



EDITORIAL
ARLEKÍN

Vivir juntas

Cohabitación en Jacques Derrida

Diego A. Soto Morera



190

S718v Soto Morera, Diego A.

Vivir juntas: cohabitación en Jaques Derrida / Diego A. Soto Morera. –primera edición– San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2022.

312 páginas ; 27 x 14 centímetros

ISBN 978-9930-619-05-6

1.FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. 2. FILOSOFÍA MODERNA.

3. HOSPITALIDAD. 4. JACQUES DERRIDA.

5 TEOLOGÍA POLÍTICA. I.Título.

Diseño de portada: Liz Rojas Rodríguez

Índice

09	Introducción
31	Capítulo I: <i>Biolencia: simulacros, prótesis, vivientes</i>
33	Introducción
36	Todas las vidas las fuerzas: diferencial agonístico
44	El soberano y sus cadáveres: circuitos de ipseidad
47	El tacto y sus prótesis: la vida la muerte
54	Pulsión de poder: el absoluto y sus encadenamientos
64	<i>Polemos I: logos, reunión y partición</i>
73	<i>Interludio I. Escritura y violencia originaria</i>
80	<i>Polemos II: martillos de Derrida</i>
83	Conclusión
93	Capítulo II: <i>¿Qué es vivir juntas? Mal de comunidad</i>
95	Introducción
97	Patologías comunales: la fraternocracia
102	<i>Vivir juntas: neutralidad y autoridad del hermano</i>
118	<i>Vivir juntas: borradura de los presentes</i>
138	<i>Interludio II. Comunidades de lenguaje</i>
148	<i>Alteridad I. Vivir juntas, violencia inaudita</i>
158	<i>Alteridad II. Vivir juntas, sacrificar para invitar</i>
178	Conclusión

183	Capítulo III: (Teologías) Políticas de <i>vivir juntas</i>: hematocentrismo
185	Introducción
201	Marcas de soberanía: ¿qué origina el origen?
207	Del miedo I: la rueda y el caníbal
216	Del miedo II: voracidad y vociferación
222	Teología política I: tres cuerpos del Rey
229	Teología política II: el monstruo, la marioneta
238	Teología política III: economía hematológica
258	Hedor de ley: cálculo terminable e interminable
272	Conclusión
277	Conclusión. Buen vivir juntas: democracia y sus dehiscencias
295	Bibliografía

«La escritura es invariable y las opiniones no son con frecuencia más que la expresión de lo desesperante que ello resulta».

Franz Kafka, *El proceso*

« Le premier pas d'un « vivre ensemble » restera toujours rebelle à la totalisation ».

Jacques Derrida, *Avouer –l'impossible*

Introducción

Hay que deconstruir la comunidad. En este enunciado está indeterminado el sujeto, plazo y espacio para asumir esta responsabilidad. Tampoco resulta evidente el contenido, las estrategias, los compromisos o los desenlaces asociados al verbo *deconstruir*. La dificultad de prefijar su significado o de reducirlo a una operación mecánica consiste, según Jacques Derrida (1930-2004), en que todo intento de definición del tipo “«*la deconstrucción es X*» está asediado por el mismo proceso que intenta especificar”¹. Una deconstrucción de la

¹ Jacques Derrida, “Lettre à un ami japonais” [1985], *Psyché : Invention de l'autre II*, (Paris : Galilée, 1987), 393. Cualquier trabajo que se ocupe de la obra de Derrida, indistintamente del idioma en que se escriba, debe asumir sus traducciones, es decir, incluso un hablante nativo del francés debe tener presente el problema de la traducción de/en sus textos. En muchas ocasiones, Derrida introduce, como parte de sus discusiones, la dificultad de traducir a otros idiomas ideas propuestas en sus textos, así como las dificultades para traducir al francés ideas o conceptos dados en otros idiomas. En la traducción, nos enfrentamos al problema de lo intocable: “traduction, c’est-à-dire un compromis toujours possible mais toujours imparfait entre deux idiomes” (Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »* (Paris : Galilée, 1994), 16). Si hay traducción, continúa Derrida, es porque todo texto pertenece a la estructura de la *sobrevida*, de la sobrevivencia, «*la survie des œuvres, non pas des auteurs*», pues las obras no son conjuntos cerrados, finalizados, un origen puro por depositar en otro idioma, sino que expresa ya un proceso de transformación: “Si le traducteur ne restitue ni ne copie un original, c’est que celui-ci survit et se transforme. La traduction sera en vérité un moment de sa propre croissance, il s’y complétera *en s’agrandissant* (Derrida, “Des tours de Babel” [1985], *Psyché*, 213). El texto *original* expresa un proceso: «*L’original se donne en se modifiant*»; no está acabado, muerto, sino abierto a una *sobrevida* y así, a una *pulsión de traducción*. Por una escucha atenta a esta indicación, en adelante, en el cuerpo del texto presentaré mi propia

comunidad, si es posible, no se despliega según un método prefijado, garante de unos réditos particulares. Si hay *deconstrucción de la comunidad* esta adviene según una indecidibilidad (*indécidabilité*) inicial que nos obliga a pensar ambas, deconstrucción y cohabitación, ahí donde no hay una sin la otra.

Lo último nos reenvía a un aviso constante de Derrida: la deconstrucción no asalta desde el exterior a un objeto ya dado de antemano, previamente constituido y asegurado. Tampoco se reduce a un modelo o mecanismo para desarmar, descomponer, ni disolver sin dejar rastro alguno². La deconstrucción acontece toda vez que las fuerzas que constituyen un objeto (organismo, instrumento, práctica, institución, doctrina, en general *texto* –lo veremos), que deben resguardarlo y garantizarlo, también lo exponen y lo expropian de aquello que supuestamente le resulta más propio. La deconstrucción acontece sin un sujeto que la inaugure o la gobierne, pues está siempre en acto, como la imposibilidad de un cierre o clausura que garantice la plenitud o consolidación (au)totalitaria de lo propio, de la mismidad. Si hay una deconstrucción de la comunidad arribamos a ella en diferido, con una tardanza inevitable.

Ahora bien, ¿si la deconstrucción está siempre en acto, para qué necesitaríamos *deconstruir* o *deconstruccionistas*?,

interpretación de las versiones francesas, en constante interlocución con traducciones cuando están disponibles.

² El problema del resto y del rastro ha sido considerado como criterio de ingreso a la obra de Derrida en el gran trabajo de la filósofa argentina Mónica Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, (Buenos Aires: Avellaneda: La Cebra, 2008).

¿apelar a la necesidad de *deconstrucción de la comunidad* no sería un grosero pleonasma?, ¿no se requiere, simplemente, apartarse y dejar libre curso a la degradación de los objetos, a la corrosión de las estructuras?, ¿si nada está asegurado, si ningún anclaje o fundamento es definitivo, acaso no procede *dejar pasar*, incluso, reconocer que *todo (se) vale*? Dentro de las múltiples violencias que abordaremos en este texto, existen aquellas que procuran clausuras (au)totalitarias del sentido, por ejemplo, de lo que significa ser parte de una comunidad política, de aquello solicitado para la admisión dentro de un *nosotros*. Violencias desatadas en muchos espacios, en muchos tiempos, mediante múltiples medios y formas, capaces de hondas y terribles injusticias. Un gesto básico de la deconstrucción consiste en atender con detenimiento estas formas de reificación de la violencia que se reproducen en nombre de lo bello, bueno y verdadero sobre la base de lógicas y estrategias (au)totalitarias.

¿Se puede determinar, de entrada, que ningún elemento escapa a la deconstrucción? A pesar de que Derrida siempre procuró sustraer su proyecto de cualquier definición, afirmó sin dubitación: "*La déconstruction est la justice.*"³ La indeconstructibilidad de la justicia abre espacio a la deconstrucción. De modo que, si hay injusticia, si hay consolidación, reproducción y reificación de las condiciones que propician injusticias, entonces se requiere deconstrucción. Lo sugerido aquí apenas nos ofrece un primer criterio para ampliar el enunciado de inicio: si hay alguna injusticia, *hay que deconstruir la comunidad*.

³ Derrida, *Force de loi*, 35. Itálicas del original.

El enunciado «*hay que deconstruir la comunidad*» adviene en medio de un proceso histórico donde la humanidad en su conjunto padece (no en igual intensidad ni prolongación) los efectos múltiples y devastadores de la enfermedad Covid 19.⁴ ¿Por qué proponer una *deconstrucción* de la comunidad en lugar de invitar a *reconstruir* la comunidad?, ¿la comunidad, en este apremiante contexto, antes que algo por pensar o someter a una *deconstrucción*, no resulta una tarea por hacer?, ¿no debemos ocuparnos antes bien de levantar los bloqueos que impiden la comunidad plena? ¿En medio de una crisis sanitaria de escala mundial, la comunidad no es aquello que urge apresurar antes que pensar; *reconstruir* antes que *deconstruir*?

El contexto de pandemia no sólo ha urgido respuestas en el orden técnico (médico, farmacológico, epidemiológico, económico, jurídico, entre otros), indispensables para subvertir los estragos inmediatos, sino que ha dejado al descu-

⁴ Distintos estudios han procurado mapear las zonas de mayor vulnerabilidad, por razones estructurales, ante los efectos de la pandemia. En el caso de las mujeres la violencia y vulneración de la cual eran víctimas previo al Covid-19 se han intensificado durante los confinamientos sanitarios. Remito a un interesante grupo de estudios sobre los efectos desiguales de esta pandemia en poblaciones social y políticamente más vulneradas: Clare Bamba, Julia Lynch and Katherine Smith, *The Unequal Pandemic. Covid-19 and Health Inequalities*, (Bristol: Policy Press, Bristol University Press, 2021); Sarasu Thomas, Indira Jaising, Akshat Agarwal, Manisha Arya, Prannv Dhawan, Vani Sharma, *The Gendered Contagion. Perspectives on Domestic Violence during Covid-19. Gender, Human Rights and Law*, vol. 7, Para estudios sobre los efectos de la pandemia sobre migración, inmigrantes y trabajadores migrantes ver Ranabir Samaddar, *Borders of an Epidemic. Covid-19 and Migrant Workers*, (Kolkata: Mahanirban Calcutta Research Group, 2020).

bierto hondas dificultades que atraviesan los fundamentos sobre los cuales se ha pensado históricamente la cohabitación. Problemas referidos al injusto reparto de recursos, la alteridad, la proximidad y el distanciamiento, la hospitalidad, la inmunización colectiva, la amenaza y defensa de derechos democráticos básicos (libertad), entre otros, han devenido puntos álgidos de discusión en torno a nuestras formas de cohabitación. Resulta equívoco, en este contexto, suponer que la pandemia ha sido la matriz de estos desafíos, pues los estragos más devastadores y profundos se derivan de la agudización de las lógicas oposicionales que ya constituían a los proyectos de comunidad política. Podemos considerar, brevemente, esto último a través de algunos ejemplos.

La enfermedad Covid-19 no ha sido la causa de la desigualdad socioeconómica, aunque ha funcionado como catalizador de una serie de procesos sociales, económicos y políticos de los que se derivan terribles consecuencias. Durante el contexto de pandemia diversas luchas y manifestaciones han atravesado comunidades políticas debido al reparto desigual de los medios de subsistencia, incluso en aquellas democracias más longevas y tenidas por más robustas⁵. La desigualdad, de nuevo, no se deriva de la pandemia.

⁵ Para estudios que abordan los problemas de gobernanza vinculados o en tiempo de la Covid 19 ver Jan Nederveen Pieterse, Haeran Lim & Habibul Khondker, *Covid-19 and Governance. Crisis Reveals*, (New York: Routledge, 2021); Giuliano Bobba, Nicolas Hubé, *Populism and the Politicization of the Covid-19 Crisis in Europe*, (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021); David Seedhouse, *The Case for Democracy in the Covid-19 Pandemic*, (London: SAGE, 2020); Gerardo Gutiérrez, Susana Herrera, Jochen Kemmer cords. *Pandemia y crisis: El covid-19 en América Latina*, (Guadalajara: CALAS, Editorial Universidad de Guadalajara, 2021).

Ya los proyectos de comunidad política de las sociedades modernas estaban pensados y formulados sobre la base de un injusto acceso a las condiciones y recursos que deberían garantizar el bienestar común. La pandemia ha acrecentado, ciertamente, los índices de desigualdad,⁶ pero a través de un recrudescimiento de las lógicas que previamente articulaban la comunidad política en nuestras democracias.

Por otro lado, la transmisión del virus SARS-CoV-2 entre humanos ocurre mediante los aerosoles que exhalamos en la mecánica de nuestra respiración. El contacto y la proximidad física con otros seres humanos devino amenaza para la salud individual y colectiva. Desde luego, la pandemia no inventó la *amenaza* del otro, pero el contexto potenció una serie de miedos en torno a la alteridad que ya eran constitutivos de comunidades políticas. Por ejemplo, durante los primeros meses de pandemia en Costa Rica, algunas comunidades se oponían a la instalación en sus territorios de centros temporales de atención de pacientes con Covid-19 que, debido a las limitaciones de sus lugares de residencia, corrían el riesgo de contagiar a un número mayor de personas. La oposición a estos centros de atención, en muchos casos destinados a personas trabajadoras migrantes, dio lugar a expresiones físicas de violencia (se les prendió fuego), y en todo caso,

⁶ El análisis de la desigualdad económica a nivel mundial y su crecimiento por efecto de la pandemia ha sido analizado en el último informe *World Inequality Lab*, “World Inequality Report 2022”, consultado en línea [08/12/2021]: <https://wir2022.wid.world/>. Según esta información, en América Latina, el 10% de la población más rica captura el 55% del ingreso nacional; además, este mismo 10% captura el 77% de la riqueza nacional. Porcentajes acrecentados durante la pandemia, aunque, de nuevo, no sea esta la causa.

mostraba la exacerbación de pasiones políticas que articulan lo comunitario según los emparejamientos nacional/extranjero, prójimo/ajeno, amigo/enemigo, semejante/extraño. De nuevo, no se trata de pasiones creadas o emparejamientos desencadenados por la pandemia, sino de presupuestos básicos del pensamiento y la experiencia de la cohabitación, que el proceso de emergencia mundial ha venido a profundizar.

Asimismo, el virus SARS-CoV-2 y sus efectos han sido pensados al interior de la gramática comunitaria. El lenguaje utilizado para explicar sus mecanismos de transmisión al gran público remite al emparejamiento huésped-anfitrión. El virus busca un anfitrión que le permita desarrollarse y continuarse a través de su ciclo vital. Expandir el hospedaje es fundamental para su supervivencia. Las medidas aplicadas por gobiernos apuntan a reducir el hospedaje de un huésped del cual hemos devenido, en muchas escalas, rehenes. Se puede argumentar que el recurso a este lenguaje cumple fines estrictamente metafóricos o de mediación pedagógica, y que en poco o nada comunican los mecanismos biológicos de incorporación y reproducción del virus. Sin embargo, no se participa de un registro semántico sin inscribirse en los emparejamientos oposicionales que lo constituyen. Hablar de un anfitrión que deviene rehén de su huésped en su propia casa (y en este caso, en nuestro propio cuerpo), es el gran terror que activa todos los recursos inmunitarios de la soberanía política y de tradiciones comunitarias occidentales. Terror, lo veremos, localizado en la base de cierta lógica de la *ipseidad* que fuerza la defensa de lo *propio* frente al huésped, el invitado, el extranjero, el otro. Terror que informa gramá-

ticas de lo comunitario: ¡*Qué el señor no sea rehén en su propia casa!*

La anhelada *inmunización* se retrotrae sobre la imagen del *rebaño*, imagen zoológica para nombrar la inmunidad comunitaria. De poco vale que un individuo o grupo particular reciba inmunización, si no existe un alto porcentaje de la población inmunizada. Sin lo segundo, el virus seguiría replicándose en mutaciones que podrían hacer insuficientes los efectos protectores de las vacunas existentes. En este caso, la desigualdad en el acceso a la inmunización contribuye a la universalización del daño. ¿Cómo lidiar con el acceso desigual a las vacunas entre países? Acá la desigualdad, si bien afecta con mayor intensidad a naciones con menores recursos, también afecta a los más poderosos, responsables de esta desigualdad (pues han acaparado vacunas por encima de las cifras que requieren, a pesar de la caducidad del medicamento).

Otro problema ha venido asociado a la *inmunización*: amplias reservas de vacunación no han asegurado la efectiva inmunización. Democracias con grandes *stocks* de vacunas, pero con bajos índices de aplicación, han debido responder a una difícil pregunta: ¿qué procede cuando amplios sectores de la población se niegan a la vacunación? Cuando se han apelado a todas las formas de diálogo sobre la base de las premisas científicas que sustenta el proceso de inmunización, dicho de otra forma, cuando el recurso a la deliberación resulta insuficiente, ¿debe una comunidad democrática *limitarse*, esto es, restringir derechos democráticos constitutivos para asegurar la *inmunidad* biológica de la comunidad?, ¿de-

be la democracia apelar a una *autoinmunidad* de lo democrático en procura de inmunizar a su población?, ¿deben las democracias *apelar a la razón del más fuerte* para indemnizar a la democracia? Se trata de difíciles cuestiones que han debido afrontar las democracias modernas durante el proceso de pandemia frente a la distribución, el reparto y aplicación de los recursos para subvertir los males ahondados.

La amenaza a la comunidad política no ha sido introducida por un agente extraño, en este caso el virus SARS-CoV-2. La amenaza comunitaria, en este contexto, parece derivarse de su propia gramática, de las mismas lógicas que nos han permitido reproducir la comunidad: no se piensa, no se dice, ni se hace la comunidad al margen de sus lógicas opositivas, sino a partir del recrudescimiento de sus emparejamientos jerárquicos, de sus formas de exclusión y de sus mecanismos de defensa que devienen *autoinmunitarios*. De esta forma, no se dice, no se piensa, no se hace la comunidad sin reproducir los presupuestos metafísicos que constituyen su gramática. De modo que, si se dice sin más: *hagamos la comunidad*, reproducimos inercialmente formas de exclusión, discriminación y desigualdad que constituyen diversos programas de pensamiento de la cohabitación. Luego, la comunidad no es aquello por exigir, por demandar, por apurar, sino, quizás, ante todo sea aquello por deconstruir.

*

Este ensayo aborda el problema de la comunidad política a partir de la obra del filósofo *argelino-francés* Jacques

Derrida⁷. No existe elogio, ni anhelo ni nostalgia por la comunidad en sus textos. Su obra nos sugiere no aceptar sin más la comunidad (ya sea inconfesable, desobrada o inoperante), al menos no sin antes sopesar los presupuestos metafísicos que han permitido pensarla, enunciarla y producirla.

⁷ Desde luego, relacionar a Derrida con un gentilicio en particular resulta problemático. Esto no se debe a una imposibilidad de *actas* o de archivo. La *nacionalidad*, el *origen étnico* en sus diversas formas, lo veremos, permanece como un problema a lo largo de su obra. Su nacimiento e infancia en Argelia, parte de las colonias francesas de África, estuvo marcada, no sólo por los procesos de colonización, sino también por su procedencia judía, por la cual fue objeto de discriminación. Derrida no dejó de hacer de la identidad, sobre todo esa que se llama *propia*, un problema; tampoco dejó de confesar su *Nostalgie* [juego de palabras entre *nostalgie/nostalgia* y *Algérie/Argelia*]: “Je crois n’avoir pas perdu mon accent, pas tout perdu de mon accent de « Français d’Algérie » [...] Mais je crois pouvoir espérer, j’aimerais tant qu’aucune publication ne laisse paraître de mon « français d’Algérie ». Je ne crois pas, pour l’instant et jusqu’à démonstration du contraire, qu’on puisse déceler à la lecture, et si je ne le déclare pas moi-même, que je suis un « Français d’Algérie »” (Jacques Derrida, *Le monolingüisme de l’autre ou la prothèse d’origine*, (Paris : Galilée, 1996), 77). Gil Anidjar ha observado que debemos asumir con mucha precaución las declaraciones de Derrida sobre su identidad, su vínculo con una nación, con un pueblo. Según Anidjar, cuando Derrida declara que *es* africano, argelino, europeo, francés, árabe, judío, o hispano-marrano, *pie* noir; la fórmula empleada usualmente es «*L’Africain que je suis*», la cual, puede interpretarse de dos maneras: *el africano que soy*, o bien, *el africano que estoy siguiendo*. De ahí la importante observación de Anidjar: “Identity is therefore not denied, but affirmed insofar as it remains a question (“Our question is still identity”) and to the extent that it is secondary and derivative because it is preceded –to the extent that it therefore follows– by an ability to say “I” to which it is not reducible” (Gil Anidjar, *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, (Stanford: Stanford University Press, 2003), 45). Más que para comunicar una suerte de *doble nacionalidad*, lo cual sería inexacto, en adelante me referiré a Derrida como *argelino-francés*, con la única intención de recordar que en su obra la identidad no es negada, pero afirmada siempre y cuando permanezca como una pregunta, como un problema.

Cuando se apela a lo comunal, comunitario o vida común, según aviso recurrente en Derrida, se corre el riesgo de convocar un hermano, un prójimo, un semejante, un amigo (sí, el uso de sustantivos masculinos será parte de la discusión); es decir, se arriesga convocar una misma sangre, un mismo suelo, una misma lengua, una proximidad. Quien dice comunidad puede ser captado o apresado por una metafísica hematológica siempre al acecho, que deviene criterio de discriminación sobre las condiciones que debe satisfacer un viviente particular para considerarle parte o no de una vida común. Quien dice comunidad convoca exclusiones, incluso o sobre todo cuando invita, cuando hospeda o promete asilo: *no hay comunidad incondicional*.

Anunciar la lectura de Derrida no resuelve, quizás más bien agita, las preguntas formuladas: ¿por qué si el contexto de pandemia mundial resulta tan apremiante se propone un ejercicio de lectura de un autor? ¿Por qué no preferir otros referentes que nos permitieran, con mayor premura, arribar a un modelo, a una metodología, a un programa sistemático de producción de la comunidad? En su visita a Praga (diciembre 1981), que terminó con su detención en prisión, Derrida impartió a estudiantes de la *Fundación Educativa Jan Hus* un seminario sobre Descartes y el lenguaje. Uno de los asistentes preguntó al final: *¿cómo se supone que esto nos puede ayudar?*⁸ Derrida volvió en varias ocasiones sobre este tipo de observación a sus obras. Reflexionó sobre esta urgencia política e histórica desencadenada por nuevas violencias,

⁸ Peter Salmon, *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, (New York: Verso, 2020), Kindle (capítulo 9).

nuevas guerras, nuevas figuras de la crueldad; urgencias cada vez menos tolerantes a los rodeos bibliófilos y “rarezas esotéricas”⁹. *No es tiempo de tomarse el tiempo* en cuestiones bibliográficas, menos aún, parafraseando al filósofo argelino-francés, de aquellos textos que *parecen un juego abusivo y fastidioso* con la paciencia del lector. Sin embargo, pregunta Derrida: ¿cuándo hemos tenido este tiempo?, ¿cuándo hemos vivido sin urgencia?, más aún, ¿cuándo nuestras respuestas han sido suficientemente directas?

El drama humano ahondado por la pandemia, la urgencia de los problemas que agotan todo tiempo, que acortan todo margen de acción, se resuelven según valores y presupuestos que han dado forma a la comunidad política. De ahí la necesidad de pensarlos radicalmente. La amenaza no se deriva exclusivamente del bloqueo o anulación de tradiciones o fundamentos de la cohabitación requeridos para el desarrollo de todo proyecto comunitario, sino, también, por la profundización de sus oposiciones constitutivas (yo - otro, propio - impropio, común - privado, amigo - enemigo, nativo - extranjero, hermano - extraño, entre otros) lo que exacerba y desencadena violencia y exclusión. No es la crítica o rechazo de la tradición comunitaria aquello que la pone en riesgo, sino que el despliegue o continuación inercial de sus emparejamientos jerárquicos constitutivos desata efectos inmunitarios y autoinmunitarios contra formas de vida humanas y no humanas. Es un problema para el cual no se puede ofrecer una respuesta lo suficientemente directa, pues estamos siem-

⁹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, (Paris : Galilée, 1994), 97.

pre apresados al interior de su gramática, por eso mismo, no es solución viable proclamar el *abandono* de la comunidad, toda vez que estamos acechados por las lógicas oposicionales de la cohabitación que hacen la vida común, a un tiempo, posible e imposible.

La deconstrucción no adviene a tradiciones de pensamiento de la comunidad. Ya en estas tradiciones, a partir de sus emparejamientos constitutivos se despliega un gesto de deconstrucción. Ahí donde no se escucha atentamente este gesto, el recrudecimiento de los emparejamientos desata violencias inauditas. Por lo tanto, no se trata de destruir la comunidad. Tampoco se trata de enumerar o enlistar aquello que imposibilita una comunidad plena. Hay que pensar la cohabitación, la convivencia o, tal como se indicará, pensar la cuestión de *vivir juntas*, en sus grietas, en sus rupturas, sus dehiscencias, sus aporías, ahí donde son, no causa de la desintegración de lo común, sino condición de posibilidad de todo proyecto democrático, en lo que puedan tener de atroz o esperanzador. Esta perspectiva supone que ya una deconstrucción opera en los mismos recursos que han permitido ensamblar un pensamiento político de la comunidad, y que ignorarlo, sólo conduce a la profundización de sus violencias.

*

Leer a Derrida plantea todo un desafío. El filósofo argelino-francés ha propuesto una lectura minuciosa, creativa y de hondos alcances en torno a diversos autores y tradiciones de pensamiento, obras literarias y artísticas, problemas sociopolíticos y éticos, entre otros. Obra que lanza la invita-

ción de leerla con la misma creatividad. Difícilmente se puede hacer justicia a su proyecto, mucho menos a su estilo.

Asimismo, la recepción de la obra de Derrida es amplia y diversa. Se trata de una abundante y provechosa lectura con distintos alcances y objetivos. Alguna recepción está interesada en un abordaje más exegético, dedicada a una revisión detenida y muy bien informada sobre los momentos y alcances de la obra de Derrida, sus estrategias de tratamiento de sus referentes y sus disputas, en algunos casos también sus excesos, sus modos y proyecto de trabajo. Otro tipo de recepción, comprometida con la continuidad y creatividad distintiva del proyecto del filósofo argelino-francés, se ha propuesto desplegar o, al menos, acompañar (algunos han escrito “testimoniar”) la *deconstrucción* en diversos ámbitos, señalando formas de fidelidad-infidelidad que requiere un abordaje que escucha atentamente la obra de Derrida. No se puede desarrollar el trabajo propuesto aquí sin tomar nota de estos referentes que, por la profundidad y especialización de sus aproximaciones, solicitan detenida atención, aunque también resulta difícil hacer justicia a sus proyectos. El trabajo que propongo en adelante toma en cuenta estos distintos niveles de lectura, de la obra de Derrida y sus recepciones, con la finalidad de ampliar la interlocución que se ha generado en torno a la problematización de la cohabitación y la comunidad política.

La cuestión de la *cohabitación* en la obra de Derrida no está contenida en un texto en específico, ni se agota su discusión en una suerte de *subcorpus* político de su obra (sobre esta cuestión de *lo político* en Derrida, me ocupo al inicio del capítulo tercero). De ahí que el objetivo central del ejercicio

propuesto en este manuscrito no se limita a alguna de sus obras o conceptos en particular. Una serie de nociones-problemas como vida, fuerza, violencia, suplemento, soberanía, marioneta, alteridad, justicia, hospitalidad, entre otros, remiten a tradiciones filosóficas que Derrida aborda y encuentra *diseminadas*, con sus aporías y lógicas oposicionales, en una amplia tradición de pensamiento de la cohabitación. Este ensayo, por lo tanto, se propone como un ejercicio de carácter exploratorio e introductorio, el cual procura tantear los distintos trasfondos que el filósofo argelino-francés ha problematizado en torno a la cuestión de la cohabitación.

Finalmente, a modo de indicación inicial, leo la obra de Derrida a partir de un criterio particular: me interesan las *violencias de la deconstrucción*. Doble genitivo. Por un lado, a través de su obra se han pensado diversas formas de violencia, en particular, aquellas inauditas que se descargan sobre otros/as vulnerables (lo veremos), violencias que se han articulado en torno a un *carño-falo-logocentrismo*, violencias que reproducen reificaciones *autotalitarias*. Es decir, se trata de violencias que se descargan sobre la base y a partir de presupuestos metafísicos que las sustentan, lo cual no significa que sean legítimas, pero sí racionales (incluso las más brutales), tampoco justas, aunque estén cubiertas de legalidad. Por otro lado, la obra de Derrida nos enfrenta con un pensamiento de la violencia, debe entenderse bien, un pensamiento de una violencia originaria, violencia no instrumentalizable por ninguna causa, violencia que estaría en la base de formas de resistencia no violentas, incluso, violencia constitutiva de una ética de la no violencia. ¿En qué medida, este pensamiento de la violencia, en atención del doble genitivo, nos

coloca frente a consideraciones relativas a la cohabitación, la convivencia, la vida común, y esto que hemos denominado *comunidad*? ¿Cómo reorganizar, a partir de este criterio, una constelación de conceptos que diferencialmente vienen a organizar los significados, los sentidos y las formas de pensar la cohabitación y eso que denominaremos *vivir juntas*?

*

Este ensayo¹⁰ se compone de tres capítulos. El primero, *Biolenia: simulacros, prótesis, vivientes*; se ocupa del problema del viviente. Una deconstrucción de la comunidad política no puede dar por sentado la noción *vida* que informa a distintos proyectos de vida común. Derrida ha observado que, previo a una moderna biopolítica, los motivos de la vitalidad no han estado al margen de las consideraciones sobre la comunidad política o la soberanía. Por el contrario, vitalidad individual y comunidad, vida y soberanía han estado imbricadas por una larga tradición de pensamiento político. Según el filósofo argelino-francés la gramática que articula el pensamiento de lo viviente a partir de un *principio de vitalidad* coincide o se extiende, con sus emparejamientos metafísicos, al pensamiento de la cohabitación y la soberanía. Particularmente, el recurso a la lógica de una *ipseidad* autogestora (circuitos de ipseidad) ha permitido pensar, de modo especular, vida y comunidad, soberanía y vitalidad. Esto ha llevado a subsumir a los vivientes en una cadena de somet-

¹⁰ Este manuscrito se deriva del proyecto de investigación 0111-19 de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Costa Rica. El texto base fue elaborado entre octubre 2020 y mayo 2022.

mientos, o bien, ha determinado la comunidad según la forma de una entidad orgánica inmunizada frente a formas particulares de alteridad. No hay una deconstrucción de la comunidad política si se deja intacta la noción de vida que sirve de base a varias tradiciones de pensamiento político.

Asimismo, este primer capítulo propone una lectura de la comprensión del *viviente* particular, humano o no, como *auto*-inmune. Esta perspectiva implica sustraer el pensamiento de la vitalidad de todo recurso a un principio, fuerza o energía vital: no hay una garantía vitalista siempre extensible a una comprensión de la comunidad. Por el contrario, Derrida propone considerar al viviente particular como diferencial agonístico de fuerzas que procura dar una forma particular e inestable *a la razón del más fuerte*. Así, el viviente es resultado de cadenas de suplementos y recursos protéticos, incapaz de recusarse de una *violencia originaria* que impide su clausura (au)totalitaria. Esta perspectiva solicita pensar la vida como rodeada, asediada y posibilita por una alteridad radical, la cual, en última instancia, deviene otra de las tantas formas de la muerte. Por este motivo, siempre estamos ante una *sobrevida*. Esto último desafía el tránsito inmediato y transparente entre vida y soberanía por recurso a una lógica de la ipseidad garantizada por una metafísica de la presencia. Este capítulo, desde luego, no se propone demostrar una preferencia de la fuerza sobre el sentido en la filosofía de Derrida, sino, a lo sumo, establece como criterio de lectura la imposibilidad de sustraer el proyecto de la deconstrucción, y en particular la comprensión de la cohabitación, de un pensamiento radical de la violencia.

El capítulo segundo se titula *¿Qué es vivir juntas? Mal de comunidad*. En un inicio, se propone abordar algo que, a partir de la obra de Derrida, es posible denominar (con fines periodísticos antes que analíticos) *mal de comunidad*. Según el filósofo argelino-francés, todos los intentos de (re)pensar la comunidad, lo comunitario o lo comunal tienden a replegarse sobre la figura de la hermandad, de una amistad que hace de los hombres (sí, será parte de la discusión el empleo del masculino) hermanos, con lo cual, todo pensamiento de la cohabitación es arrastrado a una misma sangre, a un mismo suelo, a una misma lengua. De ahí la precaución advertida en sus obras de entregarse con facilidad a la gramática comunitaria que se despliega a partir de un núcleo cristiano de la sangre y el cuerpo sagrado. Una pista para procurar otro ángulo de ingreso, a criterio de Derrida, la ofrece la noción francesa «*vivre ensemble*», que comunica una tensión de la cual no se puede sustraer ninguna cohabitación, entre la totalidad y sus dehiscencias, entre lo corporativo y sus espaciamientos lo cual desafía toda reducción de la cohabitación a metáforas orgánicas (auto)inmunitarias. La primera dificultad a la cual nos enfrenta el intento de interpretar esta noción en español viene dada por el problema de la neutralidad en el pensamiento y el lenguaje, que porta una preferencia, así sea inconfesada, con la autoridad del hermano: la opción de interpretar «*vivre ensemble*» como *vivir juntas* remite a esta amplia discusión en la obra del filósofo argelino-francés.

Este capítulo considera una primera dificultad: ¿quiénes pueden *vivir juntas*? Una importante consideración de la

obra del filósofo argelino-francés tiene que ver con la cuestión de los *presentes*: ¿*vivir juntas* es una condición exclusiva de los presentes? Para Derrida, el problema de los presentes debe ser abordado en el amplio espectro de sus acepciones: no hay *vivir juntas* si sólo se admite a aquellos que están presentes para sí mismos y frente a semejantes. Asimismo, ¿quién puede ser admitido a *vivir juntas*? El problema de la *admisión* será parte de la discusión. No hay *vivir juntas* sin la posibilidad del advenimiento de otros; no hay *vivir juntas* sin una desemejanza, una alteridad, totalmente otra, que arriba sin invitación, sin anunciarse, sin ningún tipo de anticipo. No hay *vivir juntas* sin una consideración detenida del problema de la hospitalidad, y su anverso, que a un tiempo la posibilita e imposibilita, la hos(ti)pitalidad. Si bien esta indicación solicita constreñir las violencias protectoras que suelen obliterar, o al menos, regular la desemejanza, *vivir juntas* no puede sustraerse del todo de la violencia: una ética de la no-violencia no puede sustraerse de una violencia originaria que la informa, pues es constitutiva de nuestra experiencia de la alteridad. Esta discusión debe ser atendida en sus implicaciones para un pensamiento de la cohabitación.

Finalmente, el tercer y último capítulo, (*Teologías*) *Políticas de vivir juntas: hematocentrismo*, inicia con un recuento de las discusiones y perspectivas sobre *lo político* en la obra de Derrida. Este capítulo sigue una línea de acceso al pensamiento de Derrida, según la cual, la discusión sobre la soberanía ha sido el ángulo de aproximación del argelino-francés para formular una deconstrucción de las tradiciones de pensamiento político. Por el influjo de una *teología políti-*

ca, según veremos, la soberanía, sobre todo aquella que se pensó emancipada de todo motivo divino, no admite partición. Soberanía del miedo que se despliega por recurso de doble vía a la vociferación - voracidad, toda vez que *protege para obligar*. Soberanía desplegada por una economía hematológica que decide sobre la excepción de la sangre por contener, frente a toda aquella que se debe verter. Los seis apartados iniciales de este capítulo se ocupan de descomponer esta discusión en distintos momentos, sin seguir un orden cronológico, sino para articular y comunicar el problema de la soberanía en la obra del argelino-francés. Este capítulo se cierra con una discusión sobre la ley y la justicia, de mucha importancia en la obra de Derrida, la cual procuró establecer las aporías del pensamiento político relativos a la ley, lo jurídico, el cálculo, la representación, la tensión igualdad-libertad y su relación con el acontecimiento de la justicia. Debido a que no hay *vivir juntas* garantizado de forma espontánea, el recurso a unas *Juntas* (administrativas, jurídicas, de cálculo), suplementos protéticos nunca pasajeros de la cohabitación, no representan una degradación, aunque sí plantean un problema al pensamiento de la cohabitación: las *Juntas* deben ser perpetuamente desafiadas por distintas formas de *vivir juntas* para evitar su clausura (au)totalitaria.

El ensayo se cierra con una discusión final sobre *la démocratie à venir*, el modo de *vivir juntas* sobre el que tanto volvió Derrida en sus últimas obras y participaciones públicas. Los problemas relativos al evento de la justicia, la promesa, el mesianismo, implicados en la decisión política fundamental por una reorganización de las lógicas inmunitarias,

que posibilite, quizás, un *buen vivir juntas*, la ampliación de una amistad que ya no estaría cerrada sobre la semejanza, ni replegada sobre la invitación programada.

Capítulo I

Biolencia:
simulacros, prótesis, vivientes

Introducción

« *Il n'y a pas de corps propre que grâce au toucher* » .

Jacques Derrida

Un pensamiento de la comunidad política, de la cohabitación, de la convivencia o de la vida común no puede dar por sentado la noción vida que lo informa. Vida y comunidad política han sido vinculadas, directa o tácitamente, en varias tradiciones de pensamiento: ¿acaso no se ha pensado la vida, por sí misma, en su constitución, a partir de un principio comunitario que la organiza?, ¿cada viviente particular no ha sido concebido ya como una comunidad de unidades menores o como resultado de una comunalidad basal? Asimismo, ¿no se ha pensado la comunidad política a partir de principios *vitalistas*, o bien, según la metáfora de corporalidad viviente en la imagen de un *cuero social*?, ¿las lógicas inmunitarias de lo viviente no han sido extendidas al pensamiento de la cohabitación? ¿Qué implicaciones tiene este entrecruce entre los campos semánticos de la vitalidad, la comunidad política y la soberanía?

En este capítulo me interesa mostrar la problematización que hace Derrida de los emparejamientos metafísicos que operan en el pensamiento de la vitalidad y que son extrapolados y transferidos a un pensamiento de la vida común (y viceversa). Para el filósofo argelino-francés es crucial deconstruir una soberanía basada en una lógica de la *ipseidad* que ha servido de principio común a un pensamiento de la vida y de la comunidad política. Desde luego, el propósito no

consiste en arribar a una conclusión expedita del tipo *el cuerpo del animal viviente es político*, corolario del lema *todo es político*. Para Derrida, resulta necesario analizar con detenimiento una tradición *onto-teo-teleológica*¹¹ que privilegia lo propio, lo mismo, al *ipse* como núcleo autogestor de lo viviente; tradición afincada en los cimientos del pensamiento de la comunidad política; pero también su anverso, esto es, se requiere considerar una tradición de pensamiento sobre la soberanía y la cohabitación que informa, con sus jerarquías e hipóstasis, la metafísica de lo viviente.

*

No debimos esperar a la modernidad para tomar nota de la imbricación entre vida y política. Derrida advierte que la relación entre *vida* y política no ha sido inaugurada por

¹¹ Edward Baring, en su imprescindible texto sobre los años universitarios de Derrida y sus primeros escritos, recuerda que la *onto-teología* tuvo gran impacto en la recepción francesa del pensamiento de Heidegger. *Onto-teología* designa a una tradición filosófica que había pensado el Ser según un modelo teológico que presupone un *summum ens*, un ser supremo, donde el Ser deviene Dios, el Bien, lo Uno; por lo que se le entiende como principio, fundamento y rectoría (también sentido, *teleología*) de seres particulares, con lo cual, sin embargo, deviene o se disimula como un ser particular entre otros. Desde luego, el Ser no puede pensarse sino con recurso a una gramática de lo óntico, con metáforas relativas a seres particulares. Empero, la advertencia de Heidegger es que la metafísica deviene *onto-teología* cuando se niega a pensar las metáforas ónticas como tales y se les asume como presencia efectiva del Ser, como *revelación* del Ser. El trabajo de Baring muestra que esta discusión fue muy importante entre los heideggerianos cristianos de Francia (Henri Birault, particularmente) que contribuyeron a elaborar un contrapeso al humanismo de Sartre (Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011), 170-180).

una moderna *biopolítica* (según una observación que extiende a la genealogía foucaultiana)¹². Podría existir algo *nuevo* en el *biopoder*, pero la biopolítica no es un fenómeno sin precedentes: “No digo, pues, que no haya «nuevo bio-poder», sugiero que el «bio-poder» mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el bio-poder, pero el bio-poder o el zoolopoder no es nuevo”¹³ (esta última observación pretende ponernos al corriente de la dificultad de distinguir de manera tajante *zôè* y *bios*, como formas de vida supuestamente inconexas en el pensamiento griego). Antiguo descubrimiento: la vida del animal humano y la política están imbricadas. Según advirtió la filosofía peripatética, la tarea propiamente política, aquella del animal humano, consiste en “vivir bien (*eu zên*);”¹⁴ donde “«vivir bien» (*to eu zên*) corresponde a la positividad de *vivir-juntas* (*suzên*)”¹⁵. Política y (buena) *vida* se

¹² Una indicación que Derrida realiza en varios de sus textos, particularmente al final de la duodécima sesión [6 de marzo de 2002], de su último seminario: Jacques Derrida. *Seminario. La bestia y el soberano I (2001-2002)*, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud, trad. Cristiana De Peretti y Demiro Rocha, (Buenos Aires: Manantial, 2010), 357-388.

¹³ Derrida. *La bestia y el soberano I*, 384. Paréntesis mío D. S.

¹⁴ *Ibidem*, 400.

¹⁵ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 225. Desde luego, la opción de interpretar « *vivre ensemble* » por *vivir juntas* es asumida en este trabajo y será desarrollada en términos de sus consecuencias y trasfondos en el capítulo siguiente, en el apartado intitolado: *Vivir juntas: neutralidad y autoridad del hermano*. Esta sería la distancia que asumo con respecto a la traducción que, en varios lugares, Patricio Peñalver propone en masculino *vivir juntos*: “corresponde a la positividad de vivir bien-juntos (*syzên*)” (Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, (Madrid: Trotta, 1998 [1994]), 225).

ha implicado entre sí en formas de interacción que no inauguró una *modernidad* biopolítica.

Sin embargo, no es la genealogía de esta imbricación lo que interesa a Derrida. Su problema es otro: no basta con enunciar y desarrollar la historia de unas interacciones entre *vida* y *política* para garantizar la inteligibilidad de los conceptos y los trasfondos de su relación. La vida, la vitalidad y el viviente son pensados a partir de presupuestos que se extrapolan en discusiones sobre la vida común, el buen *vivir juntas*, la cohabitación, la comunidad política. Recurrir o invocar al cuerpo viviente no nos libra de las dificultades suscitadas por estos presupuestos, así lo sugiere Derrida: la enunciación del cuerpo viviente (mítica, religiosa, filosófica, científica, psicoanalítica, literaria, etc.) nos retrotrae sobre la herencia del *Hoc est enim corpus meum* [*Este es mi cuerpo*], herencia cristiana, que hace gravitar los discursos sobre el cuerpo, individual o social, dentro de una *onto-teo-teleología* hematológica (esto señala una distancia con respecto a Michel Foucault (1925-1984): para Derrida la soberanía no es un poder que rehúsa de la vida o que se limita a una relación negativa con la vitalidad, de mutua ignorancia; por el contrario, según veremos en este capítulo, en la obra del argelino-francés, vida y soberanía se han entrecruzado por múltiples motivos).

Todas las vidas las fuerzas: diferencial agonístico

No se puede aceptar o presuponer, sin más, la vida. Para Derrida, no podríamos declarar *todas las vidas la vida*

(al modo de «*todos los fuegos el fuego*» en Cortázar), como si estuviéramos siempre en presencia de la misma vida repetida en muchas formas, propiciada por un mismo gran principio vital que directa o indirectamente orienta a todos los vivientes. Si se acepta, sin más, *todas las vidas la vida* se presupone la idea de un fondo común o una suerte de gran *fuerza vital* afín a todos los vivientes. La advertencia básica (derivada de una interlocución con Deleuze¹⁶), se formula en contra de la

¹⁶ John Protevi reproduce una crítica usual a Derrida, a saber, que supedita la fuerza y lo corporal a la significación y el lenguaje. Es decir, se critica que la obra de Derrida socava la corporalidad, la materialidad, el choque de las fuerzas y reduce todo a juegos de significados. Lo último obliga a Protevi a complementar su aproximación con el pensamiento de Deleuze: “the ‘positivity’ of the Derridean vital body politic is characteristically attenuated. In the materiality of the mother we see once again the deconstructive logic of matter as a marker of radical alterity in the text of metaphysics [...] rather than the straightforward materialism of Deleuze” (John Protevi, *Political Physics. Deleuze, Derrida and the Body Politic*, (London: The Athlone Press, 2001), 82). Protevi pudo tomar nota de lo dicho por Derrida sobre la relación entre *significado* y *fuerza/poder*: “I do not believe [...] that it is opportune to dissociate questions of “power relations” or “rhetorical coercion” from questions of the determinacy or indeterminacy of “meaning.” Without play in and among these questions, there would be no space for conflicts of force. The imposition of a meaning supposes certain play or latitude in its determination” (Jacques Derrida, *Afterword*, in *Limited Inc*, trans. Samuel Weber, (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 145). En un acercamiento más reciente, Vernon Cisney ha observado que la diferente entre Derrida y Deleuze no se da por una admisión o rechazo de la *fuerza*. Ambos filósofos, según Cisney, estarían de acuerdo en un punto básico: “The *Aufhebung* is misguided, according to both Derrida and Deleuze, because it cancels difference, and it cancels difference because it assumes that forces in play with each other are of equal magnitude. Forces, according to Derrida and Deleuze, are *never* equal” (Vernon W. Cisney, *Deleuze and Derrida. Difference and the Power of the Negative*, (Edinburg: Edinburg University Press, 2018), 119). Los proyectos de Derrida y Deleuze se despliegan a partir de una comprensión similar de la fuerza. Donde se separan, a decir de Cisney, es en su recep-

idea de un trasfondo homogéneo e indivisible, un principio o fuerza vital común a cada viviente particular:

Basta con admitir que el ser vivo es divisible y que está constituido por una multiplicidad de instancias, de fuerzas y de intensidades diferentes, y a veces en tensión, incluso en contradicción. Utilizo adrede, al hablar de diferencial de intensidades y de fuerzas, un lenguaje de estilo nietzscheano más aceptable para Deleuze¹⁷.

Basta –requisito mínimo– con tener en cuenta la divisibilidad, la multiplicidad o la diferencia de fuerzas en un ser vivo, cualquiera que sea, para admitir que no hay ser vivo finito –ahumano o humano– que no esté estructurado por ese diferencial de fuerzas entre las cuales una tensión, si no una contradicción, no puede localizar –o localizarse en– instancias diferentes, algunas de las cuales resisten a las otras, oprimen o reprimen a las otras, tratando de poner en marcha y de hacer prevalecer lo que llamaremos, para no olvidar a La Fontaine, la *razón del más fuerte*¹⁸.

Todas las vidas las fuerzas. La vida no es multiplicidad derivada de un fondo homogéneo, no remite a una sustancia común ni está gobernada por un gran principio universal-vital. Requisito mínimo: toda corporalidad viviente, humana

ción del lugar del *Aufhebung* en la tradición filosófica que ha pensado la diferencia.

¹⁷ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 219.

¹⁸ Ibidem, 220. Énfasis en el original.

o no, se constituye como *diferencial agonístico* de fuerzas; esto es, fuerzas *diferentes* en composición e intensidad (sin homogeneidad, partidas, espaciadas); fuerzas *diferidas* en manifestación (sin inmediatez, asincrónicas); fuerzas posibles por sus relaciones *diferenciales* con otras fuerzas (sin un origen puro, ni garantía estable); fuerzas que constituyen al viviente como divisibilidad agonística, tensión nunca resuelta (ni en la muerte), que trata de organizarse o hacer prevalecer *la razón del más fuerte*. Enunciado preliminar: el ser vivo finito, humano o no, es *différance* de fuerzas. Por razones comunicativas antes que explicativas, pues este enunciado no alcanza ni pretende la definición, corresponde asumir sus pleonasmos, en tanto los conceptos vida, fuerza y *différance* se implican o arrastran entre sí.

Por un lado, el concepto nietzscheano de fuerza informa el neologismo/neografismo *différance*, según indicó Derrida en la conferencia homónima (1968): “Podemos, entonces, llamar *différance* a esa discordia «activa», en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que Friedrich Nietzsche (1844-1900) opone a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde ordena a la cultura, la filosofía y la ciencia”¹⁹. Es decir, ya la *différance* comporta el concepto *fuerza*: “la *différance* es una fuerza diferida-diferenciadora”²⁰. Fuerza *diferida* y *diferenciadora*

¹⁹ Jacques Derrida, “La *différance*”, *Marges de la Philosophie*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 19. (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González (Madrid: Cátedra, 1994), 53).

²⁰ Derrida, *Force de loi*, 20. La cita más amplia indica: “il s’agit toujours de la forcé, de la force comme différence ou force de différence (la différence est une force différée-différente).”

que impide asumir los emparejamientos metafísicos como origen, garantía, fundamento definitivo, basal, último; pero que impide, al interior de estos emparejamientos, mantener una pureza sin contacto, sin tensiones, sin contaminación.

Asimismo, no hay *fuerza* posible sino como *différance*. Con Friedrich Nietzsche (1844-1900), Derrida indicó: “la fuerza misma nunca está presente: no es sino un juego de diferencias y cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas”²¹. Nunca estamos en *presencia* de La Fuerza. Las fuerzas sólo existen de modo diferencial, por sus diferencias con otras fuerzas. Por otro lado, ninguna fuerza está *presente* plenamente en un ahora-actual, a partir de sí misma, sino que pertenece a los efectos diferidos, ya por una acción retardada, ya por efecto inducido de una fuerza pasada o *por venir*. Es decir, nunca el efecto de una fuerza suprime del todo a la anterior, incluso al subvertirla. Más tarde, en su seminario *La Vida La Muerte* (1975-1976), de nuevo con Nietzsche, Derrida advirtió que la idea de una *fuerza infinita* es incompatible con toda noción de fuerza, pues una fuerza infinita implicaría la anulación de toda fuerza particular, del sistema diferencial de fuerzas particulares²². No sería compatible, anotémoslo de manera preliminar, algo como una *fuerza vital* que gobierna a todos los vivientes: esto sería la imagen de la muerte. Así, fuerza y *différance* son nociones que se implican mutuamente, se arrastran, ninguna

²¹ Derrida, *La différance*, 18 (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 52).

²² Jacques Derrida, *Life Death. Seminars of Jacques Derrida*, ed. Pascale-Anne Brault, Peggy Kamuf, trans. Pascale-Anne Brault, Michel Nass, (Chicago: Chicago University Press, 2020), 241 y ss.

anula del todo a la otra en la producción de un nuevo sentido.

