en desuso, de la palabra “advenimiento”, pues consideramos que expresa a cabalidad lo que hemos venido diciendo con respecto al acontecimiento. La cuarta definición que la Real Academia de la Lengua Española reconoce de “advenimiento” es: “Locución verbal. Aguardar algo o a alguien que tarde mucho en realizarse o que no se ha de realizar” El verbo aguardar no debe ser entendido como una espera de algo o de alguien, pues, como lo hemos afirmado, iría en contra del espíritu derridiano ya que no hay horizonte de espera. Por el contrario hay que entender “aguardar” como verbo pronominal que significa “retardarse, detenerse”.

<sup>31</sup> Al respecto Derrida afirma que el acontecimiento es “[r]epetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda *primera vez* hace de ella también una *última vez*. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera y última vez” (EM:24). Cada vez que el acontecimiento sucede, por ser un acontecimiento singular, es una primera vez que se repite. Pero al mismo tiempo, también es una última vez, pues su singularidad hace que cada repetición sea única e irrepitable. Es por eso que el acontecimiento es caracterizado por Derrida como aquel que es cada vez único.

acontecimiento sea nueva al traer nuevas posibilidades. Solo gracias a esta reaparición, cabría subrayarlo, se puede dar acogida a lo otro irremplazable, indeterminable, al otro en cuanto alteridad. Y esta alteridad singular adviene gracias al quizá, pues es este el que trae el otro extremo, el otro irreductible e inapropiable. El quizá es el que conlleva la alteridad, le permite estar en camino como un reaparecido. Con esto, queremos enfatizar el hecho de que la espectralidad ha de tener un punto de encuentro con la escritura: la iterabilidad. Es este un punto crucial para el próximo capítulo, pues de lo que se trata aquí es de que la alteridad del amigo, el espectro del amigo, siempre estará en relación con la escritura. Dejemos, entonces, enunciado este aspecto importante de la espectralidad, sin que lo perdamos de vista, para entender lo que aquí está en juego.

Hay una consecuencia de esta acogida del reaparecido que no podemos pasar por alto. Como lo expresa muy bien Maurizio Ferraris, “la decisión está poblada de fantasmas” (Ferraris 2006, 130). Puesto que hay espectros, la decisión se ve afectada. Pero ya no se habla de performatividad en los términos de Austin, se trata de una decisión donde el otro al que acojo, el espectro, decide antes que cualquiera. Para que el acontecimiento sea posible es necesario que haya una decisión:

La decisión produce acontecimiento, ciertamente, pero neutraliza también ese sobrevenir que debe sorprender tanto la libertad como la voluntad de todo sujeto, que debe sorprender en una palabra la subjetividad misma del sujeto, afectarlo ahí donde el sujeto está expuesto, es sensible, receptivo, vulnerable y fundamentalmente pasivo. (PA:86)

La decisión no agota el acontecimiento al predecirlo, por el contrario, ésta afecta al sujeto en su estar expuesto al otro. Es así como la decisión acoge a lo indeterminado e inapropiable, en la vulnerabilidad del sujeto. Pero ninguna teoría de la decisión da cuenta de esta imposibilidad de mi decisión, de esta aporía: si decido es porque el otro ha decidido. La hospitalidad imposible no es más que una cierta decisión pasiva, aquella que es afectada. Esto quiere decir que la decisión del sujeto es ya otra decisión, decisión que desgarras en cuanto que es decisión del otro. Al respecto subraya Derrida: “[decisión] del otro absoluto en mí, del otro como absoluto, que decide de mí en mí” (PD:87). La consecuencia de esto, valga decirlo, es que la identidad del sujeto consigo mismo se ve alterada. Alterada por el otro al que se acoge, y que en este camino que venimos transitando, es el espectro. En la medida en que el otro irreductible e inapropiable habla

antes que cualquiera decida. Y esto, como lo veremos, es la actitud para con el amigo. La decisión, la heteronomía de la decisión, requiere del don, de dar en el nombre del otro, de darle lo que le es propio. Es por esto que aunque la decisión es pasiva, no se libra de responsabilidad. Por el contrario, la decisión hace responsable a ese otro que decide dentro del sujeto, pues se es responsable del otro en cuanto amigo.

La pregunta es ¿por qué insistir tanto en el acontecimiento y en el pensamiento del quizá? No podemos postergar más la respuesta. Lo insistimos porque,

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

Para amar la amistad como debe ser amada, pues el amor recorre cada palabra que venimos señalando, no basta, no es suficiente, llevar al otro en el duelo. Se requiere, al mismo tiempo y con la misma necesidad, amar el porvenir. Estar abierto al porvenir, expuesto y desarmado. Sin señalar una fecha en el calendario, sin esperar el por-venir, solo basta con saber que quizá el acontecimiento llegará. Y si se ha de amar el porvenir también, consecuencia innegable, hay que amar al espectro. Si este es el porvenir como pasado que nunca fue pasado y como futuro que no será futuro, si el espectro es la llamada que está antes de nosotros, entonces lo que se ama es al espectro. Es por esta razón que Derrida afirma que “aquello que viene es, de nuevo, espectral, y hay que amarlo como tal. Como si no hubiese nunca más que espectros, en los dos lados de toda oposición, en los lados del presente, del pasado y del porvenir. Todos los fenómenos de la amistad, todas las cosas y todos los seres que hay que amar dependen de la espectralidad” (PA: 318). Solo hay espectros por lo tanto, como lo veremos con más detalle, también en la amistad hay solo espectros, presencias diferidas que hablan antes que cualquiera de nosotros. Pero este amar a los espectros no es más que respetarlos. El amor trae consigo un respeto por el otro, un deber de respetarlo.

Pero antes de entrar con más calma sobre el problema del respeto y el deber, que solo hemos de anunciar en este punto, habrá que abordar el problema de la amistad dentro del pensamiento del quizá. La amistad que está en camino no es ya una amistad que se encuentra en los límites de la aritmética, del cálculo, como lo encontramos en Aristóteles. Más allá del

narcisismo en donde se afirma que el amigo es la propia imagen ideal, como lo sostenía Cicerón. No se trata de una amistad recíproca como la que el pensamiento fraternalista trata de defender. Se trata más bien de una amistad nietzscheana, una amistad de dos alteridades celosas de su soledad. Lo que está en camino es, en pocas palabras, una amistad telepoética. ¿Qué quiere decir telepoético? Uno de los significados del prefijo τηλε es lejos, lejanía como lo encontramos en la palabra castellana “teléfono”. Si esto es así, y si la amistad debe ser inscrita en una poética de la lejanía, de la distancia infinita, diremos entonces, volviendo de nuevo a Nietzsche, que la condición de posibilidad de toda amistad es el distanciamiento. Por esta razón Derrida asegura que:

“[s]omos 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 cuanto incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento” (PA: 53).

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

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

Condición de toda responsabilidad, y es esto lo que debemos retener en este instante, es la soledad. La soledad reparte infinitamente, entre los amigos distantes, la responsabilidad. ¿Responsabilidad de qué? Debemos postergar la respuesta; por ahora solo queremos remarcar que la amistad de los distantes posibilita la responsabilidad entre los dos amigos. Una responsabilidad, valga resaltarlo, incondicional e infinitamente compartido. Es por esto que la responsabilidad que está aquí en juego, es aquella que dura más allá de la muerte, antes de la muerte misma y después de esta.

Volvamos a la pregunta que formulamos más arriba: ¿por qué el loco? ¿Por qué la amistad habla en el lenguaje de la locura? El lenguaje del loco es aquel que se contradice,

palabras insensatas, absurdas, como posibilidad imposible, amistad sin reciprocidad, decisión pasiva... Este lenguaje es el que incomoda a cualquier metafísico, quien no puede aceptar el lenguaje que aquí se quiere llevar. X sin X, es este el lenguaje que estamos obligados a hablar, para no caer de nuevo en la metafísica. Y con este lenguaje, como lo rescataremos en lo que sigue, podemos hablar de aporías, de las aporías propias de la amistad.

### *La ley de la amistad*

En el primer capítulo de *Políticas de la amistad* encontramos la relación entre amistad y muerte, que de una u otra manera ya hemos anunciado. La amistad es asediada por la posibilidad de la supervivencia, de sobrevivir a la muerte del amigo. La amistad y el duelo son dos movimientos recíprocos; nos dirá Derrida que ninguno se puede pensar sin el otro. La amistad se da en los límites entre la vida y la muerte. ¿Cómo entender la amistad? ¿Por qué la muerte va de la mano de la amistad? Toda amistad, cualquiera que esta sea, se origina en la posibilidad de una supervivencia, de sobrevivir a la muerte del amigo. Se debe amar la amistad solo en la medida en que se acepta la posibilidad de que el amigo ha muerto, que la muerte ha separado a los dos amigos, esto quiere decir, que la amistad se enmarca dentro de la posibilidad de que la muerte acontezca y, en ese acontecer, separe infinitamente a los amigos. El amor, la posibilidad de amar, solo es posible cuando se reconoce que se debe amar al amigo más allá de la vida, más allá de la muerte, inclusive cuando el ser amado ya no esté en el mundo. Es esta la disimetría del amor que se disemina en los amigos: “no sobrevivo al amigo, no puedo o no debo sobrevivirle a no ser en la medida en que lleva ya mi muerte y la hereda como el último sobreviviente. Lleva mi propia muerte y, en cierto modo, es el único que la lleva, esta propia muerte así, por anticipado, expropiada de mí” (PA: 30). Expropiarse de la muerte, una idea tan loca como la decisión pasiva o la imposibilidad posible del acontecimiento. Los dos amigos llevan, de cierto modo, la muerte del otro y por eso toda amistad lleva el duelo. La amistad es el amar el duelo, amar al amigo como espectro. Es por eso que Derrida asegura que “la condición de posibilidad de la amistad es el acto de duelo de amar” (PA: 31).

Hay que detenerse con detalle en esta relación entre muerte y amistad. En la conferencia pronunciada el cinco de febrero de 2003, en memoria de Hans-Georg Gadamer titulada *Carneros*, Derrida habla, una de muchas veces, sobre la amistad y la muerte. El hilo conductor es la poesía de Paul Celan, y la lectura que Gadamer hace de éste. Ahí se lee, con especial cuidado,

el poema de Celán titulado VASTA BÓVEDA ENCANDECIDA, poema de nuestro interés particular:

VASTA BÓVEDA ENCANDECIDA  
con el enjambre de los astros negros  
agitándose  
hacia más allá de sus confines, hacia lo ya sin ellos;  
  
en la cuarcificada frente de un carnero  
calimbo yo esta imagen, entre  
los cuernos, allí donde  
en el cántico de las espiras la médula de los cristalizados  
océanos del corazón se encrespa.

¿contra  
qué  
no arremete él?

El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte  
[die Welt ist fort, ich muss dich tragen]  
(Celan 2009, 251)

Este último verso de Celan obsesionó a Derrida, como él mismo lo reconoce en el prólogo a *Cada vez única. El fin del mundo*, pues en él ve una forma de entender la muerte. Al leerlo dos cosas resultan evidentes: (1) *Die Welt ist fort* quiere decir que el mundo nos ha dejado, ya no está, el mundo ha partido, el mundo se ha retirado, adiós mundo. Si esto es así, entonces se podría preguntar ¿Qué es este mundo que se ha retirado? ¿Qué es el mundo? ¿El mundo es el que se retira? ¿Qué quiere decir esta retirada del mundo?; (2) *Ich muss dich tragen*, un mandato aparece después de la retirada del mundo. Aquí aparecen el yo (Ich) y el tú (dich). El yo lleva al que se relaciona por medio de un mandato: el llevar al otro después de la retirada del mundo. Una relación singular, sin lugar a dudas, al momento de la retirada del mundo. Pero ¿Quién es ese yo y quién es ese tú? ¿Cómo el yo puede llevar al tú? ¿Cómo es eso posible? Para responder a estas preguntas debemos destacar los problemas que se abordan en *Carneros*, resaltando las dos lecturas, la de Gadamer y la de Derrida, de este verso de Celan.

Derrida comienza su homenaje a Gadamer con un problema que no podemos pasar por alto y que será nuestro centro de atención: el diálogo. Afirmar Derrida: “Al hablar aquí de diálogo

me valgo de una palabra, debo confesarlo, será durante mucho tiempo y por infinidad de razones, buenas y malas —cuya exposición voy a ahorrarles a ustedes—, ajena a mi léxico, como una lengua extranjera cuyo uso requiriese traducciones cuidadosas y precavidas”<sup>32</sup> (CA:11). Si bien el diálogo es el punto de partida para hablar de la amistad y la muerte, no hay que entender el diálogo como lo entendía Gadamer. Partamos de la diferencia entre las dos formas de entender el diálogo para así entender a cabalidad lo que Derrida quiere acá subrayar.

Para Gadamer, el diálogo tiene lugar bajo la dialéctica platónica de pregunta-respuesta. Por lo tanto, dos de las características del diálogo gadameriano, que queremos resaltar en este punto, son: el diálogo vivo y la intención comunicativa. “Texto e interpretación”, publicado por Gadamer en *Verdad y método II*, es el pre-texto de un primer encuentro entre Gadamer y Derrida en París en 1981,. Quienes asistieron al encuentro, entre ellos los organizadores, lo califican como diálogo entre sordos, diálogo fracasado. La razón de este calificativo radica en los tres comentarios que Derrida hizo. Según éste, el concepto de “buena voluntad” que propone Gadamer está relacionado, de alguna manera, con la “buena voluntad” kantiana. La observación de Derrida se basa en el presupuesto de Gadamer de una cierta presencia de esta buena voluntad. No nos detendremos en este encuentro en París, tan solo queremos prolongar las observaciones de Derrida sobre Gadamer en lo que atañe al diálogo, al diálogo vivo que defiende la hermenéutica gadameriana<sup>33</sup>. Sin más demoras diremos que la buena voluntad que propone Gadamer no es más que el buen entendimiento entre interlocutores. En palabras de Gadamer:

En el *diálogo escrito* se requiere, pues, en el fondo, la misma condición básica que rige para el *intercambio oral*. Los dos interlocutores desean sinceramente *entenderse*. Siempre que haya buen entendimiento hay buena voluntad. La cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación y sus implicaciones cuando no se especifica un

---

<sup>32</sup> Queremos resaltar de esta afirmación dos aspectos que nos ayudarán a precisar y matizar lo que abordaremos en un minuto. En primer lugar, no se puede pasar por alto la referencia al extranjero. En la obra de Derrida, aspecto que no podemos trabajar a fondo en este trabajo, el extranjero es el completamente extraño, el que está en camino y adviene sin previo aviso. Y es a éste que se debe acoger, es la hospitalidad absoluta. El gesto de Derrida, que será recurrente en los homenajes a sus amigos, es de hospitalidad: la acogida del amigo, como alteridad singular, en la escritura. En segundo lugar, en 1984, tras la muerte de Paul de Man, Derrida utiliza la palabra “diálogo” para describir lo que sentía por la muerte de su amigo. Pero en esta ocasión no hace esta aclaración, que acabamos de leer, con respecto al uso de esta palabra. ¿Por qué? Puesto que en 2003 Derrida quiere evitar los equívocos. Como veremos a continuación “diálogo” para Gadamer significa algo diferente a como lo entiende el filósofo francés.

<sup>33</sup> Véase la intervención de Derrida y la respuesta de Gadamer en Michelfelder, Diane & Palmer Richar. *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida encounter*. Para una lectura de este encuentro a partir de la figura de la buena voluntad y sus conexiones con la filosofía kantiana véase Manrique Carlos, “La opacidad moral de la persona como condición de la justicia. (Derrida leyendo la filosofía moral kantiana)”

destinatario o serie de ellos, sino que el destinatario es el lector anónimo, o cuando no es el destinatario mismo sino un extraño el que quiere entender el texto (Gadamer 1992, 331. Nuestro énfasis)

El diálogo escrito, o “texto” como también es llamado por Gadamer, necesita de la característica fundamental del diálogo oral. En este sentido, la escritura siempre está determinada por la oralidad, lo cual, en términos de Derrida, cae de nuevo en la reducción de la escritura a la oralidad. Ahora bien, en el diálogo, para Gadamer, el interlocutor busca entender al otro, gracias a “ponerse en los zapatos” del otro, esto es, entender qué es lo que el otro ha querido decir.

Pero hay otro aspecto de la reducción de la escritura a la oralidad que debemos subrayar en este punto. En *Verdad y método II* Gadamer afirma que “todo escrito es, como ya se ha dicho, una especie de *habla extraña* que necesita de la *reconducción* de sus signos al habla y al sentido” (Gadamer 2007, 472. Nuestro énfasis). La escritura debe dejar de ser habla extraña, por lo tanto necesita ser reconducida al habla, y con ello, al sentido. Pero en la escritura el sentido se ve restringido, en la medida en que, al no ser inmediatez dialógica, no se pueden afirmar ciertas cosas. La recta comprensión de aquello que quiere decir el otro, en la medida en que se está en la presencia del otro, pues los gestos, los énfasis, la dialéctica pregunta-respuesta, ayuda a la recta comprensión de aquello que se dice. La escritura, dentro de la perspectiva hermenéutica, está expuesta a abusos y mal entendidos ya que no es un diálogo vivo. De este punto se desprende la consecuencia que subraya Gadamer:

Si la fijación escrita ofrece siempre esa característica, ello tendrá consecuencias para la *intención* misma de la escritura. Como el escritor conoce la problemática de la fijación escrita, tendrá siempre en cuenta al *destinatario* para que éste pueda comprenderle correctamente. Como el diálogo vivo persigue el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, lo cual indica buscar las palabras justas y acompañarlas del énfasis y el gesto adecuado para hacerlas asequibles al interlocutor, del mismo modo la escritura [...] debe abrir en el texto mismo, de algún modo, un horizonte de interpretación y comprensión. (Gadamer 1992, 332. Nuestro énfasis)

Cualquiera que escriba, al saber que la escritura no es un diálogo vivo, debe tener en cuenta al destinatario. Solo de esta manera será posible que el otro entienda lo que se ha querido decir. Elegir las palabras, la puntuación correcta en aras de que ese destinatario comprenda e interprete aquello que se dice. Se puede entrever en este punto qué diría Derrida de la concepción hermenéutica del diálogo y del texto. En primer lugar, se diría que al privilegiar el diálogo vivo,

éste necesita de la presencia del interlocutor. La visión deconstructivista del diálogo, tendremos tiempo de abordarlo en el próximo capítulo, ya no será un diálogo *vivo* sino un diálogo con los *muertos*. En segundo lugar, la buena voluntad de los interlocutores requiere una conciencia presente ante sí misma, pues es la condición de posibilidad de la sinceridad. Por último, se debe tener en cuenta al destinatario en el momento que se escribe, pues esto asegura el buen entendimiento del texto.

A partir de lo anterior podemos decir que hay dos diferencias radicales en cómo Gadamer entiende el diálogo y cómo lo hace Derrida. En primer lugar, para Gadamer el diálogo, al estar bajo la dialéctica platónica, siempre necesitará la presencia efectiva del interlocutor. En otras palabras, el diálogo es cara a cara, necesita del diálogo vivo para no caer en malinterpretaciones. Para Derrida, por el contrario, el diálogo se da con los muertos, con los que ya no están aquí, y por lo cual no pueden responder a nuestras preguntas para saber si estamos interpretando bien. La segunda diferencia crucial, es la forma como entienden la escritura. Para Gadamer la escritura necesita de las características del diálogo cara a cara. Esto quiere decir que la escritura siempre dependerá del diálogo vivo. Por el contrario, Derrida entenderá la escritura, volveremos sobre esto en el próximo capítulo, como la condición de posibilidad del diálogo.

Teniendo en cuenta estas diferencias entre la hermenéutica y la deconstrucción, se puede entender cuál es la motivación de Derrida al comenzar su conferencia con la aclaración del término “diálogo”, diferencias que se radicalizan en la lectura del último verso de Celan. Estas dos lecturas, la hermenéutica y la deconstructivista, son expuestas por Derrida en su homenaje a Gadamer. ¿Qué diría la hermenéutica de *die Welt ist fort, ich muss dich tragen*? Tratando de ser lo más fiel a la exigencia hermenéutica, Derrida da, quizá, la interpretación hermenéutica de este verso: “Cuando el mundo ya no está, cuando pasa a no estar más *aquí*, sino *allá*, cuando pasa a no estar aquí (*da*) sino allí (*fort*), cuando ni siquiera está más ahí (*da*), sino que está muy lejos (*fort*), tal vez infinitamente inaccesible, entonces yo debo llevarte, a ti solo, a ti sola en mí o sobre mí solo” (CD: 63-4). Cuando no hay mundo, y esto es el horizonte de sentido (la tradición, la historia) de la hermenéutica, ese ahí (*da*) que somos, nuestro soporte, horizonte común del diálogo, entonces se lleva al otro. Después de que se ha ido el mundo se lleva al otro. Pero hay otra interpretación posible, otra lectura del verso de Celan y es ésta la que le interesa a Derrida:

[Si] invirtiéramos el orden de las preposiciones o de los dos verbos (*sein y tragen*), la consecuencia del si, entonces: si (ahí donde) hay necesidad o deber para contigo, si (ahí donde) *yo* debo llevarte a ti, pues bien, entonces el mundo tiende a desaparecer, no está más allá ni aquí, *di Welt ist fort*. Desde el momento en que estoy obligado, en el instante en el que *te* estoy obligado, en que te *debo*, en que me debo llevarte, en el momento en que te hablo y soy responsable de ti o ante ti, ningún mundo, en lo esencial, puede estar más ahí. (CD: 64)

La inversión de Derrida invierte el orden del sentido: ya no es *yo debo llevarte porque el mundo se ha ido*, sino *porque el mundo se ha ido yo debo llevarte*. En el primer caso, es decir la lectura hermenéutica, lo primordial es el mundo, pues tras la retirada del mundo soy yo el que debe llevarte. Pero en la segunda formulación, el deber es lo primordial, pues porque llevo al otro el mundo se ha retirado. En este último caso, no hay ningún suelo común, ningún fundamento, ningún horizonte, sino solo el deber, la responsabilidad, de llevar al otro.