Por otro lado, la vida, según explicó Derrida, comporta *différance*. En su conferencia *Freud y la escena de la escritura* (1966)²³, el filósofo argelino-francés se refirió a esta implicación entre vida y *différance*: “no hay *vida* anterior (original, inicial, primordial), presente que luego venga a protegerse, a posponerse, a reservarse en la *différance*. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien: la *différance* no es una esencia, no es nada, tampoco la vida si el ser se determina como *ousia*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto”²⁴. La vida, así, no puede ser pensada a partir de una

²³ El excelente trabajo de Edward Baring sobre el joven Jacques Derrida, y en particular, el capítulo sexto sobre el desarrollo de la *différance* es una referencia fundamental en este punto. El debate psicoanalítico tuvo un fuerte impacto en la concepción y desarrollo de la *différance* (ya de por sí revelador que el asunto gire en torno a una «*petit a*»). Baring muestra que el primer desarrollo amplio del término aparece en *Freud et la scène de l'écriture* (1966) no por casualidad, pues corresponde a un momento de grandes transformaciones en la escena psicoanalítica parisina, que dividió la recepción francesa de Freud entre un modelo centrado en lo lingüístico y otro focalizado en lo económico somático-energético. Derrida ingresó al debate con una concesión al proyecto de André Green (1927-2012): efectivamente, la reducción del problema psicoanalítico a una tensión entre significados anula o desplaza una central discusión económica sobre lo energético. Sin embargo, señaló Derrida, esta precisión no se puede realizar con una concepción *phonocéntrica* del lenguaje, que reduce los problemas psíquicos a significantes que *representan* la presencia efectiva de lo pulsional-energético. La solución, a criterio de Derrida, requería una comprensión del inconsciente, sí, como lenguaje, pero lenguaje entendido como escritura (Baring, *The Young Derrida and French Philosophy*, 220).

²⁴ Jacques Derrida, “Freud et la scène de l'écriture”, *L'écriture et la différence*, (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 302 (Jacques Derrida, “Freud y la escena de la escritura”, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, (Barcelona: Anthropos, 1989), 280).

esencia, una sustancia, principio o fuerza vital que la hace posible. Como la *différance* la vida, la fuerza, no son nada en sí mismas, si se las piensa como sustancia o derivadas de algún principio positivo.

Vida, *différance* y fuerza son conceptos que se implican y remiten entre sí (*double séance*), ninguno puede desplazar plenamente a los otros, sólo pueden ser enunciados en su complicidad. Ninguno es una esencia pura, una presencia garantizada a partir de la cual podemos afirmar con seguridad a los demás. *Violencia* se presta para comunicar este juego entre las nociones vida, fuerza y *différance*. La intercambiabilidad fonética (vio/bio) permite arrastrar las nociones latinas *vis* (*vis*: fuerza, vigor, furia, raíz latina de violencia) y *bio* (vida), en un ejercicio de *différance* que las implica al diferirlas, al diferenciarlas. Asimismo, permite anunciar o prever el lugar (*différance* apunta tanto al tiempo como al espacio) que una *violencia originaria*, según veremos, ocupa en una consideración radical del viviente: *espaciamento* que impide a los vivientes ser contemporáneos de sí mismos, priva a lo propio de su plena apropiación y lo mantiene abierto al advenimiento de otro.

Ningún viviente particular entendido como *différance* de fuerzas es ajeno al problema de la soberanía. Las fuerzas ponen en marcha lo que Derrida recuerda y nombra como: *la razón del más fuerte*. ¿Se trata acá, como en otros lugares, de la *victoria* de una potencia de lo viviente que subvierte las amarras de la muerte? Lo viviente, repetimos, no es resultado de una fuerza vital, especial y específica, tampoco se deriva de un principio *vital* o energía viviente. Apelar a un *différan-*

ce de fuerzas es, por el contrario, suponer la imposibilidad de una fuerza o principio vital infinito que empuja en cada viviente y los vincula sobre un fondo común. Se requieren fuerzas finitas, diversas, diferenciales y diferidas para desatar efectos inconmensurables, entre ellos, los vivientes particulares. Los seres vivientes finitos, son diferenciales agonísticos de fuerzas finitas que hacen prevalecer una *razón del más fuerte*. Prevalencia abierta, inestable, asediada, contestable, divisible; sí, pero prevalencia al fin.

Sin embargo, ¿*la razón del más fuerte*? ¿No contraviene todo gesto de la deconstrucción? ¿Por qué el más fuerte? ¿Anuncia esto ganadores y perdedores? ¿Acaso se pasa por una suerte de pseudo-*principio vital* una lógica que sirve para justificar la dominación? Esta aproximación a la vida en tanto *différance* de fuerzas no elude, por el contrario, nos introduce en estas cuestiones. El diferencial agonístico de fuerzas no es ajeno a la lucha, la disputa, la potencia, el poder, el dominio, la soberanía, la hegemonía. ¿Se implican, así, vida y política? ¿Apelar a un *différance* de fuerzas es lo mismo que decir que la vida está desde siempre politizada? ¿Es la política principio de lo viviente? ¿Comunica la noción vida una política primordial? ¿No nos encierra esta afirmación en aquello que se ponía en tela de juicio al inicio, a saber, la continuidad entre vida y comunidad política? El ámbito abierto por estas cuestiones nos remite de nuevo al inicio. Abren la ocasión para discutir aquellos presupuestos metafísicos comunes a un pensamiento de la vida y de la comunidad política.

El Soberano y sus cadáveres: *circuitos de ipseidad*

Una tradición que piensa la soberanía como absoluta e indivisible [propriadamente me ocuparé de esto en el capítulo tercero] no es muda, ni indiferente con respecto a la vida, la vitalidad o lo viviente. No solo dice *vida* para designar el objeto sobre el cual se descarga toda forma de señorío, a saber, “la cosa viva que había que someter, dominar, domesticar, domeñar, lo mismo –con una analogía no insignificante– que la mujer, el esclavo o el niño”²⁵ y, desde luego, el animal. Esta soberanía también dice *vida* de acuerdo con dos registros o gestos especulares que trazan un isomorfismo entre vida y soberanía:

1. *Pares jerárquicos*. Una metafísica espiritualista de la vida, cuyo rasgo característico consiste en desarrollar “une *évaluation*, une philosophie téléologique de la vie”²⁶, determina emparejamientos jerárquicos como constitutivos de lo viviente: humano sobre animal; hombres sobre mujeres (niños, esclavos, ancianos, extranjeros). También las facultades vitales son jerarquizadas entre “superiores” e “inferiores” (consciencia/inconsciencia, razón/emoción; entre otros); incluso los sentidos corporales adquieren rango (la mirada del soberano es hegemónica con respecto a otros sentidos; mientras lo háptico es el sentido fundamental en la tradición fenomenológica). Esta metafísica espiritualista de la vida ha permitido la confirmación de jerarquías: unos elementos sobre otros, una especie sobre otra; una facultad sobre otra,

²⁵ Derrida, *La bestia y el soberano* I, 92.

²⁶ Derrida, *Le toucher*, 191.

un miembro sobre otro. Una cadena de mandos y sometimientos que, por constitutivos, deben ser observados por todo(s) y cada uno. La vida conformada y organizada por pares jerarquizados confirmaría la organización del cuerpo político según una escalera descendiente de sometimientos.

2. *Circuitos de la ipseidad*. La *soberanía absoluta* se asoma en la vida (mejor: en el cadáver²⁷), toda vez que esa vida esculpida a su imagen y semejanza la confirma y legitima como soberanía. ¿Qué permite este juego de espejos entre vida y soberanía? O bien, ¿cómo se efectúa dicha confirmación o legitimación vitalista de la soberanía absoluta? Una metafísica del viviente, sobre todo aquella codificada como mensaje por la biología moderna (pero aún gobernada por una *teleología*) ha informado el principado de la ipseidad en todo viviente particular. Según este presupuesto, la vida se crea, se da y preserva a partir de sí misma en una relación “*inmédiante, directe et synchrone*” de sí a sí. La vida se presupone como creadora de sí misma, se constituye y desarrolla por una identificación inmediata *consigo misma*. A partir de este presupuesto incluso se sueña con unos unicelulares inmortales: triunfo definitivo del *ipse* como auto-gestor.²⁸ Vida

²⁷ Derrida desarrolla, en la décima y undécima sesión del *Seminario La Bestia y el Soberano I* esta imagen con la escena de la autopsia de un elefante y su disección en la Casa de las Fieras de Versailles de Louis XIV, el *Rey Sol*, donde un poder soberano, es poder-ver. Para un análisis de esta escena al interior del “bestiario” de Derrida y su relación (nula) con el problema de la autopsia en Foucault ver el interesante trabajo Federico Rodríguez, *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, (México: FCE, 2015), 176-225.

²⁸ Debo esta observación al trabajo de Francesco Vitale, quien ha anotado que, a partir de la lectura de Hegel propuesta en el seminario *La Vida La*

gobernada por un principio de *ipseidad*, donde la *soberanía absoluta* se mira de frente, toda vez que el soberano es quien tiene “el derecho y la fuerza de ser y de ser reconocido como sí mismo, él mismo, propiamente el mismo que sí.”²⁹ El soberano es *el mismísimo*, nos dice Derrida, por lo cual, mira su reflejo en un *ciclo vital*, en una rueda de la vida que representa a la mismi(sí)dad.

¿Qué nos propone Derrida? ¿Abandonar toda *autoreferencialidad* de lo vital? Auto-motricidad, auto-afección y relación espontánea consigo han sido referentes fundamentales en la tradición filosófica y científica para distinguir “la vida del ser vivo, al menos cuando se pretende poder distinguirla de lo inorgánico, de lo puramente físico-químico inerte cadavérico”³⁰. El propósito de la deconstrucción no consiste en borrar la diferencia entre lo orgánico e inorgánico. No se trata de negar la auto-afección, ni la auto-moción, tampoco el *sí* de la vitalidad orgánica del viviente, lo que sería absurdo; sino, por otro lado, Derrida nos propone cuestionar la primacía del *circuito de ipseidad* que deviene criterio de diferenciación y jerarquización: “si la autoposición, la autotelia

muerte y *Glass*, el recurso a esta vida es otra forma de nombrar la infinita determinación del espíritu que opera en el binomio vida/ser: “the seed and the plant describe a form of life that engenders and develops itself by itself, whose identity would be at the same time the beginning and the result, thus, an identity that does not need the other in order to produce itself and that is opposed to the other only from itself and in view of accomplishing itself as self-identity” (Francesco Vitale, *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, trans. Mauro Senatore, (New York: University of New York Press, 2018), 46).

²⁹ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 82.

³⁰ Jacques Derrida, *El animal que estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristian Rodríguez, (Madrid: Trotta, 2008 [2006]).

automostrativa del *yo*, incluso en el hombre, implicase el *yo* como otro diferente y tuviere que acoger dentro de sí alguna hetero-afección irreductible (lo cual he tratado de demostrar en otros textos), entonces esa autonomía del *yo* no sería ni pura, ni rigurosa.”³¹ Derrida no aboga por el abandono irrestricto a toda referencia a la ipseidad, sino que cuestiona el principado del *circuito de ipseidad*: la vida no se deriva del repliegue sobre la mismidad, pues no hay *yo*, ni vida, ni *auto-afección* sino por un rodeo, un espaciamiento, una *hetero-afección*.

No es lo propio, ni el sí de la vida, la auto-referencia de la vitalidad lo que está en cuestión. Se cuestiona el *circuito de ipseidad* como principio de la vitalidad, como lógica y garantía de una vida creadora de sí misma (a nivel de las formas unicelulares, y también en formas más complejas), como vida inmediata y transparente a sí misma, como plenamente garantizada a partir de sí misma, como conquista de una mismi(sí)dad. La crítica se dirige a la idea de una vida replegada y contemporánea a sí misma, que no necesita de otro para (auto)producirse como vitalidad. ¿De qué manera se formula esta crítica? ¿Qué introduce una *hetero-afección* en el pensamiento de la vitalidad?

El tacto y sus prótesis: *la vida la muerte*

Se formuló de entrada que todo viviente particular se constituye como *différance* de fuerzas finitas. Así lo había

³¹ Ibidem, 116.

definido Derrida con Nietzsche, también con Sigmund Freud (1856-1939): “Lo viviente no es ninguna otra cosa, pero ese diferencial. Se transmite y se «reproduce» como tal”³². Cualquier diferencial agonístico de fuerzas es posible por particiones (*partages*) y espaciamentos (“*espacement* irreducible”³³), que devienen condiciones irreducibles de toda corporalidad viviente. ¿Qué implica pensar estas particiones, estos espaciamentos frente al circuito de la *ipseidad* tan dominante en la idea de lo vivo?

En este punto resulta revelador el problema del tacto. Ni siquiera algo tan próximo como sentir mi cuerpo acontece en un circuito de *ipseidad*: “Incluso entre yo y yo, si puedo decirlo así, entre mi cuerpo y mi cuerpo, no existe esa contemporaneidad «original», esa «confusión»”³⁴. Ni siquiera el con-*tacto* con mi propio cuerpo (cuando toco mi propia piel, cuando mis extremidades-órganos se rozan entre sí), se da, exclusivamente, a partir de mí mismo. ¿Qué implica esta interrupción de la inmediatez, de la contemporaneidad del cuerpo viviente consigo mismo? Más aún, ¿por qué una experiencia como la *auto-afección*, mi mano sobre mi otra

³² Jacques Derrida, *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au-delà*, (Paris : Flammarion, 1980), 336-337. La traducción al castellano indica: “El ser vivo no es otra cosa que este diferencial. Se transmite y se “reproduce” como tal” (Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, trad. Tomás Segovia (México: siglo xxi, 1986), 100). En adelante, discutiré porqué importa mantener *lo viviente* en lugar de «*el ser vivo*» en esta referencia.

³³ Derrida, *Le toucher*, 207. Sobre este término “*espacement*”, Derrida ofrece una precisión clave: “premier mot de toute déconstruction, qui vaut aussi bien pour l’espace que pour le temps” [primera palabra de toda deconstrucción, que vale tanto para el espacio como para el tiempo].

³⁴ *Ibidem*, 219.

mano, que se nos puede presentar tan natural, tan *a la mano*, sería imposible en el circuito de la ipseidad? Sin duda existen efectos de auto-afección, nos recuerda Derrida, pero no una “*auto-affection pure, purement propre, immédiate*”³⁵, la cual está reservada sólo para la *main de Dieu*, contacto divino que se da a partir de sí mismo y por sí mismo, sin mediaciones, sin suplementos, sin particiones.

No es posible la *auto-afección* en vivientes particulares (tocar mi propia piel, por ejemplo) sin un *espaciamiento*: “no hay tocar sin intervalo (película, membrana «separando la piel de las cosas y que nosotros no sentimos»)”³⁶. No hay tacto, roce entre mi propia piel, sin intervalo, sin intervención de prótesis *técnica* (*prothèse technique*): “instrumento, velo, vestimenta, guante, preservativo”³⁷, o con Nancy: “tocar es infinitamente indirecto, diferido –máquinas, transportes, fotocopias, ojos, otras manos.”³⁸ Incluso el aire entre la piel de dedos es condición requerida por su con-tacto, contacto siempre limitado a un borde. Tal suplementariedad de la prótesis técnica en el tacto (condición no limitada a lo háptico sino a todo *sentir*) espacia, difiere y expropia cualquier propiedad originaria del tacto: su (supuesta) inmediatez.

No puedo tocar mi piel, finalmente, sin la intervención de (lo) otro: “la autoafección no es pura.”³⁹ El sí, en el tacto,

³⁵ Ibidem, 206.

³⁶ Ibidem, 284. Paréntesis en el original.

³⁷ Ibidem, 258.

³⁸ Jean Luc Nancy, *Corpus*, trad. Patricia Bulnes, (Madrid: Arena, 2016), 40.

³⁹ Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, trad. Cristina de Peretti, (Barcelona: Paidós, 1995 [1991]), 145.

no es inmediato, transparente ni contemporáneo a sí mismo: uno sólo se (auto)percibe por un rodeo de (lo) otro. Hay tacto porque hay espaciamento, intervalo; y, por eso mismo, no hay tacto sin prótesis. Toda sensación de *auto-afección* es posible por efecto de una *hetero-afección*: no puedo sentir mi propia piel sin la intervención de otro.

¿Por qué la no inmediatez del *ipse* consigo mismo en el tacto es relevante ante la cuestión de la vitalidad que nos ocupa? Vida y tacto están profundamente implicados: “ningún viviente, en el mundo, puede sobrevivir un instante sin tocar”. Aquello que afecta al tacto se refracta en la vitalidad: si no hay tacto sin prótesis, entonces no hay vida sin prótesis, sin suplementos técnicos, tampoco sin espaciamento. No porque la prótesis técnica se *adhiera* o añada a lo propio, a una vida ya dada de antemano. La *prótesis* no introduce “algo” en lo viviente; la prótesis no mejora, ni se limita a nutrir o soportar una vida preexistente. Lo viviente particular, como antagonismo de (diferentes/diversas/diferidas) fuerzas finitas, es posible debido a suplementos: sin técnicas protéticas no es posible ningún diferencial de fuerzas, ninguna vitalidad. La vida de seres vivos particulares no se da (ni se basta) por sí misma, ni a partir de sí misma, no es inmediata ni contemporánea a sí misma, sino que es posible por la mediación de otros (cosas, instrumentos, prótesis, elementos, bacterias, virus, animales, plantas, humanos, entre muchos otros).⁴⁰

⁴⁰ Esta afirmación se encuentra con el recordatorio recurrente de Donna Haraway: “Human genomes can be found in only about 10 percent of all the cells that occupy the mundane space I call my body; the other 90 percent of the cells are filled with the genomes of bacteria, fungi, protists, and

Atravesado y constituido por espaciamientos y recursos protéticos, el *viviente particular* sólo puede apropiarse de sí mismo, más aún, sólo puede defenderse a sí mismo por recurso a expropiación y exposición. De ahí la fórmula de Derrida *le moi vivant est auto-immune* [el yo viviente es auto-inmune]:

Para proteger su vida, para constituirse en un único yo-viviente, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, es llevado necesariamente a recibir al otro dentro (la *différance* del dispositivo técnico, la iterabilidad, la no-unicidad, la prótesis, la imagen de síntesis, el simulacro, y eso empieza con el lenguaje, previo a él, tantas figuras de la muerte), él debe, entonces, dirigir a la vez *por sí mismo y contra sí mismo*, las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al oponente, al adversario⁴¹.

Lo propio del *ipse* nunca es un dato, una condición, menos aún un fundamento del viviente particular. Lo propio sólo puede ser mantenido por *iterabilidad* (noción clave en Derrida, lo veremos), que siempre suscita identidad y diferencia: el ser vivo debe reproducirse/repetirse constantemen-

such, some of which play in a symphony necessary to my being alive at all [...] To be one is always to *become with many*.” (Donna Haraway, *When Species Meet*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 3-4). Algunas de estas formas de vida que me componen, también me amenazan y deben ser mantenidas bajo control, recuerda Haraway, al menos, momentáneamente.

⁴¹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, (Paris : Galilée, 1993), 224.

te a sí mismo por recurso a alteridad (a prótesis, suplementos y muchos otros). Al repetirse, el viviente particular puede volverse extraño a sí mismo, devenir otro para sí (como la reproducción celular que puede devenir cáncer). No hay circuito de ipseidad que garantice el triunfo de lo mismo en el viviente, toda vida es espacio de asedios nunca de presencias estables. Si lo propio de la vida es resultado de una expropiación, el daño no sólo viene de afuera. Constituido por intervalos, el ser vivo particular tiene infinitos accesos y salidas, a veces el enemigo (el adversario, el oponente, no deben pasarnos desapercibidos estos términos en la referencia anterior) coincide con lo propio: en ocasiones el organismo es incapaz de determinar lo suyo como propio y se percibe como amenaza (enfermedad autoinmune).

El ser vivo particular requiere permanente exposición tanto como protección: en ocasiones para salvaguardar su vida solicita veneno (en Platón, el *fármaco* es veneno y medicina).⁴² Esas prótesis, llevadas al último término, no son más que *autant des figures de la mort*: si aceptamos la premisa de que toda vitalidad es concebida como *asedio*, esto es, si la vida es posible por la intervención de otros, intervención no necesariamente inmediata ni sincrónica, pero diferida; se debe estar preparado para llevar este argumento hasta el

⁴² Esto recuerda Derrida con respecto a la noción *fármakon* en Platón: “el remedio farmacéutico es esencialmente prejudicial porque es artificial. En eso Platón sigue la tradición griega y con más precisión a los médicos de Cos. El fármakon contraría la vida natural: no sólo a la vida cuando ningún mal le afecta, sino incluso a la vida enferma o más bien a la vida de la enfermedad” (Jacques Derrida, *La diseminación*, trad. José María Arancibia, (Madrid: Espiral, 2015 [1972]), 148).

final: el completamente otro de la vida, la muerte; toda vida es una *sobrevida*, vida rodeada por la muerte.

Todas las vidas la muerte. El viviente no se puede apropiarse de lo que asume más propio (y próximo), su vitalidad corporal, sino por una expropiación radical: “La heterología está en juego y es la razón de que haya fuerza [...] Lo propio no es lo propio y si se lo apropia es que se lo desapropia –propiamente, impropriamente. La vida la muerte no se oponen más ya en ella”⁴³. Esta impropiedad de lo propio del viviente no es otra cosa que la proximidad entre vida y muerte; en zonas de partición donde no es sencillo establecer límite alguno: “una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte”⁴⁴. El viviente particular no puede poseerse más que entregándose al juego de la heterología, y en última instancia, de la tanatología.⁴⁵ Derrida lo formuló así: la muerte, la alteridad radical, es parte constitutiva de la vida, “la mort comme nécessité interne de la vie”⁴⁶. Exposición, expropiación, prótesis y espaciamentos, son rasgos constitutivos del viviente, por las interacciones constitutivas

⁴³ Derrida, *La carte postale*, 379.

⁴⁴ Derrida, *El animal que estoy si(gui)endo*, 48.

⁴⁵ En gran medida, Derrida vinculó esta reflexión sobre la vida la muerte, es decir, una vida que para apropiarse de sí misma debe entregarse a la muerte, a la propia muerte, esto es, una *sobrevida*, se extendió al problema de la *auto-biografía* y la herencia. Para un tratamiento de estas discusiones ver Jeffrey R. Di Leo ed., *Dead Theory. Derrida, Death and the Afterlife of Theory*, (New York: Bloomsbury, 2016).

⁴⁶ Derrida, *La carte postale*, 386.

de un ser vivo particular siempre requerido de la *heteroafección*⁴⁷.

Más que borrar la distinción entre vida y muerte, entre lo inorgánico y lo orgánico, lo que está en el centro de discusión es el circuito de ipseidad. Lo propio, como auto-gestor e inmediato a sí, no sólo se fractura por referencia al diferencial de fuerzas, sino que, el sí mismo, lo propio de sí es posible por recurso a prótesis y sólo resulta accesible de modo diferido y artificial por el desvío de una expropiación, por una impropiedad constitutiva de lo propio. Esto se procuró comunicar con el recurso al sintagma *la vida la muerte*.⁴⁸

Pulsión de poder: *el absoluto y sus encadenamientos*

La vida como *différance* de fuerzas, es reunión de muchos otros e intervalos para muchos *más*, ¿se trata de una reunión armoniosa, de una *sinfonía* ordenada por una partitura? No. Esto nos decía Derrida: la vida de un viviente particular pone en marcha «*la razón del más fuerte*». Esta última idea requiere ser analizada entre dos de sus componentes: la *razón* y el *más* vinculados con la fuerza.

⁴⁷ Un rasgo extensivo a la propia conciencia, a la conciencia de sí mismo. En su lectura de Hegel, Derrida recuerda: “No hay conciencia pura, no hay ego trascendental en el que se pueda reducir el número familiar [...] La conciencia misma solo se establece para sí misma mediante el rodeo de otra conciencia, que su a vez se establece como la misma y como la otra” (Jacques Derrida, *Glas. Clamor*, trad. Cristina Peretti y Luis Ferrero, (Madrid: La Oficina; 2015 [1974]), 154).

⁴⁸ Una observación fundamental cuyo desarrollo debo al texto Javier Pavez, “Jacques Derrida, un *plus de vida*”, *Intus-Legere Filosofía* 9, 1 (2015), 99-118.

El *más fuerte* o « *la plus grande force* ». De la constatación de la vida como *différance* de fuerzas se deriva la negación de una *fuerza infinita*, la cual, de existir, cancelaría todo diferencial de fuerzas, anularía la vida la muerte. Ni principio vital, ni fuerza infinita. Ahora bien, y en esto radica la observación de Derrida, una vez aceptada esta imposibilidad de una *fuerza infinita*, debe quedar lugar para una discusión sobre la *hegemonía* (palabra de uso moderado en Derrida⁴⁹): el diferencial agonístico de fuerzas adquiere en cada momento la forma de una determinada hegemonía particular, por la cual, una fuerza se impone, exigua y temporalmente, sobre otras. ¿Qué caracteriza esta imposición, este sometimiento, esta hegemonía a la cual da forma el viviente?

Al menos dos momentos de la obra de Derrida resultan representativos de este complejo problema del *más fuerte*. El primero viene de su lectura de G. W. Friedrich Hegel (1770-1831),⁵⁰ en particular, del lugar de la guerra en la filosofía hegeliana: un pueblo que no quiere la guerra, o que le teme, está destinado al retorno a la naturaleza inorgánica, a la putrefacción. Se trata del juicio contra los romanos, resu-

⁴⁹ Sobre el término hegemonía en Derrida ver Cristina De Peretti, ““Vivir juntos” con lo (otro) por venir”, en *Jacques Derrida: envíos pendientes. Imposibilidades de la democracia*, ed. Carlos Contreras, Javier Agüero, (Viña del Mar: Cenaltes, 2017), 52.

⁵⁰ Para una contextualización de la recepción de Hegel en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX y particularmente en Derrida, ver Catherine Kellogg, *Law's Trace from Hegel to Derrida*, (New York: Routledge, 2010), en particular en el capítulo primero “*The French reception of Hegel*”, 25-55; Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, (New York: Columbia University Press, 1987), en particular su capítulo final “*Hegel and Contemporary French Theory*”, 175-238.

mido en una cita de Hegel a Gibbon: “la paz y el dominio garantizado han actuado sobre los romanos como un «veneno lento y secreto» en las fuerzas vitales del imperio, del águila romana”⁵¹. La guerra, por el contrario, la disposición de los pueblos a la lucha los *purifica, los pone a salvo* (Derrida se propone mostrar en *Glas* que la filosofía hegeliana es una *hija cristiana*, gobernada por su gramática familiar y soteriológica) de la descomposición, de la corrupción, como el viento que al agitar el mar lo purifica. La vida de los pueblos encuentra en la guerra un suplemento necesario, del cual no puede sustraerse sin pagar un alto precio.

¿Qué principio rige este requisito bélico de la vida de los pueblos? Es el problema de la potencia (*puissance*) desarrollado por Hegel, según Derrida, a partir de una recepción de la noción *Potenz* (potencia) de Schelling, vinculada con conceptos de larga tradición filosófica como *dýnamis, enérgeia*. Al igual que se afirmó con la fuerza, no existe una *potencia infinita*, la cual, como la *paz perpetua* o la *calma permanente*, implicaría la anulación de toda potencia. Ahora bien, del *diferencial de potencias*, no se predica, ni la armonía, ni la indiferencia, es decir, las potencias no existen como mónadas:

⁵¹ Jacques Derrida, *Glas*, (Paris : Galilée, 1974), 117. La noción “la maîtrise”, traducida casi siempre por dominio al castellano, correcta sin duda, deja por fuera el otro sentido con el cual juega Derrida, que alude a la maestría, al amaestramiento de una instrucción, “la maîtrise” es también la maestra. Derrida aplica este juego de palabras en otro de sus manuscritos: “Le maître prenait d’abord et en particulier la figure du maître et en particulier la figure du maître d’école” (Derrida, *Le monolingüisme de l’autre*, 73).

Las potencias se encadenan: consecuencia de una a otra y limitación que mantiene a lo absoluto encadenado. El encadenamiento no es una deducción serena y continua. En el conflicto de fuerzas, en la guerra, en la lucha a muerte, la potencia más potente sofoca a las demás. Pero como esta guerra expresa la absoluta necesidad, la fuerza más grande no es constrictiva en el momento mismo en que se impone. En cuanto potencia particular, impone sin duda un conjunto de limitaciones; pero en cuanto que expresa la potencia infinita retenida en ella, la limitación que ya no es negativa, abre un abanico de condiciones de posibilidad, de existencia, de vida, las mejores posibles en el momento dado⁵².

El absoluto encadenado alude a una doble tarea. La potencia que se impone, potencia particular, debe reprimir, retener, retardar en primer lugar, *la potencia infinita* que ella testimonia en el momento de su imposición. Coincide, por eso mismo, con la figura teológica del *katechon*, aquello que retrasa/retiene la segunda venida del Señor.⁵³ La fuerza particular que se impone, por ser la más potente, debe evitar (*retenue*) el advenimiento de una potencia infinita que, sin em-

⁵² Derrida, *Glas*, 122. Traducción al español tomada de Derrida, *Glas. Clamor*, 122.

⁵³ Massimo Cacciari explica que la figura del *katechon* expresa el retardamiento, la retención de la segunda venida de Cristo y abre el espacio mismo de las fuerzas políticas, ver, Massimo Cacciari, *The Withholding of Power. An Essay on Political Theology*, trans. Edi Pucci, (New York: Bloomsbury, 2018 [2014]), 35-42.

bargo, ella misma atestigua. La primera represión de la potencia-más-fuerte es contra sí misma, contra aquello que podría desatar: una potencia infinita que anularía a todas las potencias particulares en un movimiento *autoinmune*.

Asimilar, incorporar. Se trata del problema del *más* de la potencia. La potencia-más-fuerte debe, por otro lado, habilitar un conjunto (*ensemble*) de condiciones de posibilidad que permita a las potencias sometidas expandir sus cualidades particulares en un nuevo contexto. Es el problema de la absorción: “Cuanto más nos elevamos en la jerarquía diferenciadora de la animalidad tanto más heterogéneo al organismo puede ser lo digerible, tanto más capaz el organismo de asimilar cuerpos extraños o totalidades orgánicas diferenciadas”⁵⁴. El organismo que se eleva sobre la jerarquía hegeliana de los vivientes, que se diferencia de la *Potenz* inorgánica, será aquel que logre la mayor absorción, asimilación de organismos y fuerzas extrañas.

Doble impotencia del diferencial de potencias. El *más* de potencia adquiere aquí la forma de una reunión de aspiraciones, testimonios y lamentos: añadir/encadenar *más* potencias es, por una parte, el recurso protético de una potencia particular que viene a suplir la imposibilidad de *potencia infinita*, imposibilidad que cada potencia particular atestigua en su impotencia; por otra parte, es el remedio contra la *potencia infinita* que imposibilitaría toda potencia particular, imposibilidad que toda potencia particular implora y recuerda.

⁵⁴ Derrida, *Glas*, 132.

De esta forma, tenemos noticia de tres aspectos básicos en esta recepción de la potencia en Hegel. En primer lugar, las potencias sólo existen encadenadas, es decir, una potencia sólo es posible por su diferencia con las otras potencias. Segundo. La potencia-más-fuerte, la que impone sus condiciones, debe aplicar un doble movimiento, primero, sobre sí, para mantener encadenado el absoluto que aniquilaría todo el diferencial de potencias. Además, debe acrecentar su capacidad de *asimilación* en las potencias sometidas: no para eliminarlas, mucho menos para neutralizar sus capacidades, sino para integrarlas en un nuevo contexto, de modo que las potencias sometidas se expandan, sí, pero en un nuevo escenario. Tercero. No existe imposición de una potencia, ni sofocamiento de fuerzas sin la interpretación del contexto de imposición que permita identificar “les meilleures possibles à un moment donné.” La imposición de una potencia requiere la adaptación de unas condiciones externas, por lo cual, no se basta nunca a sí misma, ni puede reproducirse fuera de las condiciones contextuales que la posibilitaron.

En esta lectura de Hegel, el viviente es siempre el resultado momentáneo, variante, de esta lucha entre potencias diferenciales; en un proceso nunca resuelto ni clausurado definitivamente, sino abierto, requerido de la asimilación de nuevas potencias en el contexto de una nueva situación donde puedan integrar sus capacidades. Su adaptación al nuevo contexto dependerá de su capacidad de recibir, admitir e integrar, donde el dominio de otra potencia podría ser requerido para la continuidad del conjunto. Por esta misma condición, el viviente particular está a merced del riesgo, del daño, de su muerte: abierto a la incorporación de nuevas

potencias, como una condición irreductible de su propia constitución, está expuesto a la intromisión de una potencia fatal, capaz de desatar los bloqueos que contienen lo absoluto (no del todo ajenos a la propia vitalidad), y liberarían las estrategias mortales del organismo (más adelante, veremos el problema que Derrida plantea al *más* entendido exclusivamente como reunión, al *más* de la fuerza/potencia que se expresa en su capacidad de reunión, absorción, incorporación).

Derrida encuentra en la obra de Freud el problema del poder. En particular, en el momento donde Freud considera una fractura en el monismo inicial del sistema pulsional. Se trata de la especulación freudiana de un *más* allá: “más allá del principio del placer –el poder”⁵⁵. Lo que gobierna una *compulsión de repetición* en el corpus freudiano es una *pulsión* “de dominio [maître], pulsión de potencia (puissance) o pulsión de imperio”⁵⁶, con lo cual Derrida traduce el concepto freudiano «*Bemächtigungstrieb*». En esta última afirmación se asoma de nuevo el motivo de la potencia [puissance] que acabamos de leer.

La vida pulsional del sujeto es presentada en Freud como una lucha para determinar “quien es el «amo-maestro», quien «domina», quien tiene la «autoridad»”: “una pulsion partielle doit en venir à dominer l’ensemble du corps pulsionnel et le soumettre à son régime; et si elle y parvient, c’est en vue d’exercer la violence de son emprise sur

⁵⁵ Derrida, *La Carte Postale*, 432.

⁵⁶ *Ibidem*, 430.

l'objet"⁵⁷. Traduzco y comento: *una pulsión parcial* [pues, al igual que las potencias (Hegel) y las fuerzas (Nietzsche), no es compatible con el sistema freudiano de pulsiones algo como una pulsión infinita, sino un diferencial de pulsiones particulares, es decir, pulsión es un concepto relacional] *llega a dominar el conjunto del cuerpo pulsional* [ensemble: término que no dejará de asecharnos y volverá con toda su complejidad en el siguiente capítulo] *y la somete a su régimen* [podríamos decir, a su interpretación del contexto, de las circunstancias dadas en un momento particular] *y si lo logra* [de nuevo, el dominio de una pulsión particular no es seguro, ni sería permanente en la victoria, pues de la victoria perpetua se predica la descomposición del sistema pulsional], *es con la intención de ejercer la violencia de su imperio sobre el objeto* [el objeto es aquella interpretación que las otras pulsiones deben aceptar, o bien, al cual deben direccionar sus destinos]. El sistema pulsional expresa que la constitución anímica del sujeto no es un compendio armonioso de elementos, sino el resultado, temporal, de una lucha de instancias por la hegemonía. Podría escribirse: en el sistema pulsión es una lucha por la *razón del más fuerte*.

De nuevo, el sistema pulsional en Freud, a partir de su reformulación en *Mas allá del Principio del Placer* (1920), lleva a Derrida a una conclusión que ha encontrado antes con Hegel y Nietzsche: “no hay más que *différance* de poder” (el enunciado de inicio pudo redactarse de esta forma: la *vida*

⁵⁷ Ibidem., 431-432.

es *différance* de poder)⁵⁸. Las pulsiones particulares, diferenciales/diversas/diferidas, se enfrentan, luchan, batallan, por la razón del más fuerte: el juego de pulsiones en torno al más, en torno a «*la plus grande force/ puissance/pouvoir/pulsion*» se acaba en el momento en que una pulsión desata lo infinito; de ahí que el tema de una *pulsion de maître*, remite a una pulsión particular que logra someter a las demás, sin anular-

⁵⁸ Catherine Malabou ha propuesto una interesante aproximación a Derrida, particularmente, al lugar de la *pulsión de poder* en su obra. Al buscar la respuesta a un *más allá* del poder, Derrida se ha colocado en el lugar de Freud y de Foucault, ha respondido –especulado– por ellos a una pregunta suya: ¿la pulsión de muerte es siempre pulsión de poder? En consecuencia, ¿la *différance* no es sino uno de los juegos del poder consigo mismo? El filósofo argelino-francés habría procurado inquietar el estatuto *quasi transcendental* del poder, sin lograrlo: “Progressivement, la lecture s’enferme dans le cercle de la maîtrise (pouvoir-emprise) qu’elle entreprend pourtant de fluidifier, de différencier. Et Derrida, prisonnier de son propre piège de lecture, n’en sort pas” (ver Catherine Malabou, *Au voleur ! Anarchisme et philosophie*, (Paris: PUF, 2022), kindle. El capítulo se titula: “L’ «anarchisme responsable» –La pulsion de pouvoir de Jacques Derrida”). Ambigua lección de la deconstrucción: el poder (dominio, señorío, imperio) circula en cada uno de sus puestos sin detenerse ni confundirse con ninguno, de modo que el poder no podría ser desbordado por nada que no sea el poder. Para Malabou, la trampa en la que cae Derrida, siguiendo su propia lectura, es pensar que una pulsión de lo propio (fórmula nunca empleada por Freud) engloba y gobierna a la pulsión de muerte: “rien n’interdit d’envisager, chez Freud, la possibilité d’une indépendance de la pulsion de mort par rapport au pouvoir” (Ibid. Itálicas en el original). Esto ha impedido a Derrida, concluye Malabou, establecer la diferencia entre *différance* y pulsión de poder. De ahí que la filósofa francesa lanza un desafío: “Puisque la déconstruction ne parvient pas à déconstruire la pulsion de pouvoir. À commencer par la sinne propre”. Una invitación que Derrida mismo no pudo abarcar por su reticencia al anarquismo, su recelo a pensar un orden más allá de la democracia, sus reservas contra un orden anarquista: “La possibilité, du même coup, que les anarchistes ne soient pas des voyous”.

las, en una *soberanía* que nunca deja de estar asediada por otro, es soberanía divisible.

Varios motivos y conceptos en Derrida, en distintos momentos de su obra, remiten al motivo *del más*. Conceptos como potencia, fuerza, poder, dominio, amaestramiento, imperio; remiten al arreglo, a la solución, siempre inestable, que adquiere en un determinado momento una *différance* de fuerzas, de poder, de potencias. Los vivientes particulares no pueden sustraerse, por el contrario, *son una puesta en marcha* de disputas donde una fuerza/poder/potencia particular se impone sobre otras fuerzas particulares no para suprimirlas, sino para incluir cada potencia en una organización, en una interpretación de las condiciones del momento. Los vivientes expresan un juego de contrapesos, contrafuerzas, contrapotencias que permite *absorber* o asimilar otras potencias, contextualmente, en una misma interpretación. Esto último será fundamental para pensar otras lógicas de la inmunidad.

Desde luego, este criterio se aparta del principado de una fuerza, una potencia vital que opera aquí y allá, en este y en otro viviente, como un trasfondo común. Aquello que se pone en cuestión es el primado del *circuito de la ipseidad* que estaría detrás de ese principio vital, aquel que confirma una-única (por indivisible) soberanía que se descarga sobre *todas las vidas la vida*. Ninguna dominación está asegurada, pues la victoria asegurada es un *veneno lento y secreto*. Y si una soberanía da lugar a un ser viviente particular es divisible y finita (tanto en espacio como en tiempo), pues la constituyen participaciones irreductibles, ineludibles, constitutivas y

siempre parciales. Por esta última razón, pensar la vida según un *différance* de fuerzas no es lo mismo que afirmar una soberanía política intrínseca a la vida, si se piensa como una soberanía única, unitaria e indivisible (el último capítulo de este ensayo se ocupa de esta discusión).

Polemos I: logos, reunión y partición

La razón del más fuerte. Parece que toda la discusión en torno a la vitalidad se reduce a un asunto de fuerzas, de potencia, de poder. ¿Quién tiene más empuje? ¿Quién puede absorber mucho más? ¿Quién puede imponer su sentido de mundo? ¿Se limita todo a un asunto que se resuelve exclusivamente por la lucha, por el choque de fuerza *bruta*, acéfala, sin razones? *La razón del más fuerte*, entonces, ¿no sería razón en absoluto, sino el reemplazo de toda razón por la imposición de una fuerza-bruta-bestial que consolida su perspectiva, sin importar su valor de verdad o de justicia? Pero el enunciado persiste: *la vida particular*, como *différance* de fuerzas, da una forma particular a *la razón del más fuerte*.

¿Cuál es la *razón* en la *razón del más fuerte*? ¿Significa esta expresión que el viviente particular ha sido constituido según una racionalidad anterior que dirige el proceso? Esta última idea estaría en contra de aquello que se sostiene en el trabajo de Derrida, quien ha procurado una crítica de los presupuestos onto-teo-teleológicos que inscriben la vida en una finalidad preestablecida, que la organiza y jerarquiza según fundamentos basales destinados a neutralizar cualquier desestabilización del circuito de ipseidad que supues-

tamente gobierna todo el proceso. Persiste la pregunta, ¿de qué razón se trata?

No resulta extraño hablar de un emparejamiento entre razón y fuerza. Foucault consideró ampliamente el problema de la relación entre poder y saber. En su lectura de *Edipo Rey*, relato sobre el cual volvió en varios momentos, comentó una dificultad del pensamiento clásico con respecto a la soberanía, *un exceso condenable del monarca*: el rey no debe saber demasiado. Se trata del mito *del poder* que establecía una necesaria “antinomía entre poder y saber.”⁵⁹ Por el contrario, Foucault intentó mostrar que “el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil);”⁶⁰ más aún, afirmó que entre “técnicas de saber y estrategias de poder, hay nula exterioridad, incluso si tienen su rol específico y se articulan una con otra a partir de sus diferencias”⁶¹. Desde luego, esta articulación entre poder y saber, a partir de sus diferencias, no fue inmediata. Foucault lo indica como un largo desarrollo: “Occidente conoció desde la época clásica una transformación muy profunda de estos mecanismos de poder”⁶². Será la era del biopoder, a contraposición de lo que se denominó en su obra como *poder soberano*, aquella que estrechará, al punto de la superpo-

⁵⁹ Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas,” *Obras Esenciales 2. Estrategias de poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez, (Barcelona: Paidós, 1999), 202.

⁶⁰ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón, (México: siglo xxi, 2009 [1975]), 34.

⁶¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, (Paris : Gallimard, 1976), 130.

⁶² *Ibidem*, 179.

sición, poder y saber. Es decir, ciertos procesos históricos imbricaron saber y poder.

No pasa desapercibido para Derrida ese gesto que apela a la razón como cese o suspensión de la brutalidad, de la animalidad o bestialidad de la fuerza. Es la racionalidad que interesa a Foucault, por la cual se bajó al criminal del podio de ejecución pública y se soltaron las amarras en el internamiento asilar. El criminal y el loco no deben ser sometidos por una fuerza bruta, ni tratados como *animales*, sino por medio del saber, por recurso a una nueva racionalidad deben ser recuperados para la humanidad, ya en la forma de individuos útiles, ya como datos para el saber. Razón, entonces, interesada en la *desanimalización* de los procesos humanos de encierro. Derrida nos indica que dicho gesto está contenido en la tradición que piensa al ser humano como “*zôon logon echon, animal rationale*, ser vivo dotado de razón.” Definición que recoge y repite una tradición que encuentra en la razón la suspensión de la bestialidad de la fuerza bruta y, por eso mismo, el corte entre humano y animal. En lugar de la mera *reacción* corporal del animal, bestial y brutal, según esta tradición, la razón introduce el momento de la respuesta responsable humana. Una razón que, sólo después de una serie de procedimientos y mecanismos, podría estar implicada en la misma fuerza, en el mismo poder.

Esta razón, desde luego, debe ser objeto de un análisis detenido. Lo que se pone en cuestión en la obra de Derrida, no es la diferencia entre humanos y animales, cualesquiera que sean esas diferencias, sino todos los criterios subsumidos y que se activan cuando se apela a la *razón* como ese límite

que desgarrar lo humano de la bestialidad, de la mera fuerza bruta, de la crueldad sin maldad y todo aquello que no sería *lo propiamente humano* contenido en la tradición del *logos*. Esta discusión está implicada en *la razón del más fuerte*.⁶³

Con respecto a este problema, Derrida vuelve sobre Martin Heidegger (1889-1976), en particular, sobre una pregunta formulada en torno a esta definición del humano como *ser vivo dotado de razón*. El argelino-francés retoma una pregunta formulada en la *Introducción a la metafísica*: “¿cómo llega este *logos* [del *zôon logon echon*], como razón y entendimiento, a reinar (a ejercer su dominio, su autoridad, su soberanía (*Herrschaft*)) sobre el ser al comienzo de la filosofía griega?”⁶⁴ El propósito de esta pregunta, según Derrida, consistía en indagar de qué manera un *logos* reducido o bajo la apariencia de la razón y el entendimiento, incluso, bajo el disfraz de la lógica, llega a dominar, a ejercer una soberanía violentamente impuesta sobre el ser. ¿Cómo la soberanía de la lógica y de la razón se impuso sobre *el logos*? Una primera limitación, según la lectura propuesta por Derrida de este pasaje de Heidegger, sería pensar un *logos* inocente y ajeno a

⁶³ Cuando Derrida aborda el problema del *derecho a la filosofía*, atiende con detenimiento la indicación de Kant sobre la articulación que la universidad, a partir de su organización en facultades, establece entre razón y censura: “Pas de censure sans raison (et sans raison donnée) puisque la censure ne se donne jamais comme une répression brutale et muette réduisant elle-même au silence ce que telle force dominante n’a pas intérêt à laisser se dire, proférer ou propager” (Jacques Derrida, « Chaire vacante : censure, maîtrise, magistralité » [1985], *Du droit à la philosophie*, (Paris : Galilée, 1990), 353). No hay legitimización, tampoco condena de formas de saber sin recurso a una fuerza, ella misma, ya dotada de una razón, de *la razón del más fuerte*.

⁶⁴ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 371. Corchetes míos, DS.

toda fuerza.⁶⁵ Esta última idea resultará central y será retomada en varios textos de Derrida:

El *legein* o el *logos* como reunión, como *Sammlung* o *Versammlung*, que Heidegger considera más originario que el *logos* como razón o lógica, ya es un despliegue de fuerza y violencia. La recopilación nunca es – dice Heidegger – una simple puesta en conjunto, una simple acumulación, sino que es lo que retiene en una pertenencia mutua (*Zusammengehörigkeit*) sin dejar que nada se disperse [...] el *logos* ya pertenece, siempre, al orden del poder, de la fuerza, incluso de la violencia, de esa *Gewalt* tan difícil de traducir (fuerza, violencia, potencia, poder, autoridad: con frecuencia poder político legítimo, fuerza del orden: *walten* es reinar, dominar, ordenar, ejercer un poder a menudo político; la soberanía, el ejercicio de la soberanía pertenece al orden del *walten* y de *Gewalt*).⁶⁶

Nos encontramos acá, con aquello que el *logos* tendría de originario, al menos, previo a su reducción como razón o lógica, y que nos devuelve sobre los motivos de la potencia (Hegel), de la fuerza (Nietzsche), del poder (Freud). El *logos* (*legein*) es una reunión, una recopilación irreductible a la

⁶⁵ La importancia sobre esta recepción de Heidegger en la obra de Derrida, en particular, la noción *Versammlung* ha sido apuntada y desarrollada en los capítulos 3 y 4 del libro Dror Pimentel, *Heidegger with Derrida. Being Written*, trans. Nessa Olshansky-Ashtar (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 47-96.

⁶⁶ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 373.

sumatoria de la acumulación, que propicia, si bien con fuerza incluso violencia, no el sometimiento, sino una co-pertenencia. En lugar de elementos errantes o indiferentes a la existencia conjunta, aparece el *logos* como fuerza, poder, potencia, soberanía o violencia con capacidad integrativa, que no busca la disolución de los elementos particulares, sino “lo que reúne al mantener por fuerza unos opuestos, unos contrarios.”⁶⁷ En este sentido *originario*, el *logos* es aquello que permite a las fuerzas particulares no agotarse en sí mismas, sino encontrarse, reunirse y co-pertenecerse.

Derrida introduce dos observaciones sobre esta discusión. Reiteradamente el filósofo argelino-francés se ha pronunciado en contra de lo que estima una *preferencia* en la obra de Heidegger, quien enfatiza una comprensión del *logos* como reunión antes que como *disociación*: “este riesgo, asumido por Heidegger a pesar de tantas precauciones necesarias, tan pronto cede el paso, como lo hace siempre, a la reunión y a lo mismo (*Versammlung, Fuge, legei*, etc.), por encima de la disyunción que implica dirigirme al otro”⁶⁸. No se trata, a juicio de Derrida, únicamente de una predilección antojadiza o singular, sino de un proyecto donde se oblitera sistemáticamente el lugar de la *disyunción*, la *separación*, la *ruptura*. Derrida volvió sobre esta observación: “una de las críticas recurrentes o de las preguntas deconstructivas que le formulo a Heidegger tiene que ver con el privilegio que Heidegger le otorga a la palabra *Versammlung*, reunión, que es siempre más poderosa que la disociación. Yo diría exacta-

⁶⁷ Ibidem, 392.

⁶⁸ Derrida, *Spectres de Marx*, 57.

mente lo opuesto.”⁶⁹ La separación, el intervalo, la partición, la disyunción, la ruptura o la disolución resulta fundamental en Derrida; pues, sólo existe relación con (el) otro en la medida en que un espaciamiento (que diferencia el espacio y difiere el tiempo) da lugar. La separación es condición necesaria de la otredad radical, de la singularidad radical del otro, sin lo cual es impensable ninguna reunión. Una observación que Derrida puntualiza en varios momentos donde lee a Heidegger, y contra aquellos sistemas que no dejan espacio, sistemas sin partición, sin espaciamiento (en el siguiente apartado volveré sobre una limitación formulada a esta lectura de Heidegger).

Segundo. Debemos evitar un equívoco –según avisa Derrida, toda vez que no resulta viable, por el recurso al *logos*, afirmar que una política yace en el *ser* de las cosas, inscrita en una ontología de la vida en general. Tal enunciado reproduce, por otros medios, aquello que se ha criticado a una *soberanía absoluta* que se proyecta a sí misma en el objeto sobre el cual se descarga.

El *logos* remite al *Walten* o *Gewalten*, términos que Derrida afirma ubicar tardíamente en su vida como lector de Heidegger, a partir de los cuales, proponía una relectura de su obra. *Walten*, nos dice el filósofo argelino-francés, no puede ser traducido simplemente como *reino*, *potencia*, *fuerza*, *autoridad*, *poder*, *violencia*, aunque el término admita esa interpretación, toda vez que reinar implica una realeza, dominio implica un señor, así como poder, violencia y fuerza

⁶⁹ Jacques Derrida, John D. Caputo, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. Gabriel Merlino, (Buenos Aires: Prometeo, 2009 [1997]), 25

implican la idea de un *sujeto*. El *Walten* no remite a un sujeto que (lo) gobierna. Luego, el recurso a estos términos no tiene el propósito de ubicar lo político en los cimientos del ser. El *Walten produce, porta, efectúa, abre, hace prevalecer* “el poder de acceder a la diferencia ontológica [...] por tanto al *lógos*.”⁷⁰ No se trata acá, por lo tanto, de un *poder* político particular, sino de una donación de la *diferencia ontológica* para que pueda aprehenderse. Luego, no pertenece ni al ser ni al ente, no puede ser algo, mucho menos un atributo de un soberano. Se trata de una figura anterior a cualquier determinación política: “el *Walten* abarca la totalidad de lo que es, su significado abarca tanto el ser vivo animal, el hombre, como el divino (*das göttliche Seiende*, el ente divino). Dicho de otro modo, esa soberanía todopoderosa del *Walten* no es ni solo política ni solamente teológica. Excede, pues, y precede a lo teológico-político.”⁷¹ Importante aviso: esta comprensión heideggeriana del *Walten* no consiste en declarar que lo político yace en todo, como su fundamento secreto, por el contrario, este *Walten* precede, porta y hace posible tanto lo político como lo teológico.