Pero ¿qué tiene que ver este fin del mundo con la amistad? Después de recordar su primer encuentro con Gadamer en París, de recordar su relación con el filósofo alemán, Derrida formula, reconoce, la ley que rige toda amistad, ley que es la condición de posibilidad de la amistad. Con melancolía Derrida afirma: “Como sucede siempre con la amistad, al menos tal y como la experimento cada vez, aquella melancolía se debía sin duda a una triste y pesada certeza: algún día la muerte deberá separarnos. Ley inflexible y fatal: de dos amigos uno verá morir al otro” (CA: 18). La melancolía consiste en reconocer la finitud del amigo, y esto es la condición de posibilidad de toda amistad. Por lo tanto, cualquier diálogo que sostengan los amigos tiene que ser interrumpido por la muerte, pues la primera y la última interrupción del diálogo entre amigos es la muerte. Esto no quiere decir, hay que precisarlo, que el diálogo llegue a su final, más bien deberá proseguir en la estela del superviviente, pues es la deuda que se tiene frente al amigo: “Éste [el superviviente] cree conservar al otro en sí: ya lo hacía cuando vivía, y de ahora en adelante le cede, por dentro, la palabra” (CD: 18).

Cuando el amigo ya no está más con nosotros, en el momento en que la muerte ha separado infinitamente lo que ya estaba distante, el superviviente ha de darle la palabra al amigo, pero esto requiere, como lo veremos en el primer apartado del próximo capítulo, pensar un ser-en-nosotros, una cierta *introspección*. Ahora bien, anotado esto, se debe decir que el diálogo derridiano no es un diálogo vivo, no presupone la presencia efectiva del otro, más bien entiende al amigo como espectro. Pero la pregunta es ¿qué es la muerte? La muerte es el acontecimiento que sucede cada vez única. La muerte cumple con las características del acontecimiento que

hemos señalado un poco más arriba: la muerte es iterable, pero en su iterabilidad conserva la singularidad de cada repetición, al mismo tiempo que la muerte es un no-saber en la medida en que se sabe que vendrá algún día, pero no sabemos cuándo, ni por qué, ni hacia dónde, ni desde dónde.

Ahora bien, la muerte para Derrida es el fin del único mundo, es la desaparición de un mundo singular, es el fin del mundo:

Pues cada vez, y cada vez de manera singular, cada vez de manera irremplazable, cada vez infinitamente, la muerte es nada menos que un fin *del* mundo. No *sólo un* fin entre otros, el fin de alguien o de algo en el mundo, el fin de una vida o de un ser vivo. La muerte no pone término a alguien en el mundo, ni a *un* mundo entre otros: ella marca cada vez, cada vez desafiando la aritmética, el absoluto fin del solo y mismo mundo, el fin del único mundo. (CA:21)

En la retirada del único y singular mundo, el fin del otro hace que el superviviente, el amigo, se quede solo. Esto quiere decir que la muerte es el fin de un único y singular mundo. Es una retirada del mundo hasta la posibilidad del anonadamiento. La muerte del otro es el fin del mundo. Pero ese fin de algo o alguien en el mundo es el origen del mundo para un viviente. Es por eso la muerte del amigo el superviviente queda absolutamente solo, sin ningún mundo. Es por esto que quien sobrevive al fin del mundo queda privado del mundo, sin mundo (*weltlos*) el amigo sobrevive. Pero es ahí donde nace la responsabilidad ética para con el otro. Al final de *Carneros*, Derrida afirma que el amigo debe llevar al otro, se lo debe, ahí donde el mundo se sustrae. En el origen del mundo, es decir, en la muerte del amigo, el superviviente ha de quedarse solo, y único responsable de llevar al otro y a su mundo. Es así como podemos llegar a una de las conclusiones de este capítulo: la relación ética con el otro, el llevar al otro, acontece antes que cualquier mundo. En pocas palabras, la relación con el amigo está en el origen del mundo, el mundo es un tercer casi excluido en la relación entre amigos. La responsabilidad de llevar al otro nace de ese fin del mundo.

El ser humano sin mundo, tras la muerte del amigo, es una afirmación que, dentro de la filosofía heideggeriana, es inconcebible. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger afirma que “la piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo, el ser humano es formador

de mundo” (Heidegger 2007 §42)<sup>34</sup>. Inconcebible es para Heidegger pensar que el Dasein no tiene mundo, pues eso sería decir que es una piedra. Y sin mundo, el superviviente queda solo, soledad, no lo podemos pasar por alto, que es la condición de posibilidad de toda responsabilidad. En este sentido, Derrida comparte la idea de Nietzsche de entender la amistad, no como fraternidad sino como desligadura, el distanciamiento, la soledad. No hay horizonte de reconocimiento, de apropiación del amigo, solo hay un distanciamiento, un respeto y un deber para con éste. Único responsable de llevar al otro: “el superviviente se siente al menos único responsable, encargado de llevar tanto al otro como a *su* mundo, desaparecido el otro y *el* mundo, responsable sin mundo (*weltlos*)” (CD: 21). La responsabilidad del amigo se cifra en el verbo *tragen* de Celan, el llevar al otro en sí, como se lleva el duelo. *Tragen*, hay que subrayarlo, significa, comúnmente en alemán, la experiencia de llevar a un hijo aún por nacer. Es la relación que hay entre madre e hijo no nato. Pero al mismo tiempo refiere, y es esta la lectura que hace Derrida del verbo alemán, al muerto, al superviviente o al espectro que es el amigo.

Ahora bien, dos precisiones son aquí necesarias. En primer lugar, este llevar, y por lo tanto el diálogo, ya no significa comprender, pues la alteridad del otro es inapropiable. Cuando no hay un horizonte compartido, cuando no hay mundo, ya no se puede optar por la opción hermenéutica de la buena comprensión en el diálogo, sino se trata de un llevar hacia la inapropiabilidad del otro, lo cual significará, como lo veremos en el próximo capítulo, una cierta renuncia frente a la apropiación del otro, en donde el amigo siempre será desconocido para el otro. En este contexto se suscribe el segundo epígrafe que abre este capítulo. Efectivamente Blanchot habla de una renuncia a conocer, y al mismo tiempo a entender, a nuestro amigo, pues él es una alteridad singular, alejado de toda apropiación, más allá de mi entendimiento. La amistad, valga decirlo en pocas palabras, es una relación de alejamiento, de distancias como lo afirmaba

En segundo lugar, los oídos filosóficos no pueden pasar por alto una palabra cuyo significado se enmarca en la tradición filosófica occidental: actuar por deber (*aus Pflicht*) y el actuar conforme a deber (*pflichtmässig*). Pero el deber que aquí se enmarca en la amistad no es

---

<sup>34</sup>Derrida en su último seminario impartido se interesa por esta afirmación de Heidegger, en lo que se refiere a la animalidad. La lectura que se lleva en este seminario busca entender los límites políticos-soberanos de esta afirmación de Heidegger. Al respecto véase *Seminario la bestia y el soberano tomo II*.

esta clase de deber. Para Derrida, como para otros filósofos, la ética tiene que ver con el deber<sup>35</sup>, pero un deber que no se enmarca en esta distinción kantiana. De lo que se trata aquí es de un deber sin deber, como diría el loco. En *Pasiones*, Derrida remarca este deber de la amistad:

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

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

---

<sup>35</sup> “Pero si *yo debo* (la ética es eso) llevar al otro en mí para serle fiel, para respetar su alteridad singular, cierta melancolía debe protestar contra el duelo normal” (CA: 69). El duelo será nuestro objeto de estudio en el próximo capítulo. Queremos aquí señalar que el deber de llevar al otro es una actitud ética para con el otro.

## El nombre del amigo: duelo y escritura

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

*¡Escribe! ¿Para quién? Para los muertos,  
para aquellos a quienes hemos amado.  
Herder, Abhandlungen und Briefe über schöne Literatur und Kunst*

La muerte de los amigos será nuestro tema. Como lo decía Derrida en su homenaje a Jean-Luc Nancy, que hemos citado como epígrafe de este capítulo, el miedo consiste en seguir llevando la muerte de sus amigos. El 26 de marzo de 1980 Roland Barthes fue, quizá, uno de los primeros amigos de Derrida en morir. Luego lo seguirá toda una generación: Paul de Man en 1983, Michel Foucault en 1984, Louis Althusser en 1990, Gilles Deleuze en 1995, Emmanuel Levinas en 1995, Jean-François Lyotard en 1998, Maurice Blanchot en 2003, entre otros. A cada uno de ellos Derrida le escribió un pequeño homenaje, homenaje público, expresando el dolor que le ha dejado la desaparición de su amigo. Cada mundo que llevaba Derrida, cada mundo con el cual llevaba duelo, lo configuró, configuró su hacer, sus palabras, su pena. En cada escrito fúnebre, en cada palabra de adiós, se debatía entre el silencio y el hablar. ¿Cómo hablar cuando la tristeza es enorme? ¿Cómo callar cuando se debe seguir en diálogo con el amigo? Son estas algunas de las preguntas que se hacía Derrida tras la muerte de sus amigos.

Pero en este trabajo de despedida del amigo dos cosas nos interesan. En primer lugar, cada adiós a los amigos está mediado por la escritura. Una escritura fúnebre que ha de tener las características que hemos abordado en el primer capítulo: hay una ausencia del destinatario y a quienes están presentes en la ceremonia fúnebre se les habla con las palabras, las huellas escritas,

que el otro ha dejado en el mundo. En segundo lugar, la escritura fúnebre tiene una labor importante: proseguir el diálogo entre amigos. Este diálogo, como lo veremos, consistirá en darle la palabra al amigo, para hablarle, preguntarle, hablar con él. Lo importante de esta escritura, y es esto lo que queremos sostener en este capítulo, es que ella está estrechamente ligada con el duelo y el diálogo entre amigos. En este sentido, la relación ética con el otro está mediada por la escritura. Pero en este contexto, la escritura no será entendida en sentido metafísico, es decir, como el revestimiento exterior de la voz. Por el contrario, debemos entenderla como archi-escritura, como escritura en sentido amplio.

Siendo este nuestro objetivo, nuestro modo de proceder se establecerá a partir del problema del duelo. Es así como partiremos de analizar cómo el duelo ha de estructurar un sujeto ético, muy diferente al sujeto ético privilegiado por la tradición metafísica, en el sentido de éste último término expuesto en el primer capítulo. Con esto en mente, podremos abordar el problema del superviviente, ya no como el amigo que sobrevive a la muerte del otro como lo vimos hace un momento, sino como el nombre propio del amigo. Esto nos permitirá entender cómo la escritura estará siempre presente dentro del duelo interminable que todo amigo debe hacer como deber para con quien ha muerto. .

### *El “ser en nosotros”: la aporía del duelo*

Dos preguntas surgen en este punto de la exposición: ¿Cómo es posible llevar al otro?, y ¿cómo entender este llevar al amigo? La respuesta a estas preguntas, que se enmarcan en la lectura de Derrida que aquí llevamos, es el duelo. Por esta razón en este primer apartado, como lo hemos anunciado más arriba, nos concentraremos en el duelo tal y como lo entiende Derrida, que se contrapone al duelo tal y como se entiende en la teoría del psicoanálisis freudiano. Nuestro primer objetivo es entender cómo la responsabilidad ética para con el otro se traduce en el trabajo del duelo fracasado, entendido como un trabajo que nunca termina, lo que demanda un cierto deber de respetar la alteridad del otro.

Retomemos el texto en memoria de Gadamer el cual será, de nuevo, nuestro punto de partida. Hemos anotado más arriba que el superviviente le cede al amigo muerto, por dentro, la palabra. Esta idea es retomada por Derrida al final de *Carneros*, en el momento en que afirma que este llevar al otro en-mí-mismo va en contravía de la caracterización freudiana del duelo normal que consiste en una cierta introyección idealizada del objeto amado que ya no está en el

mundo. En este sentido, el duelo del amigo, según el filósofo francés, se debe debatir entre la fidelidad y la infidelidad. Afirma Derrida en *Carneros*:

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

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

Para poder entender lo que aquí está en juego debemos partir desde el comienzo que establece Derrida para hablar del duelo, es decir, comenzar por Freud. En varios lugares Freud se pronunció sobre el duelo, pero sin lugar a dudas, el lugar donde se analizó con detenimiento el problema del duelo fue en su artículo publicado en 1917 titulado “Duelo y melancolía”. En este texto, Freud establece una distinción entre el duelo “normal” y la melancolía, afirmando que el duelo nace de la pérdida del ser amado, o de aquello que lo representa (sea la patria o un ideal), y la melancolía es la obsesión por el objeto amado que ya no existe. Es por eso que el trabajo de duelo consiste en un examen de la realidad y entender “que el objeto amado ya no existe más”, y por eso debe renunciar al objeto amado “quitando todo enlace libidinal [que lo une] con el objeto” (Freud 1917, 242). Esta clausura del vínculo libidinoso es importante para un “duelo normal” que consiste en acatar los mandatos de la realidad. Ahora bien, Freud en varios lugares pero en especial en *Tótem y tabú*, le da un papel fundamental al duelo pues éste “tiene una tarea psíquica bien precisa que cumplir: está destinado a desasir de los muertos los recuerdos y las expectativas de los supervivientes” (Freud 1913, 71). El trabajo de duelo, en pocas palabras, consiste en *dejar morir al muerto*, es decir, cortar cualquier lazo libidinal con el ser amado que

ya no está en el mundo, y por ende, habrá que acatar el mandato de la realidad. En este sentido, el duelo normal es aquel que cumple con esta característica. Ahora bien, puesto que los seres humanos, anota Freud, no dejan tan fácilmente los vínculos libidinales existe la melancolía.

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

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

La libido libre [tras la muerte del objeto amado] no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera sino que sirvió para establecer una *identificación* del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado con una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado<sup>36</sup>. (Freud 1917, 246)

---

<sup>36</sup> En “Duelo y melancolía” Freud nunca utiliza la palabra “introyección”, palabra que utiliza Derrida para hablar del duelo freudiano. No obstante, en algunas escasas páginas en “psicología de las masas y análisis del yo”, Freud utiliza esta palabra al momento de equiparar la identificación con la introyección al retomar esta última idea, es decir, la idea de la sombra del objeto que cae sobre el yo. Al respecto Freud afirma: “Como he dicho en otro lugar, la sombra del objeto ha caído sobre el yo. La introyección del objeto es aquí innegable” (Freud 1920, 103).

Cuando la libido, que conectaba al objeto amado y al yo, queda libre por la muerte del objeto, lo único que puede hacer, es replegarse en el yo. La melancolía entonces consiste en una identificación con el objeto amado, lo cual hace parte, como lo subraya Freud varias veces, de la etapa oral. El yo, en pocas palabras, quiere y busca devorarse al objeto que ya no está, incorporarlo íntegramente al yo. Esta etapa oral, que tendrá un papel importante en la obra posterior de Freud, es el origen del narcisismo, pues su objetivo es la identificación plena con el objeto amado por medio de la fagocitación: “quería en verdad incorporárselo por la vida de la devoración” (Freud 1917, 247). En este sentido, la melancolía es el estado psicopatológico en donde no se acepta la pérdida del objeto amado, y por ende se lo introyecta, hasta consumirlo, haciéndolo parte del propio yo.

Hay una característica del trabajo del duelo freudiano, que no debemos pasar por alto pues nos ayuda a entender porque Derrida afirma que el duelo en Freud consiste en llevar al otro. El duelo normal, el trabajo de duelo, debe pasar por la introyección. Mientras el sujeto se encuentra en este trabajo de duelo, “la existencia del objeto perdido continua *en lo psíquico*” (Freud 1917, 243. Nuestro subrayado). Después de la muerte del objeto amado, éste sigue existiendo en el psiquismo. Lo importante acá es que en el trabajo de duelo freudiano se lleva al otro, la existencia del otro, en el psiquismo hasta que, y este sería el duelo así llamado por Freud “normal”, se haya elegido un nuevo objeto de amor, y por ende, el anterior sea reemplazado. En este sentido, el duelo normal es cuando se ha dejado de llevar al otro en el psiquismo, pues de persistir en esto nace la melancolía.

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

---

Cualquiera que sea el nombre de introyección, lo que está en juego en la identificación, y por ende en la melancolía, es la fagocitación del objeto amando, como lo veremos enseguida.

normal y lo patológico. No obstante hay una característica, que ya hemos mencionado más de una vez, del duelo freudiano que retoma Derrida: el llevar al otro. Ahora bien, no podemos ocultar que este llevar se encuentra con una dificultad: ¿cómo llevar al otro sin caer en el narcisismo? ¿Cómo evitar la introyección idealizada del amigo al momento de llevarlo? ¿Cómo respetar la alteridad inapropiable del amigo después de su muerte, cuando aún lo llevamos de alguna manera en o con nosotros? Tendremos que abordar este peligro que acarrea todo duelo. Para ello volveremos, quizá, al primer texto fúnebre que Jacques Derrida escribió en memoria de un amigo. Ahora bien, lo que queremos subrayar en este punto es el desplazamiento que realiza Derrida

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

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

La ley de la relación con el amigo, una relación ética con el otro, se da en los términos de una aporía. En primer lugar, la interiorización fiel del otro se debe entender como el verbo *tragen*, es decir, como la interiorización del no nato por parte de la madre. Uno *en* otro, una singularidad pareja donde el uno ha de llevar al otro. La madre lleva en sí misma a su hijo, pero esto no quiere decir, y esta es la segunda característica de esta aporía, que la madre idealiza a su hijo, lo devora

haciéndolo parte de ella misma. Es así como se debe entender el duelo del amigo, un llevar al otro en sí mismo, ya veremos qué significa esto, respetando su alteridad.

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

Si la muerte le ocurre al otro, y llega a nosotros a través del otro, entonces el amigo ya no existe excepto *en* nosotros, *entre* nosotros [no perdamos de vista este matiz derridiano. El juego entre “en nosotros” y “entre nosotros” será clave para lo que sigue] En sí mismo, por sí mismo, de sí mismo, él ya no es más, nada más. Vive solo en nosotros. Pero *nosotros* somos nunca *nosotros mismos*, y entre nosotros, idéntico a nosotros, un sí mismo [self] nunca es en sí mismo ni idéntico a sí mismo. (MP. 40)

El self ya no puede ser self en la medida en que el otro, el amigo muerto, vive en nosotros. Toda lógica de la mismidad se desestabiliza en la medida en que el otro vive en nosotros. En este sentido, el otro nos altera en la medida en que siempre seremos otro. Esta alteración, el nunca ser nosotros mismos, es el punto central para repensar una subjetividad más allá de la subjetividad metafísica, una subjetividad que no es una presencia presente ante sí misma. Es por eso que aquí ya no podemos valernos de la palabra subjetividad, para describir esta conformación del sujeto a partir de la alteridad. Más bien, de lo que se trata es de un *entre unos y otros* que es alterada por el otro, que es atravesada por la alteridad de otro singular. Se trata de pensar una subjetividad cuya condición de posibilidad es el otro. Estamos estructurados por el otro, es la relación espectral de la que hablábamos en el capítulo anterior.

Esta forma de entender la subjetividad será retomada por Derrida en más de una ocasión a lo largo de su trabajo filosófico. Un ejemplo lo encontramos en *Espectros de Marx*. Al hablar de Stirner, de cómo éste ha entendido el espectro, Derrida menciona al individuo *vivo* que es asediado constantemente por los espectros. Vivir, existir, quiere decir ser asediado por espectros, y esto quiere decir que el Yo siempre será un fantasma. Pero este yo es su propio fantasma,

reúne a los fantasmas en su solo cuerpo, los lleva como la madre lleva al hijo. Es aquí donde el Tragen del verso de Celan adquiere todo el peso de este yo estructurado por el fantasma:

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

Yo soy siempre asediado por la espectralidad del otro, y ese asedio constituye al Yo a partir de ser el anfitrión, de llevar, en los términos que aquí estamos intentando esclarecer, al espectro. El amigo es asediado por el espectro del otro, esto quiere decir, que la relación con la alteridad espectral no tiene ninguna salida. La relación con el otro me constituirá como un fantasma para mí mismo, yo soy, en pocas palabras, alterado por el otro o los otros que hay en mí. Y esto solo es posible cuando en un solo cuerpo<sup>37</sup> se lleva a los espectros que me asedian. Ahora bien, el albergar al otro en mí no significa que yo le doy cabida al otro después de su muerte. Por el contrario, y Derrida es enfático en señalarlo, el otro está en mí antes de mí, es esto la estructuración del yo a partir del otro. Primero está la alteridad, el espectro singular y luego, solo luego, estoy yo. El otro vendrá antes de mí, hablará antes que cualquiera, y luego estaré yo. Es esta la condición de la ética, en la medida en que está el otro antes de mí, el otro que está en camino, yo puedo entonces llevarlo, llevarlo a él y a su mundo.