Este aviso lo extendió Derrida a cierta apropiación schmittiana de Heidegger, que procuraba arrastrar sus conceptos al campo lo político, la cual habría reducido el *Walten* a la guerra con el enemigo⁷². En su lectura del enunciado de

⁷⁰ Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, trad. Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, (Buenos Aires: Manantial, 2011), 300.

⁷¹ *Ibidem*, 69.

⁷² El interesante trabajo de Roberto Bernasconi desarrolla las divergencias entre el pensamiento político de Schmitt y el pensamiento de Heidegger.

Heidegger: «*pólemos y logos son lo mismo*», Derrida procura mostrar que *pólemos* (lo mismo que otras nociones como *Herrschaft* o *Machstellung*, también *Kampf*), no se dejan reducir o arrastrar al campo de lo político, ni siquiera al de la guerra: “el *pólemos* heracliteano ya no puede tener el sentido de guerra: ni entre hombres y dioses, ni entre dioses”⁷³. *Pólemos* remite a una potencia creadora, aquello que ha dividido y ha reunido, que ha posibilitado a los dioses, a los seres humanos, la política:

El *pólemos*, el productor o el guardian predominante que engendra a los dioses y a los hombres, no es ni un dios ni un hombre. Es más originario que lo humano o lo divino, precede a la oposición que los pone cara a cara. En el principio, ha habido el *pólemos*, un «*waltender Streit*», el reino de un conflicto que no es la guerra al modo de los seres humanos. Ha hecho surgir en-

Para Bernasconi se trata de dos formas de recibir la noción hegeliana de *Gewalt*, noción importante en la conclusión de *El concepto de lo Político* (Schmitt) relativa al futuro del pueblo alemán, particularmente, en la edición revisada en el contexto del nazismo que cambió el término *étnico* por “*völkisch*”. Para Heidegger, esta perspectiva habría fracasado en enraizar ontológicamente los conceptos políticos, incluso, acusa a Schmitt de no superar la perspectiva biológica del *Volk*. Para Heidegger resultaría necesario considerar en qué medida *pólemos* permitía comprender la política en sentido ontológico. Finalmente, para Bernasconi, la noción *Gewalt* informa efectivamente los proyectos de ambos, Heidegger y Schmitt en el periodo 1933-35, sin embargo, con distinción en sus trasfondos y alcances (ver Robert Bernasconi, ““The Misinterpretation of Violence”: Heidegger’s Reading of Hegel and Schmitt on *Gewalt*”, *Research in Phenomenology* 45 (2015), 214-236).

⁷³ Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, 409.

tre los hombres y los dioses, [entre] los esclavos y los libres no solamente la oposición, las fallas, las rupturas, las distancias, pero también las junturas y ayuntamientos [...] la esquizia producida por el *pólemos* también debe reunir, juntar, conjuntar, aliar, conjugar, mantener ensamblado aquello que separa o aquello que espacia⁷⁴.

Pólemos como oposición constitutiva que introduce espaciamentos, *da* lugar a reuniones (resta discutir este *topos* más adelante). Desde luego, avisa Heidegger, el *pólemos* puede degenerar en polémica particular (como en el caso de Schmitt), con lo cual pierde su estatuto original. El carácter originario del *Kampf*, añade Derrida, puede ser apresado en *Mein Kampf* y hacerlo pasar por escucha respetuosa del *pólemos* original para justificar la masacre. Sin embargo, este *pólemos* no se deja apresar por ninguna reducción histórica, sociológica o política. Aquello que Derrida procura observar, o aquello que solicita tener presente, es el lugar de *pólemos* como disociación.

Interludio I. Escritura y violencia originaria

Disociación antes que reunión. No se trata de una preferencia. Sino de condición de posibilidad: la reunión, la absorción, la integración, incorporación, y en última instancia, la hegemonía, tienen un carácter derivado. De ahí que los emparejamientos oposicionales materialidad-lenguaje, onto-

⁷⁴ Ibidem, 409-410.

logía dura o blanda⁷⁵, cuerpo-abstracción no representan coordenadas o datos del mundo en sí mismo. Suponen algo anterior, irreductible, irrenunciable, que Derrida denominó *violence originaire* o *archi-violence*⁷⁶: ¿en qué consiste una tal violencia originaria?

De la Grammatologie (1967), donde discute la *Lección de escritura*, contiene una pregunta básica: ¿existe una sociedad sin violencia, sin dominación? Claude Lévi-Strauss (1908-2009), quien responde afirmativamente a esta cuestión, muestra a la comunidad de los Nambikwara en un estado primario de bondad, *micro-société de non-violence*, rusioniana (motivo que Derrida retomará y que atenderemos más adelante), caracterizada por *ausencia* de escritura⁷⁷, esto es, comunidad de comunicación oral transparente, “plenamente presente consigo misma en su habla viva”⁷⁸. Claridad origi-

⁷⁵ Para un ejemplo de un trabajo que piensa lo político según estos emparejamientos ver Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (Bogotá: Akal, 2015), 259; Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019), 63-88.

⁷⁶ Debo estas consideraciones a una discusión sobre la *violencia de la deconstrucción* y la descripción de la estructura tripartita de la violencia en *De la Grammatologie* al trabajo de Rodolphe Gasché, “The ‘Violence’ of Deconstruction”, *Research in Phenomenology* 45 (2015), 169-190; el texto apareció más tarde en Rodolphe Gasché, *Deconstruction, Its Force, Its Violence*, (Albany: State University of New York Press, 2016), capítulo 3.

⁷⁷ Resulta muy significativo en esta discusión, recordar que Lévi-Strauss cambió el nombre de su cátedra en la *Ecole Pratique des Hautes Études* de «Religiones de los Pueblos Primitivos» a «Religiones de los Pueblos sin sistemas de Escritura» (Baring, *The Young Derrida*, 281).

⁷⁸ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, (Paris : Les Éditions de Minuit, 1967), 174.

naria del *habla viva* enturbiada por la intromisión de la escritura⁷⁹ que le ha venido impuesta desde el exterior, y con ella, *la dominación del ser humano por el ser humano*: la escritura, y así la violencia, arribó con el extranjero.

Desde luego, en la lectura propuesta de Derrida de *Tristes Trópicos*, efectivamente una violencia arriba desde el exterior con el etnógrafo, violencia vinculada con todos los motivos del eurocentrismo (ya testimoniado en el presupuesto de una bondad virginal). Sin embargo, la sociedad de los Nambikwara no estaba privada de escritura y, por eso mismo, ya estaba constituida por una *violencia originaria*. *Archi-escritura* no designa una forma de trazo básico o escritura “primitiva” (más adelante, se discutirá con mayor amplitud la noción *texto* en Derrida). Previo al arribo del etnólogo, existía la prohibición sobre el uso y revelación de los nombres propios de los Nambikwara, gesto que deja expresa una archi-escritura: “hay escritura tan pronto el nombre propio es *tachado/borrado* (raturé) dentro de un sistema”⁸⁰. La prohibición de los Nambikwara nos recuerda –dice Derrida,

⁷⁹ El privilegio de la *phoné* en la historia de la metafísica, según advierte Derrida, participa o está encadenada con dicotomías de larga y honda tradición en el pensamiento Occidental. Particularmente, se encuentra profundamente ligada con la dicotomía cuerpo-alma, según indica el argelino-francés en una de sus obras dedicadas a Husserl: “La différence absolue entre l’âme et le corps commande. L’écriture est un corps qui n’exprime que si on prononce actuellement l’expression verbale qui l’anime, si son espace est temporalisé. Le mot est un corps qui ne veut dire quelque chose que si une intention actuelle l’anime et le fait passer d’état de sonorité inerte (*Körper*) à l’état de corps animé (*Leib*)” (Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, (Paris : PUF, 1967), 91).

⁸⁰ *Ibidem*, p. 159.

que tengo *un nombre propio* y no es el mío, me lo han donado como soporte técnico para *dar cuenta* de mí mismo. La tachadura del *nombre propio* muestra que, para referirme a mí mismo, identificarme y apropiarme de lo que considero más íntimo y propio, debo *inscribirme* en juegos de suplementos o encadenamientos de marcas diferenciales, previamente determinadas por sistemas de clasificación⁸¹. Lo propio no es una *totalidad* inmediata, asegurada, autosuficiente, *la cosa misma*, sino que resulta posible por sistemas de marcas, huellas, suplementos. Lo que estimo propio, borrado como esencia pura o asidero inmóvil de la presencia, está constituido como un trazo o huella dentro de una cadena infinita de marcas diferenciales, suplemento del suplemento, en una palabra, *escritura*.⁸²

⁸¹ Catherine Malabou recuerda: “This text [se refiere al pasaje referido a los Nambikwara] shows in negative terms that since a society presumes, as its condition of possibility, a hierarchy and economy of power, institutions, and structures of parenthood, in other words, *differences*, the source of that power is classification, order, the taxonomy of individuals, in other words, already, the effacement of their individuality. Derrida refers to this as the “erasure of the proper name.” Every social group exists as what it is only to the extent that it is able to use proper names as common nouns, inasmuch as a proper name is used, as the ambiguity of the terms suggests, to “call” individuals but also at the time to classify them” (Catherine Malabou, Jacques Derrida, *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*, trans. David Wills, (California: Stanford University Press, 2004 [1999]), 71).

⁸² La escritura es el *juego de suplementos* por excelencia. Al respecto afirma Derrida: “l’écriture est le supplémentarité par excellence puisqu’elle marque le point où le supplément se donne comme supplément de supplément, signe de signe, *tenant lieu* d’une parole déjà signifiante: elle déplace la *lieu propre* de la phrase, l’unique fois de la phrase prononcée *hic et nunc* par un sujet irremplaçable, et en retour énerve la voix. Elle marque le lieu du redoublement initial” (Derrida, *De la grammatologie*, 398).

Lo propio es una piedra angular en aquello que Derrida ha denominado *logocentrismo*. Esto se debe a que lo propio no es un concepto entre otros. Incluso, más que una lógica a partir de la cual se piensa y produce mundo, el argelino-francés lo ha presentado como una pulsión que afecta el pensamiento: “la pulsión más pulsiva es la pulsión de lo propio, dicho de otra forma, aquella que tiende a la reapropiación [...] Lo propio de la pulsividad es el movimiento o la fuerza de reapropiación. Lo propio es la tendencia a apropiarse”⁸³. Pulsión que sostiene el sueño de lo propio dueño, contemporáneo, transparente, garante de sí mismo: la mismidad inmediata para sí misma, sin intermediarios, sin suplementos, sin retraso, sin diferencias.

El proyecto de la deconstrucción muestra que no posible, en ninguna circunstancia, un acceso puro e inmediato de lo propio a sí mismo. Para dar cuentas de mí mismo me han dado un *nombre propio*: no accedo a lo propio sino por un rodeo, mediante suplementos. Desde que tengo un *nombre propio* estoy *inscrito* en la suplementariedad. La prohibición sobre el nombre propio revela así una *archi-escritura*: “obliteración de lo propio clasificado al interior del juego de la diferencia, es la *violencia originaria* misma”⁸⁴. Por esta *violencia originaria* nada puede sustraerse al sistema diferencial de los suplementos: “la suplencia (suppléance) ha comenzado desde siempre”⁸⁵. No sólo hay escritura por el trazo en alguna superficie, donde una presencia se proyecta; hay una

⁸³ Derrida, *La carte postal*, 379.

⁸⁴ Derrida, *De la grammatologie*, 162.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 308

archi-escritura desde que no hay presencia a la que accedo de forma pura e inmediata sino siempre por recurso a cadenas de marcas/huellas diferenciales: “tal es la violencia original del lenguaje que consiste en inscribir dentro de una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto”⁸⁶. Imposible inmediatez del sí mismo con lo que supuestamente le resulta más propio; en su lugar, intermediaciones, suplementos, cadenas de marcas diferenciales, escritura. *Violencia originaria* que difiere y diferencia lo propio al interior de cadenas de suplementos.

La *archi-violencia* no es nada, a lo sumo, huella inestable de esta *borradura* de lo propio, la imposibilidad de la cicatrización de una herida, siempre abierta que “ha privado a lo propio de su propiedad y de su pureza (sa propreté)”⁸⁷. Una violencia que deja, por un lado, el sueño o la alucinación (*rêve*) de lo propio o la cosa contemporánea a sí misma; por otro lado, introduce el recurso irrenunciable, por constitutivo, de la diferencia, el suplemento, la alteridad. Esta *borradura* de lo propio es lo que Derrida nomina *archi-escritura*:

⁸⁶ Derrida, *De la Grammatologie*, 164.

⁸⁷ La traducción al español de este pasaje propuesta por Del Barco y Ceretti dice: “de su propiedad y de su limpieza [propreté]” (Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, (México: Siglo XXI, 1971), 147). Desde luego, no es incorrecta. La palabra francesa *propreté*, que se presta a un juego de palabras intraducible al castellano, porta al menos dos acepciones con las cuales juega Derrida, tanto la noción *prope* que designa lo propio, como *netteté* que se traduce por limpieza (higiene), y que la obra de Derrida nos permite rastrear hasta pureza: “el primer movimiento de lo que se denomina la “deconstrucción” la lleva hacia esta “crítica” del fantasma o el axioma de la pureza o hacia la descomposición analítica de una purificación que volvería a conducir a la simplicidad indivisible del origen” (Derrida, *El monolingüismo del otro*, 68).

violencia originaria, que no brutalidad o violación, irrecusable e irreducible, que en sí misma no es nada, ni origina nada. La violencia originaria expresa que desde siempre “la heterología está en juego”, de modo que: “lo propio no es lo propio y si se apropia es que se desapropia –propiamente, impropriamente”⁸⁸.

Con respecto a esta *violencia originaria* en Derrida, habría que asumir los mismos cuidados que el argelino-francés ha señalado sobre *khôra* en su lectura del Timeo. Esta *violencia originaria*, “no es un sujeto. No es el sujeto [...] sus nombres no designan una esencia, el ser estable de un *eidōs*”⁸⁹. Sobre *khôra*, Derrida ha insistido incansablemente que “*no es nada (ni ser, ni presencia), pero no La Nada.*”⁹⁰ No es (la) nada, no designa a algún ente. *Khôra*, como (la) *violencia originaria*, se sustrae a cualquier emparejamiento oposicional y sobre todo a cualquier sentido originario. Incapaz de ser reducida a un predicado, *khôra* designa ese *espaciamiento* “que da lugar sin engendrar”⁹¹, sin ser origen, madre, ni nodriza. *Espaciamiento* que impide a lo propio la contemporaneidad consigo mismo, de ser plenamente autosustentable.

De esta violencia originaria, según Derrida, se derivan otras expresiones de violencia. Unas denominadas violencias protectoras (*secundaria*, desde luego, más adelante tendremos que volver sobre vínculo entre protección y violencia),

⁸⁸ Derrida, *La carte postal*, 379.

⁸⁹ Jacques Derrida, *Khôra*, (Paris : Éditions Galilée, 1993), 28.

⁹⁰ Derrida, *Foi et savoir*, 35.

⁹¹ Derrida, *Khôra*, 92.

otras denominadas perversas (violencia tercera, usualmente confundida con las formas más visibles y perversas de la violencia). Más adelante será necesario volver sobre estas formas de violencia, de las cuales Derrida se ocupó con atención. Por lo pronto, esta violencia originaria, esta archi-violencia, que se manifiesta como archi-escritura, es aquello que introduce un corte, un espaciamento que *difiere* la pulsión de lo propio, la más pulsiva de las pulsiones que mueven formas de pensamiento, también sistemas políticos.

Toda reunión, integración, corporatividad, hegemonía, toda confección suplementaria o artificial de nuevos grados de propiedad, también de comunidad (lo veremos), no remite a un principio integrador o principio comunal; sino a una violencia originaria, a una partición de toda propiedad, que *da lugar* al advenimiento de otros. *Violencia originaria*, ¿otro nombre del *polemos*?

Polemos II: martillos de Derrida

A lo largo de este primer capítulo, se ha considerado la recepción que hace Derrida de obras importantes (Nietzsche, Freud, Hegel, Heidegger). He propuesto una lectura menos interesada en valorar la exégesis de estos autores en la obra del filósofo argelino-francés; pues, para los alcances de este trabajo, interesa menos determinar su acuciosidad, que indagar cómo estas lecturas arrojan luz sobre la forma en la cual Derrida ha problematizado su comprensión de nociones como vida, fuerza, soberanía. Observar este criterio, sin embargo, no ha impedido convocar una valiosa literatura se-

cundaria, que se ha encargado de realizar este tipo de valoración, entre ellos, trabajos que señalan las limitaciones o problemas abiertos en esta recepción. La tradición filosófica que trabaja el pensamiento de Heidegger ha realizado observaciones importantes en esta última línea. En esta sección, que cierra el capítulo primero, me interesa comentar un trabajo que considera la lectura que hace Derrida de Heidegger, en particular del *polemos* heideggeriano.

El filósofo Gregory Fried (n. 1961) se ha aproximado a una filosofía política en Heidegger, que toma como criterio de aproximación la noción *polemos*. Su atención a la recepción heideggeriana del fragmento 53 de Heráclito, en el período que va desde *Ser y tiempo* hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, introduce una referencia necesaria en este ensayo. A Fried le interesa mostrar cómo la recepción del *polemos* heracliteano abre el pensamiento de Heidegger a una consideración ontológica de lo político. El estudio de Fried se ocupa de este problema a lo largo de la obra de Heidegger (al menos, a la que ha tenido disponible en cada momento), sin buscar o justificar un corte en su pensamiento, como acontece con intérpretes de Heidegger al momento de considerar su involucramiento político con el nazismo.⁹² Esta

⁹² Gregory Fried se separa de dos posturas usuales ante el involucramiento de Heidegger con el nazismo. En primer lugar, señala como equívoco introducir un corte en su pensamiento durante este período. Fried muestra que Heidegger no abandonó su proyecto filosófico, sino que fue consecuente con los problemas y proyectos filósofos desarrollados en distintos momentos, incluido su período como Rector de la Universidad de Friburgo. Esto no implica que Fried establezca una continuidad entre la filosofía de Heidegger y el nazismo. Por esta razón, se separa de la postura ampliamente representada por el filósofo Emmanuel Faye: “Faye is arguing not

consideración resulta de nuestro interés, no sólo por el carácter esclarecedor del *polemos* en Heidegger, sino por la forma en la cual Fried critica la obra de Derrida y su recepción de Heidegger.

El filósofo estadounidense indica que más allá de cualquier reducción sociológica, el reinado del *polemos* en Heráclito (que pretende reorganizar el panteón de las divinidades griegas) muestra (*edeixe, epoiēse*) cómo la oposición, también la guerra, abre radicalmente la comprensión de los humanos y los dioses. Fried explica que el primer tratamiento de Heidegger del fragmento 53 acontece en sus lecciones 1934-35 donde se ocupa de Hölderlin, justo después de haber renunciado al rectorado. El filósofo alemán se pregunta sobre el destino y aquello necesario para forjar el *Volk*. Dos términos

for censorship but for a fundamental change in how we catalog Heidegger: he wants Heidegger treated as a propagandist for a barbaric politics, not a thinker entitled to share company with the greats of philosophy. While I cannot go this far with Faye [...] such disagreements do not detract from what Faye's work does show: Heidegger's enduring, calculated and devoted allegiance to National Socialism" (Gregory Fried, "Heidegger, politics and us: Towards a polemical ethics", *Philosophy and Social Criticism* 39, 9 (2013), 865; ver Gregory Fried ed., *Confronting Heidegger. A Critical Dialogue on Politics and Philosophy*, (New York: Rowman&Littlefield, 2020). Cuando Gregory Fried se pregunta por las razones que movieron a Heidegger hacia este involucramiento, apunta al "romanticismo" alemán: "Heidegger's Nazism is due less to voluntarism than to a kind of chauvinist romanticism, one with deep roots leading back to Fichte and Winckelmann, if not beyond, and that confers upon the German Volk and the German language a special status in the unfolding of the "spirit" in history, in particular as a kind of response to the Greeks. It is this romance of history, as an affair "between" the Greeks and the Germans, far more than any lapse into voluntarism, that seduces Heidegger into the Nazi fold" (Fried, Gregory Fried, *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*, (New Haven: Yale University Press, 2000), 168).

son empleados para traducir el griego *polemos*: *Kampf* (lucha) y *Streit* (disputa). Si el *Ser* se comprende ontológicamente, es decir, no como un primer principio metafísico, no como un ser que explica otros seres, entonces el *polemos* heracliteano no puede ser interpretado como una mera descripción del flujo inexorable y continuo de las cosas. *Polemos* no indica la degradación constante de las cosas, sino que remite a aquello que las “sostiene” al exponerlas a la confrontación. *Polemos* viene a comunicar el modo ontológico en el cual los seres forman mundo, y más importante según Fried, establece las condiciones para formar mundos conjuntamente, como comunidad humana, por recurso a oposiciones y disputas.

La *polis*, según lo anterior, sólo tiene sentido político para Heidegger si no se reduce a características ópticas como el lugar sociopolítico o geográfico, sino que debe comprenderse como el *topos* del *polemos*. No se trata, por tanto, de un suelo estable, un lugar de comodidad para el ciudadano, sino de la exposición permanente a la *calamidad* (das Unheil), a la disolución del orden instituido y la demolición del sentido del *Ser*. No se trata de una violencia bruta o arbitraria, sino de impedir un estado confortable que prevenga al *Dasein* de un encuentro auténtico con su propio ser. Sólo abierto, expuesto a un *caos*, a oposiciones y disputas, el *Dasein* se abre a su comprensión. La *polis* debe ser entendida según este registro, como el ámbito del *polemos* donde es posible la apertura del *Ser*, la confrontación y la disputa.

Esta exposición propiciada por el *polemos* es lo que nos permite encontrarnos y producir mundo con otros, co-

mo *comunidad política*, no como mera reunión o agregación de individuos, sino en términos de relaciones polémicas: “The Volk has meaning only so long as the Self remains polemically at issue in the Kehre.”⁹³ Aquello que Derrida ha denominado *violencia originaria* es cercano a esta noción de *polemos*, como lo sugeríamos antes (*Interludio I*): aquello que permite a la comunidad política desafiarse a sí misma para evitar su degradación a una organicidad sustancial.

¿Qué pasa con el lugar de la reunión (*Versammlung*) que tanto inquieta a Derrida? Fried se ocupa del problema del *logos* y lo político en Heidegger. Ciertamente, el *logos* tiene el carácter de reunión o unidad de seres particulares. Sin embargo, aquí Fried introduce una distinción importante contra la lectura que hace Derrida de *Sammlung* o *Versammlung* como primordiales en Heidegger. El *logos* es *polemos*, por lo cual, “in its action and motion (its en-ergeia), also performs just this task of unifying and differentiating, of placing boundaries, of making firm identity and difference between beings. The “unity” of a world, and Dasein’s Being-in-the-world, rests in this ontological differentiation (*polemos*) and gathering (*logos*) of beings into a whole within Dasein finds itself open to and free for its Being.”⁹⁴ Luego, no resulta posible sostener un carácter primordial de la unión o la reunión sobre la ruptura o disociación en el pensamiento de Heidegger. No existiría, según la lectura de Fried, una preferencia de la reunión sobre la partición o la ruptura en

⁹³ Fried, *Heidegger’s Polemos*, 157.

⁹⁴ *Ibidem*, 160.

Heidegger, el *polemos* heideggeriano estaría más cerca de Derrida de lo que habría admitido el argelino-francés.

*

Resulta oportuno aclarar que la crítica de Fried no es contra la recepción del *polemos* heideggeriano en Derrida. El filósofo norteamericano, por el contrario, manifiesta acuerdos de fondo con esta recepción que estima erudita y bien informada, aunque formulada en un estilo *innecesario* y *abusivo* con la paciencia del lector. Su crítica apunta en otra dirección: se propone cuestionar las premisas y alcances del pensamiento político de los autores posmodernos (los herederos de Nietzsche –según Fried). Utiliza la obra de Derrida como un caso particular que no generaliza al posmodernismo, pero sí lo continúa y exhibe.

El gran peligro de la política posmoderna (y aquí condenso quizás indebidamente el argumento de Fried) es que ha socavado las instituciones liberales que sostienen la sociedad civil moderna. Es la gran crítica que Fried lanza a la obra “política” de Derrida: “Did fascism arise in Germany and the rest of the world as the final, logical expression of the West’s true history (as capitalism, metaphysics, phallogocentrism arose), or did fascism win its temporary (albeit entirely repeatable) victory because liberals forgot how to defend the historical meaning of their Liberalism? [...] What kind of political guidance does Derrida offer us, then? Perhaps no guidance at all, and that is part of the point.”⁹⁵ El terrible gesto posmoderno de Derrida consistiría en un uso laxo de

⁹⁵ Ibidem, 242.

términos como fascismo o totalitarismo que, en lugar de reservarse para regímenes políticos que despliegan una violencia terrible y cuantificable, se emplea incluso para referirse a las democracias liberales modernas. De modo que el nacismo, por ejemplo, sería un caso extremo de fenómenos que operan en sociedades democráticas, de lo cual, según Fried, la deconstrucción extrae la conclusión equívoca de que son igualmente condenables: el totalitarismo no sería sino la expresión hiperbólica de lógicas que operan al interior de la democracia.

Así, la deconstrucción, en la conclusión Fried, se ocupa de *martillar* incluso las instituciones democráticas que la hacen posible, a riesgo de colaborar con la misma tiranía que en teoría debería combatir. Quizás, finaliza Fried su alegato contra Derrida-Posmodernidad, *es hora de poner abajo el martillo* y «reconstruir» en lugar de *deconstruir*: “before it is too late, perhaps we should consider putting Nietzsche’s hammer down.”⁹⁶ El problema de la deconstrucción es que no sabe o no es capaz o no desea detener su crítica, su compulsiva tendencia a la disolución que dirige en contra de todas las estructuras, incluso las instituciones que hacen posible la deconstrucción: su constante martilleo socaba incluso los pilares que han hecho posible a los deconstruccionistas.

La crítica de Fried reproduce, a mi parecer, limitaciones metodológicas usuales en el tratamiento de la obra de Derrida. Dos en particular: (i) Fried realiza una lectura reducida a unos cuantos textos y entrevistas de Derrida, la cual deja por fuera una cantidad importante de textos relevantes

⁹⁶ Ibidem, p. 245.

para el campo temático de su interés (textos que ya estaban publicados al momento de la realización de su tesis de doctorado); sin establecer un criterio de selección o discriminación entre el material disponible; (ii) asimismo, su crítica más fuerte no se dirige contra el propio Derrida o su obra, sino principalmente contra otros filósofos norteamericanos que interpretan a Derrida. En particular, la crítica de Fried se concentra y ocupa en mayor medida de la obra de John D. Caputo (n. 1940). Esta observación sobre el modo de lectura de Fried, es una versión simplificada de una crítica que hizo Derrida al modo en que su obra era recibida, ya para la crítica, ya para la propaganda, en departamentos de filosofía en Estados Unidos. Quizás el caso más conocido (disputa a la que haremos referencia más adelante), es el de John R. Searle (n. 1932). Derrida observó que, para una crítica que quería desalojarle de los departamentos de filosofía y estudios literarios norteamericanos, sobre todo de sus reconocimientos, era extraño que Searle se apoyara y dirigiera mayoritariamente contra textos de Jonathan Culler (n. 1944) en lugar de leer su propia obra.

Resulta oportuno observar que el análisis del carácter autoinmune de las democracias, una crítica presente y constante en Derrida, no conduce un llamado o invitación a socavar o renunciar al proyecto democrático (discusión que retomo en el tercer capítulo y conclusión general). Así como tampoco cualquier llamada a defender la *sociedad liberal* está libre del gesto totalitario. En América Latina, las grandes dictaduras se han levantado en nombre o como defensa de las grandes instituciones de la democracia y la libertad, como

si para defenderse la democracia tuviera que suspenderse a sí misma.

Finalmente, Fried ni siquiera ha considerado preguntarse por la cuestión del martillo en Derrida. El solo gesto de indicar que debemos frenar la *deconstrucción* y abrir paso a una *reconstrucción*, implica continuar inercialmente el emparejamiento *deconstrucción-reconstrucción*, el cual opera con las lógicas que el proyecto de Derrida ha invitado a subvertir. Aquí, es oportuno recordar que, en la obra de Derrida, la figura del *martillo* no se circunscribe a la herencia nietzscheana. Temprano en su obra, Derrida ubica el lugar del martillo en la audición: “el martillo, se sabe, pertenece a la cadena de los huesecillos, con el yunque y el estribo [...] Su rol es, siempre, de mediación y de comunicación”⁹⁷. Sin el martillo el sonido sería insoportable, sus golpes permiten que la onda sonora no destruya el tímpano. El golpe del martillo en este caso, aunque debe ser generalizado a los martilleos que posibilitan formas no auditivas de comunicación, previene la destrucción de los medios que me mantienen abierto y receptivo al otro. *Poner abajo este martillo*, como sugiere Fried, al menos en Derrida, no dice *dejar de destruir*, implicaría, por otro lado, hacer inaccesible la diferencia, la alteridad. Poner abajo este martillo implicaría el cierre a cualquier advenimiento, otra de las imágenes de la muerte.

No hay deconstrucción por el deseo de tirar por tierra o demoler nuestras grandes conquistas humanas, cuestión que preocupa a Fried, por el contrario, hay deconstrucción porque estamos en constante creación, consolidación y pro-

⁹⁷ Derrida, *Marges de la Philosophie*, iv.

ducción de nuevos mundos. La pregunta de la deconstrucción no es: ¿cómo demoler más rápido? Según la lectura que será propuesta en los siguientes capítulos, la deconstrucción de Derrida parece más interesada en abordar las *aporías* de la cohabitación: ¿cómo producimos *vivir juntas*?

Conclusión

A partir de diversas discusiones (Nietzsche/*fuerza*, Hegel/*potencia*, Freud/*pulsion/poder*, Heidegger/*polemos*), Derrida nos presenta al viviente particular, humano o no, como *différance* de fuerzas que introducen espaciamientos para crear las condiciones para una reunión, una alianza protética de potencias, siempre abierta, toda vez que el espaciamiento, la disociación, el intervalo son sus condiciones de posibilidad, lo cual hace el suplemento técnico de (lo) otro una condición, un requisito irrenunciable de cualquier vitalidad. A partir de esto, no podemos recurrir, como calmante, a un *principio vital*, como fuerza vitalizadora que sostiene a los vivientes particulares y los reúne en *cuerpos sociales* bajo el gobierno una soberanía *vitalista*.

La vida es divisible, nunca contemporánea de sí misma, luego, siempre asediada, ya por otros, prótesis artificiales o vivientes actuales, presentes [más adelante tendremos que volver sobre la *actualidad* de los presentes]; ya por el efecto, anunciado pero retardado, o del todo imprevisto, de un elemento que fracturará cualquier sueño de propiedad cuando sea desatado. Como lucha antagónica de fuerzas, el viviente no puede clausurarse, debe mantenerse abierto al asedio de

lo extraño (inmunidad), así como a la imposibilidad de apropiación de lo que pueda denominar propio (auto-inmunidad⁹⁸) sino por el recurso a las prótesis técnicas que lo constituyen, y por eso mismo, lo expropian. Para vivir, se debe admitir incluso el veneno. El propio cuerpo requiere conservarse por actos de expropiación y de exposición. Esta propuesta de *la vida, la muerte* no permite el consuelo de un principio vital que garantice el *triunfo* de la vitalidad. Tampoco admite, sin discusión, derivar de este principio vital una idea de *comunidad*.

Esta aproximación a la vida particular, humana o no, no se presta para fundar *una política*, o alguna *otra soberanía*. No permite tampoco una continuidad entre vida y comunidad política, como si se tratara de nociones especulares. La referencia al *différance* de fuerzas como constitutivo de toda vitalidad particular, divisible, procura mostrar que una vida *auto-gestada*, auto-conservada, transparente de sí a sí, no es sino un soporte onto-teo-teleológico que una soberanía particular, repetida en diversos discursos, se ha diseñado como auto-legitimación retroactiva: circuito de ipseidad, el sí, el *autos*, el *ipse* como lo propio y origen de la vitalidad. Deconstruir esta tradición de lo viviente no es condición suficiente, aunque sí necesaria, para afrontar el problema de

⁹⁸ No tardaremos en reencontrarnos con esta importante noción derridareana: “esquema auto-inmunitario [...] éste va mucho más allá de los procesos biológicos circunscritos, mediante los cuales un organismo tiende a destruir, de una forma casi espontánea y más que suicida, este o aquel órgano, esta o aquella de sus propias protecciones inmunitarias” (Jacques Derrida, “El mundo de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)” en *Canallas*, trad. Cristina de Peretti, (Madrid: Trotta, 2005 [2003]), 151).

la soberanía política, pensada, incluso como democracia, en los soportes de una *fraternocracia*. Representan sólo un costado de la amplia discusión sobre la vida común, vivir juntos, vivir con el enemigo. Necesario, aunque insuficiente. ¿Qué importancia tiene la discusión de estos apartados frente a una consideración, ya no de la vida particular, sino de unos vivientes (*presentes* o no) que cohabitan? ¿En qué medida estas reflexiones son extensivas al problema de la vida común?, ¿cómo afecta nuestra comprensión de *vivir juntas* asumir que todo viviente particular está constituido como *différance de fuerzas*?

Capítulo II

¿Qué es vivir *juntas*?
Mal de comunidad

Introducción

En la obra de Derrida existe una crítica sostenida en torno al uso irreflexivo de la palabra comunidad, sobre todo ahí donde comporta reducir la cohabitación a la semántica de la *hermandad*. El problema, sin embargo, no es el hermano en sí mismo, sino el recrudescimiento de una lógica de la hermandad plegada sobre los motivos cristianos de la sangre, de la semejanza: “no hay peor guerra que la de los hermanos enemigos [...] allí donde la fraternidad de los hermanos *dicta la ley*, allí donde se impone una *dictadura política* de la fraternocracia”⁹⁹. Lo último puede ser nombrado con el sintagma *mal de comunidad*, ahí donde la cohabitación se configura según una economía hematológica. Para abordar esta dis-

⁹⁹ Derrida, *Canallas*, 69. Manuel Solís Avendaño ha señalado la necesidad de considerar la guerra de *hermanos enemigos* en Costa Rica en el contexto del 48: “El odio también tenía relación con la cercanía. En los días de la guerra civil, y antes, no se agredió a un rival político abstracto, sino a personas que podían ser identificadas precisamente. Para que esto funcionara, es muy probable que la violencia tenía que apoyarse en conflictos y tensiones que pertenecían a la vida cotidiana y a la vida privada, como lo sugieren las diferencias entre padres e hijos, entre hermanos y entre vecinos” (Manuel Solís, *La institucionalidad ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo*, (San José: EUCR, 2008), 322-323). Es decir, la guerra civil no introdujo divisiones en la familia o en la comunidad, por el contrario, para Solís Avendaño, la brutalidad del 48 fue la explosión de formas de violencia ya inscritas en el tejido social costarricense, localizadas también en el espacio íntimo de las familias. Lo cual resultó problemático para el proyecto político posterior que intentó construirse sobre la narrativa de la familia costarricense. La producción de la segunda república, por lo tanto, debía replegarse sobre una memoria por descartar, precisamente, aquella relativa a los abatidos por sus semejantes (Manuel Solís, *Memoria descartada y sufrimiento invisibilizado: la violencia política de los años 40 vista desde el Hospital Psiquiátrico*, (San José: EUCR, 2013).

cusión, tendremos que analizar la crítica que propone Derrida de aquellos proyectos políticos que piensan la comunidad política plegada sobre una lógica de la semejanza.

En este capítulo, corresponde pensar el problema de la cohabitación. Para ingresar a esta discusión propongo una consideración del sintagma « *vivre ensemble* », mediante el cual Derrida procuró referirse a una tensión irrecusable de toda cohabitación, tensión que abre espacio a distintas formas de vida común, entre ellas democráticas, aunque también las imposibilita. Una primera dificultad consiste en la interpretación de este sintagma en castellano como *vivir juntos*, debido al problema de la *neutralidad* trascendental del pensamiento y el lenguaje atendido por la filosofía de Derrida, neutralidad que porta una preferencia por el varón y la amistad entre varones como ideal de la comunidad política. *Vivir juntas* remite a esta problemática.

Asimismo, este capítulo debe asumir una discusión fundamental: ¿quiénes pueden *vivir juntas*? Esta discusión se vincula con el problema de los *presentes*, no porque *vivir juntas* se reduzca a los presentes, presentes para sí mismos, que pueden dar cuentas (cognitivas, jurídicas) de su presencia; sino porque no hay *vivir juntas* si no se desafía la presencia del presente, la actualidad temporal del presente, así como el *presente* en los intercambios (lingüísticos, económicos, sexuales, entre otros). Motivos que tradicionalmente han gobernado el pensamiento de la cohabitación. Esta discusión se extiende, en Derrida, a una consideración del *advenimiento*: no hay *vivir juntas* sino porque otro arriba, a veces sin anticipos y sin invitación. Este capítulo se cierra con una

consideración sobre discusiones relativas a la alteridad, la hospitalidad y las aporías que esto plantea un pensamiento de la cohabitación que asume como punto de partida la semejanza.

Patologías comunales: la fraternocracia

¿Qué significa *vivir juntas*? El sólo gesto de preguntar, ¿no presupone que sólo algunas personas (por lo tanto, ni siquiera todos los vivientes humanos) pueden vivir juntas?, ¿hay en *vivir juntas*, implícito, una forma básica de exclusión, de anulación, de enemistad?

No hay isomorfismo entre comunidad y *vivir juntas*. La semántica comunitaria, recuerda Derrida, opera como una fuerza de arrastre, que procura fijar lo común a la filiación sanguínea, a lo propio, someterlo a la lógica de la semejanza. Debido a esto “se debe hablar de una patología de la comunidad”¹⁰⁰, que se expresa como una “*phûsis de la généalogie*”, un discurso sobre el nacimiento, la nación, el nacionalismo, la lengua, la sangre, el suelo “de la *démocratie fraternelle*”, en última instancia, una fraternocracia de aquellos que comparten una misma sangre, hijos de una lengua materna, de una misma patria.

La deconstrucción, desde luego, no se dirige contra el hermano, ni contra la fraternidad en sí misma. Se ocupa de una experiencia de la comunidad replegada sobre la ley de la filiación, la reciprocidad familiar, la consanguinidad, la sustancia homogénea, donde se gradúa la responsabilidad debi-

¹⁰⁰ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 113.

da a otros vivientes (humanos o no) según la semejanza. *Soy responsable de mi hermano*: principio de inclusión excluyente que traza una línea entre el semejante y el extraño, de modo que respondo con diligencia ante mi propia sangre, mi lengua, mi suelo. Para usar un término que Derrida no utiliza jamás, podríamos denominar *mal de comunidad* a una cohabitación que se rige por la ley del hermano¹⁰¹, el semejante: “ese fraternalismo nos libera de cualquier obligación ética, de cualquier deber de no ser criminal y cruel, justamente, con respecto a cualquier ser vivo que no es mi semejante o que

¹⁰¹ Mal de comunidad comunica una lógica de cohabitación según la cual no soy igualmente responsable de todos los animales vivientes humanos o no humanos, sino que mi responsabilidad se corresponde y gradúa según los lazos de sangre, lengua, patria, nación, en una palabra, hermandad. Un ejemplo lo ofrece Santo Tomás cuando aborda el problema del *amor cristiano*: ¿debe un cristiano amar a todos los prójimos por igual? El amor a la divinidad es el primero y mejor, de ahí que el amor al padre deviene en la Suma de Teología el modelo de todo amor practicado por los cristianos. No obstante, el amor que el cristiano debe a sus prójimos observa criterios de distribución: “en lo tocante a la naturaleza, debemos amar más a los familiares; en la convivencia civil [*civilem conversationem*], a los conciudadanos, y en lo bélico, a los compañeros de armas” (ST. II-II, q. 26, a. 8, p.863). De este modo, el primer criterio es sanguíneo o carnal: “a quienes están más unidos a nosotros por origen carnal hemos de amarlos más” [*illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi*]. El amor del cristiano a sus prójimos es como el fuego: es más intenso con quienes están más cerca, con los más próximos [*quosdam proximorum magis debemus diligere quam alios*]. Desde luego, esta graduación del amor no es nunca una licencia para el odio, el cual, permanece como pecado: ni siquiera debo odiar al enemigo, aunque se trate de un amor de grado inferior (ST. II-II, q. 43, a. 3, p. 1025). Sin embargo, se introduce un criterio de diferenciación, que permite graduar mi responsabilidad hacia otros seres humanos según la proximidad. Para Santo Tomás incluso la beneficencia o la caridad debe preferir a los allegados antes que a cualquier otro extraño (ST II-II, q. 32, a. 9).

no es reconocido como mi semejante, porque es otro”¹⁰².
¿Toda alusión a lo comunitario necesariamente se pliega sobre la semejanza, sobre la hermandad? ¿Es posible pensar formas de cohabitación que no estén replegadas sobre la semejanza?

El término *comunidad* es campo de batallas desde su etimología. Roberto Esposito (n. 1950) ha propuesto su genealogía a partir del término *munus*. Esta noción se vincula con tres términos latinos *onus*, *officium* y *donum*, cuya acepción remite, en el caso de los dos primeros, a la idea de *deber* (obligación, función, cargo, empleo, puesto), y el último, si bien remite al don, no se deriva del campo teológico de la gracia, sino de la semántica jurídica donde alude a la prescripción de aquello que se “está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio”¹⁰³. De esto resulta que, “*communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda.”¹⁰⁴ Comunidad alude, según el filósofo italiano, no a una pertenencia, propiedad o substancia que reúne una serie de individuos en una misma clase; sino a una deuda, una *modalidad carencial*, una culpa incluso que los obliga entre sí. El *munus*, por lo tanto, no remite al atributo que homogeneiza a un conjunto, sino a la negatividad de aquello

¹⁰² Derrida, *La bestia y el soberano I*, 138-139.

¹⁰³ Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Carlo Molinari, (Buenos Aires: Amorrortu, 2003 [1998]), 27. Para una discusión sobre el desarrollo de este concepto en Esposito ver Greg Bird, *Containing Community. From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*, (Albany: State University of New York Press, 2016).

¹⁰⁴ *Ibidem*, 29

de lo cual están privados, algo impersonal o anónimo que deben tributar. Lo común según esta perspectiva no es lo propio, ni es propiedad en particular, por el contrario, designa lo inapropiable, una privación, un desprendimiento, aquello que nadie tiene pero que está obligado a aportar. Aunque negativa, la comunidad permanece regida, a fin de cuentas, por una semejanza.

Asimismo, otras aproximaciones, han recordado que el término *Communio* remite a las palabras latinas *munio*, *munis*, *munire* que designan la munición, la protección, la fortificación, la defensa, el amurallamiento¹⁰⁵. Alude, por tanto, a la introducción de una barrera, muros que previenen el ingreso de lo(s) extraño(s). En este caso, se problematiza la posibilidad de distinguir la *comunidad* de la inmunidad. Comunidad, desde este ángulo, distingue el adentro del afuera y remite a aquello que debe ser resguardado, lo propio por defender. La idea de comunidad no apuntaría, entonces, a lo abierto, lo impersonal que se tributa, sino, a los cierres, a las clausuras, a lo que se retiene o resguarda como común-propio frente a otro-extraño.

El problema de fondo, en todo caso, no se resuelve por la etimología. Derrida, confiesa: “me he preguntado por qué

¹⁰⁵ John Caputo, *La deconstrucción en una cáscara de Nuez*, 127. A finales de la década de los ochenta del siglo anterior, William Corlett, se propuso abordar el problema de la comunidad a partir de una discusión con la filosofía postmoderna (el libro comenta los trabajos de Foucault y Derrida), con la finalidad de conjugar comunidad y diferencia. De ahí que, desde el inicio, Corlett llama la atención sobre los usos del concepto comunidad “to name such mutual service and defense” (*Community Without Unity: A politics of Derridian Extravagance*, (Durham: Duke University Press, 1993 [1988]), 6-7).

la palabra «comunidad» (confesable o inconfesable, desocupada o no), no la he podido escribir nunca, si puede decirse así, por mi cuenta, en mi nombre”¹⁰⁶. Según el filósofo argentino-francés todo discurso sobre la comunidad (aquí alude a Blanchot y Nancy¹⁰⁷), sin importar las precauciones introducidas, reactiva la filiación sanguínea: “Afirmadas, negadas o neutralizadas [inconfesables, desobradas o inoperantes], estos valores «comunitarios» o «comunales» siempre arries-

¹⁰⁶ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 338. En este caso, he utilizado directamente la traducción al castellano: Derrida, *Políticas de la amistad*, 336.

¹⁰⁷ Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* [*La communauté inavouable*], trad. Isidro Herrera, (Madrid: Nacional, 2002 [1983]); y dos ediciones de un mismo texto [*La communauté désœuvrée*]: Jean Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, trad. Pablo Perera, (Madrid: Arena, 2001 [1986]); Jean Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. Juan Manuel Garrido, (Santiago: LOM, 2000 [1983]). Desde luego, las filosofías de la comunidad referidas no eran extrañas a esta crítica. Jean Luc Nancy, en un prólogo a la edición italiana del texto de Blanchot a inicios del siglo XXI, volvió sobre este problema: “Por todos lados veía venir los peligros suscitados por la palabra “comunidad”: su resonancia invenciblemente plena, léase henchida de sustancia y de interioridad, su referencia inevitablemente cristiana (comunidad espiritual y fraternal, comulgante), o más en general religiosa (comunidad judía, comunidad de la plegaria, comunidad de los creyentes –*umma*), su uso en apoyo a presentas “etnicidades”, todo eso no podría sino ponerme en guarda” (Jean Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*, trad. Juan Manuel Garrido, (Lanús: La Cebra, 2014 [2002]), 24). Tampoco escapa a Nancy que “el cuerpo social asume la función del cuerpo místico, y el soberano (el pueblo) asume la identidad divina.” En todo caso, según su perspectiva, ningún *estar-con* puede recusarse de la *fides*, de la *fiducia* que comunica la *confianza*, el secreto inconfesable, que carga el “con” de valor de realización: “lo común no es dado, que no es nada, ninguna cosa, sino lo que se posibilita fiándose de sí mismo –y esto no está dado [...] la desnudez de la confianza: expuesta, frágil, incierta, pero así entonces *expuesta*, mostrada, manifiesta, en su extrañeza desconcertante, inquietante, que es propia del encuentro más corriente así como del vínculo más inconfesable” (Ibidem, 35).

gan suscitar el retorno del hermano”¹⁰⁸. La retórica de la comunidad positiva, negativa o neutra se repliega, por recurso a una *teología política* (lo veremos), sobre una lógica de la semejanza: la sangre, la familia (cristiana), la etnia androcéntrica, la naturalización, la nación, la lengua materna. La retórica comunitaria no puede sustraerse del todo al primado de la semejanza-ipseidad, siempre proclive a activar la distinción inmunológica entre lo propio y lo extraño como factor determinante de la organicidad corporativa (individual o colectiva), organicidad corporal anclada “a la herencia del *Hoc corpus meum*”¹⁰⁹, herencia cristiana que pesa (y que resta por analizar) sobre la retórica comunitaria.

Vivir juntas: neutralidad y autoridad del hermano¹¹⁰

Discutir la comunidad, dado lo anterior, no resuelve las cuestiones derivadas de la convivencia o cohabitación entre vivientes humanos y no humanos. Derrida fue invitado a un coloquio de intelectuales judíos en lengua francesa intitulado: *Comment vivre ensemble?*¹¹¹ En su conferencia, volvió

¹⁰⁸ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 331 [Derrida, Políticas de la amistad, 330].

¹⁰⁹ Derrida, *Le toucher*, 159.

¹¹⁰ Una versión modificada de este apartado fue presentada en el Tercer Congreso Internacional Universitario: Género, Feminismos y Diversidades (IEM-UNA), con el título: “*Vivir juntas: neutralidad, lenguaje y comunidad*”, en la mesa: *Identidades sexuales diversas*, el pasado 15 de octubre de 2021.

¹¹¹ El trigésimo séptimo *Coloquio de Intelectuales Judíos* se tituló: “*Comment vivre ensemble?*” En la memoria figura la conferencia: Jacques Derrida, “*Avouer –l'impossible: 'retours', repentir et réconciliation,*” Jean Halpérin, Nelly Hansson ed., *Comment vivre Ensemble? Actes du XXXVIIe*

sobre el título del coloquio, en torno al cual introdujo criterios, observaciones y preguntas de sumo valor para pensar los problemas vinculados a la cohabitación.

La expresión francesa *vivre ensemble* es problemática en términos de su interpretación en otras lenguas. En la traducción al inglés (*living together*¹¹²) se pierde el juego de significados que pretende introducir Derrida. Lo mismo ocurre con la traducción al español: *vivir juntos*¹¹³. Esto ocu-

Colloque des intellectuels juifs de langue française, (Paris : Editions Albin Michel, 1998), 179-216. Una versión abreviada de esta conferencia corresponde a la última lección inaugural que ofreció Derrida en Estado Unidos, en el ciclo de conferencias organizado por Elisabeth Weber y Thomas Carlson, en octubre de 2003, bajo el título: “¿Diferencias irreconciliables? Jacques Derrida y la cuestión de la religión.” Derrida tituló su *lectio*: “Vivre ensemble–Living Together” (Elisabeth Weber, “Introduction: Pleading Irreconcilable Differences”, in *Living Together. Jacques Derrida’s Communities of Violence and Peace*, ed. Elisabeth Weber, (New York: Fordham University Press, 2013), 7).

¹¹² Jacques Derrida, “Avowing –The Impossible: “Returns,” Repentance, and Reconciliation (A Lesson),” trans. Gil Anidjar, in *Living Together. Jacques Derrida’s Communities of Violence and Peace*, ed. Elisabeth Weber, (New York: Fordham University Press, 2013), 18-41. Sobre el desafío de traducir la expresión *vivre ensemble* Anidjar indicó: “The expression “vivre ensemble” refers to the title of the conference where Derrida gave this lecture “*Comment vivre emsemble?*” [How to live together?]” As will become clear, Derrida attends to and produces subtle displacement with and within this expression” (Ibidem, 296).

¹¹³ La traducción al español de Patricio Peñalver, a quien debemos importantes traducciones de sumo valor de la obra de Derrida, utiliza “vivir juntos” para *vivre ensemble*, lo que obliga al traductor a variar en diversos momentos entre *juntos* y *conjunto* para *ensemble*, en una apuesta gramaticalmente apropiada pero que desplaza el juego propuesto por el argelino-francés. Ver Jacques Derrida, “Confesar-Lo imposible. “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación,” trad. Patricio Peñalver *Isegoría* n. 23 (2000), 17-43, consultado en línea [14/02/2021]:

<https://doi.org/10.3989/isegoria.2000.i23.534>.

re, según explica Derrida, porque el término francés *ensemble* puede utilizarse como sustantivo o adverbio. En su locución sustantiva designa un conjunto, agregado, ensamblaje, corporación, agrupación, unidad, una organicidad, en última instancia, una totalidad constituida. Por otro lado, su locución adverbial designa proximidad, cercanía, la contigüidad de elementos adyacentes, tangentes o no, cuya vecindad ubica a uno en la inmediación del otro, pero sin confundirlos, sin agregarlos, sin integrarlos en una misma organicidad; cercanos, pero distinguibles.