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

---

<sup>37</sup> Hay aquí una sugerencia de Derrida que debemos abandonar inmediatamente: la configuración del cuerpo a partir de la espectralidad. Es interesante ver hasta qué punto el duelo y la muerte del otro constituye también nuestro cuerpo. Quizá un lugar indicado para comenzar a reflexionar sobre el cuerpo sería *La naissance du corps*. De igual manera, en varios lugares de *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Derrida hace referencia a la muerte y al duelo en relación con el tacto.

principio de la relación con el otro pero también conmigo mismo. Al hablar del duelo de Heidegger, de la muerte en *Ser y Tiempo*, Derrida afirma:

Hablo del duelo como tentativa, siempre condenada al fracaso, fracaso constitutivo, precisamente, de incorporar, interiorizar, introyectar, subjetivizar al otro en mí. Antes de la muerte del otro, la inscripción en mi de la mortalidad del otro me constituye. Estoy en duelo antes de que lo esté –la muerte de la muerte del otro, la relación conmigo mismo es en principio duelo, un duelo también imposible (PS: 331. Nuestra traducción)<sup>38</sup>

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

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

---

<sup>38</sup> Je parle du deuil comme de la tentative, toujours vouée à l'échec, un échec constitutif, justement, pour incorporer, intérioriser, introjecter, subjectiver l'autre en moi. Avant même la mort de l'autre, l'inscription en moi de sa mortalité me constitue. Je suis endeillé donc je suis, je suis - mort de la mort de l'autre, mon rapport à moi est d'abord endeillé, d'un deuil d'ailleurs impossible.

## *El nombre propio*

El *ser en nosotros* nos ha permitido entender cómo la subjetividad opera en la relación ética con el otro. Pero este ser en nosotros posee dos características que debemos abordar en seguida: la memoria y el nombre propio. Justamente la memoria es mencionada por Derrida al momento de hablar del ser-en-nosotros. Tras la muerte del amigo todo se confía al superviviente y ante todo, subraya el filósofo francés, la memoria. Después de la muerte solo nos queda la memoria del ser amado, hablamos en memoria del amigo. La memoria está estrechamente vinculada con el ser-en-nosotros, pues es en-nosotros donde encontramos la memoria del otro. Al hablar del self, de la terrible soledad que surge tras la muerte del otro, Derrida afirma que “El “dentro de mí” y el “dentro de nosotros” adquiere sentido y peso solo porque conlleva la muerte y la memoria del otro” (MP: 44). El ser-en-nosotros enmarca la mortalidad del otro, lo cual posibilita esta clase de ser.

Ahora bien, la memoria que está aquí en juego tiene que ver con la huella. La memoria del amigo muerto no está del todo orientada hacia el pasado, hacia lo que fue el amigo. Más bien esta memoria es de un pasado que nunca fue presente y de un por-venir que nunca será presente. En palabras de Derrida:

La memoria permanece con huellas, con el objeto de “preservarlas”, pero es la huella 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” (MP: 69)

Estas palabras de Derrida quieren decir al menos dos cosas. En primer lugar, la memoria son huellas, huellas del otro en mí, no son más que vestigios del otro. Y al ser vestigios evita que la memoria sea totalizadora. No se trata de que todo lo que es y lo que fue del otro permanezca en nosotros, su voz, su cuerpo, su rostro, su persona, sino más bien son imágenes o representaciones mnésicas que son fragmentos discontinuos, distantes y dispersos de lo que es o fue el otro (MP:47). La desaparición del otro nos deja imágenes a nosotros, imágenes visibles. Es ahí donde la interiorización total del amigo que hay en el duelo se detiene. El otro está en mí, en imágenes, pero es el otro, no soy yo narciso, es el otro que habita en mí en imágenes. Pero la imagen del otro no es solo visible sino vidente. Puesto que el otro en mí es otro, el otro que dejo intacto para no devorarlo, me ve, ve más de aquello que nosotros vemos de él. La imagen del otro es más vidente que visible. Somos observados por el amigo que está en-nosotros, nos mira desde

adentro, lo que significa una desmesura, un disimetría absoluta, es, en pocas palabras, el efecto visera del espectro. El amigo ve más de aquello que nosotros podemos ver. Él nos ve, nosotros solo vemos imágenes discontinuas y dispersas. Este ver, debemos precisarlo, consiste en una interpelación que viene del amigo. El amigo nos sigue hablando en nosotros, sigue preguntándonos. Estamos siempre afectados por el amigo, por sus palabras, lo veremos en un momento, seguirán interpelando.

En segundo lugar, la memoria tiene que ver con el acontecimiento, es decir, con la advenida del otro. No se trata aquí de las huellas del pasado, de lo que ha sido y fue, sino también significa el porvenir. Las huellas de la memoria nos hablan de aquello que está en camino, de la huella del otro en nosotros que será interpretada cada vez de manera única: la muerte de amigo. Y en la medida en que nos hablan del acontecimiento singular de la muerte, el nombre propio no da espera a la muerte, por el contrario, nos habla de la muerte del portador del nombre, mucho antes de que suceda. Es por eso que todo nombre ha de portar la muerte venidera, el acontecimiento mismo de la muerte, siendo siempre un nombre de muerto.

Pero hay una característica fundamental de la memoria que no podemos pasar por alto. Al hablar de aquello que significa la memoria después de la muerte del amigo, Derrida habla del nombre propio, del nombre del amigo como la memoria que nos queda. Afirma que uno de los rasgos cruciales de la memoria es

El nombre de lo que para nosotros (un “nosotros” que defino en este sentido) preserva una relación esencial y necesaria con la posibilidad del nombre, cuya preservación el nombre asegura. [...] [La] muerte revela el poder del nombre en la medida misma en que el nombre continúa nombrando o evocando lo que llamamos el portador de ese nombre. (MP: 61)

La memoria preserva el nombre del amigo, pero esto no quiere decir que el amigo superviviente preserva al amigo nombrado en sí, en su totalidad, más bien se trata de una invocación del amigo muerto a través del nombre propio. Al momento en que el amigo ha muerto, la memoria se constituirá a partir del nombre propio, un nombre que refiere a una singularidad. Gracias al nombre del amigo la memoria puede darse. Pero esto no quiere decir que el nombre propio solo invoque al portador del nombre en la muerte. Por el contrario, la posibilidad de que el nombre propio siga evocando después de la muerte del amigo es porque en vida invoca al amigo. El nombre propio, al igual que el duelo, no espera a la muerte, se adelanta a ella, mucho antes de que la muerte acontezca. Es por eso que al evocar el nombre se reconoce, entre los amigos, que

el nombre propio de cada uno sobrevivirá. El nombre propio ha de portar la muerte del otro. Es por eso que Derrida en *Otobiografías* afirma que el nombre “es siempre. Y *a priori* un nombre de muerto” (O: 34). Es por eso que la muerte del amigo marca una necesidad de la memoria: antes de evocar el nombre propio, quien precede al nombre es “en memoria de”. En memoria de Paul de Man, en memoria de Gadamer, Derrida habla y escribe, habla dejando hablar, lo veremos en un momento, escribe dándole la palabra al amigo.

Una de las características del nombre propio, que está estrechamente vinculada con la escritura, como lo veremos, es que éste es iterable. En la ausencia del portador, el nombre puede ser repetible. Paul de Man, para poner un ejemplo, es un nombre que remite a una singularidad muerta, pero que aún sigue refiriendo. En cada escrito fúnebre que se dé “en memoria de”, el nombre de quien ya no está se repite innumerables veces. Pero en cada repetición hay una alteración, no lo olvidemos. Esto quiere decir que cada vez que el nombre del amigo es evocado lo hace de una manera única e irrepetible. Pero también iterable; lo que quiere decir que el nombre propio puede ser usado por más de una persona. “Paul” denota más de un “Paul”, Paul de Man no es, en pocas palabras, el único “Paul”. Pero en amistad, en la relación con los amigos, el nombre solo hará referencia a una singularidad irrepetible. El nombre propio, entonces, funcionará como el pronombre personal “yo”. Este pronombre puede ser usado por cualquier persona, por todos nosotros, pero dependiendo del contexto refiere a una singularidad irrepetible. El nombre de “Paul” en el contexto de su muerte singular, refiere a de Man. El nombre propio y el pronombre personal “yo”, en conclusión, es un ejemplo concreto de lo que anotábamos en el primer capítulo: la repetición en cada contexto determinado siempre será diferente, alterará la palabra o el nombre propio, significando cada vez, de manera singular, una alteridad única.

Pero la pregunta que nos surge en este momento es ¿Qué significa evocar al amigo por medio del nombre propio? Debemos volver de nuevo sobre *Espectros de Marx*. En el momento de hablar de la conjuración de Marx en el siglo XXI, al reconocer la deuda que tenemos frente a Marx, Derrida explica qué significa la palabra francesa *conjunction*, que será nada menos que una forma específica de entender en qué consiste la evocación:

*Conjunction* significa, por otra parte, la encantación mágica destinada a *evocar*, a hacer venir por la voz, en *convocar* un encanto o un espíritu. En resumidas cuentas, el conjuro es la llamada que hace venir *por la voz* y hacer venir, pues, por definición, lo que no *está*

*ahí* en el momento presente de la llamada. Esta voz no se describe, lo que dice no constata nada, su habla hace llegar. (EM: 54)

La evocación hace venir, es un habla como el decir del acontecimiento, pues deja abierto el quizá de la llegada. El dejar venir del acontecimiento, de la advenida del otro como lo hemos señalado, solo es posible a una voz particular que ya no es la voz de acuerdo a su concepción metafísica: una voz que no asegura nada, que no establece nada, que no es la presencia ante sí, sino más bien un habla que deja hablar a lo que viene, que deja hablar al amigo, lo veremos inmediatamente. El evocar, y el evocar por medio del nombre propio, quiere decir que se deja venir la alteridad del amigo ausente.

Pero la pregunta es ¿cómo se invoca al amigo? ¿De qué manera este hablar deja venir lo que está en camino? ¿Cómo este hablar respeta la alteridad del otro? La respuesta a estas preguntas se anuncia ya en lo que hemos mencionado más arriba: el diálogo con los muertos. Pero para entender en qué consiste este diálogo debemos hacer énfasis en lo que hemos dicho en este apartado. En primer lugar, la memoria tiene que ver con las huellas del otro, las huellas en mí son el recuerdo del otro, y son esas huellas las que nos permitirán hablarle al amigo, lo veremos en un momento. En segundo lugar, el nombre propio es la evocación del amigo, entendida por ésta el hacer venir de lo que está ausente. Esta evocación se realiza una y otra vez por el superviviente, el amigo que ha de llevar al otro que se ha ido.

### *Diálogo con los muertos*

Cuando el amigo ha muerto ¿qué es lo que podemos hacer? En un primer vistazo se podría decir que hay que hablar de lo que fue el amigo, de lo que significa para nosotros su amistad. Hablar del amigo en medio de su funeral, en principio parecería ser lo más apropiado. El mismo Derrida habló en los funerales de Levinas, de Maurice Blanchot y de Althusser, habló de la muerte singular de cada uno de ellos. Pero, no obstante, Derrida respetó una de las leyes del duelo, la ley de la fidelidad al amigo, que recuerda con ocasión de la muerte de Levinas: “la ley como *rectitud*: hablar directamente, dirigirse directamente *al* otro, y hablar *por* el otro que se ama y se admira, antes que hablar *de él*” (CV: 210). La ley del discurso fúnebre consistirá en dirigirse al amigo, hablar con él, interpelarlo, cederle la palabra al otro, volveremos sobre esto, para hablar con él. Y esto sólo es posible gracias a que el otro vive en nosotros, es en nosotros donde el amigo nos habla. El deber del duelo (y lo que queremos subrayar aquí es este matiz del

deber), no consistirá en hablar de sí mismo, pues eso sería indecente, sería un irrespeto por el amigo. Más bien, el deber consistirá en darle la palabra al otro, hablar por él, en sus propias palabras y términos, para que éste siga hablando con nosotros.

Es en este punto donde encontramos una relación importante entre el espectro y el amigo. Es tanto al espectro como al amigo, al espectro del amigo para ser exactos, aquel al que se le deja hablar. Este es un punto crucial para este trabajo, pues es aquí donde podemos apreciar la relación entre el amigo y el espectro. En *Espectros de Marx* Derrida subrayaba la necesidad de dejar hablar al espectro, necesidad que surge de la herencia, es una irresponsabilidad no negociable: “Pero lo que parece casi imposible es seguir hablando *del* espectro, *al* espectro, seguir hablando con él, sobre todo *seguir haciéndolo hablar o dejando hablar* a un espíritu” (EM: 25). El espectro, al igual que el amigo, es aquel al que se le cede la palabra, es aquel al que se le deja hablar, para escucharlo, para hablar con él. Si esto es así, entonces la amistad estará siempre estructurada por la espectralidad, en la medida en que el ceder la palabra es al otro como espectro. Es así como el deber para con el espectro del amigo es el de cederle la palabra, hablar con él, siempre con él y nunca de él.

Ahora bien, en *Memorias para Paul de Man*, Derrida ya habla de este decir de los amigos que no se reduce a un hablar del amigo, sino de un hablar que se dirige a él y solo a él, con el objetivo de proseguir el diálogo que los dos amigos iniciaron desde el comienzo de la amistad. En *Carneros* enfatiza el diálogo ininterrumpido, un diálogo que debe proseguir mucho tiempo después de la muerte del amigo. Es por eso que “el diálogo continúa, por cierto, prosigue su estela del superviviente . Este cree conservar al otro en sí: ya lo hacía cuando vivía, y ahora en adelante le cede, por dentro, la palabra” (CD:18). El ceder la palabra al otro es el deber propio del duelo, pues deja venir lo que está ausente, deja venir las palabras del otro que nos hablan e interpelan. En la medida en que se le debe ceder la palabra al otro, el decir encuentra su aporía, aporía que se encuentra entre el decir y el callar, entre el hablar y el silencio. Al hablar de su amigo Ronald Barthes Derrida escribe:

Por un lado no decir nada que pertenezca sólo a uno mismo, a su voz propia, guardar silencio, o al menos hacerse acompañar o preceder, como contrapunto, por la voz del amigo. Y entonces, como reconocimiento amistoso, como aprobación también, contentase con citar, con acompañar aquello que pertenece al otro, más o menos directamente, dejarle la palabra, eclipsarse ente ella, seguirla en su presencia. Pero este exceso de fidelidad terminaría por no decir nada, y no produciría ningún intercambio. (CV: 67)

Dos cosas tenemos que resaltar de estas palabras. En primer lugar, el hablar siempre debe ser del otro, las palabras del otro, del amigo vivo y muerto a la vez. Esto quiere decir que el amigo superviviente siempre hablará en los términos del otro. Tendrá que recordar las palabras del amigo, lo que ha dicho el amigo cuando estaba vivo. Pero para que esto pueda lograrse se debe citar al otro, citar sus palabras, las huellas que ha dejado en nosotros, entre nosotros. Es por eso que en el duelo hay una cierta privación en el discurso fúnebre, pues se debe evitar hablar de nosotros para cederle la palabra al amigo, es decir, es la obligación de devolverle la palabra al amigo muerto (CV: 110). Pero aquí el diálogo deja de decir algo; no habría un intercambio de palabras entre dos amigos, pues las palabras del otro serían las únicas que se pronunciarían.

De este punto se desprende un doble imperativo, dos deberes, que son, en su principio mismo, contradictorios. El deber de que el otro hable, de darle la palabra al otro, pero jamás renunciar a acompañarlo, acompañar las palabras que el amigo dicta interpeándolas, respondiendo a ellas no simplemente dejándolas hablar. En su homenaje a Lyotard, Derrida habla de esta necesidad de no dejar *solo* al amigo, acompañarlo en su palabra, ya que es ese el deseo del superviviente: “el primer deseo sería cederle la palabra a Jean-François, leerle y citarle, a él solo, retirándose, pero cediéndole la palabra, sin dejarle en cambio solo, lo que habría sido otra forma de abandonarle” (CV: 234). No se puede abandonar al amigo, pues eso sería el duelo freudiano en la medida en que se abandona al objeto amado perdido, reemplazándolo por otro.. Pero tampoco se pueden acallar las palabras del amigo, el decir del amigo cuyas huellas debemos preservar. Un deber contradictorio es el deber para con el amigo muerto. Es por eso que la única alternativa del superviviente será interrumpir las palabras del amigo. Esto quiere decir que hay que evocar las palabras del otro para que éste hable ahí donde no puede hablar más.

Debemos llamar la atención sobre la palabra “citar” que ha aparecido en este punto. Esta palabra es crucial para el problema del duelo y de la relación con el otro, pues, lo diremos sin más rodeo, el duelo consiste en una (re)lectura y citación de las huellas escritas que ha dejado el otro, y por ende, el duelo siempre va a estar mediado por la escritura. Tratemos esta arista del duelo con mucho más detalle para poder entender por qué hemos llegado hasta este punto. En todo texto en memoria de algún amigo, Derrida cita y vuelve a citar a sus amigos. Pero las citas no son cualesquiera, se trata de la palabra del amigo sobre la muerte, sobre lo que él escribió de la muerte. El duelo en Barthes y en Lyotard, la muerte en Levinas. Las palabras sobre la muerte,

sobre la propia muerte de cada amigo, recorren los escritos fúnebres de Derrida. En este sentido, el discurso fúnebre permite hablar al amigo muerto de su propia muerte, con el objetivo de seguirle hablando a los amigos, en los límites de la muerte misma.

Pero alguien en el momento de la muerte del amigo, debe tomar la palabra para cedérsela al amigo. Es por eso que todo discurso fúnebre es público, pues en un recinto, en ese lugar donde se encuentra por última vez el cuerpo del amigo, alguien debe prestar su voz para que el amigo hable a quienes están presentes. Efectivamente, en el momento en que una persona muere, más de una persona sufre por la muerte de éste, más de una persona ha de decirle adiós. Esto mismo sucedía cada vez que un amigo de Derrida moría, sus amigos se reunían en un mismo lugar para darle un adiós, para escucharle de nuevo una vez más en un gesto de despedida. Los amigos comunes se reúnen para hablar al amigo muerto, amigos comunes donde el amigo está entre ellos. Un ejemplo es la muerte de Blanchot, Derrida habla de quién lo acompaña en ese momento de despedida, un amigo en común como lo fue Jean-Luc Nancy. Este encuentro entre amigos forma el ser entre nosotros.

Por otra parte, debemos subrayar cómo la citación es la forma cómo se le da la palabra al otro. La huella del otro es la escritura, pues toda escritura es una huella, como lo habíamos abordado en el primer capítulo de este trabajo. Es por eso que debemos retomar aquello que dice Derrida en su última entrevista al periódico Le Monde, lo que Derrida decía de la escritura y de la huella que sobrevive a toda muerte. Todo lo que se escribe deja una huella en el mundo, que no tiene nada que ver con el querer-decir del productor de la huella, la cual sigue operando, no lo olvidemos, en ausencia del productor. Es esto mismo lo que encontramos en el homenaje a Barthes cuando habla de qué significa leer un texto de alguien, el texto del amigo muerto. Derrida resalta tres posibilidades de cualquier texto, tres posibilidades de cualquier lector:

[Primero] el “autor” puede estar ya muerto, en el sentido habitual del término, en el momento que empezamos a leer(le), o sea, cuando esta lectura nos impulsa a escribir, como se suele decir, a propósito de él , ya se trate de sus escritos o de él mismo [...] A continuación están, segunda posibilidad, aquellos autores que están vivos en el momento en que los leemos, o sea, cuando esta lectura nos impulsa a escribir sobre ellos, etcétera. [...] Y finalmente hay una “tercera” situación: la que se produce a la muerte y después de la muerte de aquellos que también hemos “conocido”, frecuentado, amado, etcétera. (CV: 71)

La primera posibilidad consiste en leer a autores que ya han muerto antes de leer sus textos, sus huellas. Esta posibilidad es la más frecuente, pues gracias a los textos que aun quedan sus pensamientos y palabras nos llegan a nosotros, palabras que nos hacen escribir de ellos. En el segundo caso los autores que leemos y sobre los que escribimos son aquellos que están vivos cuando lo hacemos. Pero la última situación es la que más nos interesa pues es cuando se escribe en la muerte de ese autor que se ama, que es el amigo que leemos inconstantemente. Pero la diferencia fundamental de estas tres posibilidades es que escribir a la muerte del amigo no es una escritura cualquiera. Esto quiere decir que no se puede escribir del simplemente, de lo que escribió y dijo. Más bien la escritura fúnebre tendrá el objetivo de citarlo, leerlo una y otra vez, para así hablar con él, para que él siga hablándole a los amigos que han sobrevivido su muerte.

Tomemos uno de los muchos ejemplos de escritura fúnebre de Derrida para ilustrar este punto. En su homenaje a Lyotard Derrida cita la frase “no habrá duelo” que Lyotard escribiera hacía algunas décadas. Lo primero que dice Derrida sobre esta frase es que no hay un destinatario fijo en las palabras de su amigo. Cualquiera puede ser el destinatario, y al ser pública esta frase, cualquiera puede decir que es el destinatario de la frase, pero jamás se podrá demostrar si es éste o no el destinatario de esta frase. Pero lo importante de esto es que no hay un solo destinatario establecido, la huella que es la frase, está abierta a un sin fin de destinos, que puede tomar en diferentes contextos. Ahora bien, la segunda característica es que esta frase, por fuera de todo contexto, hace que éste siempre esté abierto. Afirma Derrida:

La imposibilidad de identificar a un destinatario único para esta frase es también la imposibilidad, probablemente calculada, de configurar un contexto, con un sentido o un referente del enunciado, que por lo demás, *antes* que un discurso, *antes* de ser un enunciado, prefigura y deja una impronta. Imposible describir un contexto cuyos límites sean seguros. Ningún límite ha sido impuesto, ninguna orilla a la que llegar o hacer llegar esta frase.