De ahí que Derrida habla del *divorcio* o ruptura que constituye al término *ensemble* en tanto nombra, por un lado, la organicidad corporativa del Uno, la asamblea como cuerpo u organismo constituido, en fin, la totalidad; pero que también designa la proximidad de aquellos elementos que se acercan tangente o asintóticamente, próximos pero incapaces de zurcir un hiato que los divide, sin cerrarse en una unidad. *Ensemble*: totalidad y sus dehiscencias, como si ese tránsito al interior de esta palabra, ese desplazamiento entre el vocativo y el adverbio dejara expuesta a la organicidad de un cuerpo, su unidad corporativa, como constituida por participaciones y espaciamentos. *Vivre ensemble*, dado lo anterior, procura introducir este criterio: ninguna convivencia puede recusarse de esta tensión entre la totalidad y sus rupturas. Toda cohabitación está atravesada irresolublemente por disputas entre asamblea y sus dehiscencias. *Vivre ensemble*, para Derrida, designa la imposibilidad de sustraerse a esta tensión. Apunta a una corporatividad protética (*ensemble* –sustantivo) requerida, que no puede cerrarse sobre sí misma, que no está ga-

rantizada por referencia y repliegue sobre una sustancia común, sino contestada perpetuamente por una partición que la expone, la exhibe al advenimiento, a la aproximación de otro (*ensemble*, -adjetivo).

En castellano el masculino *juntos* no permite el juego aludido, pues no admite su empleo como sustantivo. Para homologar la propuesta de Derrida hay que recurrir a la voz femenina *Juntas*, la cual, admite un uso vocativo como cuando hablamos de una *junta directiva* o *junta administrativa* que designa una reunión, conferencia, tribunal, un órgano o cuerpo colegiado, una asamblea capaz de realizar acciones o tomar decisiones, una totalidad orgánica-corporativa; y, por otro lado, mantiene la función del adverbio que comunica la vecindad, la proximidad de elementos que no alcanzan a formar una unidad pues se mantienen separados por un hiato. *Vivir Juntas* permite traducir al castellano el juego propuesto por Derrida con *vivre ensemble*: no hay cohabitación que pueda sustraerse a la tensión irresoluble entre las *Juntas* (asambleas, órganos administrativos) y las *juntas* (proximidad)¹¹⁴.

Desde luego, lo anterior nos remite a una discusión de suma importancia: ¿por qué las referencias al español han preferido la expresión *vivir juntos*, a pesar de que obliga a

¹¹⁴ En el castellano popular costarricense, la noción “*juntas*” se usa también para designar despectivamente a otros. Cuando una persona se acompaña de otros tenidos por *indeseables*, o bien, al menos, considerados *inapropiados* o *mala influencia*, se le dice: *¡andas con malas juntas!* En este caso, *juntas* funciona también para interpretar la noción *canalla* (*voyous*) que Derrida empleó en sus trabajos tardíos para abordar el problema de la soberanía de Estado (volveré sobre esto más adelante).

maniobras que se alejan del texto original? Si entre *vivir juntos* y *vivir juntas* la única diferencia es una letra *a* minúscula (muy significativa en la obra de Derrida), que no añade ni resta términos (*economía del lenguaje*) ni atenta contra la morfología, ¿por qué se ha elegido con tanta naturalidad la expresión masculina? ¿Podemos depender, con *vivir juntos*, enteramente del *elemento marcado* en español, cuando una marca, cualquiera que sea, no es garantía segura de nada, pero reenvío a otras marcas?

Vivir juntas, voz femenina en español, nos remite a una discusión importante en la obra de Derrida en torno al *falogocentrismo*¹¹⁵. La supuesta neutralidad trascendental del pensamiento o del lenguaje con respecto a la diferencia sexual porta una preferencia, a veces inconfesada, pero siempre comprometida con lo masculino, con la autoridad del hermano.¹¹⁶

¹¹⁵ Sobre este término, ha indicado Derrida: “El falogocentrismo no es ni un accidente ni una falta especulativa imputable a tal o cual teórico. Es una enorme y vieja raíz de la que también hay que dar cuenta. Puede pues describírsele, como se describe un objeto o un trayecto, sin que esa descripción sea parte interesada en aquello cuyo reconocimiento opera” (Derrida, *La tarjeta postal*, 218). Sin embargo, continúa Derrida, una descripción de este tipo, no puede sustraerse ni desviarse del principal afán de la empresa *falogocéntrica*, a saber, su interés de asegurarse, reproducirse, quedarse. Según Rodrigo Therezo, la primera aparición del término se da en el texto “*Tímpano*” (1972) que introduce *Márgenes de la filosofía* (Derrida, *Marges de la philosophie*, xxi).

¹¹⁶ Para una consideración de la *neutralidad* trascendental en la obra de Derrida ver Tina Chanter, “On Not Reading Derrida’s Texts”, in Ellen Ferder, Mary Rawlinson & Emily Zakin, *Derrida and Feminism*. (New York: Routledge, 1997), 87-114. Chanter analiza el doble genitivo de la *neutralidad trascendental de la obra de Derrida*. Según esta autora, la obra de Derrida resulta útil a la crítica feminista si se considera lo que el filósofo

Derrida abordó el problema de la neutralidad a propósito del *Dasein* en Heidegger, donde neutralidad: “es, entonces, en primer lugar, la neutralización de todo aquello que no es rasgo nudo de esta relación consigo mismo, de este interés por su *propio ser* en el sentido más amplio de la palabra «interés»”¹¹⁷. Por recurso a esta neutralidad Heidegger procuró sustraer al *Dasein* de toda predeterminación antropológica, ética o psicológica, de todo aquello que lo redujera al individuo humano, al *yo*, a la consciencia o el inconsciente, al animal racional, a cualquier particularidad óptica que obliterara su relación con el Ser. No obstante, observa Derrida, el primer rasgo al que recurrió Heidegger para determinar la neutralidad del *Dasein* fue la diferencia sexual: “el primer ejemplo de «concreción» será la pertenencia a uno u otro sexo”.

Aquello que llama la atención de Derrida, en este punto, es la primacía de la diferencia sexual. ¿Por qué, dentro de todas las determinaciones particulares por evitar, dentro de todos los rasgos antropológicos por neutralizar, se ha *privilegiado*, en primer lugar, la no pertenencia del *Dasein* a un sexo u otro? Según Derrida, una primera pista la ofrece el mismo término *Neutralidad*: “la misma palabra *Neutralität*

argelino-francés dice sobre las neutralizaciones de la diferencia sexual en tradiciones filosóficas occidentales (en Heidegger, Nietzsche y Levinas). Sin embargo, observa Chanter, lo anterior no debe apartarnos de las neutralizaciones que operan en los trabajos de Derrida, que poco o nada se ocupan de las contribuciones de mujeres al pensamiento filosófico. Para una discusión sobre las relaciones de Derrida con filósofas feministas y sus corrientes, recomiendo la biografía escrita por Peter Salmon, en particular el capítulo séptimo titulado: “Supposing That Truth Is a Woman –What Then?” (Salmon, *An Event, Perhaps*, Kindle).

¹¹⁷ Jacques Derrida, “Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique” [1983], in *Psyché : Invention de l'autre II*, (Paris : Galilée, 1987), 397.

(*ne-uter*) induce la referencia a un binario”¹¹⁸. *Neutralidad* es un término asediado por aquello que supuestamente procura neutralizar: lo binario. Por apelación a la *neutralidad* no se sustrae aquello que se procura obliterar: “la neutralidad asexual no desexualiza, al contrario, ella no despliega su negatividad ontológica respecto de la *sexualidad misma* (que más bien libera), sino marcas de diferencia, de la *dualidad sexual* estrictamente hablando”¹¹⁹. De esta manera, para Derrida la referencia a la *neutralidad trascendental* no implica nunca una asexualización, menos una supresión de lo sexual, pero su fijación binaria.

Lo neutralizado, en caso, “es menos la sexualidad en sí misma que la marca «genérica» de la diferencia sexual, la pertenencia a uno de los dos sexos”¹²⁰. La *neutralización* de fondo, así, no es aquella que oblitera la sexualidad, pues, como vimos, la diferencia sexual se anuncia al interior de la palabra *neutralidad*. El carácter oblativo de esta *neutralidad* tiene que ver con la dicotomía, con la dualidad, con un carácter dual que clausuraría la *diferencia sexual* misma: “¿no podemos empezar a pensar una diferencia sexual (sin negatividad, lo especificamos) que no estaría sellada por dos?”. De fondo, entonces, la *neutralidad trascendental* en la lectura de Derrida, en lugar de obliterar el carácter sexuado de la existencia, la fija en un binarismo sexual, heterosexual. La *diferencia sexual*, por recurso a esta *neutralidad*, queda fijada en relaciones de oposición binaria que no es lo mismo que rela-

¹¹⁸ *Ibidem*, 399.

¹¹⁹ *Ibidem*, 400.

¹²⁰ *Ibidem*, 414.

ciones diferenciales/diferidas. Este sería el *monismo* que opera en el fondo de la *neutralidad* del *Dasein*, monismo ontológico de la *diferencia sexual*. Una oposición fijada en pares es justamente el efecto de un *falogocentrismo* que impediría pensar la diferencia sexual como *différance*, como una experiencia *otra* de la diferencia sexual: una observación que será ampliamente desarrollada por las teorías *queer* posteriores¹²¹.

Ahora bien, el abordaje de la neutralización, apenas aludido aquí, no agota la cuestión que hemos planteado antes: ¿qué pasa con la preferencia, inconfesada o no, por lo masculino, por la autoridad del hermano, que yace en la supuesta *neutralidad* del pensamiento y de la lengua española cuando decimos *vivir juntos*?

¹²¹ Posteriormente, Derrida volvió sobre la idea de una *diferencia sexual* no clausurada por la referencia de una dualidad: “Nous ne sommes pas ici dans la mythologie de l’androgynie ou de l’hermaphroditisme, nous ne sommes pas dans la régression archaïsante vers les deux sexes en un, mais, du moins si l’on suit l’intention de ce texte, cette précision négative, dans une tout autre expérience de la différence sexuelle” (Jacques Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité* (1984-1985), Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth et Rodrigo Therezo eds., (Paris: Éditions du Seuil, 2018), 149). Años más tarde, cuando Judith Butler analiza la consideración de Freud sobre un carácter *polimorfo* de la sexualidad, encuentra que todo el esquema se retrotrae sobre un *binarismo*, una *heterosexualidad* trascendental que sigue de cerca la observación de Derrida: “La noción de bisexualidad como *disposiciones* –femenina y masculina– que poseen objetivos heterosexuales como correlatos intencionales pone de manifiesto que para Freud *la bisexualidad es la coincidencia de dos deseos heterosexuales dentro de una sola psique*” (Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. Antonia Muñoz, (Barcelona: Paidós, 2007 [1990]), 143). El análisis de Butler muestra que en Freud, la *heterosexualidad* trascendental presupone un tabú originario en Freud del cual aquella toma su contenido: la prohibición de la homosexualidad.

Se trata de uno de los presupuestos de la comunidad política. Quien dice *vivir juntos*, quizás confiado al amparo del carácter “automáticamente” *inclusivo* o *universal* del masculino, no se previene de continuar inercialmente una tradición amplia de pensadores (*de Cicerón a Montaigne* – dice Derrida) que han imaginado lo político según el modelo de una amistad que alcanza su máxima perfección entre hombres. Las mujeres no aparecen en los tratados de estos pensadores como amigas de los hombres, ni la amistad entre mujeres es modelo de comunidad política. Según los registros de esta tradición, las mujeres, impedidas de amistad (y sobre todo de *enemistad*) verdadera quedan fuera de la política. Así, quien dice *vivir juntos*, al cobijo de la inclusividad automática del lenguaje español, no se excusa de invocar a una comunidad política de *hermanos-amigos*; pero no de hermanas,¹²² ni de amigas.

Dentro de las oposiciones fundamentales en el pensamiento político de la comunidad los binomios hombre/mujer se continúan inercialmente en los emparejamientos público/privado, político/doméstico por los cuales se opera una *doble exclusión*: “La *doble exclusión* de lo femenino no deja de estar en relación con el movimiento que ha «poli-

¹²² Derrida ha discutido un caso donde la tradición vincula, en un mismo cuerpo, al hermano y la hermana. Se trata de Cristo en un poema de Georg Trakl: “le Christ est frère de tous les hommes et de toute les femmes, en même temps qu’il est l’image ou l’intercesseur du père. Mais un frère dont la virilité n’est jamais simplement manifeste ou unilatérale, un frère qui se présente dans une aura d’homosexualité universelle, ou dans une différence sexuelle apaisée, pacifiée (tendre, dirait justement Trakl), hors des moments de tentation où le mal est tout proche, un frère donc qui n’est peut-être pas autre qu’une sœur” (Derrida, *Geschlecht III*, 114).

tizado» siempre el modelo de la amistad [...] La tensión está aquí en el interior de lo político mismo. Esta tensión opera todos los discursos que reservan la política y el espacio público al hombre, el espacio doméstico y privado a la mujer”¹²³. La supuesta neutralidad del masculino *vivir juntos* (y aquí ni siquiera la expresión francesa está libre de complicidad) porta/reproduce una oposición básica de la tradición filosófica que ha informado lo comunitario: lo político es dominio de los hombres, lo femenino es objeto de la autoridad masculina del hermano.

El uso del sintagma *vivir juntas*, por sí mismo, no subvierte las lógicas oposicionales que se articulan en términos de diferencia sexual (hombre-mujer, heterosexual-homosexual, público-privado, entre otros). Estos emparejamientos en la base de proyectos comunales, amparados en la neutralidad del pensamiento y lenguaje de la *comunidad política*, reproducen la fraternocracia¹²⁴.

¹²³ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 312 (Derrida, *Políticas de la amistad*, 310). La *doble exclusión* remite a una discusión más amplia en el texto, sobre la imposibilidad de una amistad entre hombre y mujeres, y una amistad entre mujeres. La conclusión, terrible que se deriva de esta imposibilidad, según Derrida, es que, si las mujeres son incapaces de verdadera amistad, son incapaces de enemigo, por lo cual, para la tradición de pensamiento político vinculada a Schmitt (sobre la cual volveré en el capítulo III), implicaría que las mujeres no son capaces de política, a lo sumo, uno de los objetos por administrar.

¹²⁴ Penelope Deutscher, “Fraternal Politics and Maternal Auto-Immunity: Derrida, Feminism and Ethnocentrism,” in Zeynep Direk, Leonard Lawlor eds., *A Companion to Derrida*, (West Sussex, UK: Wiley Blackwell, 2014), 362-377; Penelope Deutscher, “This Death Which is Not One. Reproductive Biopolitics and the Woman as Exception in the Death Penalty, Volume 1” in Olivia Custod, Penelope Deutscher & Samir Haddad eds., *Foucault/Derrida Fifty Years Later*, (New York: Columbia University Press,

Vivir juntas procura comunicar aquello que afirma la filósofa Luce Irigaray (n. 1930): “la perspectiva de una comunidad neutra y asexual es perturbadora.”¹²⁵ Para Irigaray las relaciones diferenciales nos constituyen, de modo que la producción de la identidad particular es posible solo por las relaciones diferenciales con otros¹²⁶. Una sociedad o comunidad política que se pretende neutral con respecto a la diferencia sexual, según Irigaray, anula la diferencia del cuerpo femenino (lo piensa como *hombre fallido*), lo cual, hace factible asumir el cuerpo de las mujeres como difuminados en un estado natural, es decir, se reduce el cuerpo de las mujeres

2016), 166-184; Deutscher realiza una oportuna observación sobre la necesidad de avanzar más allá de Derrida, no sólo para formular la pregunta de una feminidad que únicamente ingresa en el pensamiento político como el objeto sobre el cual se descarga la dominación masculina, es decir, dentro de la defensa inmunitaria de la fraternidad; sino que la crítica feminista debe considerar sus propios efectos autoinmunes.

¹²⁵ Luce Irigaray, *Democracy Begins Between Two*, trans. Kirsteen Anderson, (London: The Athlone, 2000 [1994]), 37. La traducción al castellano es propia.

¹²⁶ Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian Gill, (New York: Cornell University Press, 1985 [1974]). Aquello de lo cual carece un sistema *falocéntrico* es, precisamente, de la diferencia sexual: piensa a la mujer como *hombre fallido*. Penelope Deutscher ha señalado que en Irigaray la *diferencia sexual* no es nunca una *cosa*, mucho menos *La Cosa* no representable, sino que es tratada al modo del *à-venir* en Derrida: “Sexual difference could only be that which is to come. Difference does not lie between two identities, the male and the female. That should not be sexual difference [...] in a messianistic sexual difference subjects are confronted with infinite, unfixed continuums that can be affirmed only through that paradox, as to come. Transcendence would not lie between two self-present identities, male and female. Irigaray situates it between two infinitely deferred series of displacing relations” (Deutscher, *A Politics of Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*, (New York: Cornell University Press, 2002), 121).

a las cosas que satisfacen necesidades o, por el contrario, a las cosas que representa una amenaza (*carño falogocentrismo*).

Cuando se impone la *neutralidad* se arrastra la civilidad al estado natural de una sustancia común, donde la comunidad política deviene una mónada orgánica, tribal. Se trata, para Irigaray, del gran desafío que afrontan las democracias contemporáneas: “atestiguamos, al interior de ciudades y naciones, un retroceso en grupos basados en el *estado de naturaleza*: en la pertenencia a un grupo etario, sexual o racial particular.”¹²⁷ La primera diferencia que se niega no es étnica o socioeconómica, sino la diferencia civil de las mujeres quienes son las primeras en ser reducidas a una condición natural, esto es, reducidas a la reproducción, cuidado y satisfacción de los deseos *biológicos* de los otros miembros (hambre, aseo, fatiga, deseo sexual). Al obliterar su *diferencia* civil el cuerpo de las mujeres es civilizado únicamente en términos negativos, como posesión masculina. Una sociedad que niega la diferencia civil de las mujeres, su derecho a decidir –en el ejemplo de Irigaray, es proclive a arrastrar la comunidad política al estado natural de una tribu cerrada sobre sí misma.

El sintagma *vivir juntas* procura, al menos, inquietar el carácter inercial por medio del cual una neutralidad trascendental del pensamiento o del lenguaje reproduce una opción soslayada, aunque firme, por la autoridad fraternal del varón. Obliterada la diferencia sexual, a decir de Irigaray, la autoridad del hermano anula la civilidad de las mujeres. *Vivir juntas* procura incomodar la hegemonía de una marca (preci-

¹²⁷ Irigaray, *Democracy Begins Between Two*, 53.

samente, la del *elemento marcado* en español), donde la presencia continua de una *economía natural* recluida sobre la administración del cuerpo de las mujeres arrastra a la democracia a la organicidad de un ensamblaje natural, biológico, tribal: cuando se dice *vivir juntos*, en masculino, el género gramatical continúa inercialmente el género político que tiene en la amistad entre varones su modelo (ver *Interludio II*).

*

Vivir juntas. Derrida ofrece una advertencia inicial: el adverbio *juntas* “ya no remite [reenvía, refiere] a la totalidad de un ensamblaje natural, biológico o genético, a la cohesión de un organismo o algún cuerpo social (familia, etnia, nación) a la medida de esta metáfora orgánica”¹²⁸. En *vivir juntas* el adverbio previene la reclusión sobre cualquier semántica del organismo, lo corporativo, la simbiosis, la fusión, lo gregario, ensamblaje natural. *Vivir juntas* no permite reducir la vida común a formas “según la naturaleza o el nacimiento, la sangre o la tierra (el suelo)”. Pero tampoco permite reducir la cohabitación a sus contrapartes “culturales”, por decirlo de alguna forma, *vivir juntas* no se reduce a ninguna *Junta*, no puede recluirse en “la convención, el contrato o la institución”. *Vivir juntas* no se deriva de la sangre, la lengua, tampoco se reduce a la ley, la Junta (nociones que muestran la necesidad de apartarse de la *seguridad* de *cette opposition nature/culture*). El juego contenido en la expresión *vivir jun-*

¹²⁸ Derrida, *Avouer –l'impossible*, 194.

tas, entre Juntas y *juntas*, no permite pensar la cohabitación como clausurada en sí misma, sin participaciones, sin espaciamentos entre lo biológico, lo teológico y lo jurídico, que tradicionalmente anudan entre sí la sangre, la lengua, el suelo.

Vivir juntas solicita pensar los emparejamientos que tradicionalmente han estado en la base del pensamiento (mitológico, religioso, filosófico o sociológico) del *lazo social* o la convivencia: “los antiguos pares *physis/nomos*, *physis/tesis*, *naturaleza/convenio*, *vida biológica/jurídica*”. *Vivir juntas*, si es posible, requiere no dar por sentado una tradición metafísica y ontológica del “ser-con (*Mitsein*), del socius, de la intersubjetividad, de la constitución fenomenológica del *alter ego* trascendental, del vínculo social y la disociación, de la relación sin relación con el otro”¹²⁹. De modo que *vivir juntas* solicita una deconstrucción de los pares metafísicos que han determinado la *cohabitación*, una consideración detenida de las aporías del pensamiento político vinculado a metáforas orgánicas o valores comunitarios retrotraídos sobre el nacimiento (la sangre, la lengua, la tradición, la nación, la religión), o bien, con referencia a principios-reglas-presupuestos de la convivencia humana: la ley, el contrato, la Junta.

Vivir juntas, si es posible, en ese juego permanente entre la totalidad y la ruptura, la reunión y la imposibilidad de su cierre, implica *responder* a la solicitud política más básica, solicitud aceptada incluso por enemigos –añade Derrida: *Il*

¹²⁹ *Ibidem*, 200.

faut bien vivre ensemble [Hay que vivir bien juntas]. La solicitud, la promesa (en su etimología *responder* implica reiterar una promesa—pronto volveré sobre este término) del *buen vivir juntas* se retrotrae sobre una hipótesis en revisión perpetua “más vale vivir que morir (vivir, sobrevivir, sería entonces, en esta hipótesis, el imperativo incondicional, que permanece siempre problemático)”¹³⁰. *Vivir juntas* no deposita todos los desafíos en el segundo término, pues tampoco de *vivir* se deriva un imperativo o principio dado o admitido de antemano (una vida sometida a un dolor sin cura, dolor atendido paliativamente pero incurable a veces no atenuable, por ejemplo, podría afirmar lo contrario: *para sobrevivir, más vale morir que vivir*).

La revisión perpetua de esta hipótesis se deriva o expresa en tres axiomas “à la fois puissants et fragiles” [a un tiempo potentes y frágiles] que *buen vivir juntas* plantea como desafíos:

- (i) *Vivir en vivir juntas* no se da espontáneamente [problema relativo al *don* y al *tiempo* del *vivir juntas*], toda vez que ni siquiera es posible presuponer un consenso sobre el significado de *vivir*, más aún, sobre la preferencia o conveniencia de *vivir* sobre *morir* en cada situación (el capítulo I de este libro ha ofrecido una discusión en torno al problema del *vivir* en Derrida);

¹³⁰ Derrida, *Avouer –l'impossible*, 190.

- (ii) No resulta posible presuponer que cada una de las partes de la cohabitación o de la coexistencia “sea idéntica a sí misma, que sea una y se *ensambla* con ella [la Junta]—lo cual está lejos de ser obvio, así se trate de la humanidad, la nación, el Estado-nación, y por tanto del ciudadano, ya se trate de cualquier comunidad o clase de la sociedad denominada civil, ya sea simplemente una familia”¹³¹. No es posible garantizar la presencia, la sincronía de cada una de las partes con respecto a sí mismas, su unidad, su indivisibilidad; no todos están presentes para sí mismos, o bien, no todos los que conforman *vivir juntas* son/están *presentes*;
- (iii) No es posible asegurar que las lógicas del cálculo y los contratos jurídico-políticos, es decir, las *Juntas* administrativas que deberían garantizar el *buen vivir juntas* son una transición temporal hacia una *comunidad* plena o paz *auténtica*. Las prótesis técnicas (jurídicas, económicas, políticas) del *vivir juntas*, dicho de otra forma, la *Junta* de *vivir juntas*, no debe pensarse como la crisálida pasajera, que dará paso a una plenitud *comunitaria* de los bienaventurados –en masculino.

¹³¹ *Ibidem*, 192.

Lo anterior nos deja frente a problemas ineludibles del *vivir juntas* relativos al don, el tiempo y la presencia; la hospitalidad y el sacrificio; así como al difícil problema de la soberanía, el cálculo-decisionismo, lo jurídico y la *teología política* que informa a democracias modernas. Un pensamiento de la cohabitación que escucha con atención la obra de Derrida requiere una consideración detenida de estas hipótesis que vinculan la cohabitación con problemas relativos al tiempo, la presencia, el don, el arribo, la alteridad, la violencia, la ley, el cálculo, la justicia, la democracia, las prótesis técnicas de la política, entre otros. Cuestiones que nos aguardan, no con una resolución final, pero con el desafío de pensarlas radicalmente, sobre todo, pensar los pares oposicionales que han determinado, de una forma u otra, criterios relativos a la cohabitación.

Este capítulo, en adelante, se ocupará de la segunda hipótesis formulada previamente: el problema de la presencia, de los *presentes*, los que están, los que arriban y los que no están (ya por su partida, porque aún no está aquí, o bien, porque nunca llegarán a estarlo). El siguiente capítulo, tercero y final, desarrollará una discusión en torno a la hipótesis tercera relativa a las prótesis técnicas (teológico-políticas) de la cohabitación.

***Vivir juntas*: borradura de los presentes**

¿Quiénes pueden *vivir juntas*? La retórica de la comunidad se repliega en los presentes. Enunciado complicado, no por el carácter polisémico del último término, sino por la

diseminación entre sus acepciones. Quien dice *presente*, ¿se refiere al tiempo, al ahora actual, al instante concreto que *presenciamos*, que estamos viviendo? O bien, quien dice *presente*, en su locución adjetiva, ¿procura designar su presencia, su capacidad *inmediata* de apropiarse de sí mismo y *darlo* a conocer a otros a quienes también es capaz de reconocer como presentes? Más aún, en su otra acepción, quien dice *presente*, ¿remite al regalo, lo que se da al reconocimiento de otro, aquello entregado que abre *ciclos* de intercambio? No ha sido posible formular estas preguntas sin encontrarnos con el problema que intentamos comunicar: quien dice *presente*, incluso cuando quiere comunicar específicamente una de sus acepciones (temporalidad, presencia o intercambio), no anula, por el contrario, convoca o solicita a las demás.

Para Derrida no resulta problemático el carácter polisémico y la diseminación constitutiva de la noción *presente*. Cuestiona que una cierta retórica de la comunidad procure cerrar en una determinada dirección los múltiples sentidos que articulan temporalidad, presencia e intercambio en el pensamiento de la cohabitación. *Vivir juntas*, si es posible, requiere desafiar la hegemonía de los presentes (temporalidad/presencia/intercambio), pues no sólo se vive o se muere en/de/con los presentes, presentes para sí mismos y que están presentes en un ahora actual que toma forma en circuitos de intercambio (lingüísticos, crediticios, laborales, sexuales, entre otros) donde la comunidad da y toma. De ahí que el pensamiento que se ocupa del *vivir juntas* solicita una consideración, antes que un recuento, de los presentes.

Desde luego, el problema de los presentes no es exclusivo ni originado por la retórica comunitaria. El privilegio del presente ha marcado la historia del pensamiento, según una discusión central en el trabajo de Derrida: “De Parménides a Husserl, el privilegio del presente jamás se ha puesto en cuestión [...] La no-presencia también se ha pensado siempre en la forma de la presencia [...] El pasado y el futuro siempre se han determinado como presentes pasados o presentes futuros”¹³². El presente, como temporalidad y presencia, ha gobernado la *experiencia del pensamiento* y el pensamiento de la experiencia, también, añadimos, la experiencia-pensamiento de la convivencia (desde luego, en esta breve sección, apenas y se ofrecen algunas consideraciones generales, aunque básicas, que una cuestión tan amplia y compleja plantea al pensamiento del *vivir juntas*).

Vivir juntas, ¿es problema de los presentes? ¿Qué quiere decir, en esta frase, *presente*? ¿Designa algo como un *ahora actual*, un instante (lo que eso signifique)? ¿Es una advertencia para ocuparse de las cosas o circunstancias *al alcance de la mano* donde toma forma el ahora? ¿Es una forma de ape-

¹³² Jacques Derrida, “Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit”, *Marges de la Philosophie*, (Paris : Les Éditions de Minuit, 1972), 36-37 (Para una traducción al español: Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 68). En un texto anterior, el argelino-francés expresó esta hegemonía, dominio o gobierno de la noción *presente*, del ahora al interior del pensamiento filosófico: “il n’y a d’ailleurs aucune objection possible, à l’intérieur de la philosophie, à l’égard de ce privilège du maintenant-présent. Ce privilège définit l’élément même de la pensée philosophique, il est l’évidence même, la pensée elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens” (Derrida, *La voix et la phénomène*, 70).

lar, con urgencia, a lo *concreto* que *da* forma al momento actual? ¿Designa a quienes ocupan, espacialmente, una cierta región, donde transcurre este *ahora-viviente*?

El presente, en su acepción temporal, se ha pensado en torno al *ahora*, noción indeterminada, intemporal, al menos, no métrica: ¿qué tipo de unidad es ahora? ¿cuál es su prolongación o duración? Tradicionalmente la noción *ahora* ha sido concebida como “no entidad como «no más» o como «no aún»”¹³³, caracterizada, así, por su perpetua anulación: “Un ahora no puede coexistir, como ahora actual y presente, con otro ahora como tal. La *co-existencia* no tiene sentido más que en la unidad de un único y mismo ahora. Tal es el sentido mismo, que lo une a la presencia”¹³⁴. Cada ahora es constantemente suprimido por su sucesor en un *círculo* interminable de eliminación asociado al tiempo, designado por la tradición como carácter *trágico* del tiempo.

En función de esta idea del *ahora* el tiempo fue distinguido del espacio, toda vez que el último fue determinado por la *coexistencia* de puntos (en la línea o en el plano donde el punto deviene, a un tiempo, origen y límite), mientras que el tiempo se estableció por la *sucesión* entre ahora anterior y posterior (nociones espaciales). El ahora, entonces, “es (en presente indicativo) la imposibilidad de coexistir consigo *mismo*”. El tiempo pensado en torno al *ahora* y la *sucesión* presupone la no coexistencia pues ningún ahora puede estar/ser presente para otro ahora.

¹³³ Derrida, *Ousia et grammè*, 59 (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 86).

¹³⁴ *Ibidem*, 62-63 (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 89).

Para Derrida, esta comprensión del tiempo es posible únicamente a condición de aceptar su imposibilidad. Para determinar el tiempo como no co-existencia entre cada *ahora* (anterior-actual-pasado), o bien, para decirlo de otra forma, para pensar el tiempo en sentido *trágico* como círculo sacrificial del ahora¹³⁵, se solicita una cohabitación: “La imposibilidad de la coexistencia no puede ser planteada como tal más que a partir de una cierta coexistencia, de una cierta *simultaneidad* de lo (que) no-(es)-simultáneo, donde la alteridad y la identidad del ahora se mantienen juntas en el elemento *diferenciado* de una cierta mismi(sí)dad”. El movimiento por el cual un ahora anula al anterior y, asimismo,

¹³⁵ En otro lugar, Derrida se refirió a esta idea del tiempo: “Una de las representaciones más poderosas y más ineludibles, en la historia de las metafísicas, al menos, es la representación del tiempo como círculo. El tiempo sería siempre un movimiento con la forma del círculo o de la esfera” (Derrida, *Dar (el) tiempo*, 18). Félix Duque ha comentado una larga tradición de pensamiento que ha intentado apaciguar el carácter trágico del tiempo, que un *Chronos* ha rebajado al tiempo, y procura compensar la anulación, la decadencia y el envejecimiento del paso del tiempo con una idea de progreso, prevalencia del futuro sobre el pasado, añejo pensamiento de la temporalidad. El modo en cual una larga tradición buscará salir de este circuito trágico será *la apariencia del progreso*, ya sea por considerar el tiempo que experimenta la humanidad como una versión degradada de un tiempo ideal (eterno), o bien, hacer del tiempo lo *inmutable* que permite el transcurso de aquello mudable o cambiante (Kant), donde el Yo y no la axiología de las esferas celestes, es quien engendra el tiempo al *dotarlo* de sentido, al numerarlo. Duque lo denomina: “la tranquilizadora concepción del tiempo en Kant, ya sea la del tiempo físico, uniforme y horizontal, siempre único, siempre igual a sí mismo, ya sea la de la historia, con el progreso del género humano hacia lo mejor” (Félix Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas, Hölderlin/Celan*, (Madrid: Abada, 2010), 57). Un tiempo inmutable “distinguido sólo por el movimiento (tráfico, economía, mercado) que ha lugar dentro de él” (Ibidem, 120).

anticipa su propia cancelación por su sucesor, solicita la reunión de todos, una suerte de *sincronía* y de *cohabitación* de aquellos elementos que deberían anularse entre sí: “El proceso por el cual el *ahora viviente* se produce por generación espontánea debe, para ser un ahora, retenerse en otro ahora, afectarse a sí mismo, sin recurso empírico, de una nueva actualidad originaria en la cual devendrá no-ahora como *ahora pasado*”¹³⁶. Para decirlo con una gramática del capítulo anterior: todo efecto de *auto-afección* así sea de un *ahora* solita el rodeo de una alteridad, de otro-ahora.

En la sucesión no hay supresión, pero borradura; importante diferencia en Derrida. Si cada ahora *borra* al anterior, si su condición viene dada por esta *borradura*, el *ahora-borrado* nunca está efectivamente ausente, ni presente en un *ahora actual*, sino que lo habita, lo asecha, lo constituye: deviene, según el argelino-francés, «*trace rétentive*» (*huella retentiva*). En la borradura ningún ahora se pierde sin rastro. Reunión y ruptura que apela tanto al tiempo como al espacio. El tiempo, por este juego de borradura, viene dado como *dehiscencia* (déhiscense), en su doble acepción, como una herida que no cierra (*medicina*) e impide la unión de los tejidos; pero también como una abertura generadora (en *botánica* designa la ruptura del fruto que propicia la emergencia de la semilla). De ahí que, no sólo el tiempo carece de *ser* (lo que ya había confirmado la filosofía peripatética¹³⁷),

¹³⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, 94-95.

¹³⁷ Catherine Kellogg indica al respecto de esta discusión del tiempo en la filosofía aristotélica: “If a thing with parts is *to be*, all or some of its parts must be. Since its parts, past and future, *are not*, time does not show itself

más aún “el tiempo es *espaciamento*”¹³⁸, adviene como apertura a una exterioridad, a una alteridad, a lo no-propio: “no hay ya interioridad absoluta, el «afuera» se ha insinuado en el movimiento por el cual el adentro del no-espacio, eso que tiene por nombre el «tiempo», se aparece, se constituye, se «presenta»”¹³⁹. No se produce lo mismo en la *sucesión* del tiempo, o bien, el tiempo no se repliega sobre una mismidad: por borradura, siempre advienen otro(s), los pasados y los que están *por venir*.

La discusión anterior, por lo tanto, problematiza el pensamiento de la temporalidad, no por denunciar una cierta linealidad (o ideología del progreso) de un *Chronos* devorador de sus hijos; sino por cuestionar la noción de *presencia* que ha permitido pensar el presente temporal. Si ningún ahora está plenamente presente, ni plenamente ausente para su sucesor; entonces, ningún ahora es posible, ni está garantizado a partir de sí mismo, ni contenido plenamente en sí mismo. Cada ahora requiere, solita, está habitado (asediado) por los demás. De ahí la imposibilidad de definir al tiempo como sucesión del *ahora*, si por esto se entiende una supresión radical de una presencia absoluta en el tránsito circular entre ahora pasado, actual y por venir. El pensamiento *trágico-circular* del tiempo presupone la idea de la presencia inmediata y garantizada por sí misma; sin embargo, cada *aho-*

capable of substantial being [...] Given the non-being of past and future, only that which is instantaneously present deserves to be addressed by “is”” (*Law’s Trace*, 80).

¹³⁸ Derrida, *Ousia et grammè*, 47. Itálicas en el original.

¹³⁹ Derrida, *La voix et le phénomène*, 96.

ra, como borradura, está asediado (*hantise*¹⁴⁰) por otros; su presencia, tampoco su ausencia, está plenamente asegurada.

De lo anterior, se deriva que no es posible repensar la temporalidad sin repensar la presencia (y viceversa, cuestión determinante de cara a un pensamiento de *vivir juntas*). Una nota al pie en *Note sur une note de Sein und Zeit* [se trata de la vigésima nota al pie del texto] expresa el abordaje de Derrida de esta discusión:

El tiempo es suprimido ya en el momento en que se plantea la cuestión de su sentido, donde se le relaciona con el aparecer, la verdad, la presencia, la esencia en *general*. La cuestión que se plantea entonces es la de su *accomplissement*. Es por esto por lo que no puede haber otra respuesta posible a la cuestión del sentido o el ser del tiempo que aquella al final de la *Fenomenología del espíritu*: el tiempo es eso mismo que borra (*tilgt*) el tiempo. Pero esta borradura es una escritura que *da a leer* el tiempo [*Mais cet effacement est une écriture qui donne à lire le temps*] y lo mantiene al suprimirlo¹⁴¹.

¹⁴⁰ Sobre la preferencia de la palabra *asediar* para traducir la voz francesa *hanter*, no puedo sino hacer una escucha atenta de lo escrito por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti en nota de los traductores a Derrida, *Espectros de Marx*, 17-18. Derrida ha remitido la presencia al asedio: “Hanter ne veut pas dire être présent, et il faut introduire la hantise dans la construction même d’un concept. De tout concept, à commencer par les concepts d’être et de temps” (Derrida, *Spectres de Marx*, 255 y Derrida, *Espectros de Marx*, 180.)

¹⁴¹ Derrida, *Ousia et grammè*, 60. Para la interpretación de este difícil pasaje conviene cotejar la traducción de Carmen González Marín (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 87). Además de algunas opciones más bien de

Remitir el *tiempo* a la borradura, según la nota de Derrida, viene a problematizar la noción misma de *presencia* inscrita en el pensamiento de la temporalidad. Primeramente, la borradura impide toda idea de una presencia o ausencia definitiva. Donde acontece una borradura no hay extirpación total, cancelación definitiva o anulación sin resto; por el contrario, según una observación básica de la deconstrucción donde acontece borradura hay «*trace*»: rastro, trazo, mancha, marca, huella. Si cada *ahora* viene dado por *borraduras*, su presencia nunca es fija ni estable, sino que está constituida como huella: “la huella [la *trace*], en el sentido más universal, es una posibilidad que no solamente habita la actualidad pura del ahora, sino que la constituye por el movimiento mismo de la *différance* que ahí introduce”¹⁴². Huellas diferidas, diseminadas. La problematización del presente, de la presencia se refracta en la noción huella.

Donde hay *huella* no hay plenamente ni ausencia, ni presencia. Ante una huella, ante una marca, la ausencia nunca es plena, algo permanece, pero tampoco se garantiza la

estilo, me parece que la diferencia fundamental entre mi interpretación de este pasaje se establece con la traducción de «*donne à lire*» que González Marín propone traducir como “esta borradura es una escritura que *deja leer* el tiempo.” Traducción posible de *donne*, que podría hacer de la borradura que es el tiempo una autoridad que permite, avala o posibilita una lectura (deja leer). Me parece apropiada otra interpretación de esta frase, ante todo, si se tiene en cuenta la formulación ulterior del trabajo de Derrida sobre tiempo y don: “el don no es un don, no da sino en la medida en que da (el) tiempo [...] *allí donde no hay don, no hay tiempo*” (Derrida, *Dar (el) tiempo*, 47). Me parece apropiado interpretar «*donne*» en este pasaje en el ámbito semántico del *don*: la *borradura* que es el tiempo *da* (que) leer.

¹⁴² Derrida, *La voix et le phénomène*, 75.

presencia. La huella no se limita a revelar una presencia *ahora* ausente, no es *presencia* en potencia, aunque da (que) leer al arqueólogo, al detective¹⁴³. Cada marca o huella revela una condición, no accidental, pero estructural de toda presencia: no hay presencia pura ni plena sino “el simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se reenvía, no tiene propiamente lugar, la borradura pertenece a su estructura”¹⁴⁴. Ni siquiera la presencia de la huella está garantizada. No hay huella o marca sin la borradura que la disloca, la sustrae de un *sí* puro y originario; de lo contrario, correría el riesgo de devenir «*indestructible et monumentale substance*». La borradura es constitutiva, no un accidente, de la marca-huella (ya indicamos arriba que la borradura, como *archi-*

¹⁴³ En noviembre de 2018 tuve ocasión de apreciar la puesta en escena de *La ira de Narciso* del dramaturgo uruguayo Sergio Blanco, con la dirección y actuación de Fabián Sales en el Teatro 1887 de la Compañía Nacional de Teatro de Costa Rica. La obra cuenta, en primera persona, lo que parece ser un recuerdo del dramaturgo, cuando ofreció una conferencia sobre *Narciso y el arte* en Liubliana. Los eventos se desarrollan entre conversaciones con su madre que padece Alzheimer, trotes entre los bosques de la capital eslovena (donde el personaje-dramaturgo interactúa consigo mismo), furtivos encuentros sexuales en su habitación, conferencias y sesiones académicas de discusión, el impactante encuentro con los huesos de un Mamut en el museo, y el singular acontecimiento de una mancha de sangre en la habitación de su hotel. Todos los elementos de la obra se anudan en esta mancha de sangre, huella que ha despertado una insaciable inquietud detectivesca del autor, que lo reencuentra con lo que parece la macabra escena de su propia muerte. Una mancha de sangre divide, diferencia y difiere al dramaturgo con respecto a sí mismo, entre actor, víctima, quizás criminal, investigador y espectador de su propia muerte. La mancha de sangre en la habitación de hotel nos remite a una presencia siempre requerida de prótesis y suplementos, constantemente reenviada a otros, sin garantías de ninguna plenitud.

¹⁴⁴ Derrida, *La Différance*, 25.

escritura es ese movimiento que ha privado a lo propio de su propiedad, añadimos ahora: priva a la presencia de su *presente*, priva al presente de una *presencia* garantizada)¹⁴⁵.

Toda marca expone a la presencia como privada de sus garantías. Por ejemplo, aquellas marcas en una *lista de compras* del supermercado escrita en mi casa y que llevo en mi bolsillo (ya en papel, ya en mi *smartphone* [lo segundo no hace sino profundizar el problema])¹⁴⁶. Las marcas en este caso pretenden enumerar esos abarrotos e insumos de los que carezco, según mi recuento en mi alacena. He escrito esta lista con la conciencia de estar presente para mí mismo,

¹⁴⁵ La conferencia *Freud et la scène d l'écriture* comunica la condición frágil, efímera, borrrable de la marca-huella en toda su radicalidad: "La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrrable no es una huella, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorrruptible, un hijo de Dios, un signo de la *parousía* y no una semilla, es decir, un germen mortal. Este borrarse es la muerte misma, y es en su horizonte como hay que pensar no sólo el «presente» sino también lo que Freud ha creído que es lo indeleble de ciertas huellas en el inconsciente, donde «nada acaba, nada pasa, nada se olvida». Este borrarse la huella no es sólo un accidente que puede producirse aquí o allí, ni incluso la estructura necesaria de una censura determinada que amenace tal o cual presencia: es la estructura misma que hace posible, como movimiento de la temporalización como auto-afección pura, algo que puede llamarse represión en general, la síntesis originaria de la represión originaria" (Derrida, *La escritura y la diferencia*, 315).

¹⁴⁶ Es propicio recordar que John Searle emplea este ejemplo como *contraejemplo*, con el propósito de demostrar que la *ausencia radical* del emisor [proposición con la cual identifica a la filosofía de Derrida] no es una condición indispensable ni necesaria de la escritura, o del lenguaje en general (ver John R. Searle, "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies 1*, eds. Samuel Weber & Henry Sussman, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 198-208).

capaz de constatar aquello que poseo y distinguir lo que requiero, y con la seguridad de que soy el destinatario de estas marcas que eventualmente podré leer para suplir lo requerido. Esta cotidiana escena, a pesar de toda apariencia, no está gobernada por *la presencia* inmediata que se desplaza idéntica, próxima y sincrónica a sí misma, a través del espacio y el tiempo. Evidencia hiatos más que continuidad; más que presencia inmediata y autosuficiente se trata de *suplementos* y reenvíos; antes que identidad plena hay diferencias: ¿por qué me molestaría en producir estas marcas si la *presencia* del remitente al destinatario (yo mismo) constituye una certeza?, ¿para qué el suplemento de una *lista de compras* si se admite la sincronía del *sí mismo* entre la casa y el supermercado, su constancia a través del tiempo?, ¿acaso no señala esta escena que, entre todos los presentes, la idea de una ruptura (*frayage*) o discontinuidad está implícita en cada uno de los momentos, donde las marcas en la lista de compras designan, de un modo radical, una pérdida en toda reiteración?

Sobre lo último estriba la respuesta de Derrida al ejemplo de elaboración de mi *propia* lista de compras: “El emisor y el receptor, incluso si fueran el mismo *sujeto*, se relacionan con una marca que experimentan como producida en su ausencia, a partir del instante de su producción o su recepción; y lo experimentan no como un límite negativo de la marca sino como la condición positiva de su posibilidad”¹⁴⁷. Emisor y receptor de la lista de compras, reconocidos *jurídicamente* como el mismo individuo, se enfrentan

¹⁴⁷ Jacques Derrida, “Limited Inc a b c ...” in *Limited Inc*, trans. Samuel Weber, (Evanston: Northwestern University Press, 1988 [1977]), 49.

con una marca que les difiere/diferencia, que remite a ambos a una *borradura* estructural, y en esto reside el problema radical de la *marca-huella* con respecto a la presencia: “no hay experiencia de presencia *pura*, solamente cadenas de marcas diferenciales [chaînes de marques différentielles]”¹⁴⁸. La presencia no viene dada por la continuidad de Lo Mismo, pues ningún presente (tiempo-presencia-intercambio) viene puro e inmediato, sin particiones, sin espaciamientos. Todo presente viene requerido de suplementos, es posible por cadenas de marcas-huellas diferenciales¹⁴⁹.

El cotidiano ejemplo de la *lista de compras* permite tomar nota del lugar de la escritura en la obra de Derrida, donde todo presente está constituido por cadenas de marcas diferenciales. Una de las citas que usualmente se asume como representativa de la obra del filósofo argelino-francés, a saber, «*il n’y a pas de hors-texte*» (que por equívoco se recuerda bajo la forma: «*no hay nada fuera del texto*»¹⁵⁰), apunta directamente a esta problemática de la presencia:

No hay afuera-del-texto [...] dentro de lo que se denomina la vida real de esas existencias «en carne y hueso», más allá de lo que se cree poder circunscribir

¹⁴⁸ Jacques Derrida, “Signature événement contexte”, *Marges de la Philosophie*, (Paris : Les Éditions de Minuit, 1972), 378.

¹⁴⁹ En un texto posterior Derrida señaló: “*Postulation* continuiste, disions-nous, car le continu n’est jamais donné. *Il n’y a jamais d’expérience pure et immédiate* du continu. Ni du proche. Ni de la proximité absolue. Ni de la pure indifférenciation” (Derrida, *Le toucher*, 144).

¹⁵⁰ Si este fuera el caso, recuerda Peter Salmon, la expresión se habría escrito de este modo: “*Il n’y a rien en dehors du texte*” (Salmon, *An Event, Perhaps*, kindle).

como la obra de Rousseau, y detrás de ella, nunca ha habido otra cosa que la escritura; no ha habido otra cosa que suplementos, significaciones sustitutivas que sólo han podido surgir dentro de una cadena de referencias (reenvíos) diferenciales, lo «real» no acontece, no se adjunta sino tomando sentido a partir de una huella y de una solicitud de suplemento¹⁵¹.

Lo que está en el foco de la crítica es la metafísica de la presencia, que presupone la presencia (de un autor), transparente e inmediata para sí, capaz de depositar sus ideas en unos fonemas y, derivados y subordinados a ellos, en unos grafemas. Como si el habla fuera relación inmediata de la presencia consigo misma. Sin embargo, lo que procura demostrar la obra de Derrida es que no existe una *presencia plena*, transparente, inmediata y sincrónica para sí misma, sino que toda presencia está requerida de espaciamientos y suplementos: incluso para tocar mi propia piel requiero prótesis, membranas, velos (ver capítulo I). Toda presencia está constituida por *cadena*s de referencias (*renvois*) o marcas (*traces*) diferenciales, huellas. Por esto puede afirmar que no hay presencia sin escritura (sin marcas, sin suplementos): “la diferencia suplementaria [*différence supplémentaire*] *vacaría*

¹⁵¹ Derrida, *De la Grammatologie*, 227-228. La principal distancia con respecto de la traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, es que en una idea central « qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels » se traduce en sentido opuesto: “nunca ha habido otra cosa que suplementos, significaciones sustantivas que **no han podido surgir** dentro de una cadena de referencias diferenciales” (Derrida, *De la gramatología*, 203, énfasis propio D.S).

la presencia en su falta originaria a ella misma”¹⁵². *Vacarier*, entre sus acepciones francesas, designa tanto el concepto usual de vacaría, por lo cual, podría interpretarse como *sustituto*; pero también tiene el sentido de *ser reducido a un lugar subalterno*; verbo, por tanto, muy sugestivo: procura desafiar la hegemonía de la *presencia* en la tradición occidental, pero sin colocar a la escritura misma en esta posición de gobierno; toda *huella*, lo recuerda constantemente Derrida, está constituida por la borradura, incapaz de devenir monumento indestructible.

No hay presente/presencia fuera de la escritura. Donde escritura no se reduce a manuscritos o trazos sobre una superficie. Hemos indicado (Interludio I) que *archiescritura* remite a la borradura de lo propio, a la imposibilidad de “la proximité absolu, de la présence à soi” [la proximidad absoluta, de la presencia consigo]. Escritura designa este proceso de diferenciación, de lo diferido y diferencial de toda presencia con respecto a sí misma y con respecto a otros. Constituida por cadenas de marcas diferenciales, todo presente/presencia es del orden de la escritura; depende de huellas (trace), ellas mismas nunca aseguradas o plenas, sino sometidas a la lógica de la borradura. Si hay algún presente, hay escritura, pues no hay *fuera del texto*.

*

Lo último nos remite a la pregunta que introdujo esta discusión: “*Qu’est-ce que le présent? Qu’est-ce que penser le*

¹⁵² Derrida, *La voix et le phénomène*, 98.

présent en sa présence ? »¹⁵³ Presente/presencia están imbricados, pensar uno solicita al otro, pero ninguno es fundamento del otro. Ambos están constituidos por cadenas de marcas-huellas diferenciales, por borradura, según se [y digo bien, se] reproduce en dos textos imprescindibles de Derrida:

*Le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l'effacement de la trace*¹⁵⁴ [El presente deviene signo del signo, la marca de una marca. Deja de ser en última instancia aquello a lo que *renvoie* (devuelve, reenvía, remite) toda *renvoi* (remisión, devolución, reenvío). Deviene una función en la estructura de *reenvío generalizada*. Es marca-huella y marca-huella de la borradura de la marca-huella].

*La présence alors, loin d'être, comme on le croit communément, ce que signifie le signe, ce à quoi renvoie une trace, la présence alors est la trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace*¹⁵⁵ [La presencia, entonces, lejos de ser, como se cree comúnmente, eso que significa el signo, eso a lo que remite una marca, la presencia, entonces, es marca de la marca, la marca de la borradura de la marca-huella].

¹⁵³ Derrida, *La Différance*, 24.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 25. Énfasis mío D. S.

¹⁵⁵ Derrida, *Ousia et grammè*, 76-77. Énfasis mío D. S.