Esto quiere decir que en esta frase, y cualquier frase que haya escrito el amigo, siempre va a estar abierta, inscrita en numerosos contextos sin que haya uno establecido. No hay entonces ningún destinatario ni ningún contexto que limite la escritura del amigo. Esto quiere decir, que las palabras del amigo no pueden ser establecidas dentro de un solo y único contexto, ni decir firmemente quién es el destinatario. Las palabras del amigo corren un riesgo, que a la vez posibilita la escritura, y es el de estar siempre destinadas a la dispersión. Siempre estarán abiertas

a los contextos y destinatarios, siempre serán dirigidas las palabras del amigo a más de un contexto, a más de un destinatario. Por otro lado, no podemos pasar por alto esta característica fundamental de la escritura: antes que cualquier discurso, las palabras, las frase del amigo, dejan una impronta. Son huellas a las que tenemos acceso, nos marcan, nos configuran en la medida en que las huellas del otro están en nosotros. Esto quiere decir que hay más de un destinatario. Cada frase, cada palabra ha de permanecer en el amigo superviviente, en él, ahí donde el amigo habla.

Esta dispersión de las palabras del amigo hace que, en el caso concreto de estas tres palabras de Lyotard, no puedan comprenderse de una manera única. La muerte del amigo imposibilita la necesidad Gadameriana de la comprensión, pues no podemos preguntarle al amigo si se están interpretando correctamente sus palabras. Pero esto no quiere decir que se debee renunciar a intentar interpretar aquello que dijo el amigo. Por el contrario, siempre debe haber una relectura del texto del amigo abriéndolo a diferentes contextos y sentidos. En este punto podemos entender por qué la escritura debe separarse de la intención del querer-decir-algo. La radicalidad de la escritura en la muerte, nos muestra que aunque el productor de las huellas quisiera decir algo en particular, debe reconocer que sus huellas sobrevivirán a él estando libres y abiertas a cualquier contexto, y por ende, a cualquier interpretación que algún destinatario les dé. Pero esto no quiere decir que haya una suerte de despreocupación de pasar por alto las palabras del amigo, pues al saber que la interpretación está abierta, se podría pasar por alto la exigencia de interpretar las huellas del amigo. En lo que respecta al “no habrá duelo” su indeterminación hace que “esta frase [estalle], se contiene o se confina, no se puede ni comprender ni permanecer sordo a ella, no descifrarla ni hacer como si no se la oyera, ni recordarla ni olvidarla” (CV: 229). No podemos ignorar la frase de Lyotard, aunque no haya un contexto y un significado único. Por eso en los escritos de Derrida en memoria de sus amigos, cita más de una vez, pues como toda palabra, la palabra del amigo, es iterable. Derrida lee ante un público, publica un escrito en memoria de su amigo, citando siempre las palabras de duelo del otro, para interpretarlas infinitamente.

Es en este punto donde surge lo que podemos llamar el corolario de la ley de la amistad: el pronunciar las palabras del amigo. Antes de que Derrida comience a interpretar las palabras de Lyotard, reconoce esta ley de la amistad: “un día, llegado el momento, uno de nosotros dos (¿pero quién de los dos?) tendría que releerla, de la misma manera y de otro modo, para sí mismo y en público” (CV:230). Al citar las palabras del amigo, el superviviente las cita tal y como el

otro las escribió, pero de modo diferente, en la medida en que las traslada a otros contextos, a otros significados, releendo las palabras de su amigo. Pero la interpretación que se haga de las palabras del amigo, hay que remarcarlo, está siempre modulada por la inseguridad y la incertidumbre, por el no saber cómo interpretar al amigo. No saber cómo poder interpretar al amigo recorre toda lectura del amigo, lo que hace que toda interpretación fracase. Fracasa en la medida en que no se puede dar un punto final a la interpretación, en decir “está es la interpretación de las palabras”, “es esto lo que quiso decir mi amigo”. Fracasa la interpretación, porque nunca se sabrá si la lectura del amigo es correcta o incorrecta. Es por esto que el contexto ha de quedar abierto pues, recordémoslo, la huella escrita debe inscribirse en varios contextos, sin que ninguno cierre su significado. Ahora bien, es este otro punto de diferencia crucial con la hermenéutica. Afirma Derrida: “esta imposibilidad de interpretar, sin embargo, que es y no es impotencia hermenéutica, yo no la considero un mal. Es también la posibilidad de la lectura” (CV: 242). La posibilidad de cualquier lectura es la imposibilidad de la interpretación, sin ésta los discursos fúnebres no se darían. Es por eso que el deber de llevar al otro se traducirá en citar las palabras del amigo, huellas que el otro ha dejado en el mundo.

Es por eso que el amigo que sobrevive a la muerte del otro ha de releer una y otra vez las palabras. Pero son huellas inapropiables, como lo expresa Derrida al final del texto a su amigo Maurice Blanchot, que no se pueden disponer de ellas. Las palabras del otro no son del todo apropiables, esto quiere decir que en cada palabra del amigo se encuentra un secreto que nadie podrá descifrar. Secreto que le es únicamente del otro, y nadie puede apropiarse, de ninguna manera, de éste. Es por eso que el amigo será completamente secreto, seguirá siempre siendo desconocido para sus amigos después de que la muerte separe infinitamente a los amigos. Ya lo era cuando vivía, y es en la muerte que radicaliza este desconocimiento del amigo. Es así como lo dice en su homenaje a Lyotard: “Jean-François sigue siendo todavía para mí, en cierto modo, completamente desconocido y secreto” (CV: 233). Es por esta razón que existe una imposibilidad de la interpretación. Hay algo, un secreto infinito, que evita que toda interpretación cierre las palabras del amigo. Hay algo que siempre ha de quedar fuera del alcance del amigo que permitirá que sus palabras, su obra, quede abierta. Justamente, en un texto sobre Nietzsche, Derrida habla esta necesidad de que el texto, sea del amigo o no, siempre quede abierto. A partir de un fragmento de la *Gaya Ciencia* de Nietzsche, que afirma “he olvidado mi paraguas”, Derrida afirma que jamás se llegará a entender certidumbre de saber lo que Nietzsche quiso decir

con esta frase. Pero después de reconocer esta *impotencia* de no poder saber con certeza que quiso, si es que lo quiso, decir Nietzsche con esta frase, luego de remarcar imposibilidad hermenéutica Derrida afirma, casi como un aforismo: “el texto siempre puede permanecer a la vez abierto, expuesto e indescifrable, sin siquiera saberlo indescifrable” (E: 92).

Las palabras del amigo, entonces, han de quedar abiertas a toda interpretación, manteniéndose con vida en la medida en que ninguna interpretación se asuma como decisoria y definitiva. La imposibilidad de la interpretación hace al texto abierto, vivo y venidero a un futuro donde otros habrán de discutir en torno a las palabras del amigo. Esta interpretación fracasada, en el sentido de jamás dejar de interpretar, de leer al otro aunque nunca se llegue a una interpretación univoca, permitirá que la obra del amigo siga con vida, siga dando de qué hablar, hablándole a los amigos supervivientes y aquellos que vendrán ininterrumpidamente. Es por eso que no hay que renunciar a hablar con el amigo, hablar siempre con él, pues es así como el otro sigue vivo en nosotros.

Dado esta característica de la palabra fúnebre, Derrida reconoce que en cada oración fúnebre se habla no solo al amigo muerto sino también a quienes lo acompañan en este adiós. Quien le cede la palabra al amigo debe hacerlo tanto en su interior como en frente de aquellos que también aman a quien no está. Pero alrededor del ataúd hay que dirigirse al otro en nosotros, pero en presencia de los demás, pues ellos son testigos del dolor que deja la pérdida del ser amado. Es esto lo que dice Derrida en su homenaje a Barthes, con una imagen de desgarrarse el velo en frente del ataúd de amigo, expresa ese dolor que surge en la muerte:

En su forma clásica la oración fúnebre era oportuna, sobre todo cuando permitía interpelar directamente al muerto, a veces incluso tutearlo. Ficción añadida, evidentemente, pues siempre es el muerto en mí y a otros alrededor del ataúd a los que me dirijo de ese modo [...] Es necesario romper el comercio de los supervivientes, desgarrarse el velo delante del otro, del otro muerto en nosotros. (CV: 73)

Hay que romper con una economía de los supervivientes, en la medida en que al reunirse alrededor del ataúd del otro muerto, no se trata de una reunión cualquiera. No hay intercambio entre los amigos, solo una escucha de la voz del amigo. Es aquí donde se configura el ser-entre-nosotros. Un entre los supervivientes viene a operar tras la muerte del amigo. Un ser entre nosotros en la medida en que el otro es evocado en las palabras que le son más propias, ahí donde los supervivientes lo escuchan una vez más.

Ahora bien, debemos preguntarnos cuál es el vínculo que existe entre lo que hemos venido señalando a lo largo de este capítulo y la relación ética con el otro. Para responder a esta pregunta debemos concluir varios puntos que hemos abordado a lo largo de este trabajo. En primer lugar, es importante subrayar el papel de la huella en estas reflexiones, pues es ésta la que ha de posibilitar la oración fúnebre. La escritura, entendida como huellas, es aquella que permite invocar, cada vez de manera única, las palabras al amigo. Es gracias a la huella y a la escritura desarticulada de la presencia del emisor, que la escritura fúnebre se puede dar, ya que cada huella que nos ha dejado el amigo, funciona independiente de su presencia y el vínculo entre su palabra y su querer-decir. En este sentido, la escritura juega un papel importante en la relación ética con el otro, pues sin ella el amigo, el superviviente, no podría cederle la palabra al otro, no podría escuchar de nuevo la palabra del amigo. En este punto podemos entender por qué el *tragen* consiste en llevar no sólo al otro sino también a su mundo. Es por esta razón importante que hay que entender las huellas como aquello que persiste en el mundo después de la desaparición del amigo que las ha emitido. Las huellas del amigo, entonces, permitirán que el emisor muerto pueda seguirle hablando a todos sus amigos.