En las citas precedentes, ubicadas en el apartado de cierre en sus respectivos ensayos, su autor se ocupa del olvido de la *diferencia ontológica*¹⁵⁶. Derrida ha repetido (y esta iteración revela el núcleo del problema) una idea fundamental: presencia y presente son marca de la marca, huella de la huella, ni la presencia ni el presente son garantía de sí mismos, sino que están remitidos a cadenas de marcas diferenciales. De nuevo, ni la marca ni la huella son fundamento, soporte invariable. Ambas, marca y huella son susceptibles de borradura, no son coordenadas fijas de la presencia, ni del presente. No hay permanencia asegurada de las marcas, ni de las huellas. De ahí el recurso necesario de la *repetición*, de la *iteración*: donde hay escritura, hay iteraciones. Es la repetición/iteración de marcas y huellas lo que hace posible eso que ha denominado *chaînes de marques différentielles* (cadenas de marcas diferenciales). No hay presente sin iteraciones de marcas; no hay presencia-presente sin repetición: “la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición y no a la inversa”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Un factor en común entre el texto *La Différance* (1968) y *Ousia et grammè* (1968) es su parte final. En ambos textos Derrida vuelve sobre un texto de Heidegger [*Der Spruch des Anaximander*] que se ocupa de la diferencia *ontológica*, como diferencia entre el *ser* y el ente, entre el ser y el existente, diferencia extensiva a la presencia y el presente. Para un trabajo que analiza el lugar de la *diferencia ontológica* en el pensamiento de Heidegger, a partir de la comprensión de este problema en Husserl, su ruptura con esta posición y el desarrollo subsecuente de esta cuestión en su obra, tanto en *Ser y tiempo* como en sus trabajos posteriores ver Jean Luc Marion, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, trad. Pablo Corona, (Buenos Aires: Prometeo, 2011 [2004]), 153-194.

¹⁵⁷ Derrida, *La voix et le phénomène*, 76.

¿Qué designa, en Derrida, repetición, iteración? Toda iteración implica ambas identidad y diferencia. Por la iteración no adviene lo mismo, pero no hay repetición sin referencia a la mismidad. Por ejemplo, en la mitosis una célula “madre” deviene células diploides que repiten su información genética, se trata de un proceso fundamental de los seres vivientes para su regeneración y desarrollo. Sin embargo, en ciertas circunstancias la división celular propicia el cáncer: repetición de lo mismo por la cual adviene otro, lo extraño a partir de lo propio, que puede ser lo anómalo, el agente maligno producido por mi propio cuerpo al regenerarse, al repetirse. La repetición no es imposición de Lo Mismo que adsorbe todo en un tacto de Midas, ya que la repetición implica la diferencia, apertura a una alteridad. Precisamente, toda vez que hay *iteración* participa una diferencia, hay irrupción de una alteridad, advenimiento de otro: “*iter*, de nuevo, vendría de *itara*, *otro* en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad”¹⁵⁸. La repetición no es imposición de Lo Mismo, lo propio, el *ipse*, toda vez que la repetición implica, comporta, suscita una alteridad. Hay repetición, hay

¹⁵⁸ Derrida, “Signature événement contexte”, 375. En el texto que responde a John Searle (mejor, a *Sarl*), Derrida formula de otra manera este vínculo entre *repetición-iterabilidad* y *alteridad-diferencia*: “Iterability supposes a minimal remainder (as well as a minimum of idealization) in order that the identity of the *selfsame* be repeatable and identifiable *in, through*, and even *in view of* its alteration. For the structure of iteration –and this is another of its decisive traits– implies *both* identity *and* difference. Iteration in its “purest” form –and it is always impure– contains *in itself* the discrepancy of a difference that constitutes it as iteration” (Derrida, *Limited Inc a b c*, 53).

otro(s); de lo que se sigue: no hay presencia, ni presente sino por repeticiones, permanente apertura a una alteridad.

La *iteración* de la marca-huella es condición de toda escritura. La escritura tiene una estructura *itérative* [iterativa]. No hay escritura sin repetición, sin la capacidad de repetir una *marca*, por lo tanto, sin remitirla a otras *marcas*: la *archi-escritura* en Derrida es esa borradura del nombre propio, eso que ha privado a lo propio, a la presencia, al presente de su fundamento último [ver *Interludio I*]. Criterio que nos permite volver sobre un intento de precisar la cuestión del tiempo: «*cet effacement est une écriture qui donne à lire le temps et le maintien en le supprimant*». Esa borradura que es el tiempo *da a leer*, es decir, es escritura y donación. Nos encontramos, aquí, con la tercera acepción que hemos asociado al presente, a saber, circuitos de intercambios contrapuestos al don: “allí donde hay huella y diseminación, si es que las hay, puede tener lugar un don”¹⁵⁹. Los presentes sólo son posibles en la estructura del don. ¿Qué quiere decir esta última afirmación?

*

Ningún privilegio a la presencia ni al presente si se les entiende como entidades o sustancias puras. Ningún presente es garantía o fundamento de sí mismo. En cada una de sus acepciones, en la diseminación entre presente, presencia y don encontramos la irrupción de una radical alteridad que priva a cada uno de su propiedad. Hay presentes, sí, por la

¹⁵⁹ Jacques Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, (Paris: Éditions Galilée, 1991), 132.

radical irrupción de otros, de los cuales, muchos no están presentes para sí mismos, ni están ahí para todos, pero su asedio es constitutivo de todas esas experiencias que constituyen a los *presentes*.

De lo anterior se deriva que vivir juntas no se limita a los presentes que están presentes para sí mismos y que pueden dar cuentas (cognitivas y jurídicas) de su presencia. *Vivir juntas* no se reduce tampoco al presente si se le entiende como *ahora concreto*. No existe una presencia plena, que se baste a sí misma y, por esta razón, que pueda prescindir de otras. Ningún presente, ninguna presencia está dada de antemano, a partir de sí misma, completa, autosuficiente: de ahí que ninguna presencia pueda justificar su imposición (au)totalitariamente. Cadenas de marcas diferenciales, requeridas de iteraciones son condiciones imprescindibles de eso que denominamos presente (tiempo, presencia, donación). Toda presencia requiere, solicita y está sometida al advenimiento de otros presentes.

Vivir juntas, si es posible, no puede ser pensado, sin más, a partir de la gramática de los presentes si se los define como asidero *objetivo*, fundamento sólido, concreto, estable. No sólo porque el presente/presencia adolece de un fundamento último o *pureza* que le permita ser garante de sí mismo. Cada presencia está constituida por cadenas de marcas diferenciales, es decir, presupone *suplementos*. Los suplementos, sin embargo, no son sustancias fijas, mucho menos, infinitas. Los suplementos están sometidos a lógicas de distribución (lo veremos), no siempre justas: no todos los presentes tienen a su alcance los suplementos que deberían ha-

cerlos *contar* como presentes (o bien, que les facultaría *dar cuentas* de su presencia), no por una deficiencia intrínseca, sino por la denegación de un acceso justo a suplementos. El mantenimiento de una presencia, debido a los cálculos implicados en la distribución de *suplementos*, conlleva la desatención de otras, incluso, su anulación (más adelante volveremos sobre este problema de la distribución).

Hay *vivir juntas*, si es posible, porque hay asedios. *Vivir juntas*, ¿se limita a los presentes? No hay presentes como positivities: todo (aquel que está) presente requiere suplementos, *cadena de marcas diferenciales*, iteraciones. No hay presentes sin otros. El tiempo, apenas expresado como borradura, comunica ese espaciamento, que abre espacio y dona tiempo a una irrupción radical de la alteridad. Se vive juntas en un tiempo que no es nunca uno, siempre en el asedio de muchas presencias, por lo cual, “la alteridad de un pasado y de un futuro irreductible sustraen al «vivir juntas» de la plenitud de una presencia a sí o de una identidad”¹⁶⁰. ¿Sólo los *presentes* pueden vivir juntas? Corresponde, según lo desarrollado en este capítulo, establecer que los *presentes* únicamente pueden afirmarse, sostenerse y donarse como presentes al interior de formas de *vivir juntas*.

Interludio II: *Comunidades de lenguaje*

Diversas aproximaciones al problema de la *comunidad política* se ocupan de considerar el lugar constitutivo de los inter-

¹⁶⁰ Derrida, *Avouer—L'impossible*, 185.

cambios lingüísticos o interacciones intersubjetivas lingüísticamente mediadas que permiten, no sólo identificar y acordar sistemas formales de reglas y normas de conducta que hacen estos intercambios posibles, sino procedimientos de argumentación y de exposición del interés particular que deberían coordinar la organización de la reproducción del *mundo de la vida en conjunto*. Se trata de consideraciones que están en la base de discusiones sobre *democracia deliberativa*¹⁶¹.

¹⁶¹ Se advertirá en este párrafo una breve alusión a la teoría de la acción comunicativa de hondo alcance en consideraciones relativas a la *comunidad política*. Escapa a las pretensiones y posibilidades de este manuscrito ingresar en una descripción detenida de esa perspectiva. No obstante, ofrece ocasión para considerar una crítica que Jürgen Habermas (n. 1929) dirigió contra la filosofía de Jacques Derrida. El filósofo alemán señaló que el proyecto de Derrida no aborda el problema del lenguaje ordinario practicado por hablantes en situaciones concretas, ni de su morfología. Según Habermas el argelino-francés se limita al juego infinito de relaciones semióticas. Como exponente de la modernidad o del “encanto de la charlatanería”, Derrida no logra escapar de la filosofía del sujeto que pretende demoler, únicamente la hace depender del suelo indeterminado de una “mística neopagana”: búsqueda de la *huella* de una escritura perdida. Este gesto evidencia su mayor debilidad pues, a decir de Habermas, representa un vaciamiento del análisis científico-empírico de las circunstancias históricas: “Desplaza, al igual que Heidegger, la política y la historia del momento al primer plano, al plano superficial de lo óntico, para moverse con más libertad y riqueza de asociaciones en la esfera de lo ontológico-escriturario” (Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, (Madrid: Taurus, 1989 [1985]), 220). El epítome de la *mística-charlatana* de Derrida a decir de Habermas consistió en hacer fiduciaria a la lógica de la retórica, gesto que lo *popularizó* en los departamentos de literatura estadounidenses, pero con el cual ha vaciado de contenido y posibilidad todo ejercicio del pensamiento: “Derrida pasa por alto el potencial de negación que la base de validez de la acción orientada al entendimiento posee; tras la capacidad de generar mundo que el lenguaje tiene, hace desaparecer la capacidad de resolver problemas que

Una perspectiva que ha intentado discutir críticamente distintas perspectivas de *democracia deliberativa*, ha sido desarrollada por Chantal Mouffe (n. 1943), quien indica que aquello de lo cual adolece es la división y el antagonismo, es decir, que una comunidad política no se construye sobre la base de acuerdos discursivos de unos hablantes sin aceptar que “no es posible llevar a cabo nunca una comunidad política inclusiva por completo y una unidad final dado que habrá en todo momento un “afuera constitutivo,” un exterior de la comunidad que hace su existencia posible”¹⁶². Para Mouffe el enemigo no ha sido considerado al interior de las interacciones intersubjetivas lingüísticamente mediadas. Sin embargo, esta observación presupone, al igual que aquella que pretende desafiar o completar, la continuidad entre *el enemigo* y *el amigo*, es decir, identificar al enemigo solicita una continuidad lingüística-jurídica, donde se *comprende* y acepta la

posee el lenguaje en tanto que medio a través del cual los sujetos, al actuar comunicativamente, se ven implicados en relaciones con el mundo cuando se entienden entre sí sobre algo en el mundo objetivo, sobre algo de su mundo social común, o sobre algo del mundo subjetivo al que cada cual tiene un acceso privilegiado” (Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 248). Para el filósofo alemán, con la reducción de lo filosófico (y quizás de todo ejercicio de pensamiento) a juegos de ficciones poéticas Derrida no hace sino eximir al pensamiento filosófico del “deber de solucionar problemas y asimila sus funciones a las de la crítica literaria, no solamente se pierde su seriedad sino también su productividad y alcance” (Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 252). Este interludio II ofrece algunas consideraciones sobre esta crítica de Habermas. En el capítulo tercero volveré sobre sobre la cuestión de una ausencia de lo político en Derrida.

¹⁶² Chantal Mouffe, “Ciudadanía democrática y comunidad política”, en *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, Chantal Mouffe ed., Gabriel Merlino, trad., (Buenos Aires: Prometeo, 2012 [1992]), 295.

enemistad, que no es lo mismo que una homogeneidad entre los parlantes.

Una interesante observación de Jacques Rancière (n. 1940) sobre esta perspectiva consiste en indicar que el encuentro de interlocutores que comparten enunciados en libre intercambio de ideas (lo cual abarca el encuentro con adversarios/enemigos) presupone que todos los sujetos participan homogéneamente de la *compresión* de estos intercambios. Esto es, se asume una comunidad de hablantes que se *comprenden*, o bien, como mínimo comprenden el sistema objetivo de las reglas. Sin embargo, la misma noción *compresión*, recuerda Rancière, en lugar de igualar a los parlantes, introduce una división entre aquellos que “comprenden” problemas y definen líneas de acción y, por otro lado, aquellos que sólo “comprenden” órdenes, lo cual pone entredicho la igualdad de cada una de las partes que participan de intercambios lingüísticos. De este modo, la discusión no puede agotarse en un esfuerzo por distinguir entre una racionalidad argumentativa que sería creadora de la comunidad y la simple armonización de los intereses particulares (democracia liberal); sin antes discutir la situación misma de los interlocutores como *seres parlantes*: participan del *logos*, ámbito de la deliberación y explicación de problemas, o bien, sólo son capaces de *phone*, el ruido que a lo sumo permite asentir frente a una orden: “Antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos [incluso en el marco de relaciones antagonistas, podríamos añadir], está el litigio sobre el objeto de litigio, acerca de la exis-

tencia de litigio y de las partes que se enfrentan en él puesto que la idea de que los seres parlantes son iguales por su capacidad común de hablar es una idea razonable/irrazonable”¹⁶³. El litigio fundamental, que funda lo político según Rancière, es de aquella parte que proclama su derecho a ser *contada* entre las partes legítimas, como participantes del *logos*.

Sin embargo, el problema no puede ser reducido a la pertenencia a un *logos*, ¿cómo se pertenece al *logos*?, ¿cuál es el signo de admisión o conquista del *logos*?, ¿sigue el modelo del territorio que proclamo como propio? Lo que está en el fondo de esta discusión es un problema complejo: ¿a quién pertenece la *lengua*? ¿Puede alguien poseerla? ¿Es posible proclamarla como propia y en ese acto arrebatarla a otros?¹⁶⁴ Una primera observación de Derrida es que la lengua de un parlante: “n’est pas son bien naturel”¹⁶⁵; por lo cual, con respecto a la lengua “no hay una apropiación absoluta. Pues no

¹⁶³ Rancière, Jacques Rancière, *El Desacuerdo. Política y filosofía*, trad. Horacio Pons, (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996), 75.

¹⁶⁴ Muchas de las consideraciones sobre la comunidad lingüística en la obra de Derrida las debo a las agudas observaciones de la profesora Laura Llevadot en torno a la obra del filósofo argelino-francés. Llevadot inicia su texto sobre la cuestión de la soberanía en Derrida por una consideración sobre la *lengua*, en su caso, el catalán (lengua en la cual fue escrito originalmente su libro), en medio de unas manifestaciones en torno al *nacionalismo lingüístico* en España como forma de diferenciación y exclusión: la *lengua*, nos recuerda Llevadot, sobre todo la materna, no nos pertenece, por el contrario, nosotros le pertenecemos en una relación colonial o de sujeción, que determina los emparejamientos metafísicos que fundan eso que denominamos *nuestro* pensamiento (ver Laura Llevadot, *Jacques Derrida: Democracia y soberanía*, trad. Javier Bassas, (Barcelona: Gedisa, 2020 [2018]), ed. Kindle).

¹⁶⁵ Derrida, *Le monolingüisme de l’autre*, 45.

hay una apropiación natural de la lengua”¹⁶⁶. La lengua que hablo, y esto aplica para cualquier parlante, no me pertenece, ha venido de otro.

Tengo una lengua materna, recuerda Derrida, y no me pertenece. Por el contrario, le pertenezco a *mi* lengua en una operación de “*colonialité essentielle*” que está en la base de toda cultura: “Toda cultura se instituye por la imposición unilateral de alguna «política» de la lengua [...] La dominación, como se dice, comienza por el poder de nombrar, de imponer y legitimar los apelativos”¹⁶⁷. Un parlante se inscribe en la esfera del *logos* no sólo por la apropiación de reglas sobre los intercambios lingüísticos, debe someterse, además, a formas de expropiación: “la lengua es, asimismo, la experiencia de la expropiación, de una irreductible *exapropiación* [*exapropiation*]”¹⁶⁸.

Toda participación en intercambios lingüísticos, por la lógica de los circuitos de intercambio de suplementos, es resultado de una donación sobre una base tributaria:

Incluso antes de hablar de cualquier don o cualquier partición de las lenguas no se habla de forma insignificante de la lengua como algo dado, de un sistema que está ahí necesariamente ante nosotros y que recibimos a partir de una pasividad fundamental [...] La lengua

¹⁶⁶ Ibidem, 46.

¹⁶⁷ Ibidem, 68. He utilizado la traducción: Derrida, *El monolingüismo del otro*, 57.

¹⁶⁸ Jacques Derrida & Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, (Paris : Calmann-Lévy, 1997), 83.

da (que) pensar, pero asimismo hurta, nos roba, sustrae la responsabilidad que parece inaugurar, nos arrebatata la propiedad de nuestros pensamientos incluso antes de que nos los hayamos apropiado¹⁶⁹.

En la obra de Derrida no se niega que el lenguaje *ofrezca* un mundo, la posibilidad de producirlo o de resolver problemas en su interior. El lenguaje *da* (que) pensar. Pero, justamente, según una lógica retributiva del intercambio, está implicado un retorno: *la lengua es un fenómeno de don-
contra don*, recuerda el filósofo argelino-francés. Su ofrecimiento no es gratuito, presupone un tributo. La lengua da, pero también priva. La observación sobre el *lenguaje inclusivo*, por ejemplo, procura introducir un criterio básico en esta línea, a saber, más allá de la validez de las reglas formales que autorizan usos concretos y correctos del lenguaje, se debe reconocer que a partir de esas mismas lógicas de uso del lenguaje se inscriben formas de exclusión como si formaran parte de un *mundo objetivo*¹⁷⁰. Con la donación de la lengua

¹⁶⁹ Derrida, *Donner le temps*, 106. He utilizado la traducción: Derrida, *Dar (el) tiempo*, 83.

¹⁷⁰ Una observación reiterada en contra del uso de *políticas de lenguaje inclusivo* por parte de profesionales de la lingüística es homóloga a la crítica de Habermas contra Derrida: se trata de un problema semántico antes que morfológico. En el *lenguaje inclusivo*, a decir de estos profesionales, son indebidamente homologados sistemas lingüísticos y sistemas sociales. Por eso se lanza una invitación, que curiosamente se suele escribir en femenino: «*las defensoras de las tesis del reflejo entre sistemas gramaticales y sistemas sociales de género tendrían que demostrar su imbricación*». Es incorrecto, a decir de estas perspectivas, confundir el género de los sistemas formales de la lingüística con otras acepciones de género (sociales, políticas, sexuales, entre otros). Usualmente cierran con un

(y sus reglas/lógicas de uso en situaciones cotidianas) vienen los emparejamientos metafísicos que, ciertamente permiten pensar y producir un mundo *común*, pero no cualquier mundo común, sino uno delineado según los límites que esa misma lengua introduce, según unas jerarquías metafísicas, unas cadenas de subordinación que cada lengua cotidiana – materna– hace prevalecer.

La privación, sin embargo, no implica al hablante como individuo. Colectivamente, una lengua es canal de privación de otros. Como expresión de colonialismo, todo sistema de intercambios lingüísticos corre el riesgo de arrastrarnos a

lapidario: dejen el problema del lenguaje a los expertos [se divide el cuerpo social entre *quienes comprenden problemas y quienes deben limitarse a comprender órdenes*, decía arriba Rancière]. No me parece indebido, sin embargo, interrogar la pureza que previene a los sistemas lingüísticos de contaminación sociopolítica: ¿se puede dar por sentado que la variación del *género lingüístico* entre diferentes lenguas confirma el hiato universal entre la morfología del lenguaje y las relaciones sociales, sexuales? ¿Se deriva de la variación del *elemento marcado* entre lenguas la postulación de una pureza universal entre género gramatical y otros géneros? ¿Es posible, cada vez que recorro a un uso particular de la noción *género* prevenir el asedio del *género* en todos sus *géneros*? Derrida ha recordado esta dificultad asociada al término género: “Il est évident, trop évident même pour qu’on le remarque, et sa généralité n’a pour ainsi dire d’autre limite qu’elle-même : c’est précisément celle du *genos*, du genre [género], du genre en tous genres, de la différence sexuelle, de la génération des enfants, des genres d’être et de *triton genos* qu’est *khôra*” (Derrida, *Khôra*, 53). Aquí, me parece, se abre un interesante campo interdisciplinario de estudio sobre lenguas y sus usos cotidianos, que debe analizar la contaminación de los géneros (lingüísticos, sociales, políticos, económicos). Proyectos interesantes en esta línea se proponen en Sally McConnell-Ginet, *Gender, Sexuality and Meaning. Linguistic Practice and Politics*, (New York, Oxford University Press, 2011). La autora ha extendido esta problemática al vínculo que entre género lingüístico, sexual y étnico en el contexto de movimientos *Black Lives Matter*: Sally McConnell-Ginet, *Words Matter. Meaning and Power*, (New York : Cambridge University Press, 2020).

la *lengua materna*. La lengua es vehículo de hermandades: permite llamar a alguien *hermano* y, por eso mismo, permite negarle a *otro* esa designación. Así, la lengua no sólo efectúa privaciones en aquel que la recibe de otro (propiedad de lo impropio de todo hablante); también priva a otros del habla de la *lengua materna* y así los priva de hermandad (y basta tan sólo un ligero cambio en el acento en regiones al interior de *una misma lengua materna* para que un parlante deje de ser considerado un *hermano*)¹⁷¹. De ahí que Derrida haya pedido cuestionar “*la politique implicite de ce langage*”¹⁷², de esa lengua llamada materna que me vincula a un hermano al tiempo que me desvincula de otros vivientes (humanos o no).

Ahora bien, la impropiedad de la lengua dada a toda parlante porta un recordatorio de enorme importancia política:

Ahí donde no existe la propiedad natural, ni el derecho de propiedad en general, ahí donde se reconoce la des-apropiación, es posible y se hace más necesario que nunca identificar, a veces para combatirlos, mo-

¹⁷¹ *De la Gramatología* discute cómo el *logocentrismo* vincula *habla* y *cuerpo político*: “la langue est la propriété du peuple. Ils tiennent l’un de l’autre leur unité. Car s’il y a un corpus de la langue, un système de la langue, c’est dans la mesure où le peuple est assemblé et réuni « en corps »” (Derrida, *De la grammatologie*, 241).

¹⁷² Derrida, *Politiques de l’amitié*, 339.

vimientos, fantasmas, «ideologías», «fetichizaciones» y simbólicas de la apropiación¹⁷³.

La lengua permite producir mundo político, da (que) pensar. Esto no se pone en cuestión en la obra de Derrida. Sin embargo, las mismas reglas formales que estructuran una lengua y que son vehículo para la creación de mundos, la concreción de acuerdos y la solución de problemas portan privaciones, anulaciones. Permiten mundos, ciertamente, pero no cualquier mundo, sino uno definido según unos emparejamientos metafísicos, no cualquier mundo, ni siquiera un mundo abierto a cualquiera. La producción de un mundo, por lo tanto, debe sortear, en cada circunstancia los criterios de exclusión que vienen con una lengua. La lengua produce mundo. Pero también puede clausurarlo, cerrarlo, sobre todo, cerrarlo a otros. Una lengua es también vehículo de nacionalismos: lengua, sangre, suelo y religión¹⁷⁴.

Sobre la lengua en Derrida cabe escuchar atentamente a Félix Duque (b. 1943): “La Palabra sólo vive de y en el camino (*unterwegs*), viniendo como siempre viene de la «tierra» del *afuera*. Y por ello sólo existe *traducida*, desleal a su origen”¹⁷⁵. Lengua nunca desterrada, pero errante. Justo así

¹⁷³ Ibidem, 121. He utilizado directamente la traducción Derrida, *El monolingüismo del otro*, 104-105.

¹⁷⁴ Se trata de las declaraciones iniciales de la conferencia de Derrida sobre el vínculo entre suelo, sangre, lengua y religión, de mucha relevancia aún: “*La langue et la nation forment en ce temps le corps historique de toute passion religieuse*” (Jacques Derrida, “Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison,” en *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, (Paris : Éditions du Seuil, 2000), 12).

¹⁷⁵ Duque, *Residuos de lo sagrado*, 117.

se abre la siguiente cuestión: la primera violencia –recuerda Derrida, aquella descargada sobre el extranjero, consiste en obligarlo a hablar la lengua del anfitrión, en particular, la lengua del derecho que regula (pero hace posible) la hospitalidad soberana del anfitrión.

Alteridad I. *Vivir juntas*, violencia inaudita

No se puede *vivir juntas* sin otros. Pero no hay alteridad sin una violencia originaria. Enunciado que nos enfrenta con múltiples dificultades. Es oportuno recordar [*Interludio I*] que Derrida ha remitido a la noción *violence originaire*, *archi-violence*. Más aún, nociones fundamentales en su obra (escritura, borradura, huella, marca, espaciamento, *differánce*, entre otras) remiten a esta idea de una violencia originaria que priva a lo propio de su propiedad. Violencia, por tanto, no accidental sino ontológica, de la cual no es posible sustraerse y que está en la base de otras formas de violencia, pero también yace en la base de toda ética de la no-violencia. Sin embargo, ¿cómo afecta esta violencia estructural un pensamiento del *vivir juntas*? ¿Comunica esta idea la imposibilidad de resistir la violencia, de oponerse a ella (así sea por recurso a la violencia misma)? ¿El carácter estructural de esta violencia se traduce como la futilidad de cualquier denuncia de una violencia sufrida?

En el capítulo anterior, hemos considerado el lugar que nociones como *fuerza*, *potencia* o *poder* ocupan en la obra de Derrida ahí donde piensa al viviente particular. Al interior de esta discusión tomamos nota de la noción *violen-*

cia originaria en un pensamiento de la dehiscencia como condición de posibilidad de la reunión, la unión, el vínculo, la intersubjetividad, la interdependencia, la hegemonía, entre otras. ¿Cómo se implican estas nociones en un pensamiento del *vivir juntas*? ¿Por qué sugiere Derrida que una *violencia originaria* está en la base de una ética de la *no violencia*?

En el texto *De La Gramatomología* (1967) Derrida indicó el lugar de una violencia originaria como privación de toda propiedad de lo propio. Esta borradura de lo propio anuncia el carácter derivado de nociones convocadas en discusiones sobre lo comunitario (la unión, el vínculo, la intersubjetividad, la reunión, la compañía, la integración, incorporación, incluso la hegemonía). Sin embargo, sería un error pensar que la cuestión sobre la *violencia originaria* únicamente apela a una imposibilidad de (auto)garantía plena de lo propio, lo mismo, lo Uno. También la cuestión de la alteridad, su posibilidad misma, remite a esta *violencia originaria*. Tres décadas más tarde, en *Mal de Archivo* (1994) Derrida se refiere directamente a este problema con respecto al motivo de lo Uno, lo Único:

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. *Lo Uno se guarda de lo otro (L'Un se garde de l'autre)*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que lo hace UNO. Lo «Uno difer(i)ente de sí mismo». Lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, mas en un mismo tiempo

disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esta injusticia que él es. De esa violencia que hace. *Lo Uno se hace violencia (L'Un se fait violence)*. Se viola y violenta, mas se instituye asimismo en violencia. Llega a ser lo que es, la violencia misma –que él se hace de este modo. Auto-determinación como violencia. Lo Uno se guarda de lo otro *por hacerse violencia (pour se faire violence) (porque se hace violencia y con vistas a hacerse violencia)*¹⁷⁶.

Lo Uno, como lo propio, por una violencia originaria es privado de su unicidad, de su mismi(si)dad, que lo *difíere/diferencia* de sí mismo para guardarse como Uno. Los procesos por los cuales lo Uno se defiende, de modo violento, frente a lo Otro expresa que la inmunidad de lo Uno se continúa y deriva de una *autoinmunización* (y este término no ha tardado en comunicar y anticipar su importancia en la obra de Derrida). De esto se desprende que la violencia originaria no se reserva a lo Uno, a lo propio, a lo mismo: al impedir la clausura plena sobre sí se implica al otro. No sólo porque se obligue al Uno a abrirse al Otro, sino porque la alteridad misma depende de esta violencia. La *violencia originaria* está en la base del Otro y de toda experiencia de alteridad.

¹⁷⁶ Jacques Derrida, *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*, trad. Francisco Vidarte, (Madrid: Trotta, 1997 [1995]) 86. Los paréntesis pertenecen al original.

El texto *Violencia y Metafísica*¹⁷⁷ ofrece un interesante análisis de la recepción de Edmund Husserl (1859-1938) y Martin Heidegger en el pensamiento de Emmanuel Levinas (1906-1995). La *violencia originaria* aparece en este texto como condición de posibilidad de toda experiencia de alteridad y, por esto, como condición de todo proyecto ético de una no violencia.

Una crítica de Levinas a Husserl establece que al *otro se le encuentra, pero no se le constituye*: el otro no se deriva del yo, no es un invento o giro de Lo Mismo sobre sí, toda vez que el otro se presenta como absolutamente Otro, su alteridad es infinitamente irreductible. Derrida observa en este punto que la *constitución* husserliana en realidad no es una invención, una creación o un engendrar al otro como extensión o continuación de lo mismo, del *ego*. No se constituye al otro al modo en que Zeus ha engendrado a Atenea. En Husserl se dice *constitución*, según Derrida, para anticipar

¹⁷⁷ Peter Salmon advierte que el texto dedicado a Levinas fue de los que tuvo mayor impacto entre los escritos tempranos de Derrida, al punto de que muchos de sus biógrafos lo establecen como el texto que funda el pensamiento de la deconstrucción dado que muchos de los grandes temas que desarrollará en adelante se anuncian en este trabajo. Originalmente estaba planeado para salir como artículo, pero el texto se extendió poco más del centenar de páginas. Al final apareció en dos partes en *Revue de métaphysique et de morale* (1964) de Jean Wahl (Peter Salmon, *An Event, Perhaps*). Edward Baring explica que la versión final del manuscrito, incluido en el compendio *Escritura y Diferencia* (1967), evidencia que Derrida volvió sobre el manuscrito inicial a partir de términos desarrollados en torno al proyecto *De la gramatología (paleonymy, économie, jeu)*. Baring afirma: “The author’s inability to master his or her texts completely –the persisting trace of the past and an uncontrollable openness to a future– was essential to the process of deconstruction, but it equally permits the writing of its history” (Baring, *The young Derrida*, 187).

y pensar un problema asociado al encuentro: *encontrar* a otro designa un tiempo y una experiencia sin *otro* antes del encuentro. ¿No contraviene esto último la gran enseñanza levinasiana, a saber, que *nada precede a la experiencia del otro*? Si al otro se le encuentra, se presupone un *yo* previo a toda alteridad capaz de constatar el hallazgo. Radical consecuencia: es imposible tener un encuentro con un alter ego, imposible incluso respetarlo, sin presuponer un *ego*¹⁷⁸.

Desde luego, según lo anunciado en el capítulo anterior, no existe un *yo* garantizado, unitario, inmediato a sí mismo. La misma noción *violencia originaria* nos previene sobre la imposibilidad de una unidad plena y transparente, que garantizaría en sí misma lo Uno, lo Mismo, lo propio. El *yo* está siempre en tensión permanente: “negatividad finita, modificación interna y relativa por la que el *yo* se afecta a sí mismo en su movimiento de identificación. Se altera, así, hacia sí en sí”¹⁷⁹. *Yo* imposibilitado de cierre pleno, diferido de sí mismo, requerido de suplementos, de reiteraciones que implican en cada momento la identidad y la diferencia. Incluso la experiencia más íntima de sí le viene diferida: el (con)tacto con su propia piel no es posible sin la participación de múltiples membranas y suplementos. En el *yo* está

¹⁷⁸ Tema ampliamente desarrollado en Jacob Rogozinski, *The Ego and the Flesh. An Introduction to Egoanalysis*, trans. R. Vallier, (California: Stanford University Press, 2010).

¹⁷⁹ En esta sección las referencias corresponden a Jacques Derrida, “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, trad. Patricio Peñalver, (Barcelona: Anthropos, 1989), 127. Remitiré entre paréntesis a la versión francesa: Jacques Derrida, “Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, *L’Écriture et la Différance* (Paris : Éditions du Seuil, 1967), 139.

implicada una experiencia de la diferencia, de lo diferido, de la *différance*, del rodeo por otro.

Tampoco la experiencia que se tiene de *otro* es inmediata, ni plenamente accesible. La ruptura y la necesidad insuperable de mediación es condición de toda experiencia de alteridad: “Si yo no fuese hacia el otro por vía de presentación analógica, si lo alcanzase inmediata y originariamente, en silencio y por comunión con su propia vivencia, *el otro dejaría de ser el otro*”¹⁸⁰. No hay inmediatez, tampoco una comunión plena que garantice un acceso total al otro. Si se cierra este hiato, se pierde la alteridad. Una *violencia originaria* nos separa del otro, impide una fusión con el otro y, por eso mismo, garantiza no sólo su alteridad, sino que hace posible la relación entre dos ipseidades. Por esto último, una *violencia originaria* está en la base de todo cuidado, de toda ética: “una *violencia originaria*, transcendental, anterior a toda elección ética, supuesta, incluso por la no-violencia ética”¹⁸¹. Puedo cuidar al otro, el otro puede cuidarme, pues una *violencia originaria* impide la disolución, preserva la dehiscencia que nos constituye y vincula.

Violencia originaria, transcendental que afecta lo Uno y lo Otro. Lo Uno debe *diferir/diferenciarse* de sí mismo, separarse de sí, expropiarse para apropiarse de sí. Lo Otro, a su vez, requiere convocar a lo mismo: “lo Otro no puede ser absolutamente exterior a lo mismo sin cesar de ser lo otro, y que por consiguiente, lo mismo no puede ser una totalidad cerrada sobre sí, una identidad que juega consigo, con la

¹⁸⁰ Ibidem, 167. Énfasis propio. (Derrida, *Violence et Métaphysique*, 182).

¹⁸¹ Ibidem, 168. (Derrida, *Violence et Métaphysique*, 184).

mera apariencia de la alteridad”¹⁸². Una dehiscencia nos une a otro ahí donde nos difiere/diferencia. *Violencia originaria*, inaudible, inaudita. Como borradura, no tenemos una experiencia directa o inmediata de esta violencia, sino a partir de cadenas de diferenciales de huellas que no se anclan en ella como soporte u origen, pues dicha *violencia originaria* no es nada. Impide la clausura plena de lo Uno; y es también condición de posibilidad de toda experiencia de la alteridad, de toda presentación de un *ego* frente a *otro*, de toda responsabilidad de un *ego* con respecto a *otro*, violencia trascendental que posibilita toda ética, todo marco de una no violencia.

Lo anterior se traduce, según una *evidencia* que para Derrida viene a problematizar la alteridad levinasiana, en la necesidad de considerar aquello que alteridad e ipseidad se solicitan entre sí al separarse: “el otro no es absolutamente otro más que en tanto que es un ego, es decir, en cierto modo, lo mismo que yo”¹⁸³. Desde luego, esto no significa, de nuevo, que lo otro sea reducido a lo mismo. Se trata de una precaución básica, a saber, si no se le reconoce al otro un *ego trascendental* se le reduce a las cosas que forman parte del mundo, de las cuales un *yo* se puede apropiarse. La perspectiva que el otro tiene del mundo, incluso su perspectiva sobre mí permanece separada, como un misterio, inaccesible, absolutamente otra; toda vez que el otro es un *ego trascendental*, origen de mundo. De ahí la expresión de Derrida sobre la muerte del otro: “la muerte es nada menos que un fin *del*

¹⁸² Ibidem, 170 (Derrida, *Violence et Métaphysique*, 186).

¹⁸³ Ibidem, 171 (Derrida, *Violence et Métaphysique*, 187).

mundo,”¹⁸⁴ no el final de *algo* en el mundo, ni final de un mundo entre otros, sino del mundo.

Lo último anuncia la figura de una violencia, *violencia* tercera (si nos apegamos a lo dicho en *De la gramatología*). El otro puede ser arrebatado de su alteridad, toda vez que se le niegue la condición de *ego transcendental*. Esta violencia no es la simple imposición de lo mismo sobre lo otro; se trata del vaciamiento de la alteridad de su *ipse*, privarle de propiedad, de toda posibilidad de presentarse como un *yo*: “Rehusarse a ver en él [el otro] un ego en ese sentido es, en el orden ético, el gesto mismo de toda violencia”¹⁸⁵. Violencia sorda a la vulnerabilidad, duelidad: impedir al otro decir *yo*, negarle toda ipseidad, toda propiedad, inaugura una violencia perversa, capaz incluso de presentarse como defensa de lo común, de lo unitario, del Uno. Violencia perversa que podría decir: *soy una escucha atenta de la deconstrucción, cuando niego al otro toda condición de ego, advierto que es imposible arrebatar aquello de lo cual se carece, toda vez que lo propio siempre está privado de su propiedad, toda vez que ninguna egoticidad es plena, ni garante de sí misma. ¿No es esto lo que opositores de la deconstrucción le reclaman a la obra de Derrida? ¿La disolución de todo asidero, de toda propiedad, de todo referente? Sin embargo, esta última afirmación no la puede hacer sino un yo, una unidad, una Junta que despliega*

¹⁸⁴ Jacques Derrida, *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. Irene Agoff, (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 21.

¹⁸⁵ Derrida, *Violencia y metafísica*, 169 (Derrida, *Violence et Métaphysique*, 184).

una violencia perversa, una *inmunidad* que deviene *autoinmunidad*: hace violencia con vistas a hacerse violencia.

*

Vivir juntas, de acontecer, es posible por el espaciamiento propiciado por una *violencia originaria*. Una violencia que no se deja instrumentalizar por nada, ni nadie¹⁸⁶, pues no es nada, aunque impide a lo Uno ser pleno y bastarse a sí mismo; así como también arranca al otro de cualquier absorción plena en la mismidad, y lo mantiene irreducible, como otro ego trascendental. Resulta oportuno reiterar lo establecido anteriormente (Interludio I), donde *violencia* en Derrida no es un nombre genérico para todas las formas de violencia. Lo que ha sido denominado aquí como *violencia originaria*, no coincide con la violencia que despliega la Ley, violencia secundaria y protectora, violencia institucionaliza-

¹⁸⁶ Judith Butler ha observado una limitación en aquellas posiciones que apelan a una instrumentalización de la violencia para erradicar otra violencia. El problema, a criterio de la filósofa norteamericana, consiste en que todo instrumento o herramienta supone, para su empleo, la reproducción de las condiciones que lo hacen funcional: todo herramienta, para su desempeño, presupone las condiciones, el mundo que la hace funcional. De modo que no hay instrumentalización de la violencia posible sin la reproducción de las condiciones que hacen posible a la violencia en primer lugar. Asimismo, para la autora, apelar al argumento de la legítima defensa como criterio para justificar la violencia que se descarga sobre otros, no resuelve el problema. Lo último, explica Butler, se debe a que no cualquier viviente humano puede apelar a la legítima violencia, únicamente las vidas duelables pueden reclamar este uso de la violencia. Luego, para la autora, una forma de subvertir la violencia vendría dado por un justo reparto de lo duelable entre los vivientes, es decir, el reconocimiento de la vulnerabilidad e interdependencia entre los cuerpos vivientes debería ser la base de una ética de la no violencia. Ver Judith Butler, *La fuerza de la no violencia*, trad. Marcos Pablo Mayer, (Buenos Aires: Paidós, 2020).

da. Tampoco coincide con una violencia tercera, terrible y perversa, que priva al otro de su alteridad y lo arroja al mundo de las cosas.

Desde luego, una ética de la *no violencia*, en el sentido discutido al inicio de este apartado, es fundamental para identificar aquellas *violencias* que Derrida ha denominado segunda (protectoras) y tercera. Toda *Junta* es capaz de desplegarlas, así sea como medida *inmunológica*. De ahí que se requiere una política que pueda subvertir las violencias que niegan al otro cualquier propiedad y lo reducen al mundo de las cosas, incluidas, las violencias *protectoras* de la Junta. En una discusión sobre este problema con el filósofo argentino Ernesto Laclau (1935-2014), Derrida advirtió:

Cierta fuerza y violencia son irreducibles, pero aún así esta violencia sólo puede ser practicada y aplicada como tal sobre la base de una no-violencia, una vulnerabilidad, una exposición [...] una vez que se da por sentado que la violencia es, *de hecho*, irreductible, se hace necesario –y este es el momento de la política– tener reglas, convenciones y estabilizaciones de poder. Todo lo que un punto de vista deconstructivo intenta mostrar, es que dado que la convención, las instituciones y los consensos son estabilizaciones (a veces de larga duración, en otras son micro-estabilizaciones), esto signi-

fica que son estabilizaciones a algo esencialmente inestable y caótico¹⁸⁷.

En un texto que el filósofo Étienne Balibar dedica a la memoria de Jacques Derrida, recuerda el lugar fundamental que tiene esta discusión en el pensamiento político: “the presumption that violence can be eliminated is a constitutive element of our idea of politics”¹⁸⁸. La política (so)porta la promesa de que la violencia puede ser sino eliminada al menos limitada, ya mediante la anulación de las condiciones que posibilitan y reproducen distintas formas de violencia (*no-violencia*), ya mediante la readecuación de fuerzas que nos liberarían de formas particulares de violencia (*contra-violencia*). Aun ignorando la sinécdoque sobre las heterogéneas, a veces contrapuestas, formas de comprensión de la violencia, esta promesa nos afronta con dificultades constitutivas de lo político: “the uncertain stakes of a confrontation with the element of irreducible alterity that it carries within itself”¹⁸⁹. Este problema, que ubica lo político en dinámicas entre identidad-alteridad, volverá en el capítulo final de este ensayo, de la mano de discusiones sobre el *miedo* y la *teología política*.

¹⁸⁷ Jacques Derrida, “Remarks on Deconstruction and Pragmatism,” in *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, trans. Simon Critchley, (New York: Routledge, 1996), 85-86.

¹⁸⁸ Étienne Balibar, *Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy*, trans. G. Goshgarian, (New York: Columbia University Press, 2015 [2010]), 2.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 17.

Alteridad II. *Vivir juntas*, sacrificar para invitar

Hay *vivir juntas* porque hay arribos, advenimiento de otros. No hay *vivir juntas* sin afrontar el problema de la *hospitalidad*. ¿Cómo asumir los arribos? ¿Se admite a todos? ¿Se recibe incondicionalmente a cualquiera que cruza el umbral (frontera, puerta, piel, membrana)? ¿Se acepta la visita de otro únicamente cuando se considera *suplemento* necesario? ¿Se discierne o distingue a los que arriban con base en una *economía* (ley de la casa)? ¿Qué se debe solicitar a aquel que arriba? ¿Se requiere vigilancia, controles? ¿Hasta dónde se extiende la inmunidad-hospitalaria de la *Junta* siempre en riesgo de trastocarse en *autoinmunidad*? Se trata de una serie de problemas que Derrida pensó en torno a *vivir juntas*, donde se discute la hospitalidad en lo que tiene de imposible y absolutamente necesario, benevolente y atroz.

Arriban otros, algunos inesperados. De muchas formas, a cualquier hora, a través de muchos corredores y puertas, otros arriban. Con respecto a la Junta-totalidad (incluso la del *vivir juntas*) arriba *l'étranger*. Extranjero (*l'étranger*) y extraño (*l'étrange*) no designan lo mismo y en este caso la distinción resulta importante. El *extranjero* (del griego *xenos*) no es “el totalmente otro que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural y prejurídico”¹⁹⁰. *Xenos* tiene un lugar en la Junta: *el extranjero* no es un radical y totalmente otro sino una figura instituida, anticipada por una lengua, un *ethos*, una ley. El extranjero no es totalmente *extraño*.

¹⁹⁰ Derrida & Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, 67.

Desde luego, no todo *extranjero* tiene la misma condición. El primer criterio de diferenciación viene dado por el *nombre*, por la potestad de un nombre propio. No se trata de un asunto de bautismo o nacimiento, pues no cualquiera que arriba puede *dar* su nombre: “la diferencia, una de las diferencias sutiles, a veces elusivas entre el extranjero y el otro absoluto es que este último puede no tener un nombre ni apellido”¹⁹¹ (*nom de famille*, no puede pasar desapercibido este énfasis de Derrida). Un turista extranjero arriba y es capaz de nombre, incluso cuando no domina la lengua en la cual se le requiere identificación, toda vez que posee un soporte documental que responde en una lengua (jurídica) común. El migrante, a veces en su propia nación (ocurre en Costa Rica con poblaciones Ngöbe-Buglé), no posee la lengua del anfitrión, incluso suele estar desprovisto de la lengua (documental) que articula las leyes de la hospitalidad¹⁹². Con el primero existe un pacto (en griego: *xenia*), un compromiso y garantía de hospitalidad. Con el segundo hay precauciones, detenciones, procesos, deportaciones, en una palabra, inmunidad.

¹⁹¹ Ibidem, 29.

¹⁹² Desde luego, en Derrida la lengua no crea una sustancia común que vincula a todos los parlantes en una misma *comunidad* (remito a *Interludio II*). Puedo tener más cosas en común con alguien que no habla *mi lengua*: “j’ai plus en commun avec un bourgeois intellectuel palestinien dont je ne parle pas la langue qu’avec tel Français qui, pour telle ou telle raison sociale, économique ou autre, me sera, sous tel ou tel rapport, plus étranger” [tengo más en común con un intelectual burgués palestino cuya lengua no habla que con un francés que, por tal o cual razón social, económica u otra, me resulta, desde tal o cual nexo, más extraño/extranjero] (Derrida & Dufourmantelle, *De l’hospitalité*, 117).

Pero la inmunidad no se agota en la expulsión. Aún desprovisto de papeles, incapaz de nombre, el *migrante* no se reduce a una exterioridad por expulsar (por más que se levanten los muros). Su estatuto es análogo al del mendigo: “el mendigo ocupa un lugar determinado dentro de una topología social, político-económica y simbólica”¹⁹³. El mendigo ritualiza “l’incorporation sans introjection et sans assimilation”, que guarda el *afuera dentro* –según indica Derrida. No es una boca sin fondo, gasto sin utilidades, ni el desperdicio de la inversión sin retorno. Su corporalidad, sus rituales cotidianos expresan una exterioridad, *barbárica*, animalesca que la Junta (jurídico-económica) estima resguardada, contralada dentro de sus límites (urbanos). El *migrante* participa de esta *violencia* protectora que pretende sostener el *afuera* dentro de sí: subsumido, pero no diluido; desemejante pero asimilado. El *migrante* no sólo expresa la exterioridad incorporada por la Junta, sino la exterioridad *economizada* por la Junta: aquello que se gasta en el mendigo retorna duplicado en el cuerpo *migrante*, que produce sin requerir la inversión requerida en cada ciudadano (en educación, en seguridad social, en tributación, entre otros). Incluso en el campo de detención, el cuerpo de los *migrantes* ritualiza la violencia protectora del Estado-nación¹⁹⁴.

¹⁹³ Derrida, *Donner le temps*, 170 (*Dar el tiempo*, 133).

¹⁹⁴ En el caso costarricense, el filósofo Alexander Jiménez Matarrita ha llamado la atención sobre *el derecho penal del enemigo*, el cual introduce una decisión selectiva y discriminatoria que activa, con la presencia del cuerpo del migrante, una situación de emergencia que justifica la aplicación de medidas extraordinarias: “el fin último de estos mecanismos es liberar la violencia acumulada en sociedades cuyo orden social se encuen-

El problema de recibir, albergar, alojar o procesar al extranjero se vincula para Derrida con una amplia tradición referida a la *hospitalidad*. Noción de origen problemático, recuerda el argelino-francés, “que se hace parasitar por su contrario, la hostilidad”¹⁹⁵. En su larga historia, la hospitalidad es del orden del derecho antes que de la filantropía. Comunica la obligación, el deber, la ley de recibir o dar la bienvenida al extranjero, de distinguirlo del enemigo al que se trata con hostilidad, para tratarlo como amigo o aliado. Pero no se trata de un deber incondicional: “el anfitrión, el *host*, el *Wirt*, aquel que recibe, alberga o da asilo permanece como el patrón, el señor de la casa”¹⁹⁶; hay hospitalidad, toda vez que el anfitrión mantiene la autoridad en su dominio propio. Efectivamente, el *invitado*, el huésped tiene el derecho a ser recibido como un amigo, pero “ese derecho no puede ser más que un derecho de visita y no de residencia”¹⁹⁷. La hospitalidad, entonces, del orden del derecho, supone condiciones: que el extranjero goce los derechos del amigo sin aspirar a la residencia, es decir, siempre que se mantenga como extranjero y, ante todo, que el anfitrión, el señor de la casa, sea reconocido como *soberano*, que se mantenga siempre como señor. Tres nociones se muestran, así, imbricadas entre sí: hospitalidad, poder (capacidad, facultad, soberanía) e ipseidad (identidad, mismidad).

tra debilitado, y así reforzarlo simbólicamente” (Alexander Jiménez, *La vida en otra parte: migraciones y cambios culturales en Costa Rica*, (San José: Arlekin, 2009), 153).

¹⁹⁵ Jacques Derrida, *L'hospitalité I. Séminaire (1995-1996)*, Pascale-Anne Brault, Peggy Kamuf eds., (Paris : Seul, 2021), 21.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 25.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 83.

Derrida identificó este problema en “la cadena semántica que opera tanto en la hospitalidad como en la hostilidad”¹⁹⁸. La noción *hosti-pet-s* se compone de dos términos, recuerda Derrida a partir de Benveniste, *potis* y *hostis*. El primero se vincula con *potens*, *potentis*, *possum* (yo puedo), que designan la potencia, el poder: “*potis*, adjetivo o sustantivo que significa *señor* [maître], *esposo*, *jefe* de una unidad social, casa, clan o tribu”¹⁹⁹; término del cual se deriva *despotès*, el soberano, el tirano. Esta genealogía introduce una primera precaución: “el anfitrión, aquel que ofrece la hospitalidad, debe ser el señor [le maître] en su casa, él (desde un inicio en masculino) debe garantizarse la soberanía sobre el espacio y los bienes que ofrece o abre al otro en tanto extranjero”²⁰⁰. Luego, para el argelino-francés, la hospitalidad queda asociada a una *pulsión de poder* o de *dominio* (remite a la expresión freudiana *Bemächtigungstrieb*). Sin embargo, el poder del soberano, del señor, del esposo pasa por su capacidad de recibir a otro. Luego, no habría poder sin *hospitalidad*: “si toda hospitalidad, así, todo anfitrión como *hospes*, supone alguna pulsión de poder, inversamente, es posible

¹⁹⁸ Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 32.

¹⁹⁹ Derrida, *L'hospitalité*, 75. La mención al esposo [*époux*] no es casual. Una interesante consideración del vínculo entre soberanía, hospitalidad y el sometimiento de las mujeres es desarrollado por Judith Still, en un interesante capítulo donde analiza, desde las premisas de Derrida sobre la *hos(ti)pitalidad*, los casos de La Odisea, así como las figuras de Abraham y Lot en un capítulo que titula “Los Patriarcas y sus mujeres, algunos (inter)textos inaugurales de la hospitalidad” (ver Judith Still, *Derrida and Hospitality. Theory and Practice* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 51-92).

²⁰⁰ *Ibidem*, 45.

que el poder en sí no sea pensable sin algo como el ejercicio y la posibilidad de la hospitalidad [...] Los dos conceptos, hospitalidad y poder (potencia o posibilidad, capacidad, habilidad, facultad), se co-implicarían así el uno al otro”²⁰¹. Hay soberano, hay hospitalidad. No hay hospitalidad sin poder, sin un soberano que admite y alberga, pero no hay poder sin capacidad de procesar al extranjero, sin la facultad de afirmar ante el extranjero quién es el señor, el soberano.

Derrida se ha referido a la *pulsión* más pulsativa: lo propio (*Interludio I*). La cadena que ha imbricado constitutivamente hospitalidad y poder gira en torno a un eje: la ipseidad, la mismidad. Aquello que debe ser analizado, según Derrida, es el vínculo “entre la hospitalidad ofrecida, el dominio del poder [la maîtrise du pouvoir] y la ipseidad misma, el ser uno mismo, la identidad misma”²⁰². Se trata de la inseminación o la diseminación, a la vez lingüística e institucional, entre ipseidad y dominio, señorío, poder: “dériver l’ipséité du pouvoir, le « je » du « je peux »”, se articula en la noción *hostis*. ¿En qué consiste esta hostilidad basal del anfitrión (*l’hôte*²⁰³ se deriva del latín *hospes* vinculados con *hostis* raíz de hostilidad)? “L’hôte est le même, l’hôte comme autre est le même que lui-même. Être hôte, c’est être capable d’être

²⁰¹ Ibidem, 64.

²⁰² Ibidem, 57.

²⁰³ A lo largo del texto sobre la hospitalidad, Derrida juega con el doble sentido de esta palabra francesa (*l’hôte*), que designa tanto al anfitrión, a aquel que hospeda, que recibe y da acogida en su casa, en su propiedad; pero también puede designar al huésped, al invitado, a aquel que se hospeda, que es recibido y acogido en casa o propiedad ajena. Juego de homónimos que resulta intraducible en español.

comme être-soi”²⁰⁴. El anfitrión es el mismo, incluso como otro, permanece como sí mismo. Su poder, su capacidad, su facultad viene dado por la capacidad de reafirmarse, de mantenerse idéntico a sí mismo, de desplegar su hospitalidad como confirmación de su identidad. El anfitrión, quien ofrece la hospitalidad, tiene la capacidad elemental de ser sí mismo, de ser reconocido como sí, en una transferencia entre mismidad y poder, “de *ipse* à *despotès*, si vous préférez, de *ipse* à *dominus*, à « maître »”²⁰⁵. La hospitalidad, en esta cadena que la vincula con la hostilidad, da la ocasión, según el análisis de Derrida, para afirmar la ipseidad, el sí mismo, la mismidad. El soberano acoge, da asilo, recibe, para afirmar su poder, su señorío, su domino, en última instancia, su ipseidad, su identidad. Así hostilidad, poder (capacidad, facultad, soberanía) e ipseidad se articulan entre sí, se refuerzan entre sí, se reenvían uno a otro.

La hospitalidad del Señor, del Soberano, del Amo es posible por una hostilidad (*hostis*) que resulta de la articulación entre poder e ipseidad. De ahí que Derrida la denomina *hostipitalité* [hos(ti)pitalidad]: “No hay hospitalidad, en su sentido clásico, sin soberanía de sí [de un sí mismo, un *yo*, *ipse*] sobre su *hogar*, pero como no hay hospitalidad sin finitud, la soberanía no puede ejercerse sino filtrando, escogiendo, así excluyendo y ejerciendo violencia”²⁰⁶. La hos(ti)pitalidad del señor se ejerce antes que ofrecerse dentro de un *dominio* (según la doble acepción de dominio, en tanto

²⁰⁴ Derrida, *L'hospitalité*, 73.

²⁰⁵ *Ibidem*, 76-77.

²⁰⁶ Derrida & Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, 53. Paréntesis cuadrado propio D. S.

dominar, gobernar, doblegar o someter, o bien, como el lugar, territorio o morada donde se descarga, despliega o hace efectivo tal gobierno, mando o sujeción). Cuando el anfitrión invita, incluso cuando dice al huésped: «*siéntete como en tu propia casa*», le reafirma su soberanía.

La soberanía del señor, que posibilita y requiere de su hos(ti)pitalidad, supone vigilancia. La relación no es accidental. *Majestas*, recuerda Derrida, es un atributo esencial de la soberanía, incluso sirve para designar al soberano –*su majestad*. Designa la grandeza, la alteza, lo erguido, erigido, erecto. Este carácter fálico de la soberanía no comunica de manera exclusiva la potencia, mejor, suscribe esta potencia a la capacidad o condición de *verlo todo* desde lo más alto: “hoy en día, la potencia soberana, la potencia internacional de una soberanía nacional también es proporcional a su poder-ver, poder vigilar, observar, captar, archivar desde una altura supreterrestre [...] Esta erección hacia la altura siempre es el símbolo de la soberanía del soberano.”²⁰⁷ La soberanía, en su sentido tradicional, se repliega y despliega a partir de su capacidad de *vigilar*. El soberano debe ostentar el *poder-de-ver* sin ser visto, *efecto de visera* –según Derrida: “el rey o el espectro del rey ve sin que su mirada, sin que el origen de su ver, sin que sus ojos sean vistos.”²⁰⁸ Consigna del soberano en su propia morada: ¡Que nadie arribe ni habite sin ser visto! La hos(ti)pitalidad inscribe al que arriba dentro del circuito *ipseidad-soberanía-vigilancia*.

²⁰⁷ Derrida, *La Bestia y el soberano I*, 257.

²⁰⁸ *Ibidem*, 344. Remito a quien lee al lugar asignado al *efecto de visera* en Derrida, *Espectros de Marx*, 21, 117.

Desde luego la imbricación entre ipseidad, soberanía y vigilancia de lo extraño/extranjero remite a una amplia tradición. Freud ha tomado nota de esto en su consideración del *yo* en un pasaje iluminador:

Das **Ich** fühlt sich unbehaglich, es stößt auf Grenzen seiner **Macht** in seinem **eigenen Haus**, der Seele. Es tauchen plötzlich Gedanken auf, von denen man nicht weiß, woher sie kommen; man kann auch nichts dazu tun, sie zu **vertreiben**. Diese **fremden Gäste** scheinen selbst **mächtiger** zu sein als die dem Ich **unterworfenen**; sie widerstehen allen sonst so erprobten Machtmitteln des Willens [...] Das Ich sagt sich, das ist eine Krankheit, eine **fremde Invasion**, es verschärft seine **Wachsamkeit**, aber es kann nicht verstehen, warum es sich in so seltsamer Weise gelähmt fühlt [El yo se siente incómodo (*unbehagen*, malestar), encuentra (es afrontado, expuesto a) límites a su poder (dominio, soberanía, señorío) en su propia casa, el alma. Repentinamente surgen pensamientos de los que uno no tiene conocimiento, que no se sabe de dónde vienen; y nada puede hacerse para *expulsarlos* (desterrarlos, deportarlos). Estos huéspedes *extranjeros* (extraños, forasteros) incluso parecen más poderosos que aquellos *sometidos* (dominados, sujetos) al yo; resisten todos los recursos aprobados (acreditados, ensayados) de la voluntad [...] El Yo se dice a sí mismo que esto es una enfermedad, una invasión *extranjera* (foránea), e incrementa su *vigilancia*, pero no puede

comprender por qué se siente tan extrañamente paralizado].²⁰⁹

No pasa desapercibido que el *dominio de sí*, el señorío del yo en casa propia es condición de toda soberanía. Sin embargo, Freud advierte una afrenta (insulto, oprobio, ofensa, humillación, *Kränkungen*) a esta idea de dominio en propia casa. El yo se encuentra (*es stößt*: lo abordan de golpe, lo asaltan) con unos *huéspedes* extranjeros (*fremden Gäste*), que no sólo le resultan *extraños*, sino que desafían su señorío. No se dejan someter o dominar por los recursos que hacen efectivo el gobierno del yo, que ni siquiera es capaz de *expulsarlos* o *deportarlos*. El yo ahora es *rehén* de sus huéspedes. Presa de enfermedad o invasión extranjera, en ambos casos, aparece el problema de la inmunidad frente al agente/visitante externo que, al traspasar toda barrera de protección, desata el mal. El yo recurre a la *vigilancia*, como correlato de un extrañamiento de sí: sometido a huéspedes extranjeros (invasores) se experimenta una pérdida de *ipseidad* que es la pérdida misma de la soberanía. Lección del psicoanálisis.

²⁰⁹ Sigmund Freud, "Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse" [1917], *Gesammelte Werke*, v. 12, (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1972), 9. Énfasis y traducción propia. Cabe recordar en este punto que el apartado final del libro *El Yo y el Ello* (1925) se titula "Die Abhängigkeiten des Ichs." Fue traducida al castellano como: *Los vasallajes del yo* (José L. Etcheverry), o bien, *Las servidumbres del yo* (Luis López Ballesteros y de Torres). El sustantivo alemán *die Abhängigkeit* designa la dependencia, económica o política, de una nación con respecto a otra. Desde luego, comunica ideas como restricción, control, constreñimiento, sometimiento, de ahí que es correcta la traducción por *vasallaje*, también servidumbre. En ambos casos, se denota a un yo que en lugar de ser señor en propia casa pasa a ser un rehén.

sis: hay *soberanía* a costa de mantener un *sí mismo*, pero, simultáneamente, no hay *ipseidad* sino por un vasallaje.

No resulta válido indicar que el *yo* en Freud, a diferencia de *l'hôte* en Derrida, sólo tiene la errada percepción de enfrentarse a huéspedes extranjeros, cuando en realidad se trata de fuerzas inherentes al mismo aparato anímico del cual forma parte el *yo*. El *yo* enfrenta *fuerzas* que sólo percibe como externas cuando en realidad son, no sólo comunes, sino constitutivas²¹⁰. Derrida sigue de cerca el esquema freudiano, también en este punto, en su abordaje de la *hos(ti)pitalidad*: toda soberanía en propia casa presupone un vasallaje, pues se trata de una soberanía que no es fuente de su propio *poder*, dominio, señorío. El filósofo argelino-francés lo ejemplifica a partir de los recursos que los Estados-nación ponen a disposición de cada uno para garantizar su soberanía en propia casa: “el Estado no puede garantizar o

²¹⁰ Cabe recordar aquel símil que Freud establece entre el *yo* y un jinete: “con relación al ello, [el yo] se parece al jinete que debe enfrentar la fuerza superior del caballo, con la diferencia de que el jinete lo intenta con sus propias fuerzas, mientras que el yo lo hace con fuerzas prestadas. Este símil se extiende un poco más. Así como al jinete si quiere permanecer sobre su caballo, a menudo no le queda otro remedio que conducirlo adonde este quiere ir, también el yo suele trasponer en acción la voluntad del ello como si fuera la suya propia” (Sigmund Freud, “El yo y el ello” [1923], *Obras completas*, vol. XIX (1923-1925), trad. José L. Etcheverry, (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 27. Desde luego, tampoco el jinete del ejemplo es capaz de controlar al caballo con sus propias fuerzas: la respuesta del equino a indicaciones humanas (por correas, golpes o sonidos), es posible por un largo proceso cultural de domesticación y entrenamiento de caballos. Procesos culturales que no habrían sido posibles sin los caballos, sin la fuerza que han *prestado* para el desarrollo de culturas humanas. Así, también el *control* de los caballos por los humanos es posible por la fuerza *prestada* por los últimos.

pretender garantizar el dominio (porque es un dominio) privado, más que al controlarlo y tendiendo a penetrarlo para asegurarlo/se de él". El *señor* de la casa depende de unas fuerzas que hacen posible su señorío. No es un huésped extraño o invasor extranjero quien desafía la soberanía del *yo* en su dominio privado, en su casa, sino que las fuerzas que garantizan la soberanía particular de un yo-privado solicitan su vasallaje, servidumbre y expropiación. Todo señorío en *propia casa* supone o está constituido por formas de vasallaje, en primer lugar, la servidumbre del *señor* de la casa a las fuerzas que garantizan y sostienen su soberanía.

Esta idea de vasallaje constitutivo de toda soberanía no se limita a una jerarquización. Toda soberanía está constituida por una exposición fundamental de su propio *dominio*: "para constituir el espacio de una morada habitable y de un hogar, se necesita también una abertura, puerta y ventanas, hay que dejar un corredor (un pasaje, un acceso) al extranjero [...] La mónada de un hogar debe ser hospitalaria para ser *ipse*, sí mismo en su-propia-casa habitable en la relación de sí a sí"²¹¹. Sin puertas, no hay una casa. Si se estableció que no existe *ipseidad* dada y sostenida a partir de sí misma, sin espaciamentos o suplementos; tampoco hay territorio, lugar o morada propia sin aberturas. No hay dominio o soberanía donde un *yo* gobierna sobre lo propio, sin una exposición, sin una apertura que da acceso a lo otro: dehiscencia que no designa un accidente de la soberanía en propia morada, sino que se ubica como su condición de posibilidad. No es que el *yo no sea señor en su propia casa*, sino que sólo puede serlo

²¹¹ Derrida & Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, 57-59.

sobre la base de una apertura o exposición fundamental, un vasallaje o servidumbre fundamental al otro.

Sin embargo, la soberanía del *hospes*, al igual que el *yo* freudiano, no advierte que el detrimento o socavamiento de su poder se deriva de las mismas fuerzas-condiciones que la hacen posible. Por el contrario, piensa en términos de *invasión extranjera*. Despliega una *violencia protectora* de su propia soberanía que descarga sobre aquel que arriba: “es que uno puede devenir virtualmente xenófobo [xénophobe] por proteger o pretender proteger su propia hospitalidad, su propio hogar que hace posible su propia hospitalidad”²¹². El primer recurso es la vigilancia para determinar si “l'étranger (*hostis*)” [en este punto Derrida cita a Benveniste] es “bienvenido como huésped (*l'hôte*) o como enemigo (*hostis*)”. Las leyes de la hos(ti)pitalidad son siempre del orden de una *inmunidad* que corre el riesgo de devenir *autoinmunidad* fatal-final que sacrifica todo, incluso la hospitalidad que pretende proteger.

*

¿Cuál es la contrapartida de la hos(ti)pitalidad? ¿Pueden ser resistidos o restringidos los efectos de la hospitalidad del Señor, del Amo? *Pas d'hospitalité*, frase de múltiples sentidos e interpretaciones posibles: no hay hospitalidad, sin hospitalidad, abajo la hospitalidad, o bien, paso a la hospitalidad. La *hos(ti)pitalidad* está parasitada y es posible por una hospitalidad incondicional que debe reprimir y sostener a un tiempo: una *hospitalidad* gratuita, del orden del don, que se

²¹² Ibidem, 51-53.

borra como *hospitalidad*, esto es, *no pregunta el nombre al que arriba*: “da al que arriba todo, su hogar y lo suyo [*ipse*], le da lo propio, lo nuestro, sin demandarle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplimiento de la menor condición”. ¿Se puede donar lo propio? Si lo propio sólo se obtiene, según nos ha dicho Derrida, sobre la base de una expropiación, ¿cómo se puede *donar* lo que no se tiene? Si al que arriba se le dona lo propio, un lugar-propio, ¿carecía de cualquier propiedad antes? Sobre todo, no se le pide su nombre.

En su texto *Sauf le nom* (1993) Derrida recuerda que el nombre propio adviene de una donación que *da lo que no se tiene*. El nombre no es nada, al menos, no es la *cosa* que nombra. Una conclusión ampliamente desarrollada por la *teología negativa*: Dios no es su nombre, ni ninguno de sus atributos según los nombra un lenguaje. El nombre nunca pertenece originaria y rigurosamente a nadie, pues no se (con)funde con lo nombrado.²¹³ Condición no limitada a quien *recibe* el nombre pues tampoco quien *da el nombre* lo posee: en el don del nombre se *da* aquello que no se tiene, de modo análogo, en la *teología negativa*, Dios da lo que no tiene, lo que no posee como atributo, pues ninguna de las cosas que Dios da a las criaturas se debe confundir con aquello que Dios es (ni atributo, cualidad o extensión suya).

Esta inadecuación entre el nombre y lo nombrado, no impide perder el nombre. Por el contrario, señala una exposición primordial al *arrebato* del propio nombre: personas que dan su nombre a sus creaciones, sobre todo cuando de-

²¹³ Jacques Derrida, “Sauf le nom”, in *On the Name*, trans. John P. Leavey, (California: Stanford University Press, 1993), 84-85.

viene una marca comercial, han llegado a perder junto a su creación el derecho a su *propio nombre*. En muchos países, el “nombre de familia” cambia para las mujeres que contraen matrimonio, o se exige el apellido del padre en primer lugar (muchos nacionalizados en Costa Rica han tenido que *cam-biar* su nombre al alterar el orden de sus apellidos). Tengo un nombre propio y no es el mío²¹⁴, me ha sido dado por otro y no me pertenece plenamente, pues siempre estoy en riesgo de perderlo. Siempre está en juego una *hos(ti)pitalidad* que me amenaza con arrebatar-me el nombre a cambio de su bienvenida.

Dar (el) nombre sin pedirlo nunca es la consigna de una hospitalidad sin condición, que *deconstruye* la hospitalidad de Babel según nombra Derrida a la *hos(ti)pitalidad*. En la hospitalidad se advierte que la alteridad sólo puede ser garantizada a condición de dar al otro su lugar propio, no el lugar predeterminado para el extranjero (*turista, migrante, comerciante, estudiante de intercambio, enemigo*). Por eso se resguarda de preguntar el nombre. Alteridad que debe ser protegida de cualquier violencia protectora, inmunológica,

²¹⁴ El caso más representativo de “*tengo un nombre propio y no es el mío*”, se expresa en toda su crueldad estructural en el caso de las mujeres trans. En uno de los bellos, aunque terribles relatos de Camila Schumacher se retrata la carga del *nombre propio* en mujeres trans: “Hay algo más, que es como el final de toda esta historia dolorosa. Cuando nos morimos, en los certificados y hasta en la tumba nos encaraman con ese nombre ajeno, con esa burla. Una carga con el nombre, como una verdadera cruz” (Camila Schumacher, *Atrevidas: relatos polifónicos de mujeres Trans*, (San José: Perro Azul, 2019), 56). Las luchas que las mujeres trans dan en muchos países no terminan ni siquiera cuando logran el cambio de nombre en sus documentos oficiales.

que corre el riesgo de volverse *autoinmune*: cualquier residente, extranjero o no, puede verse en la apremiante situación de perder su nombre propio, de no poder *dar* su nombre propio, expropiado de su nombre. Resistir la pregunta del nombre al que arriba, es reconocer que cada uno está en la situación vulnerable de ser desvinculado del nombre propio y de toda propiedad.

Una hospitalidad imposible por incondicional da lo que no se tiene, lo propio, el nombre propio. Una hospitalidad incondicional requiere que el anfitrión devenga rehén de su huésped, vasallo en su propia casa: “es como si el señor deviniera, en tanto señor, prisionero de su lugar y de su poder, de su *ipseidad*, de su subjetividad (su subjetividad es rehén)”²¹⁵. Una hospitalidad donde el extranjero tiene las llaves, y abre o cierra las puertas al dueño, las puertas de su *propia* casa.

La imagen anterior, desde luego, no es para nada bondadosa, ni se yergue como moraleja. ¿No es esta otra forma de contar la historia de la colonización de América? ¿No devino el anfitrión rehén del huésped? A lo largo de este manuscrito se ha insistido en un enunciado: lo propio no se tiene, al menos no lo posee el señor por principio. El enunciado puede ser leído de otra manera, en la gramática más violenta de la hos(ti)pitalidad: *sólo nos apropiamos de lo propio por una expropiación*, sí, expropiando a otro (tercera violencia). De esta forma, también se afirma la terrible violencia protectora que posibilita la hos(ti)pitalidad. Se habita una casa propia en la cual damos bienvenida al huésped,

²¹⁵ Derrida & Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, 111.

porque la hemos arrebatado a otro, nos la apropiamos al expropiar a otro. Una profunda y sorda crueldad sacrificial está en la base de toda hos(ti)pitalidad:

Doy (la) muerte, perjuro, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del Monte Moriah. Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquel que amo y debo amar, sobre el otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta [...] Al preferir lo que hago aquí en este momento –aunque no sea más que porque le concedo tiempo y atención–, al elegir mi trabajo, mi actividad de ciudadano o de filósofo profesoral y profesional, que escribe y habla aquí en una lengua pública que resulta ser la francesa, quizás cumpla con mi deber. Pero sacrifico, traicionándolas a cada instante, todas mis otras obligaciones: en lo que se refiere a los otros otros que no conozco o que conozco, miles de mis «semejantes» (sin hablar de los animales que aún son más otros que mis semejantes) que mueren de hambre o de enfermedad.²¹⁶

El lugar que habito, el tiempo que vivo y designo como *proprios* son posibles por usurpación o arrebato. La apropiación (momentánea) del lugar y el tiempo, nos dice Derrida, supone un desplazamiento de otros. La *hos(ti)pitalidad* hunde sus cimientos en un Monte Moriah sin límites: habito un

²¹⁶ Derrida, *Donar la muerte*, 81.

lugar, un tiempo *propio* debido al saqueo. No ha sido un proceso ilegal (necesariamente), por el contrario, he participado de las normas y estructuras (jurídico-económicas) que legitiman la adquisición. Puedo no sentir culpa, ni remordimiento. Sin embargo, tampoco “podré justificar este sacrificio, deberé callarme siempre al respecto.”²¹⁷ Quizás esta violencia protectora, articulada por un reparto desigual, sea posible por una estructura de saqueo dada y avalada jurídicamente, que no permite condenar (jurídicamente) a ninguno que siga sus reglamentos y lógicas, pero tampoco legitima la exclusión. Instituye una culpabilidad fundamental que es ciega ante a la ley (se trata de aquello que Franz Hinkelammert ha rastreado hasta Pablo de Tarso con el nombre *pecado estructural* o pecado contra el espíritu del cual no se deriva ninguna culpabilidad jurídica²¹⁸).

El saqueo institucionalizado se replica en mil ejemplos. Para producir un sentimiento de orgullo, de pertenencia a la institución y motivación para el estudio, el mensaje de bienvenida en mi primer año de universidad inició por una afirmación contundente de parte de las autoridades: «*por cada persona que ingresa al TEC [Instituto Tecnológico de Costa Rica] cuatro han quedado por fuera*». Una buena intención pretendía habitar esas palabras, pero fue comunicada en la gramática de una culpa inconfesable: la silla que ocupé en ese auditorio era huella de cuatro personas más que no estaban ahí pues mi ingreso lo imposibilitó, sin crimen, pero

²¹⁷ Ibidem, 83.

²¹⁸ Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, tercera ed., (San José: DEI, 2000 [1989]).

sin justificación posible. El lugar y el tiempo que habitamos como propio es *huella* de aquel que no lo pudo habitar y que quizás no podrá habitarlo nunca. La huella en Derrida no se reduce a mero indicio de lo que ya no está, es también *huella* de lo que no ha estado nunca presente: prefigura (aquello) por venir, sí, pero también aquello que nunca tuvo (un) lugar, pues lo hemos imposibilitado.

La conclusión de la profesora catalana Laura Llevadot (n. 1970) logra canalizar un clamor devastador: “Los que escribimos, creamos obras, leemos, hablamos y tomamos café, si fuéramos consecuentes como lo fue Primo Levi, tendríamos que limitarnos a denunciar, dar testimonio y, después, quitarnos la vida, dejar paso al otro que no es ni mejor ni peor que nosotros, pero al que le habremos usurpado, no obstante, desde siempre su lugar”²¹⁹. La hos(ti)pitalidad, por la cual recibo huéspedes en mi dominio, es posible por el saqueo, por mi participación inercial de lógicas (jurídico-económicas), quizás legítimas, pero sacrificiales de muchos otros. A mayor desigualdad, mayor el número de sacrificios de los que he participado para apropiarme de *lo propio*. Para invitar, he sacrificado; sin crimen, quizás, pero sin justificación y definitivamente no libre de culpa: *deberé callarme siempre al respecto*.

²¹⁹ Llevadot, *Jacques Derrida: democracia y soberanía*, Kindle. Una gran deuda tiene este trabajo con lo propuesto en Laura Llevadot, “No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (julio-diciembre 2013), n. 49, 549-566.

Conclusión

En este capítulo nos hemos aproximado a la cuestión de *vivir juntas*. La retórica comunitaria no ofrece un suelo seguro al pensamiento de la cohabitación, toda vez que es proclive de replegar la convivencia sobre la sangre, la hermandad, la lengua materna (y hemos considerado la violencia derivada de los intercambios lingüísticos), la hos(ti)pitalidad. Donde se asume a los presentes, los que están ahora, aquí, como inmediatos y próximos para sí mismos, garantes de ellos mismos, señores en propia casa, ahí también se despliega una terrible violencia protectora. La primera tarea fue cuestionar la tradición de la presencia que sustenta o informa la retórica comunitaria. No hay presencia pura, ni próxima o inmediata a sí misma, sino simulacros de presencia, que adviene por recurso a cadenas de marcas-huellas diferenciales. No hay presentes, y esto vale tanto para el tiempo como para la presencia, sin el asedio de una alteridad radical.

Asimismo, no hay *vivir juntas* sino porque otros advienen. Esto último no es lo mismo que *invitar* a otros. De ahí que Derrida apela por una *hospitalidad de la visita y no de la invitación*, “cuando lo que viene del otro excede las reglas de hospitalidad y sigue siendo imprevisible para los huéspedes.”²²⁰ La *hospitalidad* incondicional recibe al que adviene sin previo aviso, sin invitación, sin solicitar un nombre, sin ratificar señorío. Recibe al otro que adviene sin nin-

²²⁰ Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. Gustavo Macri, (Buenos Aires: Paidós 2005 [2000]), 38.

guna garantía, sin ninguna certeza, incluso, bajo su propio riesgo: “yo no puedo prever si el otro se comportará [conducir] bien en mi hogar, en mi ciudad, en mi Estado, en mi nación”²²¹. Hay *hospitalidad* incondicional cuando recibo al otro sin aviso previo y sin ninguna certeza del resultado de la visitación, incluso al precio de perder aquello que hace a la *hospitalidad* posible. Esta hospitalidad incondicional, por tanto, podría marcar el final de toda hospitalidad. Difícil aporía de *vivir juntas*: la *hospitalidad incondicional*, que da lo propio sin pedirlo jamás, sólo puede reproducirse sobre la base de la *hos(ti)pitalidad*. Ambas se implican, incluso ahí donde son irreconciliables, donde se excluyen, donde se imposibilitan entre sí. ¿Cuáles son las extensiones de un cálculo, de una ley que, a un tiempo, debe propiciar y restringir una *hospitalidad incondicional*?

Vivir juntas solicita una *Junta* (organización, corporación, asamblea, *ensemble*) que la hace, a un tiempo, posible e imposible (problema que abordaré en el siguiente capítulo). De modo que *vivir juntas* requiere observar criterios básicos: “qu'on ne vit ensemble, et bien, qu'avec et comme un étranger, un étranger «chez soi», dans toutes les figures du «chez soi», qu'il n'y a de «vivre ensemble» que là où l'ensemble ne se forme pas et ne se ferme pas, là où l'ensemble (adverbe) conteste la complétude, la fermeture et la cohésion d'un «ensemble» (le nom, le substantif)”²²² Interpreto al español y

²²¹ Jacques Derrida, “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement,” en *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal pour Jacques Derrida*, Gad Soussana, Alexis Nouss eds., (Paris: L'Harmattan, 2001), 97.

²²² Derrida, *Avouer - L'Impossible*, 196.

comento: “*que no se vive juntas, y bien, sino con y como un extraño, un extraño en «casa propia», dentro de todas las figuras de lo «propio»*” [en el momento en que dejo de sentirme *extraño* en *casa propia*, incluso, en propio suelo o nación, y por tanto, paso a sentirme *Señor* en propia casa-tierra-nación ya no recibido al que adviene imprevisto sino que invito y me reservo el derecho de admitir]; “*que no hay «vivir juntas» sino ahí donde la Junta no se forma ni cierra del todo, ahí donde «juntas» (adverbio) contesta [desafía, reniega] la completitud, la clausura y la cohesión de unas «Juntas» (el nombre, el sustantivo)*”. Es decir, no hay *vivir juntas*, mucho menos *buen vivir juntas*, si no existe una tensión irresuelta, desafiante entre *juntas* y sus Juntas, tensión que prevenga la unidad (au)totalitaria, que no permita a la Junta devenir *organismo* cerrado, *inmunizado* contra cualquier advenimiento.

Siempre somos *extraños* y extranjeros incluso en la casa o el suelo que consideramos *propio*, toda vez que lo que llamamos propio es posible por expropiaciones, por lógicas estructurales del saqueo y el sacrificio que por suturas jurídicas han prevenido el crimen, pero no la culpa. Habitamos un *dominio* propio debido a lógicas inmunitarias que garantizan la soberanía de un yo *hos(ti)pitalitario*, lógicas que pueden devenir, en circunstancia particulares, autoinmunes, y así arrebatarnos hasta el propio nombre. Un precio muy alto, el más alto, una deuda infinita que contraemos a costa de ser anfitriones en casa propia:

«Para vivir juntas», yo pertenezco a aquello que no me pertenece, a lo propio, a una lengua, a un lugar, a una “casa propia” que no me pertenece y que no poseeré jamás. Pertenecer excluye toda apropiación absoluta, incluso el derecho radical de propiedad [...] Como, entonces, negar, pero asimismo justificar la urgencia interior que me hace cuidar [*nourrir* del latín *nutrio*: nutrir, alimentar, sustentar] primero lo propio [...] Pues bien, esta preferencia, esta jerarquía, puede darse de maneras brutales o elegantes, odiosas o refinadas, nadie puede negarlo jamás de buena fe ni renunciar a ella. Pero nadie puede justificarlo nunca²²³.

Lo propio es posible sobre la base de una *expropiación*, tendríamos que añadir, por una doble expropiación. No sólo lo propio, incapaz de cierre, de clausura y propiedad, está atravesado por una incapacidad de apropiación (de sí mismo), y sólo puede vincularse a sí mismo por medio de una exposición a otro (ex-apropiarse); además una tercera violencia se ha puesto en ejercicio: lo propio deviene posible por una expropiación, que priva a otro de toda propiedad, le niega lo propio, incluso su nombre. De modo que el espacio que ocupó como propio es producto de un saqueo, de una violencia sacrificial la cual, al ser legal, justificada por lógicas jurídico-económicas no por ello justa, no deja rastro de criminalidad, pero, por eso mismo, imposibilita cualquier justificación. Punto ciego de la ley, que no puede articularse salvo como silencio en la incapacidad de justificar el despla-

²²³ Ibidem, 211-212.

miento, la expropiación, el saqueo y sacrificio de los otros. Tanto mayor sea la desigualdad en una población, mayor el clamor sordo de cada una de las expropiaciones necesarias para articular, decir y cuidar lo propio. Entre mayor sea la desigualdad, a más vivientes (humanos o no) he debido sacrificar para invitar a algunos otros, siempre vigilante, desde luego, de quien cruza o no el umbral de mi puerta. A mayor desigualdad, también más cercano el momento donde perderemos, quizás, hasta el propio nombre.

Capítulo III

**(Teologías) Políticas de *vivir juntas*:
hematocentrismo**

Introducción

Vivir juntas, si es posible, no adviene espontáneamente de una substancia-común que nos subsume, ni se deriva de una *ipseidad* que nos identifica y agrupa. Si hay *vivir juntas*; hay suplementos, prótesis, marionetas. Se trata de problemas vinculados al pensamiento político. ¿Existe un *corpus* político en la obra de Jacques Derrida? Esto último alude a una discusión abierta en torno al lugar de *lo político* en la obra del filósofo argelino-francés.

Perspectivas anteriores a la década de los noventa del siglo pasado señalaron la ausencia de lo político en la obra del argelino-francés, advertencia que se extendía a una sospecha sobre los motivos, intereses y alcances de la deconstrucción. Un texto representativo de esta línea fue escrito por la filósofa Nancy Frazer (n. 1947), quien sopesaba cómo una obra que había revolucionado el pensamiento filosófico y se asumía como pensamiento de izquierda (*quizás apresuradamente*, a decir de la autora), bloqueaba o evitaba de modo consistente, deliberado y *con cierta elegancia* una discusión de lo político²²⁴. Desde luego, no era la primera ocasión de este reclamo: Edward Said (1935-2003) analizó conjuntamente los aportes de Derrida y Foucault al problema de la textualidad. A decir de Said, el fuerte análisis textual de Derrida debía ser completado con el análisis político de Foucault, sugiriendo así que consideraciones sobre la fuerza, el

²²⁴ Fraser, Nancy. "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?" *New German Critique*, no. 33 (1984): 127-54. Accessed March 15, 2021. doi:10.2307/488357.

poder, la resistencia y lo político escapaban, o bien, no eran centrales en la obra de Derrida²²⁵.

Esta percepción sobre una occlusión o ausencia de lo político dominó la recepción *anglo-norteamericana* del pensamiento de Derrida. A mediados de la década de los noventa, Richard Rorty (1931-2007) señaló que en ningún caso se puede estimar que la obra de Derrida propone una filosofía política. A lo sumo, indica Rorty, su obra deconstruye textos de filosofía política. Pero la crítica de estas obras no constituye en sí misma una filosofía política. Para Rorty el proyecto de la *deconstrucción* formuló una serie de cuestiones éticas relativas a los individuos y su existencia privada, pero no ofrece ninguna consideración sobre los problemas pragmáticos de mediano o largo plazo relativos a la esfera pública, la colectividad o el gobierno²²⁶.

También a mediados de los noventa, Richard Beardsworth (n. 1961), a diferencia del texto de Rorty, admite que en la obra de Derrida existe un pensamiento sobre lo político de gran valor. No obstante, en sus primeros párrafos, Beardsworth introduce un reconocimiento-*disculpa*: "It is true that the domain of politics is not a privileged object of reflection for Derrida, although recent work of the 1990s has mobilized and reworked the term more immediately than

²²⁵ Said, Edward W. "The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions." *Critical Inquiry* 4, no. 4 (1978): 673-714. Accessed March 15, 2021. <http://www.jstor.org/stable/1342951>.

²²⁶ Richard Rorty, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", in Chantal Mouffe ed., *Deconstruction and Pragmatism*, (New York: Routledge, 1996), 13-18.

that of the past”²²⁷. De ahí que, cuando Beardsworth se ocupa de la obra temprana de Derrida, anuncia que trasladará (*I pull* –es la expresión utilizada) las nociones de huella o texto de sus marcos lingüísticos y literarios hacia una discusión de las instituciones y las leyes (tal como había sugerido Said casi dos décadas antes). A decir de Beardsworth, la obra temprana de Derrida no había pensado lo político, lo cual obliga a sus intérpretes a extrapolar o transferir sus conceptos a este ámbito. Desde luego, la observación de este gesto no desmerece la interesante discusión de Beardsworth sobre los vínculos entre las aporías del tiempo y las aporías de la ley en la obra de Derrida²²⁸.

²²⁷ Richard Beardsworth, *Derrida & the Political*, (New York: Routledge, 1996), xi.

²²⁸ El problema de la política en la aporía del tiempo ha sido ampliamente desarrollado por Beardsworth. *El soberano no puede dar (el) tiempo*, motivo que Beardsworth ubica para discutir un problema básico en Derrida: el problema de la temporalidad, con sus aporías, se extienden a consideraciones sobre la ley, la ética, la democracia, incluso a los problemas de lo deliberativo. De modo que, según Beardsworth el gran aporte de Derrida fue mostrar cómo el problema del tiempo y su lugar en una ontología de la presencia determina aún lo político (desde luego, Beardsworth trata estos motivos como dos reflexiones presentes en Derrida, que restaba aún por vincular). Ninguna mención en Beardsworth al problema de la vida del corporal animal que tanto interesaría a Derrida hacia sus últimos proyectos para ingresar a tradiciones de pensamiento político. Desde luego, se puede argumentar que Beardsworth no podía tener noticia de estas discusiones, sin embargo, es posible ubicar estas preocupaciones en varios proyectos de Derrida desde la década de los setenta. Para una consideración sobre el problema del tiempo y el problema de la democracia en Derrida que revisa las posiciones iniciales de Beardsworth ver Pheng Cheah, “The Untimely Secret of Democracy”, in *Derrida and the time of the political*, ed. Pheng Cheah, Suzanne Guerlac, (Durham: Duke University Press, 2009), 74-96.

Perspectivas posteriores han fijado su atención en este “giro tardío” del pensamiento del filósofo argelino-francés a finales de la década de los ochenta del siglo pasado. No es un consenso, sin embargo, que se trate de un *giro político*. Un autor como Jacques Rancière estima que se trata de un *giro ético* o levinasiano en la obra de Derrida, lo cual no debe ser confundido con una preocupación propiamente política. Incluso, a decir de Rancière (quien arriba por otros medios a la conclusión de Nancy Frazer), se puede caracterizar a la deconstrucción como una obliteración del pensamiento político, toda vez que le subsume a una consideración ética²²⁹.

Posiciones como las anteriores, que ubican un *momento* político en la obra de Derrida, han sido caracterizadas como *tranquilizadoras* por Ana Paula Penchaszadeh y Emmanuel Biset, quienes afirman que la *sobre-determinación* ética del pensamiento de Jacques Derrida responde más bien a un momento de la recepción *anglo-norteamericana* de la obra del filósofo argelino-francés. Es decir, un tal *giro ético*-

²²⁹ Jacques Rancière afirma leer el pensamiento político de Derrida a partir de sus textos propiamente políticos (con lo cual, Rancière asume la existencia y diferenciación de unos textos políticos frente a otros que no lo son en Derrida). Llama la atención de Rancière que el gran problema político para Derrida fuera *la democracia por venir*, y que, sin embargo, la discusión no avanzara más allá de unas pocas consideraciones: la *soberanía* como concepto teológico; (b) la reducción del *sujeto político* al problema de la hermandad; (c) la necesidad de un compromiso absoluto con otro. Esto último implica, según Rancière, subsumir lo político a lo ético, y dejar abierta una pregunta: “Would it not thus be the case that Derrida, in order to oppose an alleged dependency of politics on theology, has to make it dependent on another theology?” (Jacques Rancière, “Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida”, Cheah, Guerlac, *Derrida and the time of the political*, 288).

político-jurídico es resultado de un desplazamiento (incluso hablan de *domesticación*) de la deconstrucción al interior de los departamentos universitarios anglo-norteamericanos, un cambio en la *catalogación* de la obra de Derrida²³⁰. Más que ubicar el momento de lo *propiamente político* en la obra de Derrida (preocupación que activaría los emparejamientos metafísicos de la filosofía política), para Penchaszadeh y Biset resulta necesario propiciar un abordaje que denominan *lectura política*, el cual, se ocuparía no de dos objetos exteriores

²³⁰ Un malentendido que podría derivarse de este enunciado, no atribuible al trabajo de Penchaszadeh y Biset, consistiría en asumir que la recepción de la obra de Derrida fue homogénea, o bien, que se dividió entre un rotundo rechazo o una incondicional aceptación. Para un trabajo que realiza una valoración sobre la vida académica de Derrida en Estados Unidos, su labor docente, su participación en debates con prominentes filósofos norteamericanos, la discusión de su obra, la herencia de la deconstrucción en la obra de filósofos estadounidenses o que trabajan desde estas universidades, incluso, las críticas de Derrida al rol de la política internacional de los Estados Unidos, me permito remitir al *Epílogo* escrito por la filósofa alemana Sussane Lüdemann, intitulado “Deconstruction in America/America in Deconstruction.” La autora aclara que, si bien el libro fue escrito en Chicago en alemán para un público alemán, este epílogo fue escrito en Munich, en inglés, para un público estadounidense (ver Sussane Lüdemann, *Politics of Deconstruction. A New Introduction to Jacques Derrida*, trans. Erik Butler, (California: Stanford University Press, 2014 [2011]), 111-132). El conocimiento de Lüdemann de los contrastes entre los sistemas universitarios estadounidenses y europeos, permite a la autora alemana establecer precisiones sobre malentendidos que estuvieron en la base del rechazo a la obra de Derrida (por ejemplo, el supuesto intento del filósofo argelino-francés por borrar las divisiones entre literatura y filosofía, y su “popularidad” en Departamentos de *Literatura* estadounidenses donde usualmente se estudia aquello que en Estados Unidos se denomina *filosofía continental*); así como el lugar de algunas discusiones centrales (principalmente sobre la performatividad, el derecho y el pragmatismo) en la recepción de la deconstrucción en Estados Unidos.

entre sí (filosofía y política), sino de la problemática diseminación que los imbrica en formas distintas y complejas²³¹.

En su ingreso a esta discusión, Geoffrey Bennington inicia por una radical afirmación: “Derrida has never written a work of political philosophy”²³². Publicada a inicios del siglo XXI, esta aseveración parecería fuera de lugar para quienes han afirmado un *giro ético-político* en la obra tardía de Derrida, incluso como una reivindicación de todas las afirmaciones de una ausencia de lo político en el pensamiento del filósofo argelino-francés. No obstante, para Bennington dicha afirmación debe ser recibida dentro de la ambigüedad abordada por Derrida, a saber, que la *solicitud* de una política, o bien, el requisito de ocuparse de problemas *concretos*, operan siempre al interior de una metafísica cuando nociones como *lo político* o *lo concreto* vienen a ocupar el lugar de un nuevo trascendental. Derrida llamó a esta operación *contrabando trascendental*. Al respecto recuerda Bennington: “if Derrida were ever simply *answer* to that demand, to provide

²³¹ Emmanuel Biset & Ana Paula Penchaszadeh, “Politique et Déconstruction. Prolégomènes pour une lecture politique de Jacques Derrida”, Laura Llevadot, Jordi Riba & Patrice Vermeren eds., *Barcelone pense-t-elle en français. La lisibilité de la philosophie française contemporaine*, (Paris : L’Harmattan, 2016), 55-70. Este texto se mueve de cerca a lo expresado por el también argentino Ernesto Laclau sobre los alcances básicos, aunque no exclusivos, del pensamiento de Derrida al interior de su propio proyecto de una crítica de lo político en términos de hegemonía: las aporías relativas a la representación, el poder, la tolerancia, la decisión, la institucionalización, lo instituyente y el sujeto (Ernesto Laclau, “Deconstruction, Pragmatism, Hegemony” in Chantal Mouffe ed., *Deconstruction and Pragmatism*, (New York: Routledge, 1996), 49-70).

²³² Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida*, (New York: Routledge, 2000), 18.

an answer which that demand could hear and accept, then his own thinking could safely be located in the metaphysical tradition he has always claimed to outflank”.²³³ De ahí que el ingreso del argelino-francés a estas discusiones, según Bennington, se caracteriza por seguir un ritmo “which shuttles between what would be traditionally distinguished as transcendental and empirical planes, asserting the priority of neither and the subordination of both to a wider movement neither is in position to understand”. Luego, la afirmación de inicio que nos propone Bennington, según la cual Derrida no ha escrito un trabajo de filosofía política, pretende exacerbar el problema de fondo que yace en las categorías mismas de lo político, que expropian lo político de aquello que supuestamente le resultaría más propio. Dentro de las interesantes observaciones de Bennington, en este ensayo he seguido la pista a una de sus observaciones: “Reflection on violence has a long history in Derrida’s work, and it could be said that in a certain sense violence is the condition of possibility of history and politics.” Criterio que he desarrollado en los capítulos anteriores y sobre el cual volveré en este capítulo.

Edward Baring, en un texto titulado *Políticas de la escritura*,²³⁴ introduce una precisión importante sobre esta discusión, a saber, que sólo una lectura descontextualizada de la obra temprana de Derrida puede caracterizarla como *apolítica*. Esto se debe a que el proyecto de la década de los sesenta de Derrida, en especial *De la gramatología*, no estuvo

²³³ Ibidem, 23.

²³⁴ Edward Baring, “The Politics of Writing: Derrida and Althusser”, in Zeynep Direk, Leonard Lawlor eds., *A Companion to Derrida*, (West Sussex, UK: Wiley Blackwell, 2014), 287-303.

desvinculado del pensamiento político de la intelectualidad parisina del momento. La cuestión de la escritura, según muestra Baring, ocupaba la atención del marxismo estructuralista, no sólo como un medio para cuestionar la fenomenología (que entendían como una forma secularizada de ideología teológica), sino, además, por el lugar asignado a la escritura matemática en la articulación de las reglas de formalización científicas que vendrían a subvertir los *mitos teofenomenológicos* de un significado puro y único dado a la intuición. Se trataba de las bases filosóficas del proyecto de Althusser que informaba en gran medida al marxismo de posguerra en Francia (separado del humanismo de Sartre). Así, la cuestión de la escritura era fundamental en la discusión política del contexto (cabe recordar que la tesis de doctorado de Derrida se ocupa del problema de la *escritura matemática*).

Baring muestra que, si bien el texto de Derrida no se refiere explícitamente al proyecto de Althusser, la discusión de sus presupuestos y conclusiones ocupan el centro de la escena, en particular, la distinción entre lenguaje científico e ideología²³⁵. Esta distinción se apoyaba en la oposición obje-

²³⁵ Étienne Balibar se ha referido a este *diálogo* que ha permanecido suspendido, pues los interlocutores, Althusser y Derrida, “were never in a position to speak to each other, in the same time or context”, desde luego, no porque carecieran de cercanía, sino, más bien, por los lazos que mantenían esta cercanía. Para Balibar, este debate ha acontecido en sus textos, y tiene una característica que no explora Edward Baring: “the virtual controversy between Althusser and Derrida *is not and still is* about “Marxism.” It is not about Marxism, but about much more general issues: science, ideology, metaphysics, politics, teleology, therefore the historical time and the ends of history [en esta dimensión se concentra Baring]. But is about Marxism because *the fact is* that Marxism concentrates and perhaps keeps

to-real y objeto-de-conocimiento el cual suscitaba las mismas oposiciones metafísicas que vinculaban la díada significado-significante problematizada por Derrida. La cuestión de fondo, por lo tanto, no era la *experiencia vital* en sí misma, sino la concepción de *inmediatez* que la gobernaba, problema extensivo a la idea de ciencia del marxismo estructuralista. Luego, el proyecto en torno a la escritura formulado en *De la gramatología* (terminado tan sólo meses antes de los eventos de *Mayo del 68*), ocupaba el centro de atención del pensamiento político marxista de finales de la década de los sesenta. La cuestión de la *escritura*, tal como la presentó el temprano proyecto de Derrida, remite al núcleo del problema del pensamiento político francés de la década de los sesenta del siglo anterior, por lo cual, concluye Baring, debe ser entendido al interior de estos debates.

concentrating these issues in a manner that crosses politics with philosophy without equivalents. This was true yesterday and is true today” (Étienne Balibar, “Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser”, in Cheah and Guerlac *Derrida and the time of the political*, 61). El texto de Balibar se concentra en el lugar fundamental que ocupa la mención a Althusser en *Espectros de Marx*, pues en ella se juega la distinción crucial del debate, entre teleología y escatología. El dilema central, según la lectura de Balibar, sería entre una filosofía política del tiempo orientada hacia un análisis de las tendencias y resultados del *devenir histórico* (teleología) y una filosofía política del tiempo orientada hacia una *incertidumbre radical* del sentido y resolución de una situación tenida por *extrema* o *apocalíptica* donde las fuerzas de explotación y emancipación se neutralizan entre sí (*mesianismo*). Para Balibar, la limitación en la crítica de Derrida, que le parece acertada sobre el fondo, fue atribuírle con demasiada prisa a Althusser, quien parece encontrarse *quizás sin pretenderlo*, con los motivos de una escatología sin escatología. Más aún: “it could be said nevertheless that the ways Althusser and Derrida are *questioning Marx*, therefore *transforming Marx*, somehow mirror this symmetry” (Ibidem, 72).

Finalmente, en este breve recuento en torno a las *políticas* de Derrida, no es posible olvidar la perspectiva de Gregory Fried en torno a las políticas de la posmodernidad. Para Fried, la obra de Derrida representa un legado de la tradición nietzscheana francesa que procura criticar el totalitarismo – según Fried, entendido en un sentido muy laxo, amplio y ambiguo, que descuida incluso sus expresiones empíricas. Por esta razón, los deconstruccionistas no sólo caracterizan como totalitarismo al Nazismo o la Unión Soviética, sino también a la *democracia liberal* “to the extent that they are also found upon logocentrism. The issue is not the magnitude of suffering inflicted or the degree of (manifest) state control”²³⁶. En lugar de ocuparse de la crítica de la violencia registrada, evidente, cuantificable, comprobada, la deconstrucción de Derrida introduce un gesto político muy peligroso: al abstraer las raíces del totalitarismo para mostrar que ellas también nutren las democracias liberales, se corre el riesgo de socavar la ya amenazada institucionalidad democrática liberal.

Se trata del peor gesto político, según Fried, pues el deconstruccionista podría “cortar sus propios pies” al socavar las instituciones que le permiten hacer deconstrucción. De modo que, en lugar de ayudar a transformar las instituciones liberales que funcionan mal, o bien, ahí donde “liberals forgot how to defend the historical meaning of their Liberalism”, no procede *martillar* la democracia liberal sino ayudar a *reconstruirla*. En este caso, Fried no señala ausencia de lo *político* en Derrida, ni se ocupa de discutir si la cuestión

²³⁶ Fried, *Heidegger's Polemos*, 206.

política ha ingresado en un período temprano o tardío²³⁷. Su preocupación es que la *deconstrucción* introduce el peor gesto político del pensamiento académico, pues incapaz de construir alguna propuesta²³⁸, su compulsivo llamado a la crítica y disolución de las instituciones de la democracia liberal, le deja una puerta abierta al totalitarismo. De ahí el llamado del autor a *poner abajo el martillo de Nietzsche*.

*

Este breve recuento, con fines más periodísticos que analíticos, permite tomar nota sobre algunas de las perspectivas y observaciones en torno a la cuestión de lo político en la obra de Derrida. No obstante, se aleja de los objetivos de este capítulo pronunciarme o decantarme por alguna de las posiciones referidas (diversas, sí, pero incluso las que pare-

²³⁷ Fried afronta un problema similar cuando se aborda la cuestión de lo político en Heidegger. En la obra del filósofo alemán, a decir de Fried no se encuentra un pensamiento político en términos pragmáticos, pero en otro registro: "In reading Heidegger, we must recognize that political philosophy, if taken conventionally as the study of the human nature, the factual conditions of society, and the best means for organizing institutions, must count as an *ontic* discipline, for it is the study of a realm of beings. But this still leaves open the possibility of understanding politics *ontologically* [...] it is in his discussion of the ontological conditions of Dasein's Being-together with other Dasein, or to put it in more prosaic language, of the conditions for human community, that we can find Heidegger's deeper contribution to political thought" (Ibidem, 137).

²³⁸ La oposición (re)construcción-*deconstrucción* fue abordada en Derrida a modo de un malentendido, o como una forma *ingenua* de abordar la deconstrucción: "en quoi un mouvement de déconstruction, loin de se limiter aux formes négatives ou destructurantes qu'on lui prête souvent avec naïveté, peut-il être inventif lui-même?" (Jacques Derrida, "Psyché, Invention de l'autre" (1983-1984), *Psyché. Inventions de l'autre*, (Paris : Galilée, 1987), 33).

cen irreconciliables tienen puntos de acuerdo). En lo que sigue, no pretendo discutir, mucho menos decidir sobre *lo político* en Derrida (en esto concuerdo con Penchaszadeh y Biset cuando indican que esta cuestión reproduce las lógicas oposicionales de lo político que se busca deconstruir).