En este punto surge una ineludible pregunta: si la relación ética con el otro consiste en llevarlo en nosotros y así poder cederle la palabra citando al amigo ¿esto significa que la relación ética con el otro solo se da entre escritores? Un primer vistazo haría caer en equívocos respondiendo la pregunta afirmativamente. Pero hay que detenerse en este problema para señalar que esta relación ética con el otro, atravesada por la escritura, nos permite pensar una relación ética en general. Si sustituimos la palabra escritura, en lo que hemos dicho hasta el momento, por *archi-escritura*, podemos ya esbozar una respuesta negativa a la pregunta que hemos formulado. Al entender la *archi-escritura* como condición de todo lenguaje, como una forma de entender el lenguaje, podemos entonces decir, que la relación ética con el otro no es exclusivamente entre escritores que han releído la obra de su amigo escritor. Las huellas del otro, entonces, no sería solo las huellas escritas, sino como lo hemos anotado en el primer capítulo, sería el lenguaje.

Al entender la escritura como lenguaje quiere decir, al menos, dos cosas. En primer lugar, la relación ética con el otro va más allá de la escritura, es decir, aunque el ser amado no haya escrito nada, aún nos quedan las huellas de su memoria, aquello que nos dijo alguna vez. En este sentido, el deber ético consistirá en llevar al otro en la memoria, en lo que nos ha dejado, incluso,

en llevarlo en el amor que ha brindado. En segundo lugar, quien no puede leer, o quien no hable el mismo idioma del amigo muerto, no puede evitar el deber de llevar al otro. Lo lleva en las imágenes discontinuas del otro. Es por eso que no se trata aquí exclusivamente de la escritura en sentido tradicional. La relación ética con el otro, el llevar al otro, va más allá de la amistad entre amigos escritores, es algo más profundo que aquí queremos llamar amor.

En segundo lugar, tenemos que decir que el deber en la amistad se constituye de dos deberes. El primero consiste en llevar al otro y a su mundo, como la madre lleva a su hijo aún por nacer. Pero en la medida en que se lleva al otro, segundo deber, habrá que cederle la palabra al otro, escucharlo de nuevo. No se puede jamás callar al otro, más bien, el amigo superviviente guardará silencio, en lo que respecta a él mismo, para que el otro hable en el amigo. Pero el otro ha de hablar primero que nosotros, pues como el self siempre está constituido por la alteridad, éste hablará mucho antes de que nosotros podamos decir alguna palabra.

En tercer lugar, el diálogo interior ininterrumpido solo es posible si se cumplen las anteriores dos conclusiones. El diálogo interior irá más allá de la muerte, pues siempre estará abierto pues no hay una orilla preestablecida. La huella del otro siempre estará abierta, sin que ninguna interpretación ponga punto final a aquello que ha dicho el amigo. Es por esto que toda interpretación debe fracasar, pero el amigo no se debe contentar con no intentar interpretar al amigo. Por el contrario, hay siempre un ejercicio de reinterpretación y de relectura de las palabras del amigo, y en cada lectura e interpretación ha de quedar siempre abierta la huella del otro, sin agotar nunca su huella.

Teniendo en cuenta estas tres conclusiones podemos decir que la relación con el otro está enmarcada en el vínculo de la escritura y la muerte. No hay ninguna relación con la alteridad que no pase por el acontecimiento del fin del mundo, alteridad que constituye al self reconociendo que hay otro en nosotros, que aún sobrevive con nosotros. Pero esta supervivencia solo es posible, debemos remarcarlo, gracias a la escritura. Sin las huellas escritas que ha dejado el otro, ningún amigo podría devolverle la palabra al muerto. Es por eso que la relación con el otro es ineludible, siempre tendremos el deber de cederle la palabra al otro en nosotros, entre nosotros. La escritura es, quizá, el lugar donde el otro nos deja algo, ese algo que cualquiera puede abordar, puede leer, huellas que están a ahí para todos los otros. La escritura es la supervivencia de un mundo singular e irrepetible que es el otro. Las palabras del otro nos muestran, aunque sea parcialmente, lo que el otro entendía la muerte, como es el ejemplo la afirmación de Lyotard:

“No habrá duelo”. Aunque para nosotros, y para el mismo Derrida, estas tres palabras nos son indescifrables, pero aun así nos interpelan, nos dicen algo sobre el duelo.

Teniendo en mente todo lo que hemos dicho hasta este punto, podemos concluir este trabajo. Nuestra lectura del problema de la relación entre amistad, muerte y escritura en Derrida nos ha llevado a afirmar que en el duelo el amigo no lleva en sí la totalidad del amigo muerto, su voz, su rostro, su cuerpo. El llevar al otro significa llevar las huellas del otro. Pero las huellas, en este trabajo, significan dos cosas: la memoria del otro, imágenes discontinuas y fragmentadas del otro, y, por otro lado, la escritura que el otro nos ha dejado. Esto quiere decir, que la relación ética con el otro, el *tragen* de Celan del que hablábamos en el segundo capítulo, debe estar mediado por la escritura. Sin la escritura del otro, sin citar aquello que el amigo ha dicho, no se podría llevar al otro y a su mundo. Por lo tanto la relación que se tenga con el otro, a partir del reconocimiento de la finitud de los amigos, deberá siempre volver sobre la escritura en sentido amplio. Es por eso que la condición de posibilidad de cualquier supervivencia es la archi-escritura, pues debe supervivir mucho tiempo después de la muerte de emisor para poder vivir en el amigo.

## Bibliografía

### *Obra de Derrida en francés*

DERRIDA, J (1967) *De la Gramatologie*. Paris: Minuit.

DERRIDA, J (1988) *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galillé

DERRIDA, J (1992) *Points de suspension*. Paris: Galillé

DERRIDA, J (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galillé.

DERRIDA, J (1994) *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris: Galillé.

DERRIDA, J (2003) *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galillé.

### *Traducciones de la obra de Derrida*

DERRIDA, J (1981). *Espolones los estilos de Nietzsche* (Trad. M. Arraz) España: pre-textos.

DERRIDA, J (1989). "Violencia y metafísica" En: *La escritura y la diferencia* (Trad. Patricio Peñalver) Barcelona: Antrophos.

DERRIDA, J (1997a). "Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas a Jacques Derrida" En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. (Trad. Cristina de Peretti) Barcelona: Antropos, pp. 39-47.

DERRIDA, J (1997b) "Entre Corchetes. Entrevista con Jacques Derrida (Primera parte)". En: *El tiempo de una tesis*.

DERRIDA, J (1998a). "Políticas de la amistad". En: *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*. (Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte) Madrid: Trotta.

DERRIDA, J (1998b). "El oído de Heidegger". En: *Políticas de la amistad seguida del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.

DERRIDA, J (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (Trad. Cristina de Peretti). Madrid: Trotta.

DERRIDA, J (2006) "Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento" En: *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (Trad. Julián Santos Guerrero) Madrid: Arena Libros.

DERRIDA, J (2007). *Aprender por fin a vivir* (Trad. Nicolás Bersihand). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- DERRIDA, J & FERRARIS, M (2009a). *El gusto del secreto* (Trad. Luciano Padilla) Buenos Aires: Amorrortu.
- DERRIDA, J (2009b) *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (Trad. Irene Agoff) Buenos Aires: Amorrortu.
- DERRIDA, J (2009c) *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (Trad. Horacio Pons) Buenos Aires: Amorrortu.
- DERRIDA, J (2010a). “La Différance”. En: *Márgenes de la filosofía*. (Trad. Carmen González Marín) Madrid: Cátedra, pp.37-62
- DERRIDA, J (2010b). “Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit”. En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp.63-102.
- DERRIDA, J (2010c). “Firma, acontecimiento, contexto”. (Trad. Carmen González Marín) En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp.347-372
- DERRIDA, J (2010d). *De la Gramatología*. (Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti) México: Siglo XXI Editores.
- DERRIDA, J (2011). *Pasiones* (Trad. Horacio Pons) Buenos Aires: Amorrortu.
- DERRIDA, J (2012) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti) Madrid: Trotta.

#### *Estudios sobre Derrida*

- BRADLEY, A (2008). *Derrida's of Grammatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- CAVELL, S (1995) “What did Derrida want of Austin?” En: *Philosophical passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- CHEAH, P & GUERLAC, S (2009). “Introduction. Derrida and the Time of the Political” En: *Derrida and the Time of the Political*. (Cheah, P & Guerlac Ed.) United States: Duke University Press, pp.1-37
- CRAGNOLINI, M (2012). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La cebra.
- FERRARIS, M (2006). *Introducción a Derrida*. (Trad. Luciano Padilla) Buenos Aires: Amorrortu.
- MANRIQUE, Carlos (2010) “La opacidad moral de la persona como condición de la justicia. (Derrida leyendo la filosofía moral kantiana)” En: *Reconocimiento y diferencia. Idealismo*

*alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneas.* (María del Rosario Acosta Comp.) Bogotá: Siglo de hombre Editores-Universidad de los Andes, pp.341-383.

PERETTI, C (1989). *Jacques Derrida: texto y deconstrucción.* Barcelona: Anthropos.

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

#### *Otros textos referidos*

AUSTIN, J (1962). *How to Do Things with Words.* Britain: Oxford University Press.

BLAMCHOT, M (2007). *La Amistad* (Trad. J. Doval.). Barcelona: Trotta.

CELAN, P (2009). “Cambio de aliento” En: *Obras completas* (Trad. José Luis Reina Palazón) Madrid: Trotta.

FREUD, S (1913) “Tótem y tabú” En: *Obras completas* (Trad. José L. Etcheverry) Tomo XIII, Buenos Aires: Amorrortu, pp.7-162

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

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

GADAMER, H-G (1992). “Texto e interpretación” En: *Verdad y método II* (Trad. Manuel Olasagasti). España: Sígueme.

GADAMER, H-G (2007). *Verdad y método I* (Trad. Ana Agud & Rafael de Agapito). España: Sígueme.

HEIDEGGER, M (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica mundo, finitud, soledad* (Trad. Alberto Ciria). España: Alianza.

HEIDEGGER, M (2009). *Ser y Tiempo* (Trad. Jorge Rivera) Madrid: Trotta.

LEVINAS, E (2001a). “La huella del otro” En: *La huella del otro.* (Trad. Esther Cohen.) México: Taurus.

LEVINAS, E (2001b). “¿Un Dios hombre?” En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Trad. José Luis Pardo). España: Pre-textos, pp.69-83

LEVINAS, E (2001c). “Del uno al Otro. Transcendencia y Tiempo” En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.* pp. 161-183

LEVINAS, E (2005). *Dios, la muerte y el tiempo* (Trad. María Luisa Rodríguez) Madrid: Cátedra.

NANCY, J-L (2003) *El sentido del mundo* (Trad. Jorge Manuel Casas) Buenos Aires: La marca Editora.

NANCY, J-L (2006) “Sorpresa del acontecimiento” En: *Ser singular plural* (Trad. Antonio Tudela) Madrid: Arena Libros.

NIETZSCHE, F (2007). *Humano demasiado humano* (Alfredo Brotons Trad.) Tomo I. Madrid: Akal.

SAUSSURE, F (2007). *Curso de lingüística general*. (Amado Alonso Trad.). Tomo I. Buenos Aires: Losada.