En adelante, ofrezco una lectura de la obra de Derrida que permita discutir dos problemáticas del *vivir juntas*: por un lado, sus prótesis, esto es, su economía, su ley, su cálculo, sus marionetas. Otra forma de decirlo es que este capítulo se ocupa de una discusión de las *Juntas*, prótesis técnica de ley y cálculo, requerida por cualquier forma de *vivir juntas*. Según Derrida, lo anterior debe realizarse en dos registros. En primer lugar, mediante una consideración en torno a la teología política que informa una larga tradición de pensamiento político de la soberanía (*economía hematológica*). En segundo lugar, se requiere considerar la cohabitación en sus aporías políticas: principalmente aquellas vinculadas al problema de la justicia y decisión del *vivir juntas*. Me propongo, así, abordar aquellos suplementos que posibilitan *vivir juntas*, suplementos que, considerados en sus aporías, pueden también imposibilitar o amenazar toda forma de *buen vivir juntas*.

Si *vivir juntas* no está garantizado, no es inmediato, ni espontáneo, ni se da a partir de sí mismo, entonces la prótesis, el suplemento, las cadenas diferenciales no pueden ser descartados. Derrida nos ha prevenido de reducir toda forma de *vivir juntas* a una organicidad viviente, a las metáforas relativas a una vida, a una sangre, lengua o suelo, a un cuerpo orgánico o sustancia común. ¿Cómo pensar la cuestión del

suplemento, de la prótesis, de la técnica que informa la *Junta en vivir juntas*? Recordemos, aquí, la tercera hipótesis que el argelino-francés estableció de cara a *vivir juntas*: no es posible asegurar que las lógicas del cálculo y los contratos jurídico-políticos (aquello que conforma, organiza y administra la *Junta*) que deberían garantizar un *buen vivir juntas* (es decir, que asumen el problema de los medios requeridos por vivientes particulares para darse una buena vida común) son una transición temporal hacia una *comunidad* plena, o paz *auténtica*. Este último problema será la discusión central en este capítulo.

Para ingresar en esta temática, prosigo una importante observación de Yves Charles Zarka (n. 1950), según la cual, Derrida hizo de la soberanía el criterio de ingreso a las tradiciones de pensamiento político: “Faire, ainsi, de la souveraineté la pièce centrale autour de laquelle s’édifie la politique moderne n’est pas du tout un acte neutre ou indifférent, parce que déconstruire notre monde politique, celui dans lequel nous vivons encore, c’est se donner prioritairement pour tâche de déconstruire la souveraineté.”²³⁹ Tal como veremos en adelante, las discusiones que reuniremos en torno a *políticas de vivir juntas* en Derrida, constantemente nos reenvían al problema de la soberanía como la pieza angular del pensamiento político moderno: ¿quién decide, sanciona, calcula, programa, conduce o gobierna al *vivir juntas*?, incluso antes: ¿cuál(es) soberanía(s) informa(n) al *vivir jun-*

²³⁹ Yves Charles Zarka, “Éditorial. Le souverain vorace et vociférant”, *Cités* 30, 2 (2007), 3-8.

tas? De ahí que los primeros problemas que consideraré se refieren al problema de la soberanía.

Ciertamente, Derrida se ocupó de la cuestión de la soberanía y el soberano como ángulo de ingreso a la tradición de pensamiento político. El filósofo argelino-francés propuso una deconstrucción de la soberanía, en particular del concepto y lógicas dominantes de soberanía a las cuales denominó *clásicas*. Una deconstrucción de la soberanía no se propone “desembocar en una despolitización, en una neutralización de lo político”²⁴⁰. El objetivo de esta deconstrucción no es invocar, solicitar, menos promover una no-soberanía. No es su propósito ocluir la soberanía. Tampoco se reduce el problema a *despojar*(me) de la soberanía para entregarla a otro, si en la transferencia o traspaso la soberanía permanece intacta, idéntica a sí misma: “¿debe simplemente limitarse la deconstrucción de la soberanía a deconstruir la soberanía en cuanto que es la mía para transferir al otro, o es la idea de soberanía en general la que ha de ser puesta en tela de juicio aquí?”²⁴¹ Luego, no se deconstruye la soberanía para anularla, ni para suprimirla, pero tampoco para dejarla intacta:

No hay un contrario de la soberanía, aunque haya algo distinto de la soberanía. Incluso en política (*y queda la cuestión de saber si el concepto de soberanía es político de arriba abajo*), incluso en política, la elección no se da entre soberanía y no-soberanía sino entre varias formas de repartos, de particiones, de divisiones, de

²⁴⁰ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 103.

²⁴¹ *Ibidem*, 289.

condiciones que vienen a encerrar una soberanía siempre supuestamente indivisible e incondicional. De ahí la dificultad, las trabas, la aporía incluso, y la lentitud, el desarrollo siempre desigual de semejante deconstrucción. Ésta es menos que nunca el equivalente de una destrucción. Pero reconocer que la soberanía es divisible, que se divide y se parte y reparte, incluso ahí donde queda algo de ella, es haber comenzado ya a deconstruir un concepto puro de soberanía que supone la indivisibilidad. Una soberanía divisible ya no es una soberanía, una soberanía digna de ese nombre, es decir, pura e incondicional²⁴².

Una tarea fundamental de la deconstrucción de la soberanía consiste en abordar su indivisibilidad. ¿Qué recurso ha garantizado o consolidado esta indivisibilidad o unicidad de la soberanía? La soberanía en su sentido clásico tiene como piedra angular una lógica de *ipseidad*: la soberanía ha sido entendida “como la autoridad del *ipse*, del sí mismo, del propiamente sí mismo”. Esto se debe, según Derrida, a que el ejercicio del poder se ha pensado al interior de una gramática del *ipse*, que “inscribió el valor de ipseidad, el *ipse*, el «sí mismo», el «él(sí)mismo» en la misma filiación, como si el poder le fuese reconocido en primer lugar a aquel al que se podía designar o que podía designarse el primero como *el mismo, un él mismo, sí mismo*”²⁴³. La gramática que ha permitido pensar la soberanía, soñarla y luchar por ella, perte-

²⁴² Ibidem, 104. Itálicas mías D. S.

²⁴³ Ibidem, 93.

nece al campo semántico de la ipseidad. Así, las palabras que designaban al *amo* en las lenguas indoeuropeas se entrecruzaron con aquellas que designaban al *sí mismo*: *ipse*, *ipsissimus*, *autos epha*. El soberano, por tanto, vino a ser pensado como “aquel que tiene el derecho y la fuerza de ser y de ser reconocido como *sí mismo*, *el mismo*, *propiamente el mismo que sí*”. De modo que todas las propiedades (supuestamente naturales, sustanciales) del *ipse* han sido extrapoladas y transferidas al pensamiento de la soberanía; y viceversa, el ejercicio del poder, de la decisión, fue consolidado como núcleo de la *ipseidad*: sólo se pueden hacer contratos, pactos o acuerdos con aquel que es capaz de reconocerse como un *sí mismo*, aquel capaz de *dar cuentas* (cognitivas, jurídicas) de sí mismo. Inscrita en esta tradición, el *sí mismo* es el significante amo de la soberanía clásica: la indivisibilidad del *ipse* informa el carácter unitario de la soberanía, y viceversa, la soberanía debe (res)guardar la *ipseidad* del sí mismo.

Resulta problemático reducir la deconstrucción a una transferencia de la soberanía al otro, si se sigue pensando la soberanía al interior de la gramática de la *ipseidad*, si se deja intacta esta primacía o esta referencia maestra del *ipse*. Lo primero que debe ser deconstruido es este emparejamiento unidad-identidad que se retrotrae sobre el emparejamiento ipseidad-soberanía, si se quiere pensar una soberanía otra, divisible, soberanía con particiones, repartible. A partir de esta imbricación gramatical entre soberanía e ipseidad se ha pensado el origen de la soberanía, las pasiones que desata y la informan, los cuerpos del soberano y ante todo su sangre, no hay soberanía indivisible sino por el ejercicio de un *reparto*

de sangre, una economía hematológica. Se trata de una tradición que Derrida denominó: *teología política*, afinamiento de la *onto-teo-teleología* en nociones primordiales del pensamiento político. *Vivir juntas*, si es posible, si lo hay, solicita la deconstrucción de esta tradición de soberanía que ha informado el pensamiento político.

Marcas de soberanía: ¿qué origina el origen?

Para Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) el gesto o deseo político por excelencia lo constituye la asamblea espontánea del soberano: *le peuple assemblé*²⁴⁴. Manifestación del

²⁴⁴ Y. C. Zarka observa que la noción *soberanía del pueblo* tiene una larga historia que adquiere en Rousseau un punto de inflexión. Para una tradición de pensamiento político anterior, enunciar la *soberanía del pueblo* implicaba incurrir en diversas limitaciones teóricas o políticas. Por un lado, se establecía como falso pensar que el poder reside siempre y sin excepción en el pueblo, lo cual implicaría confundir el poder *constituyente* con el poder *constituido* (Grotius); por otro lado, si bien resultaba teórica y jurídicamente posible una soberanía del pueblo, no era políticamente viable pues, al impedir la distinción real entre la instancia que comanda y aquella que obedece, se hace inefectiva la soberanía (Hobbes); o bien, la *soberanía del pueblo* sólo se hace efectiva en su anulación, pues se reduce a la convención de una sumisión voluntaria de todos a una única autoridad, que refleja la forma en la cual los miembros corporales se someten a la voluntad del individuo (Burlamaqui). En cada caso, para Rousseau resulta evidente que toda idea de soberanía se basa en una colectividad, en una asamblea con el poder de *darse* autónoma y libremente la forma de gobierno que estima mejor o más conveniente. De ahí que el concepto fundamental de la teoría política de Rousseau no puede ser otro que *el pueblo*, la asamblea de individuos. Únicamente *el pueblo* puede dar un contenido efectivo a la voluntad general (que se expresa en el contrato), la cual, es condición formal del contenido y sujeto de la voluntad del soberano. Constituida de esta forma, la *soberanía del pueblo* en Rousseau aparece como inalienable, indivisible, absoluta y sagrada, si bien formulada contra

cuerpo político cuya presencia no estaría gobernada por ninguna representación: “la soberanía es la presencia y el gozo de la presencia”²⁴⁵. Lo primordial en esta tradición es que el *soberano* pueda congregarse, manifestarse o reunirse sin intervenciones, sin mediaciones, sin representantes, *sans «autre convocation formelle»*. Para lograr esto, recuerda Rousseau, resultaba necesario determinar unas asambleas que no se podrían abolir ni prorrogar, fijadas un «*jour marqué*» (un día marcado). Pero justo aquí introduce Derrida su observación inicial: “Pero una marca, donde sea que se produzca, ¿no es ya la posibilidad de la escritura?”²⁴⁶

¿A qué responde el anhelo de una presencia *inmediata* del soberano, de una asamblea del pueblo sin intermediario? La presencia sin mediaciones del soberano, según la lectura de Derrida, constituye la otra cara de un recurso al *origen* como nacimiento de la comunidad política. No se trataba en el pensamiento de Rousseau de un instante, sino del *mouvement d'une naissance, un passage*: pasaje alrededor de un pozo. Para Rousseau, el problema del *acceso al agua* en las regiones más áridas (cuestión que estima más apremiante que la conquista del fuego), ha determinado el origen de la comunidad política: encontrarse con otros que no son her-

la soberanía monárquica ha tomado de ella sus atributos. Atributos que hacen de esta *soberanía del pueblo* inaplicable en la historia, o bien, según Zarka, lejana de la democracia (Yves Charles Zarka, “Rousseau and the Sovereignty of the People,” in *Rousseau Between Nature and Culture*, ed. Anne Deneys-Tunney & Yves Charles Zarka, trad. Edward Hughes, (Boston: De Guyter, 2016), 137-150).

²⁴⁵ Derrida, *De la grammatologie*, 418.

²⁴⁶ *Ibidem*, 427

manos ni hermanas (ruptura con la filiación sanguínea); acordar la mejor solución ante la escasez; ingeniar la extracción y organizar las fuerzas corporales para lograr acceder al líquido en las capas más profundas de la tierra (abstracción, diseño, mecánica y ejecución); así como establecer las normas que regulan el uso y la interacción en torno al pozo. El problema del acceso al agua ha reunido a una juventud requerida de hacerse entender para acuerdos y desacuerdos. La reunión en torno al pozo ha propiciado la vida biológica, el amor y la muerte, la fiesta y la guerra. Los pozos representan, en Rousseau, las *fuentes cristalinas* que habrían sido la cuna de los pueblos y las lenguas: lugar del *nacimiento* de la ley del incesto, de la política.

Derrida advierte la imposibilidad de recusarse del *intermediario*: la asamblea primigenia en torno al pozo, la originaria *comunidad del agua* en Rousseau presupone aquello que presuntamente inaugura (así como la ley moral del *incesto* presupone su interdicción): “En este inicio, aquello que comienza ya estaba alterado, haciéndolo volver más acá del origen”²⁴⁷. Aquello que nació en torno al pozo, sea la comunidad política, la sociedad, la lengua, la cultura, la ley del incesto ya estaba prefigurado desde antes. El recurso a la narrativa del *origen* satisface unas necesidades posteriores: “este *nacimiento de la sociedad* no es entonces un pasaje, más bien un punto, un límite puro, ficticio e inestable, inasible [...] en él, la sociedad se inaugura y se difiere”. El origen y su narración son recursos de las comunidades humanas, que les permite pensarse, repetirse y transformarse. Pero en sí mis-

²⁴⁷ Derrida, *De la grammatologie*, 377.

mo, el *origen/nacimiento* no inaugura nada, al menos, no lo que se supone ahí inaugurado: ¿qué origina el origen? El origen, como *Arkhé*, “nombra a la vez el *comienzo y mandato*”²⁴⁸. Nunca la narración del origen de la comunidad política es descriptiva, su función es prescribir: ordena, decide, manda. En el origen se crea ley (desde luego, también puede *destruirse* la ley con referencia a la narración del origen).

El anhelo de la asamblea espontánea del soberano participa de la *metafísica de la presencia*. Derrida lo interpreta como deseo de manifestación de la cosa política en sí misma. Si el origen de la comunidad política en torno al pozo presupone el ensamblaje y ordenamiento de la fuerza corporal para zanzar la tierra, entonces desde siempre ha estado *el juego de los suplementos*: “Jamás el significado fundamental, el significado del ser representado, menos aún la cosa misma, no nos son dados en persona, fuera del signo o fuera del juego [hors signe ou hors-jeu]”²⁴⁹. El suplemento, contrario a lo señalado por *le mythe de l’addition* o *de suppléance*, no se adjunta a una totalidad ya dada para nutrirla, auxiliarla o perfeccionarla. El juego de los suplementos ha comenzado desde siempre, por lo cual, aquello que ya estaba prefigurado desde antes de *todo nacimiento*, de toda asamblea originaria, es el encadenamiento de intermediarios:

A través de esta secuencia de suplementos se anuncia una necesidad: aquella de un encadenamiento infinito, multiplicando inevitablemente las mediaciones su-

²⁴⁸ Derrida, *Mal de archivo*, 9.

²⁴⁹ Derrida, *De la grammatologie*, 376.

plementarias que producen el significado de eso mismo que ellas difieren: el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria. La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario²⁵⁰.

Aquí no tenemos una idea reducida a los significados, a juegos del lenguaje, menos a una suerte de *ontología blanda* de lo político. La concepción de una inmediatez, de una manifestación sin suplementos del soberano es recurso de tradiciones de pensamiento político replegadas sobre la idea de la *cosa política* en sí misma. El problema de la *escritura* es irrecusable: “lo gráfico y lo político se reenvían uno a otro según unas leyes complejas”²⁵¹. No hay asamblea, no hay soberano ni soberanía fuera de juegos de suplementos, sin intermediarios, sin representación. No hay política fuera de la escritura, dicho de otro modo; lo político es posible, únicamente, al interior de cadenas de intermediación.

¿Niega lo anterior la importancia del emplazamiento público del soberano?, ¿se sugiere, a partir de la observación sobre el *origen* de la comunidad política, que lo político ya estaba desde siempre, como una suerte de coordenada primera? No. El objeto de la crítica de Derrida es la *metafísica* de la presencia que ha informado a una tradición de pensamiento político y la ha recludido sobre la imagen de la inmediatez de la comunidad originaria. La constitución de una *voluntad común* no acontece fuera de cadenas de suplemen-

²⁵⁰ Ibidem, 226.

²⁵¹ Ibidem, 416.

tos e iteraciones que para producir lo *mismo-común* han requerido diferencias, prótesis, representantes. El recurso a un *origen*, a una emergencia *originaria e inmediata* del soberano, es otro eslabón dentro de las cadenas de intermediaciones: repetir el origen para sostener una continuidad comunitaria en la narración es prescribir, establecer un mando, una ley (o su subversión²⁵²).

Vivir juntas, si es posible, no se da espontáneamente, de manera inmediata, sin intermediarios. Se trata del problema de la prótesis técnica que atraviesa toda forma de cohabitación. La prótesis técnica no se añade a una vida común ya dada, sino que la constituye, la posibilita, pero también la amenaza: “la técnica es, por tanto, desde siempre, la condición misma de «*vivir juntas*» [«*vivre ensemble*»], que ella no cesa de amenazar. Ella es la muerte dentro de la vida,

²⁵² En el caso costarricense la obra de Alexander Jiménez Matarrita ha analizado la producción de narrativas sobre los orígenes en Costa Rica al interior de procesos políticos de invención de la nación. Lo característico del caso costarricense, según Jiménez Matarrita, fue el diseño de una metáfora nacional que permitiera consolidar la ficción de una preponderancia de la sangre española en el pueblo costarricense que introdujo la narrativa de su supuesta excepcionalidad. Una advertencia de este filósofo costarricense introduce una precisión importante: la narración ficticia no tiene efectos unívocos, ni homogéneos. Por esta razón, no se puede concluir que de las narrativas se predica exclusivamente la legitimación de la desigualdad o la dominación, aunque efectivamente en el caso costarricense se hayan expresado de esta manera, sin embargo, “en ciertos contextos, algunas significaciones imaginarias, aparentemente alienantes, pueden convertirse en reservas simbólicas y morales desde las cuales construir formas de vida más equitativas” (Alexander Jiménez, *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la intervención de Costa Rica*, (San José: EUCR, 2005), 249).

como condición de la vida”²⁵³. El problema de la prótesis técnica, que aún nos aguarda, nos enfrenta con este primer problema: la *Junta* posibilita *vivir juntas*, pero también la amenaza. Es remedio y veneno. Aquello que hace posible la vida, lo vimos en el capítulo primero, introduce el mal, la amenaza, la muerte; este problema se extiende a la cohabitación. Esto nos obliga a una discusión sobre la presencia del mal, la amenaza como aquello que reúne a una comunidad humana en derredor de una pasión: el miedo. Pasión que, según una amplia tradición, habría instituido, desatado, y mantiene aún lo político. ¿Sólo hay *vivir juntas* en derredor del miedo?

Del miedo I: la rueda y el caníbal

Sólo hay soberanía al interior de juegos de suplementos. Sin embargo, este señalamiento inicial, por sí mismo, no agota discusiones fundamentales. La comunidad política no ha sido presentada, sin más, como creación *ex nihilo*. Para una importante tradición de pensamiento político, los seres humanos se han reunido en comunidad política y se han sometido a una autoridad soberana en torno a una pasión muy corporal: el miedo. Corresponde ahora tomar nota del abordaje que hace Derrida de una tradición de pensamiento político, según la cual, los seres humanos se organizan como comunidad política por el anhelo de una vida sin temor.

Derrida no ignora lo instituido en la obra de Thomas Hobbes (1588-1679), donde el miedo sirve de *resorte* a lo

²⁵³ Derrida, *Avouer-L'impossible*, 213.

político. El miedo, en Hobbes, remite a una experiencia corporal propiciada por algo que “no está nunca plenamente presente ni es plenamente corporal”²⁵⁴, miedo como experiencia de *excedencia* de presencia corporal. Jonathan Pimentel, en su trabajo sobre *De Cive*, ha señalado que “el miedo como la fuerza no ha sido repartido homogéneamente entre los humanos,” ¿De qué miedo se trata? “Hobbes considera el miedo (*metu*) como la posibilidad de un mal futuro (*futuri mali prospectum*) [...] El miedo no es, pues, una pasión que crece por la cercanía inminente de algo o alguien que pueda dañar o matar sino por la relación que entre “lo malo” y los otros crean los humanos”²⁵⁵. El miedo que sirve de *resorte* a lo político no debe confundirse con arrebato de pánico ante el acecho o inminencia del peligro. El miedo en esta tradición no acontece de modo espontáneo, sin intermediarios. Por el contrario, se trata de un miedo requerido de la imaginación y de la razón para experimentarse como tal²⁵⁶. El miedo como *resorte* de lo político, como *suplemento* de lo político, no adviene naturalmente: no hay miedo sin intermediarios. El miedo que sirve de *resorte* a lo político presupone a la *comu-*

²⁵⁴ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 64.

²⁵⁵ Jonathan Pimentel, *El agua y el aire. Aproximación a la teoría política de la libertad de Thomas Hobbes*, (San José: SEBILA, 2021), 32.

²⁵⁶ Al respecto recuerda Remo Bodei, a partir de su lectura de Hobbes: “En efecto, la razón y el Estado no se fundan, en términos positivos, sobre el principio de autoconservación, sino, en gran parte, sobre su reverso, sobre una pasión negativa, el miedo de la muerte violenta. Se forma un binomio inseparable, una complicidad de razón y miedo: la razón es impotente sin el miedo y el temor [...] el miedo es ciego sin la luz del cálculo racional” (Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. Isidro Rosas, (México D.F: FCE, 1995 [1991]), 83-84).

nidad política que contribuye a constituir. Esta circularidad no implica, sin embargo, un vicio epistémico. Derrida sugiere que este circuito, el círculo en sí mismo, resulta fundamental para comprender esta tradición de pensamiento político en torno al miedo.

El filósofo argelino-francés volvió sobre esta circularidad del miedo en *Robinson Crusoe* (recomendación literaria de Rousseau en su *Emilio*), novela-diario donde el soberano y el pueblo coinciden en una sola persona, o bien, en una persona sola. ¿Cuál es el miedo que informa esta soberanía? Derrida ubica un miedo clave en la narración: “el miedo de irse al fondo, justamente de ser «*swallow'd up alive*», engullido vivo, de ser tragado vivo [...] miedo de morir estando vivo y siendo comido o devorado en el vientre profundo de la tierra o del mar o del ser vivo”²⁵⁷. Miedo de ser tragado vivo, de sucumbir a la voracidad de una bestia, de ser tragado por la naturaleza (mar o la tierra); o bien, de ser comido por otro viviente, incluso por otro ser humano, el caníbal.

Debe quedar claro que no estamos ante un miedo que sirve de *significante amo* de la política, mucho menos asumirlo como un miedo exterior al juego de los suplementos. Sin duda se trata de un miedo derivado de imágenes violentamente corporales: unos dientes desgarrando la propia carne, desangrando el propio cuerpo, las contracciones del esófago en el engullimiento; o bien, la presión de la tierra o el agua que llevan hasta la oscuridad del fondo en el entierro o

²⁵⁷ Jacques Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano*, vol. II (2003-2004), trad. Luis Ferrero, Cristiana De Peretti y Delmira Rocha, (Buenos Aires: Manatíal, 2011 [2010]), 110.

el hundimiento. Pero, por esto mismo se trata de un miedo mediado por recursos fantasmáticos. El ser humano no puede estar efectivamente presente en su propia muerte, sino por recurso a *fantasías*: “morir estando vivo, en presente, no puede presentarse nunca de un modo efectivo; dado que no se puede presentemente estar muerto, morir y verse morir, morir estando vivo; dado que no se puede estar a la vez vivo y muerto, el morir estando vivo no puede ser sino una virtualidad fantasmática.”²⁵⁸ Incluso el miedo de ser engullido, que Derrida ubica en un lugar singular, no acontece fuera del juego de los suplementos. También este miedo, de vívidas y terribles imágenes corporales, es posible por recurso a prótesis técnicas, a recursos fantasmáticos.

La singularidad que Derrida advierte con respecto al miedo de ser tragado vivo se vincula con el emparejamiento *ipseidad-alteridad*. Desde luego ser engullido vivo implica, en el caso de Robinson Crusoe, ser entregado completamente y sin ninguna defensa a otros. Cuestión determinante en el pensamiento clásico de la soberanía: ¿ser tragado vivo traduce en terribles imágenes corporales un profundo *miedo a la alteridad*?, ¿es el miedo al otro, sin más, el que instituye la comunidad política?, ¿nos reunimos en comunidad política con otros seres humanos, porque tenemos miedo a *otros* seres humanos? ¿Nos unimos como hermanos-hijos, según la fábula freudiana narrada en masculino²⁵⁹, por el miedo co-

²⁵⁸ Ibidem, 173.

²⁵⁹ Derrida volvió en reiteradas ocasiones a la horda primitiva de Freud, para abordar el problema del *origen de la moralidad*: “Freud precisa que, en el momento en que los hijos o los hermanos tuvieron remordimientos tras el asesinato del padre, nació la moral. Dicho de otro modo, la ley

mún que tenemos a Otro-Padre que amenaza con devorarnos?

No es lo mismo ser tragado por la tierra o el mar, que ser víctima de la ferocidad de la bestia o del caníbal. Todos generan temor en Crusoe, sí, pero no son miedos equivalentes. Una jerarquización de estos *miedos de ingesta* en la novela-diario de Crusoe ofrece una indicación que Derrida escucha con atención. Morir tragado por la tierra o el mar implica ser engullido por una alteridad radical, lo mineral y las fuerzas físicas, algo no-vivo, inanimado. La bestia feroz es otro distinto de lo humano, aunque más cercano. Son otros, pero por lejanos, paradójicamente, representan una *alteridad* más tolerable. El caso más temible e insoportable lo representa el caníbal: en el canibalismo la especie se engulle a sí misma. El mayor temor de Crusoe lo constituye ser devorado vivo por semejantes-otros: “más semejante a su víctima y también, por consiguiente, paradójicamente, más *otro*, más otro que la bestia”²⁶⁰. Crusoe considera inhumano al caníbal, precisamente, por tratarse de humanos devoradores de humanos. El más semejante, más cercano y próximo representa la alteridad más intolerable.

El miedo de ser devorado vivo en Crusoe, en la expresión que le resulta más insoportable, comunica que ahí donde la proximidad e identificación con el devorante es mayor,

moral nace del remordimiento. Pero la contradicción es que, para que haya remordimientos, es preciso que la ley moral ya esté ahí” (Derrida, *La bestia y el soberano I*, 290). Esto nos devuelve al problema del *origen* comentado en la sección anterior: la narración del origen es suplemento, palabra performativa, que origina algo que no es lo supuestamente originado en la narración.

²⁶⁰ Derrida, *La bestia y el soberano II*, 187.

la alteridad resulta más temible e intolerable, más extraña, más otra. Esta interacción entre ipseidad y alteridad constituye el miedo de ser devorado vivo. No es miedo al otro sin más. Es un miedo posible por una particular articulación entre alteridad e ipseidad, proximidad y lejanía, diferencia y equivalencia²⁶¹, donde ambos polos se entrecruzan por efecto de un circuito, de un círculo. El *miedo de ser engullido vivo* vincula circularmente *ipseidad* y *alteridad* en una tensión irresoluble.

Derrida advierte que no se ha prestado demasiada atención al círculo o la rueda en Robinson Crusoe²⁶², a pesar de que resulte clave para entender este punto. El miedo al caníbal le viene a Crusoe luego de una caminata alrededor de la isla. Desplazamiento circular que lo enfrenta con pisadas humanas: podrían ser las suyas o no. El desplazamiento cir-

²⁶¹ Se trata de una idea fundamental en la concepción de lo social para el filósofo argentino Ernesto Laclau: “Lo que hemos demostrado es que la equivalencia y la diferencia son finamente incompatibles entre sí; sin embargo, se necesitan la una a la otra como condiciones necesarias para la construcción de lo social. Lo social no es otra cosa que el *locus* de esta tensión insoluble” (Ernesto Laclau, *La razón populista*, trad. Soledad Laclau, (Buenos Aires: FCE, 2005), 106-107).

²⁶² En su último seminario, Derrida indica sobre este ejemplo: “Robinson tenía problemas con el círculo, con la cicloide, por consiguiente, con la vuelta sobre sí de la rueda y del recorrido, y no solamente con el riesgo de volver sobre sus pasos y de considerar suya la huella de un paso que, como recuerdan ustedes, lo sume en una meditación o en una especulación atemorizadas. Corre el riesgo –se dice a sí mismo– de considerar la huella de un paso como si fuera la huella de otro, de alguien distinto, cuando quizás sea la suya y él ya haya pasado a su vez por ahí, como otro distinto del que él mismo sería –en el momento de inquietarse por esa huella de un paso– una suerte de reaparecido” (Derrida, *La bestia y el soberano* II, 107.), trad. Luis Ferrero, Cristina DE Peretti y Delmiro Rocha, (Buenos Aires: Manantial, 2011 [2010]), 107).

cular lo sumerge en un profundo temor: no sabe sin son suyas esas pisadas. El giro en la isla, giro sobre sí, que debería confirmar su ipseidad (auto-reconocimiento en mis propias huellas), ha expuesto a Crusoe a una amenaza, a una alteridad, al miedo de ser devorado vivo por otro humano. El giro insular que enfrenta a Crusoe con sus propias huellas abre un remolino (un esófago infinito) que amenaza con tragarlo.

El círculo ha modelado el pensamiento de la soberanía sobre el eje de la *ipseidad*. Emmanuel Levinas remite a esta figura del circuito por recurso a una metáfora insular en lo que denomina *el mito de Ulises* (soberano de una isla como Crusoe): “la autonomía de una conciencia que reencuentra por sí sola el camino a través de todas sus aventuras, que regresa a casa como Ulises, quien, a través de todas sus peregrinaciones, no hace otra cosa sino dirigirse hacia su isla natal”²⁶³. El círculo, la isla, el ipse, la vuelta sobre sí: movimiento “de autodeíctica, de autorreferencia autónoma” que permite el “sueño de ser uno mismo, en un desplazamiento” sobre un centro inmóvil. Autonomía de la ipseidad: el giro sobre sí mismo es motor del universo, en particular, de la soberanía en su sentido clásico, *Ulises*, también Crusoe, *es soberano de su Isla*. Hemos aludido antes al entrecruce entre soberanía e ipseidad, ahí donde ambas se soportan, se refuerzan, se diseminan.

Una observación de Derrida resulta relevante en este punto: la isla de Robinson Crusoe, soberano insular como Ulises, muestra que el círculo que sirve de prótesis al *Yo* (también al *Nosotros*) para producirlo y confirmarlo ha debi-

²⁶³ Levinas, *La huella del otro*, 50.

do exponerlo o exhibirlo a otros. El circuito, el giro, la vuelta de la rueda no es posible sin una repetición: “que a la vez repite lo mismo desplazándolo o alterándolo, es al mismo tiempo un recurso, un poder decisivo y una catástrofe de la repetición o de la reproducción”²⁶⁴. La rueda propicia un movimiento que ratifica la ipseidad al exponerla a una alteridad, cuya huella se marca en el centro vacío de las revoluciones, del torbellino. Ulises ha podido volver a Ítaca gracias a un circuito, sí, y por eso mismo, gracias a una exposición total a otros, algunos que han estado a punto de devorarlo vivo (su tripulación ha sido devorada en festín caníbal). Ulises es compelido a reconocer (a través de una tortuosa pedagogía) que su retorno a su propia isla, donde puede decir: *Yo, el rey*; fue posible por una serie de intervenciones exógenas que lo exhiben a la muerte. Igualmente, el recorrido circular de Robinson Crusoe, que lo encara con huellas humanas, lo ha expuesto a una alteridad: aún si sus pies han dejado esas impresiones en la tierra, Crusoe se ha vuelto otro para sí, amenaza para sí mismo.

Circuitos de voracidad: la ipseidad soberana (*Yo, el rey; Nosotros, el pueblo*) incapaz de sustentarse plenamente a sí misma, está requerida de una exposición a otro(s) para confirmarse y reproducirse. La exposición a otro(s) es su condición de posibilidad: catástrofe de la ipseidad extensiva a la soberanía, si se las entiende como fundamento de sí mismas, indivisibles. Aquellos suplementos destinados a garantizar la ipseidad soberana de los *reyes* insulares, Ulises y Robinson Crusoe, también los han expuesto a la devoración. El

²⁶⁴ Derrida, *La bestia y el soberano II*, 108.

miedo a ser engullido vivo, tragado al interior del remolino entre los focos de ipseidad y alteridad, expresa aquello que Derrida ha denominado *una violencia originaria*, que ha privado a lo propio de su propiedad, o bien, que obliga la conformación de lo propio por recurso a una expropiación. Desde esta perspectiva, toda ipseidad y con ella, toda soberanía en su sentido clásico, esto es, fundada sobre la autoridad del *ipse*, del *Yo* (del Rey) o del *Nosotros* (plural *mayestático* del pueblo), es miedosa, privada de su propiedad, expuesta a una expropiación constante, exhibida a otros como condición de reproducción y confirmación, desnuda ante la vacuidad constitutiva que amenaza con tragarla para reproducirla como soberanía.

Luego, el *miedo* que instituye lo político no remite a una pulsión constitutiva; ni a una coordenada natural que reúne a los humanos en comunidad política. No se trata, tampoco, de un significativo amo de lo político, que agrupa a unos individuos dentro de una misma soberanía por huida a una mordedura. Visto desde esta primera perspectiva, este miedo, como la *violencia originaria* a la cual remite, no es nada. A lo sumo, es la huella inestable de una experiencia de ipseidad expuesta a la devoración (al vacío del remolino) para constituirse y reproducirse como tal. Esta idea comunica que también la *soberanía* está requerida, para confirmarse y reproducirse como tal, de una exhibición fundamental a otro(s), suplementos e intermediarios: *ipseidad soberana*, soberanía del ipse, correlacionados, mutuamente implicados, sin garantía plena de estabilidad, *siempre con pies de barro*.

La soberanía clásica está constituida por un miedo a la devoración. En Derrida, este *miedo* de ser devorado, que no es nada, huella precedera de la *violencia originaria*, constituye toda soberanía y amenaza su indivisibilidad, es decir, cuando una soberanía se instituye por recurso fundamental a *ipseidad* indivisible e idéntica a sí misma en cada momento. Esto no significa, directa e inmediatamente, que se trata de un miedo instituyente. Al menos, no es el único miedo que sirve de resorte a lo político.

Del miedo II: voracidad y vociferación

Derrida habla de una *tercera violencia* que coincide, empíricamente, con aquello que usualmente se denomina violencia: el mal, la guerra, la indiscreción, la violación, lo atroz. Lo particular de este último nivel de violencia es que “revela, en efecto, la primera nominación [la violencia originaria] que era ya una expropiación, pero también desnuda aquello que entonces funcionaba como propio”²⁶⁵; es decir, se trata de una violencia que fractura las protecciones, que deja al descubierto la herida abierta de toda ipseidad, su exposición fundamental, no con la promesa de resarcirla o consolarla, sino para negar cualquier esfuerzo de apropiación. Esta tercera violencia es la forma empírica de una terrible conclusión: si cualquier *ipse* está privado de toda propiedad entonces al *otro* hay que negarle cualquier demanda de algo propio. Perversa consumación: si el *otro* no puede ase-

²⁶⁵ Derrida, *De la grammatologie*, 165.

gurar ninguna propiedad, procede expropiarlo de todo lo que pueda declarar como propio, incluso o sobre todo su cuerpo, su palabra, sus recursos, su casa.

La soberanía clásica, para Derrida, se repliega sobre esta *tercera violencia*. Si un *miedo* de devoración *exhibe* o *expone* a la ipseidad soberana como incapaz de fundarse ni garantizarse a partir de sí misma; por recurso a una violencia tercera, el soberano amenaza ahora con devorar a los otros, a sus *súbditos-sujetos*.

La última conferencia que Derrida ofreció en Francia se ocupó de esta cuestión. Atiende una observación que Rousseau formula contra una tradición que reducía los humanos a un rebaño resguardado por un lobo: “voilà l’espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer”²⁶⁶. Derrida pone atención al binomio (res)guardar-devorar²⁶⁷:

Le chef ne garde pas *en dévorant* la bête, il ne garde pas d’abord le bétail, il ne garde le bétail *que pour* le dévorer, *afin de* le manger de façon sauvage et glou-tonne, à pleines dents, violemment, il le garde pour lui

²⁶⁶ Jean Jacques Rousseau, « Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique » [1762], *Collection Complete des Œuvres de J. J. Rousseau, Citoyen de Geneve*, Tome Premier (Contenant les ouvrages de *Politique*), (Geneve : s. n. 1782), 192 [consultado (27/01/2021): <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96105468/f9.item>].

²⁶⁷ El verbo *garder* admite dos acepciones: proteger/vigilar y guardar/retener, es decir, comunica la disposición de defender o preservar, pero también de custodiar o mantener en posesión. Debido a que Derrida juega con esta doble acepción del verbo, la traducción por *guardar* sería insuficiente. Si bien *guardar* admite la idea de vigilancia y defensa, su uso más común es conservar o mantener bajo custodia. Para enfatizar este juego de significados propongo el uso de (res)guardar para traducir *garder*.

comme on garde pour soi (dans ce qui est un garde-manger), mais en vue de garder encore mieux pour soi en dévorant, c'est-à-dire aussi en mettant à mort et en détruisant, comme on anéantit ce qu'on veut garder pour soi²⁶⁸ [El jefe no (res)guarda [al ganado] devorando a la bestia, no (res)guarda en un inicio al ganado; no (res)guarda el ganado sino que para devorarlo, a fin de comerlo de forma salvaje y glotona, ferozmente [se pierde en la traducción la referencia a los dientes, *pleines dents* y su sentido más literal], violentamente, lo (res)guarda para él como se (res)guarda a sí mismo (dentro de una despesa [nuevamente, perdemos en la traducción la referencia *garder et manger*]), pero en vista de (res)guardarlo aún mejor para sí al devorarlo, es decir, matando y destruyendo, como se aniquila aquello que se quiere (res)guardar para sí].

La referencia al *jefe* que (res)guarda al ganado para devorarlo ofrece para Derrida una noción clave sobre la soberanía clásica. La soberanía se ha formulado en torno al binomio *garder-dévorar*, (res)guardar-devorar, o bien, como se puede interpretar en el contexto del manuscrito: proteger-aniquilar. Su finalidad última no es conservar al ganado para protegerlo de la muerte: Derrida atiende la escogencia de la palabra *bétail* (ganado) en Rousseau que no es cualquier animal doméstico, pues se trata de “una animalidad que ya está destinada, mediante su reproducción organizada por el

²⁶⁸ Jacques Derrida, “Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004”, *Cités* 30, 2 (2007), 120.

ser humano, a devenir un instrumento de trabajo esclavizado, o bien, alimento animal”. A diferencia del animal doméstico que provee compañía y por tanto se le *conserva*, se le *guarda* y cuida, el ganado es instrumento o alimento, en cada caso, el ser humano se apropia y extrae de esta animalidad energía calórica, la devora incluso cuando lo emplea en el trabajo. Asimismo, el jefe-soberano, *pastor de humanos* en la tradición clásica, es aquel que protege para devorar, devora para proteger, en última instancia: *protege devorando*²⁶⁹.

En la lectura que ofrece Derrida, la soberanía clásica debe ser considerada según la anatomía implicada en la ingesta, que coincide con la anatomía del habla. La soberanía se vincula con la ingesta y la excreción. Si en el capítulo anterior atendimos la soberanía como *poder ver* (*majestas* –desde lo más alto); aquí la soberanía es capacidad de deglutir, pero también regurgitar; pues la boca y sus conductos ofrecen doble vía, permite el ingreso en la ingesta, en la devoración; pero también la salida, en el habla, en la *vociferación*. Dos actos de soberanía, *dévoration et voracité*:

²⁶⁹ En otro lugar, Derrida ha indicado: “Le chef doit être mangeur de chair (en vue d’être d’ailleurs lui-même « symboliquement » –voir plus haut-mangé)” ; desde luego, no se trata de una relación causa-efecto. Derrida recuerda, en este mismo punto, el caso del vegetariano Hitler: “Hitler lui-même n’a pas donné sa pratique végétarienne en exemple. Cette fascinante exception peut d’ailleurs être intégrée à l’hypothèse que j’évoque ici. Un certain végétarisme réactionnel et compulsif s’inscrit toujours, au titre de la dénégation, de l’inversion ou du refoulement, dans l’histoire du cannibalisme. Quelle est la limite entre coprophagie et coprophilie notoire de Hitler ?” (Jacques Derrida, “« Il faut bien manger » ou le calcul du sujet”, *Points de suspension. Entretiens*, (Paris : Galilée, 1992) : 295).

¿Es devoradora la soberanía? ¿Su fuerza, su poder, su mayor fortaleza, su poder absoluto será, por esencia, siempre y en última instancia, poder de devoración? (apropiación por la boca, los dientes, la lengua, compulsión de morder, de englutir al otro en sí mismo, para darle muerte o hacerle duelo). Pero ese tránsito de la devoración interiorisante, es decir, de la oralidad, por el hocico, los dientes, la garganta, la glotis y la lengua –que son también lugares del llanto y el habla, del lenguaje–, que incluso puede habitar ese otro lugar de la cara o del rostro que son las orejas, los atributos auriculares, las formas visibles, así audio-visuales de esto que permite no solamente hablar, pero entender y escuchar [...] El lugar de la devoración es también el lugar de lo que porta la voz, el *topos* del megáfono [*porte-voix*] –en una palabra, el lugar de la *vociferación*²⁷⁰.

Se amplía, así, la anatomía de la soberanía clásica a los conductos *otorrino-laríngeos*. Vociferación devoradora o devoración vociferante. Por la vociferación, la soberanía exterioriza algo que ingresa o penetra en el otro, e inversa y simultáneamente, compele al otro a exteriorizar (regurgitar) aquello que guarda para sí. Tercera violencia de la soberanía: expropiación del otro por recurso a la devoración/vociferación. Expropiación del otro, apropiación del otro. Vociferación-devoración que muestra que la soberanía clásica es exterior a las particiones del tipo público-privado.

²⁷⁰ Derrida, *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté*, 131. Itálicas en el original.

Divisiones pensadas también en términos de expropiación-interiorización.

La soberanía clásica es poder ver, sí, además, no solamente capacidad de *ingerir-decir*, sino poder de *hacerse escuchar*: capacidad de adentrarse por los conductos auditivos hasta penetrar la interioridad del otro. *Poder de hacerse escuchar*, implica la proyección, la exteriorización, pero también el asedio, el asalto, la captura del otro en su interior, es, por lo tanto, una exteriorización interiorizante. No debe entenderse lo último como oclusión de la voz de los súbditos, por el contrario, otro efecto del *poder de hacerse escuchar* es compeler el habla de los otros, que lo digan todo²⁷¹, mediante sus palabras, mediante sus actos, incluso, mediante sus placeres. Voracidad-vociferación de la soberanía por la que hace de (tantos) otros sus *sujetos*²⁷².

²⁷¹ En esta consideración, el pensamiento de Derrida se aproxima, sin comentarlo, a un motivo ampliamente desarrollado por Foucault : “l’instance de domination n’est pas du côté de celui qui parle (car c’est lui qui est contraint) mais du côté de celui qui sait et se tait ; non pas du côté de celui qui sait et fait réponse, mais du côté de celui qui interroge et n’est pas censé savoir” (Foucault, *Histoire de la sexualité I*, 84).

²⁷² En otro lugar, Derrida ha discutido la relación que existe entre *voracidad o sacrificio* carnívoro y subjetividad al interior de nuestra cultura, esto es, el sacrificio carnívoro como fundamento del sujeto: “le sacrifice carnivore est essentiel à la structure de la subjectivité, c’est-à-dire aussi au fondement du sujet intentionnel et, sinon de la loi, du moins du droit, la différence entre la loi et le droit, la justice et le droit [...] l’affinité entre le sacrifice carnivore, au fondement de notre culture et de notre droit, et tous les cannibalismes, symboliques ou non, qui structurent l’intersubjectivité dans l’allaitement, l’amour, le deuil et en vérité toutes les appropriations symboliques ou linguistiques” (Derrida, *Force de loi*, 42-43).

Donde hay miedo, hay política. Si los seres humanos se reúnen en comunidad política por el deseo de una vida sin temor; entonces, miedo y comunidad política quedan implicados. Paradójica condición que implica al miedo y la soberanía en relaciones de mutua codependencia y *coextensión*. Al interior de esta tradición clásica de soberanía: “la soberanía reclama, implica, provoca el miedo como su condición de posibilidad, pero también como su mayor efecto”²⁷³. La soberanía clásica es temerosa, constituida en torno a un miedo de devoración, pero también tenebrosa: induce, por vociferación, temor de devoración entre los súbitos-sujetos. Provocar miedo, amenaza perpetua de devoración, es el correlativo de ofrecer protección, y aquí Derrida recuerda a Schmitt: «*Pro-tego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado». Inducir miedo para proteger, proteger para obligar. Es uno de los circuitos del miedo que interesa a Derrida, circuito por deconstruir en la teoría de la soberanía de Schmitt. Sin embargo, si atendemos lo dicho al inicio de estos apartados, no hay miedo sin suplementos.

Para dar miedo, dar miedo para proteger, la soberanía supone (y devuelve) marionetas. La artificialidad de la soberanía no la excluye de la teología política, por el contrario, la inscribe dentro de una herencia cristiana.

Teología política I: tres cuerpos del Rey

La soberanía que se ha pensado como indivisible-autotelia, engendrada en un origen fundacional, devoradora-

²⁷³ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 63.

vociferante, terrorífica-protectora, es fiduciaria de la teología cristiana: “La «soberanía» permanece como una herencia de teología apenas secularizada [...] es ahí, en ese concepto de soberanía (indivisible o paritariamente compartida) donde la teología falogocéntrica ha anidado desde siempre”²⁷⁴. La tradición que ha pensado la soberanía clásica, cuando ha procurado sustraerla al poder divino, padece lo mismo que la horda de hermanos en Freud: encara a un *padre que es más poderoso en la muerte*, y en todo caso, recuerda Derrida: ningún proyecto basado en la *muerte de Dios* desplaza jamás al cristianismo, por el contrario, se inscribe en el núcleo de su teología²⁷⁵. El filósofo argelino-francés ha señalado, por medio de múltiples discusiones, la necesidad de deconstruir la *teología política* que sostiene a la tradición clásica de la soberanía.

Derrida atiende una observación del filósofo Louis Marin (1931-1992). Este último desarrolló una investigación de mucho interés para esta discusión: “J’ai essayé de montrer la prégnance très forte de ce modèle théologique de l’Eucharistie dans le champ politique, précisément à l’époque où la monarchie française est en marche vers l’absolutisme.”²⁷⁶ Marin propuso abordar la diseminación en

²⁷⁴ Jacques Derrida, “Mis «humanidades» del domingo”, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristiana de Peretti y Paco Vidarte, (Madrid: Trotta, 2003 [2001]), 286-287.

²⁷⁵ El filósofo argelino-francés ha indicado: “Tout commence par la présence de cette absence-là. Les « morts de Dieu », avant le christianisme, en lui et au-delà de lui, n’en sont que figures et péripéties” (Derrida, *Foi et savoir*, 44-45).

²⁷⁶ Louis Marin, *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, (Paris : Méridiens Klincksieck, 1986), 12.

la teoría política del problema teológico del «*hoc est corpus meum*», es decir, procuró mostrar de qué forma los problemas relativos a la eucaristía, la transubstanciación y la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el pan y el vino, habrían dado forma a la problemática de la representación y transferencia del poder político.

Para Marin, el importante trabajo de Kantarowicz requería ser ampliado, debido a que el problema de la soberanía medieval no podía ser reducido a una dualidad entre el cuerpo físico del monarca y su corporalidad jurídico-política. Resulta indispensable pensar una tercera corporalidad que permite su articulación, los *tres cuerpos del rey*:

Kantorowicz a démontré la fonction remarquable de modèle juridique et politique du corps divin pour l'élaboration de la notion même de royauté dans sa relation à la personne particulière du prince. Le déplacement s'opère à la fois par la conjonction des deux corps du Roi, le corps de dignité incorruptible et éternel et le corps individuel, sujet à toutes les misères et les passions de la nature, et par le passage du référent dans le portrait, c'est-à-dire par sa confusion avec le signe-image qui le représente. Corps sacramentel du roi, le portrait en Monarque absolu signifie et montre ce lui de transit entre le Nom (le nom du Roi) en qui le corps est devenu signe et le récit historique par où la loi et le droit du Roi sont devenus cops. **Corps historique, corps juridico-politique, corps sacramentel sémiotique** : trois corps du Roi réunis dans son image,

son portrait où s'opère l'échange sans reste (ou tentant d'éliminer tout reste) entre eux²⁷⁷.

A Marin le interesa el cuerpo retratado, tercer cuerpo del Rey, *cuerpo sacramental*, la pintura majestuosa del monarca. Desde luego, la estructura de los tres cuerpos del Rey sigue de cerca los tres cuerpos de Cristo: cuerpo histórico, cuerpo sacramental y cuerpo eclesial²⁷⁸. Según la tradición teológica en la eucaristía el cuerpo sagrado es diseminado en el cuerpo eclesial. Se trata de una *transferencia sin resto*, sin excreción, sin excesos. Para Marin el retrato logra un proceso similar entre el cuerpo histórico-perecedero del monarca y su cuerpo (protético-imperecedero) jurídico-político: el

²⁷⁷ Ibidem, 227. El sombreado no pertenece al original.

²⁷⁸ El argumento de Marin sigue muy de cerca la estructura de los tres cuerpos de Cristo en la eucarística, tal como había sido ampliamente abordada en el estudio de Henri de Lubac: "Of the three terms: historical body, sacramental body and ecclesial body, that were in use [...] the caesura was originally placed between the first and the second, whereas it subsequently came to be placed between the second and the third. Such, in brief, is the fact that dominates the whole evolution of eucharistic theories" (Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, trans. Gemma Simmonds, (Notre Dame: University of Notre Dame, 2006 [1948]), 256). La tensión que identificó De Lubac, sobre todo en la teología del período de la *Contra Reforma*, se habría dado entre el cuerpo de Cristo entendido como comunidad de creyentes, cuerpo eclesial, y la tardía focalización en su *presencia real* en la hostia. De modo que la noción de *cuerpo místico* fue desplazada de la *comunidad de creyentes* como el misterio central del cuerpo de Cristo, hacia la noción de *carne mística* presente en la hostia con la cual se relacionaría el creyente como individuo. Para un estudio que analiza el impacto de la teología eucarística y la noción de la *presencia real* de la divinidad en la conformación de las modernas teorías de la religión ver Robert Orsi, *History and Presence*, (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2016.

cuerpo sacramental debería lograr la diseminación, el *intercambio sin resto* (l'échange sans reste), al menos, tratando o intentando (tentant) eliminar todo resto en el traspaso de uno a otro.

Desde una filosofía del resto la última alusión no puede pasar desapercibida. Hay un resto entre los tres cuerpos del monarca: los restos del cuerpo divino, «*hoc est corpus meum*», los restos del cuerpo sagrado, cuerpo glorioso que se han diseminado entre los tres cuerpos del Rey. ¿Qué es aquello que proveen los restos del cuerpo divino a la teoría de la soberanía clásica? Para Derrida se trata del “lugar de intercambio, el pacto o la alianza entre la soberanía político-jurídica de la omnipotencia terrenal y la soberanía celestial del Dios todopoderoso”²⁷⁹. Transferencia entre soberanías: que el soberano terrestre sea uno e indivisible como Dios, aunque por razones económicas, deba repartirse en *tres cuerpos-personas* (máscaras). Viejo motivo de la economía trinitaria del gobierno divino: la articulación en *tres personas* es requerida por un poder infinito que gestiona tareas infinitas. No hay soberanía en el sentido clásico sin los restos del cuerpo sagrado, sin el excedente de un cuerpo divino que ha diseminado la economía de la potencia divina en los cuerpos del Rey. La soberanía debe ser una, asegurada por una *ipseidad*. De modo que su economización en una multiplicidad de instancias debe estar referida a una única *sustancia* indivisible: el resto sagrado del cuerpo divino informa a la soberanía clásica el sueño de una indivisibilidad ontológica en la partición económica de las potencias. La soberanía política es

²⁷⁹ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 346-347.

una, aun cuando se economice en diversos cuerpos, instituciones, poderes.

Desde luego, la continuidad o la armonía al interior de la *potentia* divina ha sido objeto de debate. El filósofo italiano Massimo Cacciari (n. 1944) ha realizado importantes observaciones en torno a la partición de la potencia divina. La potencia divina se diferencia de sí misma, se distancia, incluso, se difiere. Al menos dos motivos estarían implicados en esta partición. En primer lugar, la potencia divina debe bloquearse, convertirse en aquello que la retiene, que la contiene, aquello que retarda la segunda venida que anularía todos los poderes fácticos. Se trata de la figura del *katechon*, que puede encarnarse en el Anticristo, incluso en poderes históricos²⁸⁰. Cacciari ha identificado otro lugar donde la potencia divina difiere de sí en una impotencia, a saber, en el motivo del *Logos* que no se hace carne a partir de sí mismo: “El logos no se hace simplemente carne a sí mismo, y esta mujer trasciende por otro lado el emblema del alma que, grávida al instante de Dios, lo genera”²⁸¹. En su nacimiento carnal se expresa el vaciamiento de lo divino, su impotencia, su incapacidad de hacerse carne a partir de sí mismo: su encarnación requiere el rodeo de otro cuerpo, un cuerpo otro. En adelante, esta impotencia de lo divino estará representada en la imagen de María, cuyo poder de generación de lo divino será remitido por la tradición al *poder sufrir*, pues engendra lo que será depuesto: “No redime, no salva por sí sola,

²⁸⁰ Cacciari, *The Withholding of Power*, 55.

²⁸¹ Massimo Cacciari, *Generar a Dios*, trad. Guillermo Piro, (Buenos Aires: Godot, 2019[2017]), 83.

nunca podría presumir tanto de sí misma; sostiene y ayuda en la economía de la salvación, como sostiene al niño y al final deposita sobre propio regazo el Crucifijo”²⁸². A partir de lo señalado por Cacciari, tampoco se podría afirmar que la soberanía divina es indivisible. Para sostenerse como soberanía, por el contrario, requiere partirse, diferenciarse, diferirse.

Derrida se ha referido al problema de la partición de la potencia divina, como una clave de ingreso a la *deconstrucción* que ya opera en toda soberanía que se declara indivisible. Lo retoma a partir de una observación que Carl Schmitt (1888-1985) formula en torno a Gregorio Nacianceno, donde “ninguna *stásis* puede ser concebida dentro de la Trinidad”. Esta *stasiologie* que opera en el *corazón* de lo Uno, de la Trinidad o de la Sagrada Familia –dice Derrida, apunta a un problema central en su consideración de las *políticas de la amistad*: “cómo se divide y se opone el Uno [...] *se hace la guerra, se da miedo a sí mismo, se hace violencia, se transforma en violencia con miedo a guardarse del otro, pues se guarda del otro*, siempre, Él, el Uno, el Uno «diferiendo de él mismo»”²⁸³. El gran problema de la soberanía indivisible se refleja en esta imagen de la potencia divina: incluso esta debe partirse, repartirse, dividirse, diferirse. No hay soberanía indivisible.

²⁸² *Ibidem*, 51.

²⁸³ Derrida, *Políticas de la amistad*, 110, nota 13 (Derrida, *Politiques de l'amitié*, 110, n. 2).

Teología Política II: el monstruo, la marioneta

Derrida procuró mostrar que la teología política opera al interior de la soberanía clásica incluso cuando ha intentado emanciparse de cualquier referencia a la soberanía divina. En los cimientos de la moderna soberanía opera aquello que el argelino-francés denomina *teología de la mimésis*:

Muchos comentaristas expertos en Hobbes, o por lo demás en Bodino, creen necesario insistir en la modernidad de su concepto de soberanía, en la medida en que justamente se habría emancipado de la teología y de la religión y habría aterrizado finalmente en un suelo puramente humano como concepto político y no teológico, como concepto no teológico-político [...] Si bien, en efecto, resulta poco discutible que Hobbes, por ejemplo, hace cualquier cosa por antropologizar, humanizar el origen y fundamento de la soberanía estatal [...] sigue estando de manera esencial sujeta por la trenza de un doble cordón umbilical. *Por una parte*, está esa *imitación* que describe y analiza la institución humana del Estado (el hombre artificial, el alma artificial, el Leviatán, etc.) como copias de la obra divina. *Por otra parte*, esa lógica (cristiana o no) de la lugar-tenencia de Dios [...] del lugar-teniente como soberano después de Dios, marca muy bien el *lugar propio del soberano*, del topos apropiado de la *topolítica* de esa soberanía humana es en efecto de una autoridad

sujeta, sojuzgada, sometida y subyacente a la soberanía divina²⁸⁴.

La soberanía clásica se nutre, a través de un *doble cordón umbilical*, de una placenta teológica. Por un lado, la mimesis. La soberanía humana se presenta como animal artificial, una monstruosidad protética, un artefacto humano. Los seres humanos crean, como dioses; pero su creación es monstruosa, como en el relato de Mary Shelly, un *moderno Prometeo*. Se trata de “d’une monstruosité artificielle de l’animal qu’on a souvent représenté l’essence du politique”²⁸⁵. Monstruosidad que produce vida en cuanto República, Estado, *Common-wealth, Civitas*: un pulmón artificial, prótesis gigantesca destinada a la amplificación del poder del ser vivo, del ser humano viviente “al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo, como una máquina de muerte puede servir al ser humano”²⁸⁶. Artificio que el ser humano crea, con la finalidad de producir y aumentar la vida humana, para propiciar una mejor vida humana, civilizada. Artificio que Derrida llama *Prothétatique* (por recurso a los términos *prothétique*-protético y *étatique*, estatal), “es decir, conforme a la lógica técnica de un suplemento que suple o difiere la naturaleza adjuntándole un órgano artificial, –aquí, el Estado”²⁸⁷. Los seres humanos, por

²⁸⁴ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 78-79. Itálicas en el original.

²⁸⁵ Derrida, *Le souverain bien*, 133.

²⁸⁶ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 49.

²⁸⁷ Derrida, *Le souverain bien*, 134.

recurso a esta artificialidad, intervienen la vida humana con la finalidad de mejorarla (algo que no ha debido esperar a una *biopolítica* –recuerda Derrida) y, de alguna manera, (re)producen la vida al interior del juego de suplementos²⁸⁸.

La soberanía humana es un arte que imita la creación divina. La prótesis por la cual los seres humanos crean y amplían la vida humana, les permite ocupar el lugar de Dios como creador de vida, pero al desplazarle, asimismo lo inyectan en el centro de la soberanía: “el arte de este viviente que es el ser humano imita el arte de Dios, pero, incapaz de poder crear, él fabrica, e incapaz de poder engendrar un animal natural, fabrica técnicamente, protéticamente, un animal artificial”²⁸⁹. La monstruosidad, según la teoría clásica, venía dada por la coincidencia, la mixtura de dos naturalezas. En este caso, la soberanía clásica viene representada por una *contaminación* diferencial de lo animal y lo artificial, en un intento por *imitar* el poder creador divino. Imitación posible

²⁸⁸ La producción de una monstruosidad que produce una vida civilizada es una recepción que comparte Y. C. Zarka, quien recuerda que Leviatán en Hobbes viene del nombre del monstruo marino (figura bíblica). Su monstruosidad no define una *esencia* del Estado: “Leviatán, más que el tirano bestial y cruel, es el nombre de la soberanía. ¿Y qué es la soberanía? Es el Estado que, precisamente, saca a los hombres de la bestialidad del estado de naturaleza, donde impera la guerra de todos contra todos, y los conduce a una existencia civilizada” (Yves Charles Zarka, *Metamorfosis del monstruo político y otros ensayos sobre democracia*, trad. María Pons Irazábal, (Barcelona: Herder, 2019 [2016]), 23). Los seres humanos, por recurso a una *monstruosidad* artificial, previenen la *guerra de todos contra todos* que caracteriza una existencia no política que no es lo mismo que no humana. Por recurso a esta monstruosidad, los seres humanos pueden devenir, para parafrasear a otro filósofo, criaturas dignas de contemplación.

²⁸⁹ Derrida, *Le souverain bien*, 134.

por la concatenación de intermediaciones, juego de suplementos, que propician una artificialidad mecánica para permitir una vida por la muerte, pues una artificialidad inerte (aunque móvil) *mantiene viva a la vida*, mejora la vitalidad del viviente humano. Por recurso *prothématique* la soberanía clásica se pensó como arte semejanza a la soberanía divina, aunque monstruosa por la mixtura que permite reproducir la vida al injertarle la muerte²⁹⁰.

²⁹⁰ La crítica de la religión propuesta por Hobbes prefigura dos objetivos básicos de la deconstrucción: una crítica de la soberanía divina y una consideración sobre la justicia *por venir*. Jonathan Pimentel observa que la crítica de la religión en Hobbes cumple dos propósitos políticos básicos (implicados entre sí): “la crítica de la religión instauro a la vez límites a la autoridad de las instituciones religiosas y la comprensión de los humanos como portadores de capacidades semejantes a las de Dios. Tales capacidades pueden ser desplegadas en la asociación colectiva, que puede tomar múltiples caminos” (Pimentel, *Monstruosa tierra*, 63). Estos motivos han sido ampliamente desarrollados por Derrida, pero la crítica de la religión en Hobbes no se limita a ellos. Al menos dos alcances fundamentales se desprenden de esta crítica: (i) se abre paso a una crítica de la soberanía sustentada por la teología política. Pimentel ofrece una observación muy importante sobre el carácter *prometeico* de la asociación colectiva de los seres humanos: “Prometeo es un hito en la historia de la artificialidad y el arte que, en *Leviathan*, se sintetizan en el dios mortal”, pero el mito prometeico va más allá, pues ofrece “una discusión acerca de la soberanía y sus límites, Zeus ostenta un tipo de poder soberano que, en el mito, entra en una disputa, la cual prosigue Hobbes desde el lugar humano y contra la arbitrariedad y brutalidad de todo poder. Al dios lo distingue su capacidad de dar la muerte –o de posponerla– sin impedimento alguno, y con ello cancela la posibilidad de lo política [...] Si existe una importante similitud entre lo político como operación de soberanía humana y el ladrón del fuego, a saber, que en ambos casos el arte intenta cancelar la intervención de los dioses o de alguna autoridad sin límites” (Ibidem, 67). La crítica de Hobbes a una *falsa religión*, falsa en términos políticos, prefigura aquello solicitado por la deconstrucción: prevenir la soberanía de Zeus, autoridad sin límites. (ii) Otro ángulo que queda fuera de la discusión en la consideración de Derrida es la relación que Hobbes establece entre religión y

Segundo cordón umbilical. La soberanía clásica hace del Rey, pero también del *Leviatan*, *lugar-teniente-de-Dios* en la Tierra, por tanto, marioneta. La soberanía es arte de marionetas para unos seres vivos cuya vitalidad misma está inscrita en juegos de suplementos. Dicho de otra forma: la vitalidad está inscrita en el *arte de la marioneta*, o bien, en *fábula de marionetas*. Para Derrida la marioneta apunta a nociones clave de la deconstrucción: “la vida la muerte, un simulacro, una prótesis, un fetiche”²⁹¹. ¿Qué es lo vivo de la vida, pregunta el filósofo argelino-francés, sino marioneta, simulacro, prótesis? La marioneta permite poner en perspectiva la *espontaneidad* del ser vivo, su autonomía automotriz, pues un viviente únicamente logra ser *soberanamente automotor* si es “simultáneamente, perfectamente programado como un reflejo automático”²⁹². La reacción refleja es el carácter protético propio de la marioneta cuyo movimiento le viene de otro, pero también constituye al ser vivo, quien vive y se

justicia, al menos: “ahí donde lo común es dañado o destruido la fe religiosa debe mutar para responder con justicia a su situación social. No hay, por lo tanto, religión donde predomina la injusticia; no al menos un vínculo positivo entre gobierno y prácticas religiosas” (Ibidem, 70-71). Si hay injusticia, recuerda Pimentel, hay falsa religión para Hobbes, esto es adoración de Zeus que somete a una autoridad sin límite. La religión en la estela prometeica expresa, en la teoría de Hobbes, un *anhelo de justicia* que excede toda posibilidad histórica, y por ello mismo, puede animar al pensamiento político al mostrarlo incompleto. Hobbes, según la interesante lectura propuesta por Pimentel de su *crítica política a lo religioso*, habría considerado el efecto que esta idea de la justicia *por venir* debe introducir como criterio de discernimiento de soberanías históricas, que bien pueden estar animadas por una fe religiosa falsa. Fe que, al apelar a una justicia *por venir*, ha querido escuchar y atender Derrida.

²⁹¹ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 261.

²⁹² Ibidem, 263.

mueve *soberanamente* gracias a movimientos reflejos (Derrida introduce esta discusión dentro de una tradición que distingue entre *reflejo* y *respuesta*, y limita lo segundo al ámbito humano como si fuera *lo propio del hombre* [el masculino, de nuevo, es parte del problema], incluso cuando no existe *respuesta* o *responsabilidad* autónoma al margen de una concatenación de efectos reflejos, autómatas²⁹³ en zonas donde no es posible distinguir entre una cosa y otra).

Dos motivos de la marioneta llaman la atención de Derrida, su dureza y su carácter reflejo o automático, en tanto remiten la soberanía clásica a lo *itifálico*. No sólo porque se asume al falo “como autómatas” (un problema tratado por San Agustín, a saber, los miembros corporales, en particular el *falo*, que no se someten a la soberanía de la voluntad y actúan *mecánicamente*, por reflejo); sino porque el *falo* fue ampliamente representado como una marioneta mecánica: “no se trata del pene orgánico, sino de una representación protética del pene en erección permanente y de un pene duro, tieso, rígido pero separado del cuerpo propio, precisamente como prótesis, como una máquina protética y automática”²⁹⁴. Autómata de un pene que nunca deja de estar erguido suple la fantasía de la soberanía clásica: “lo que cuenta, aquí, para la soberanía que es ante todo un poder, una potencia, un «yo puedo», es el máximo de potencia, el plus de potencia, la omnipotencia”²⁹⁵. La marioneta *itifálica* pro-

²⁹³ En otro lugar, el filósofo argelino-francés ha indicado: “La réaction à la machine est aussi automatique (et donc machinale) que la vie même” (Derrida, *Foi et savoir*, 70).

²⁹⁴ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 264.

²⁹⁵ *Ibidem*, 307.

vee a la soberanía de su máxima aspiración: una potencia absoluta, indoblegable, inagotable, incansable. *Plus* de poder, intensidad, ante todo, inacabable, soberanía sin término, sin fin, *animal artificial* e inmortal (desde luego, no puede morir pues nunca ha estado vivo).

La marioneta está vinculada, además, a la fábula. Lo *itifálico* y el *plus* de poder se derivan de una fábula, mejor, de una *fabulación*: “el poder también es un efecto de fábula, de ficción y de narración ficticia, de simulacro”²⁹⁶. Desde luego, lo que aplica al poder, a la potencia es transferible a la soberanía misma: *no hay soberanía sin fabulación* pues “la soberanía saca todo su poder, toda su potencia, es decir, toda su omnipotencia, de este efecto de simulacro, de este efecto de ficción o de representación que les inherente y congénito, co-originario en cierto modo”²⁹⁷. La soberanía, entendida en el sentido clásico que busca deconstruir Derrida (y procura hacerlo por el lugar que ocupa esta teoría en la organización de los *Estados modernos*), no es posible sin fabulación. Por esto, el tercer cuerpo del Rey no se limita al retrato, sino se tiene en cuenta la fabulación de las marionetas:

Lo fabuloso implica también el acto, el gesto, la acción, aunque sólo sea la operación que consiste en producir relato, en organizar, en disponer el discurso para contar, para poner en escena unos seres vivos, para acreditar la interpretación de un relato, para «hacer saber», para hacer el saber, para hacer performativamente, pa-

²⁹⁶ *Ibidem*, 259.

²⁹⁷ *Ibidem*, 341.

ra operar el saber (un poco como Agustín hablaba de hacer la verdad, *veritatem faciare*). Pues bien, a partir de ahí, el despliegue fabuloso de la información, de las tele-tecnologías de la información y de los medios de comunicación hoy en día no hace quizás sino extender el imperio de la fábula²⁹⁸.

Por recurso a la fabulación se completan los atributos divinos que han dado forma a la soberanía clásica. Si ya teníamos la *omnipresencia* de una soberanía que quiere vigilar todas las puertas, ventanas, conversaciones; si mediante la producción de un *animal protético* la soberanía se dota de una cierta *omnipotencia* e inmortalidad; por recurso a la fabulación se provee también de una suerte de *omnisciencia*, no porque lo sabe todo, sino porque *hacer saber* todo lo que quiera [lo denominado *fake news* se inscribe en este *hacer saber*, sin agotarlo]. Y a Derrida le inquietaba, en el curso de su último seminario, este *hacer saber* los horrores que sufrieron las personas víctimas de los atentados del *World Trade Center*. El *hacer saber* produce miedo, permite *meter miedo*; toda vez que *hacer saber* es sobre todo un *hacer sentir* que administra los afectos. Por la fabulación, el animal artificial despliega otra monstruosidad: aterroriza para proteger, protege para hacerse escuchar.

*

²⁹⁸ Ibidem, 59.

Los motivos comentados en estos apartados anuncian una herencia teológico-política oblativa de la partición de la soberanía, quizás mejor, una herencia cristiana que reintroduce toda partición de la soberanía como criterio económico dentro de una unidad ontológica (*retos sagrados*) de la soberanía divina, que dividida permanece una. Derrida se refirió a la *teología política* como “omnipotencia, autodeterminación del querer, poder sin límite e incondicional. En monarquías absolutas, la omnipotencia del soberano, encarnación de la nación, es de derecho divino. Luego, se transfirió esta soberanía al pueblo”²⁹⁹. De ahí que el filósofo argelino-francés insistiera tanto en su *Toma de partido por Argelia* en «la disociación efectiva de lo teológico y de lo político», en la forma de una laicidad radical, que implica, desde luego, una separación efectiva del poder religioso y del Estado, pero que protege el ejercicio de la fe, también de la fe religiosa (una diferencia significativa en la obra de Derrida). Podríamos decir, entonces, que no hay *vivir juntas* sin esta *disociación* de lo teológico y político que apunta, en primer lugar, a la partición de la soberanía ahí donde se le ha entendido según la indivisibilidad-omnipotencia, como en la teoría medieval de la soberanía extendida a proyectos democráticos. Sin embargo, los problemas aludidos en estos primeros apartados no agotan la herencia de la teología política en la determinación de la soberanía clásica.

²⁹⁹ Jacques Derrida, “¿Qué quiere decir ser un filósofo francés hoy en día?”, en Derrida, *Papel máquina*, 301-302.

Teología política III: economía hematológica

Según lo hemos discutido antes, existen diversos *martillos* en la obra de Derrida. Entre estos un martilleo de eco siniestro y exaltado que emana desde la oscuridad de una celda de un prisionero acusado de crímenes contra la humanidad. Martilleo con una resonancia que se replica y amplifica en muchas latitudes, en muchas lenguas. Martilleo que anuncia el advenimiento (cercano) de una honda perversidad nacionalista. *Le marteau d'une tempête* que emana del regocijo en la potencia de una lengua que se estima capaz de reunir el poder de la prosa con el destino de una nación, de un pueblo: "tal Eco germánico guarda el poder de hacer temblar"³⁰⁰. Hace temblar a aquellos que prestan atención, pero también a quienes fingen sordera. Un martilleo que *toca a la puerta*, tan cerca del pensamiento político (también de izquierda –añade Derrida) que se hace pasar por sus pulsaciones; intraducible, pero que resuena en *toutes les langues* que apelan al nacimiento.

El involucramiento de Carl Schmitt con el nazismo fue abordado por Derrida. Es oportuno recordar que el filósofo argelino-francés recibió duras críticas de *silencio* en torno al involucramiento de algunos de sus referentes filosóficos con el nazismo.³⁰¹ En el caso de Schmitt, Derrida introduce de

³⁰⁰ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 193.

³⁰¹ El texto de Derrida *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987) apareció, casi de manera simultánea con el libro del historiador chileno Víctor Farías *Heidegger et le nazisme*, el cual presentaba (sin comprender o del todo leer a Heidegger –a decir de Derrida) el involucramiento de Heidegger con el nazismo, cuestión que no recibía mayor atención en el trabajo

entrada dos *convicciones* de lectura: primero, en Schmitt no sólo se puede comprobar su involucramiento a nivel personal y profesional, sino que es posible mostrar una continuidad entre su pensamiento y compromiso con el nazismo³⁰². Segundo. Lo anterior no debe apartarnos de una consideración detenida del pensamiento de Schmitt, sobre todo, por el lugar que ocupa en el sector más *ferozmente conservador*, pero también en “una cierta extrema izquierda.” La presencia del pensamiento político de Schmitt, en derechas e izquierdas, obliga una lectura detenida de su obra: “lo que busco –dice Derrida– sería pues una deconstrucción *lenta y diferenciada*

de Derrida. Esto generó acusaciones contra el filósofo argelino-francés, si bien no de apología, sí de evasión y silencio. Esta crítica volvió con mayor fuerza con la publicación de *Mémoires pour Paul de Man* (1988) donde, tras la muerte de De Man, Derrida recordaba y celebraba su mutua amistad. El asunto de la evasiva en torno al nazismo en Derrida volvió a la luz de una investigación doctoral del belga Ortwin de Graef, quien encontró pruebas del amplio involucramiento de Paul de Man con el nazismo. Pasado ignorado por Derrida, pero que sirvió para avivar la crítica, principalmente norteamericana, en contra de la deconstrucción y *sus evasivas*. Para un análisis de estos momentos en la obra y vida de Derrida remito al capítulo noveno, titulado “Before the Law” del texto de Peter Salmon, *An Event, Perhaps*. En el caso de Carl Schmitt, Derrida introduce “sans tarder et sans détour,” una nota sobre el involucramiento del jurista con el nazismo (*ces engagements paraissent souvent plus graves et plus répugnants que ceux de Heidegger* –dice Derrida) (Derrida, *Politiques de l’amitié*, 102-103).

³⁰² No resulta una tarea sencilla mostrar la continuidad entre pensamiento e involucramiento. Este problema ha sido objeto de consideración de Zarka, quien muestra cómo en Schmitt, las rupturas y continuidades en su pensamiento reflejan su ulterior involucramiento y activismo con el nazismo. Ver Yves Charles Zarka *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, (Barcelona: Anthropos, 2007); Yves Charles Zarka, “Políticas de la hostilidad,” en *Metamorfosis del monstruo político y otros ensayos sobre la democracia*, trad. María Pons Irazazábal, (Barcelona: Herder, 2019 [2016]), 165-198.

tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una des-politización, sino en otra politización”³⁰³.

*

Derrida ubica un gesto muy singular de Schmitt. Desde su celda, el alemán ha escrito: *soy jurista, no teólogo*. Lo escribe a propósito de lo que entiende como subordinación de la teología cristiana al imperativo de *amar al enemigo* y, por lo mismo, su tendencia a anularlo. No obstante, la distinción entre jurista y teólogo no debería tener mayor sentido para el autor del enunciado: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”³⁰⁴. Si se acata lo instituido, no cabría *pureza* en la distinción jurista-teólogo, toda vez que se encontrarían vestigios teológicos en el derecho y sus razonamientos. Aun así, el jurista alemán solicita mantener una distinción, una *impermeabilidad* que él mismo ha tornado imposible. Gesto decisivo en la lectura propuesta por Derrida: en Schmitt todo pende de una impermeabilidad entre términos, de una pureza conceptual ligada a una pureza racial, pureza cuyo fantasma hay que deconstruir al interior del pensamiento político.

En Schmitt hay política porque hay acto o cálculo de purificación. El enemigo es lo primero *qu'on le purifie de*

³⁰³ Derrida, *La bestia y el soberano I*, 103.

³⁰⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, (Madrid: Trotta, 2009), 37.

toute autre dimension. La pureza de la enemistad es el primer requisito de la política: una experiencia del enemigo “totalmente pura, en su esencia política, de todo afecto, al menos de todo afecto personal”³⁰⁵. No hay política sin esta purificación de la enemistad, la cual debe venir aséptica de todo afecto privado. Para Schmitt hay política cuando el enemigo no suscita odio, ni xenofobia, cuando viene esterilizado de cualquier sentimiento de antipatía. Si odio entonces estoy frente a un adversario, un competidor, un indeseable, un contrincante *privado*, pero no ante un enemigo político o *público*. Incluso un amigo personal podría devenir enemigo político pues puedo serle hostil en lo *público*, pero sin animadversión, sin resentimiento *privado*. Por esta razón, no tendría sentido para Schmitt hacer del *amigo* la pieza angular de la política pues lo contrario a la enemistad política, no es la amistad; sino una violencia sin precedentes, una *hostilidad absoluta*.

Schmitt lo denomina *enemigo público*, pues, en su obra, el ámbito privado está saturado, contaminado de afectos y pasiones. De ahí que Derrida advierta que en Schmitt no hay enemiga, amiga, hermana ni mujeres, pues el jurista reproduce inercialmente una tradición (falocéntrica) de pensamiento político que recluye a las mujeres al ámbito de la economía doméstica: su supuesta incapacidad de contener sus afectos habría justificado que las mujeres sean desterradas de la política.

Derrida introduce una importante observación: no hay purificación, así sea conceptual, sin sangre vertida. De una relación *desapasionada* con el enemigo no se predica una

³⁰⁵ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 107.

resolución pacífica. El enemigo político en Schmitt, a quien no odio en lo privado, es aquel al que debo *dar muerte*. La política, según la entiende Schmitt, es del orden de lo *concreto* (opuesto a lo *inmaterial* de los afectos, el concatenamiento de pares oposicionales sigue aquí un curso exponencial, volveré sobre esto): la relación con el enemigo se establece a partir de la “posibilidad real” de abatirlo en combate. El ámbito público donde enfrento polémicamente al enemigo debe ser un espacio aséptico de pasiones, no de sangre. Lo *concreto* de la relación política con el enemigo viene dado por la posibilidad técnica del derramamiento de sangre: no se espera la *muerte natural* del enemigo político, pues su muerte debe ser producida (potencialmente al menos) mediante recursos técnicos (armas, estrategias) de los cuales dispongo. No hay un crimen ni homicidio, toda vez que la ley no condena matar al (pueblo) enemigo de guerra en combate³⁰⁶.

La fenomenalidad propiamente política en Schmitt – recuerda el argelino-francés– solicita el derramamiento de sangre, al menos la *posibilidad técnica* de verter la sangre del enemigo. No se trata, sin embargo, de cualquier derrame de sangre. Hay política sobre la base de un ritual de purificación: la sangre del enemigo está limpia de toda animadversión, higiene que borra toda criminalidad. En la lógica de Schmitt, si hay política hay (la posibilidad técnica de) *dar la muerte* a vivientes humanos sin asesinato, sin crimen, ya sea directamente la muerte del enemigo en combate o del pueblo civil enemigo como daño colateral, o bien, del conciudadano que deviene *enemigo público* de Estado. No obstante, si hay

³⁰⁶ Ibidem, 143.

pasiones de por medio, si hago de mi enemigo un adversario privado, su muerte en mis manos es homicidio. Si hay enemigo entonces hay política, Derrida solicita llevar este enunciado a su consecuencia inmediata: si hay la posibilidad de verter sangre sin crimen, hay política en Schmitt.

En Schmitt la soberanía queda vinculada con el derrame de sangre. Derrida habla del paradigma homohematocéntrico, o bien, de la hemoescenografía que modela a la teoría clásica de la soberanía. La muerte del enemigo público (podría ser el *criminal* que atenta contra la cosa común³⁰⁷) comunica *una pulsión de purificación, de indemnización, de inmunización*. Según advierte el argelino-francés, al interior de una larga tradición cristiana (aunque no reducida a ella), hay pureza al impedir que una sangre fluya, como en el tabú de la virginidad, pero, correlativamente, al *hacer fluir* otra sangre, como en la crucifixión de Cristo: sangre vertida pero conservada³⁰⁸. Economía hematológica del soberano quien debe decidir y administrar la sangre por contener y

³⁰⁷ Jacques Derrida, *The Death Penalty. Volume II*, trans. Elizabeth Rottenberg, ed. Geoffrey Bennington and Marc Crépon, (Chicago: The University of Chicago Press, 2017 [2015]), 295.

³⁰⁸ Noción cristiana esencial, según la describe Derrida, que establece una continuidad entre sangre vertida y contenida. La sangre vertida, por recurso a la teología, no se pierde, sino que se gana en la sangre que fluye. Este motivo, por el cual aquello que se pierde se conserva, designa uno de los pilares del cristianismo y representa su honda herencia en el pensamiento Occidental, a decir del filósofo argelino-francés. Se trata del cristianismo que Derrida ubica en la filosofía hegeliana: “*L’essence du christianisme établit une équivalence entre les catégories de miracle, d’imagination et de relève. La transformation de l’eau en vin, du vin en sang, la transsubstantiation, la résurrection surtout sont des opération d’Aufhebung: ce qui est détruit se conserve, ce qui meurt peut renaître*” (Derrida, *Glas*, 228).

aquella por derramar. Se trata del corazón *teológico-político* que bombea la teoría de la soberanía de Schmitt. Mecánica de fluidos que bombea la teoría clásica de la soberanía: para que una sangre sea contenida otra debe ser vertida; para mantener la presión arterial del cuerpo político, se precisan fugas, derrames. El soberano no puede recusarse de la decisión excepcional (o decisión sobre la excepción) sobre la sangre que debe ser derramada: hay soberanía clásica siempre al interior de una economía hematológica.

La economía hematológica se muestra tal cual en la pena de muerte. El enemigo público nombra, también para Schmitt, al criminal, al individuo (podría ser un conciudadano) que atenta contra la cosa común. Ahí donde existe *pena de muerte*, el Estado tiene la potestad de dar la muerte, derramar sangre en un acto *justo*: sangre de un criminal cuyo derramamiento no constituye un crimen. Sangre, a un tiempo, manchada y libre de culpabilidad jurídica. Este modelo representa el núcleo de la *teología política* que opera en la soberanía cuando mata, incluso sin verter sangre:

No se podrá hacer una historia de la economía de la pena de muerte sin una historia de la sangre [...] de aquello que progresivamente y siempre en recuerdo de la sangre de Cristo, es decir, en la experiencia y retórica general de la eucaristía, de la transustanciación que hace advenir la presencia real de la sangre de Dios o del hombre, hijo de Dios, en el vino, y su carne en la hostia, el sin de la sangre, por lo tanto, aquello que progresivamente deberá ausentarse, tomar su ausencia

sensible, la virtud de su ausencia, se esforzará en hacer que la sangre desaparezca³⁰⁹.

Derrida anuncia que hay *teología política* en todas partes donde hay *pena de muerte*³¹⁰, esto es, en todas partes donde el asesinato de vivientes humanos y no humanos³¹¹ no constituye un crimen. Purificación que informa a la soberanía: “la esencia del poder soberano, como poder político pero primero teológico-político, se presenta de este modo, se re-

³⁰⁹ Jacques Derrida, *Seminario la pena de muerte. Volumen I [1999-2000]*, eds. Geoffrey Bennington, Marc Crépon y Thomas Dutoit, trad. Delmiro Rocha, (Madrid: La Oficina, 2017 [2012]), 166.

³¹⁰ Santo Tomás ha abordado la cuestión de la muerte del enemigo de guerra y del criminal al interior de una economía hematológica. En ambos casos impera el mismo criterio: es lícito matar al criminal para salvaguardar el bien común [communis boni], siempre y cuando la muerte sea ejecutada por la autoridad constituida [commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem]: “Como hemos dicho, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad [*salutem totius communitatis*], y, por tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete el amputar el miembro podrido [*membrum putridum*] cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo” (ST II-II, q. 64, a. 3, Santo Tomás, *Suma de Teología*, vol. VIII *Tratado de la prudencia, Tratado de la justicia*, ed. Teófilo Urdanoz, trad. Francisco Barbado, (Madrid: BAC, 1959), 437. Al declarar la muerte, la autoridad política, como el médico, induce dolor al cuerpo social al amputar un miembro descompuesto, sin embargo, lo hace para salvaguardar la vida común del cuerpo mayor. De nuevo, para que la sangre fluya dentro del cuerpo social, la sangre de algunos vivientes debe ser vertida.

³¹¹ Una interesante discusión en torno al vínculo entre la soberanía y el derramamiento de sangre de vivientes humanos y no humanos en Derrida ha sido propuesta por la filósofa Mónica Cragnolini, “La comunidad de lo viviente en el trayecto de la soberanía incondicional a la incondicionalidad sin soberanía”, en *Comunidad (de los) viviente*, comp. Mónica Cragnolini, (Adrogué: La Cebra, 2018), 57-78.

presenta de este modo como derecho a pronunciar y ejecutar la pena de muerte”³¹². No se puede abolir la pena de muerte y pretender mantener el derecho a la guerra, pues en ambos casos se derrama la sangre de un *enemigo público* sin incurrir en asesinato. Esta *purificación*, central en Schmitt, es efecto de una *teología política* que opera al interior de la teoría y tradición de la soberanía. Soberanía necesariamente cruel, si atendemos la palabra *crudelitas* en “su ascendencia latina, es decir, una tan necesaria historia de la sangre derramada (*cruor, crudus, crudelitas*), del crimen de sangre, de los lazos de sangre”³¹³.

La gran enseñanza *teológico-política* del cristianismo ha sido condensada por Donoso Cortés (importante referente de Schmitt): “que es fuerza que la sangre sea derramada; que, derramada de un modo, purifica, y de otro, enloquece”³¹⁴. Virtud condenatoria, virtud purificante que Donoso Cortés asocia al derrame de sangre. No hay soberanía, en su sentido clásico, sin *verter* sangre que es su fuerza, y sin una decisión económica, a saber, que alguna sangre debe ser contenida, incluso prevenida de toda mixtura³¹⁵, a costa de que otra sangre sea derramada, vertida. Economía hematológica: hay soberanía en su sentido clásico cuando una purificación

³¹² Derrida, *La pena de muerte I*, 32.

³¹³ Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, 10.

³¹⁴ Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, (Madrid: EPL, 2014 [1851]), 268.

³¹⁵ Zarka ha mostrado cómo para Schmitt, a partir de sus textos de 1933, se torna evidente que el pueblo (*Volk*) es un concepto racial, cuyo enemigo (al que Zarka denominado *sustancial*) será un enemigo de raza. Aquello que debe defenderse es la *homogeneidad racial del pueblo*: “una defensa de la sangre del ciudadano alemán” (Zarka, *Política de la hostilidad*, 184).

(la del enemigo político en el caso de Schmitt) permite discernir la sangre por contener de aquella por verter. Y para Derrida esto se continúa en Schmitt (quien privilegia la *sobreranía estatal*): el soberano (sí, Schmitt se refiere a *El soberano*) se define como aquel, el único, el mismísimo, que puede y debe tomar esta decisión *excepcional e infalible* sobre la sangre por (res)guardar y aquella por derramar.

Desde luego, el derrame de sangre no está repartido de manera homogénea, muchos menos el privilegio de su contención. En un determinado escenario, en circunstancias particulares, en el estado de excepción nadie puede frenar la hemorragia, ni siquiera de su propia sangre³¹⁶: fuera de la ley, el soberano, capaz de suspender el estado de derecho, puede desatar cualquier torniquete jurídico. Mi sangre, una vez declarado el estado de excepción, atributo por excelencia del soberano, puede ocupar un lugar distinto en la *purificación*

³¹⁶ En el cuento del escritor panameño Enrique Jaramillo Levi, “Toda la sangre” un heridor, en este caso un General, es despertado por un sueño en el que el grifo de su lavatorio no deja de *chorrear* sangre. Sin embargo, el General despierta a una pesadilla: su propio cuerpo sangra, una hemorragia aguda, inexplicable e imparable. En su agonía, el General, que se sabe heridor, reconoce en su hemorragia toda la sangre que impunemente ha *hecho verter* sobre la tierra, para que otra sangre sea contenida. Su cuerpo, en la narración de Jaramillo Levi, atraviesa ese poroso umbral, entre la sangre por contener y aquella por derramar, o bien, su cuerpo *encarna* el flujo incesante de una economía hematológica de la cual no puede sustraerse la soberanía clásica. Debo esta valiosa referencia al texto Ruth Cubillo Paniagua, “Violencia política, pobreza y locura en una selección de narrativa breve centroamericana y caribeña (1970-2000),” en David Díaz y Christine Hatzky, eds. *¿Cuándo pasará el temblor? Crisis, violencia y paz en la América Latina Contemporánea*, (San José: Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019), 149-172.

política, y pasar de ser sangre contenida a sangre por derramar³¹⁷. La *teología política* que informa la soberanía clásica en Schmitt, según Derrida, ubica al soberano en la perpetua decisión excepcional de una *economía hematológica*: para que una sangre fluya dentro del cuerpo humano, al menos, dentro de algunos cuerpos, otra sangre, humana o no, debe correr sin cesar.

¿Podemos dar por sentado la *sangre*? ¿Lo *hematológico*, sin dejar de referir al fluido que corre por nuestras venas, se reduce a ello? ¿Cómo ha logrado este fluido irrigar tantos campos? ¿Es uno entre otros tantos objetos de la teología cristiana? Gil Anidjar (n. 1964), en una imprescindible investigación sobre la *sangre* y el cristianismo, ha señalado que “*Leviathan is a blood pump*”³¹⁸, un sistema de bombeo de sangre. Leviatán, según esta lectura, hace de la soberanía más que un corazón artificial en la teoría de Hobbes, un sistema *cardiocirculatorio* que no admite una distinción tajante entre lo natural y lo artificial, sino *un flujo continuo entre ambos polos* y, así la articulación entre los diversos discursos y ámbitos de lo político, económico, teológico, médico, antropológico, zoológico, literario, industrial, tecnológico. Por esta

³¹⁷ Sayak Valencia, en su análisis del *capitalismo gore*, afirma: “*todo lo sólido y consumible se edifica sobre sangre* [...] Plusvalor y carnicería” (Sayak Valencia, *Capitalismo gore*, (Valencia: Melusina), 88). El texto de Valencia procura discutir cómo la violencia y el derrame de sangre, encrucado en las fronteras, no es un efecto colateral del neoliberalismo, sino su condición *institucionalizada* de posibilidad: el perpetuo estado de *excepción* en las zonas fronterizas es el laboratorio donde los estados narcopornográficos hacen operativa su economía hematológica.

³¹⁸ Gil Anidjar, *Blood. A Critique of Christianity*, (New York: Columbia University Press, 2014), 205.

particular cualidad, la sangre ha permitido pensar desde distintos frentes, y conjuntamente, la constitución de lo individual, lo comunitario, lo nacional, lo racial, lo familiar, y todo aquello que se irriga y fluye, como el capital.

Esta singular condición asignada históricamente a la sangre que, al fluir, vincula sin diluir tantos campos y problemas, se debe, según Anidjar, a la fuerte imbricación entre sangre y cristianismo. La sangre, sin embargo, no debe ser confundida con un objeto teológico entre otros del cristianismo: “blood is that with which, and through which, Christianity becomes what it is. It flows through the familial and the social (kin and community, nation and race), the medical and the theological, the economic, the legal, and the political”³¹⁹. Antes que un objeto o elemento teológico entre otros, la sangre es el nombre y la forma con la cual Anidjar identifica una singular construcción de la identidad y la diferencia que está en la base de prácticas de separación, segregación y exterminación. La sangre, sería, entonces, no un elemento particular sino el cristianismo mismo, que circula a través y más allá de esferas y ámbitos particulares que, por eso mismo, se entrelazan y diferencian. Sangre nombra, según Anidjar, “a particular manner of dividing the sensible, a set of distributions, partitions, or *partages* of the world it makes and in which it operates”³²⁰. La sangre que fluye en, a través, entre y fuera de los cuerpos, humanos o no, es aquello que comparten pero que (los) pueden *repartir*; sangre para agru-

³¹⁹ Ibidem, 258.

³²⁰ Ibidem, 257.

par y segregar vivientes, para integrarlos al *desintegrarlos*, para ganarlos ahí donde se les *da* muerte.

Leviatán, como sistema de bombeo sanguíneo, hace operativa a la soberanía. El soberano en Schmitt deviene economo hematológico y, por eso mismo, no puede sustraerse de la decisión sobre las fugas y torniquetes requeridos para propiciar la adecuada presión arterial del cuerpo político en unas circunstancias dadas. Esta forma de soberanía se extiende ahí donde la sangre fluye, hasta donde sea capaz de verterla sin crimen para contenerla en otros cuerpos. Implicada en esta *economía hematológica* cristiana, la soberanía en Schmitt es indisociable del cálculo de la mecánica de fluidos: cancelada la posibilidad de verter sangre, en ausencia de enemigo, perdemos lo político, coagulación total y fatal. En su pascua, parafraseando el libro del *Éxodo*, *El soberano, heridor, verá la sangre* y la hará verter en «*hombres y bestias*», de modo que algunos sean salvos de la plaga de mortandad.

*

Para que la sangre derramada fluya se requiere cierto efecto de *impermeabilidad* que, por evitar la absorción o la fuga, propicie un torrente. Derrida recuerda que la impermeabilidad (*étanchéité*) es la piedra angular del *logocentrismo*, el cual se desarrolla sobre la base de *pares oposicionales* sin contacto. El trabajo de la deconstrucción, según recuerda el argelino-francés en uno de sus últimos seminarios³²¹, es

³²¹ Derrida, *The Death Penalty II*, 291-292. Retomo una cita que había realizado antes, por la importancia de recordar el lugar de la pureza en la obra de Derrida: “el primer movimiento de lo que se denomina la “decons-

mostrar que estos pares siempre se tocan, son permeables entre sí. Luego, ninguna *pureza* puede mantenerse sobre el presupuesto de esta impermeabilidad que separa los pares oposicionales, toda vez que se contaminan, se parasitan³²². Según hemos comentado, el trabajo de Schmitt no deja de solicitar el emparejamiento oposicional de unidades impermeabilizadas: funda la política sobre la pureza que distingue al enemigo público del privado, lo concreto de lo inmaterial y también al *extranjero* del próx/jimo.

Derrida introduce una precisión importante sobre la *impermeabilidad* de pares oposicionales en el argumento de Schmitt. Más que una multiplicidad de pares oposicionales, más que la diversificación de distinciones *puras* entre opuestos (enemigo/amigo, público/privado, concreto/inmaterial, entre otros), el jurista ha procurado deducir lo político del antagonismo, de *la pureté oppositionnelle*, del *pólemos* ontológico. No porque los antagonismos, cualesquiera sean, propicien lo político; sino porque la oposición antagonista deviene *l'opposition suprême*, es decir, existe una oposición propiamente política. De modo que existe una *logique oppo-*

trucción” la lleva hacia esta “crítica” del fantasma o el axioma de la pureza o hacia la descomposición analítica de una purificación que volvería a conducir a la simplicidad indivisible del origen” (Derrida, *El monolingüismo del otro*, 68).

³²² En una de sus entrevistas, Derrida asoció a la deconstrucción con el parásito, el virus: “all I have done, to summarize it very reductively, is dominated by the thought of a virus, what could be called a parasitology, a virology, the virus being many things” (Jacques Derrida, “The Spatial Arts. An Interview with Peter Brunette and David Wills”, in *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture*, eds. P. Brunette, D. Wills, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994), 12).

sitionnelle en Schmitt que distingue entre los antagonismos que recorren el cuerpo social, pues no cualquier oposición determina aquello propiamente político.

Schmitt deriva la *oposición suprema*, que estima propiamente política, de una distinción que hace posible la diferencia entre enemigo político (*hostis/polémios*) y enemigo privado (*inimicus/ektrhós*). Es decir, habría una distinción última que establece el antagonismo propiamente político: se trata de la diferencia entre *guerra propiamente dicha* (*pólemos*) y guerra civil, rebelión o levantamiento (*stásis*). De modo que, únicamente el *pólemos*, esto es la *guerra* contra el enemigo *extranjero-bárbaro* tal como la entiende Schmitt en su lectura de Platón, determina propiamente lo político. La *oposición suprema*, en Schmitt, aparece como una distinción al interior de la lengua que se retrotrae también sobre la sangre: hay guerra, hay enemigo político cuando una semejanza derivada del nacimiento vincula una sangre y un suelo.

Derrida introduce varias observaciones. En primer lugar, señala que Schmitt debe reconocer que estas distinciones (*hostis/inimicus, polémios/ektrhós, pólemos/stásis*) “no tienen un estricto equivalente lingüístico en otras lenguas, en todo caso no la tiene en alemán”³²³. Más aún, “la frontera entre *inimicus* y *hostis* sería más permeable de lo que a él [Schmitt] le gustaría creer”³²⁴. En el griego clásico, las nociones *Ecthra* y *Ecthros* designaban tanto un sentimiento como una relación de hostilidad (a diferencia de términos que comunican una pasión como odio/*misos* e ira/*orgē*) hacia un *conciuda-*

³²³ Derrida, *Donar (la) muerte*, 115.

³²⁴ *Ibidem*, 117.

dano, por lo cual, se presta para comunicar la idea de *enemigo privado*. Mientras *polemios*, por otro lado, designaba al enemigo de un pueblo extranjero con el cual se entra en guerra. Desde luego, también en el griego clásico existen superposiciones semánticas entre *echthros* y *polemios*, lo cual impide una distinción tajante entre ambos términos³²⁵.

Segunda observación de Derrida. La distinción que Schmitt estima fundante de lo político (*pólemos/stásis*), distinción que extrae de la *República*, apunta a una diferencia que Platón procura imposibilitar: “Il y est en effet *recommandé* que les Grecs se comportent à l’égard de leurs ennemis, les Barbares, comme ils le font *entre eux* aujourd’hui”³²⁶. La distinción *pólemos/stásis* debe imposibilitarse, toda vez que el enemigo extranjero debe ser tratado como un conciudadano. Platón, según propone Derrida, no estaría interesado en mantener esta distinción como una *coordinada* segura y estable, sino que la distinción griego-bárbaro debe ser borrada en el contexto de la guerra.

En todo caso, a Schmitt le interesa este carácter *natural*, la *physis* diferencial del *bárbaro* como enemigo *extranjero*, *exterior*. De ahí el ejemplo radical o fundamental de lo político al cual remite Schmitt, quien procura mostrar que el mandamiento teológico de *amar al enemigo* se limita al ámbito privado y no dice nada sobre la política. Derrida atiende este pasaje de *El concepto de lo político*:

³²⁵ Sobre este traslape semánticos entre los dos términos ver Andrew Alwine, *Enmity and Feuding in Classical Athens*, (Texas: University of Texas Press, 2015), 55-93

³²⁶ Derrida, *Politiques de l’amitié*, 111.

En la pugna milenaria entre el cristianismo y el islam jamás se le ocurrió a cristiano alguno entregar Europa al islam en vez de defenderla de él por amor a los sarracenos o a los turcos. A un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente; sólo en la esfera de lo privado tiene sentido amar a su «enemigo», esto es, a su adversario³²⁷.

El gran paradigma del enemigo político, en la tradición que sigue Schmitt, lo determina el *islam*. Aquel que figura como adversario en una relación de guerra propiamente política (*pólemos*) pertenece a una comunidad que no es propiamente política. Derrida comenta la singularidad de este ejemplo: el gran paradigma del enemigo teológico en Schmitt viene dado por una *comunidad* que no es estrictamente política. Como condición de posibilidad de lo político, según observa el filósofo argelino-francés, Schmitt ubica al islam como enemigo ejemplar “qui ne serait même plus un ennemi politique mais un ennemi *du* politique, plus précisément un être radicalement étranger au politique comme

³²⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, (Madrid: Alianza, 2014 [1932]), 62. La versión en la cual se basa esta traducción indica: “Auch ist in dem tausendjährigen Kampf zwischen Christentum und Islam niemals ein Christ auf den Gedanken gekommen, man müsse aus Liebe zu den Sarazenen oder den Türken Europa, statt es zu verteidigen, dem Islam ausliefern. Den Feind im politischen Sinne braucht man nicht persönlich zu hassen, und erst in der Sphäre des Privaten hat es einem Sinn, sinne „Feind“, d. h. seinen Gegner, zu lieben“ (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Korollarien*, (Berlin: Duncker&Humblot; 1991 [1932]), 29-30).

tel”³²⁸. El completamente extraño, el más extranjero de los enemigos, no pertenece propiamente a una nación, a un Estado en particular, ni una comunidad propiamente política. El enemigo que determina al *pólemos* schmittiano, que lo ejemplifica y perfila, podría ser europeo (turco) y así devenir en una especie de *stásis*; pero, en todo caso, se trata de un enemigo que no puede ser *purificado* de lo teológico: el *islam*.

De esta forma, el jurista que ha insistido en la ascendencia teológica de los conceptos políticos, ahí donde ha procurado *impermeabilizar* lo político de lo teológico al distinguir al enemigo *propiamente* político; lo hace a partir de un referente no enteramente político: la guerra contra el islam por Europa. El enemigo propiamente político en Schmitt, en el caso paradigmático, en realidad no puede ser sus- traído de lo teológico, de la tradición de la *teología política*.

No se puede hacer una historia del enemigo político sin pensar el enemigo teológico. El *jurista* que advirtió la ascendencia teológica de la teoría política, sin embargo, ha obviado la derivación teológica de la enemistad ¿Qué se deriva de la teología del enemigo? Para Derrida la cuestión apunta de nuevo a la sangre como principio de *semejanza* que aún informa a la democracia, a la sangre que me (des)vincula (de)a otro, al hermano: “No hay hostilidad absoluta sino *para/por* [pour] un hermano”³²⁹. La hostilidad absoluta a la que apunta Schmitt, si atendemos a la teología política que informa su teoría de la soberanía, acontece en torno a la figura del hermano, a la sangre filial.

³²⁸ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 109.

³²⁹ *Ibidem*, 171.

El filósofo Gil Anidjar, en una escucha atenta de Derrida, se pregunta por la historia del enemigo, en particular, del enemigo teológico. Pone su atención en la primera guerra narrada en el Antiguo Testamento, que este autor denomina *First World War*. Guerra de Abraham por la defensa y por la conquista de la tierra. Se trata de una guerra cuyo núcleo es familiar, “*a matter of brothers*.” Abraham va a la guerra, hace la guerra, al escuchar (lo que incluso podría ser un rumor), que *su hermano* ha sido capturado. Para Anidjar *hermano*, al interior de esta narración, tiene un efecto performativo: no se limita a describir una filiación, sino que propicia o desata la guerra al enunciarla: “Abraham went to war for his brother because through the brother, through the word “brother,” his enemies were revealed as enemies”³³⁰. Por efecto de la palabra *hermano* (Anidjar explica los múltiples sentidos que la palabra hebrea «*ah*» puede tener en términos de proximidad) el territorio que habitan los humanos se divide: *hermano* es un performativo que divide el cuerpo político entre enemigos y amigos, propicia la defensa y conquista. Hay hermano, hay guerra.

El hermano. La sangre filial es la herencia *teológico-política* que informa la teoría de la soberanía en Schmitt³³¹.

³³⁰ Anidjar, *The Jew, the Arab*, 58.

³³¹ De ahí que Zarka advierta una gran diferencia entre el enemigo en la teoría política de Hobbes y de Schmitt. En particular, su carácter relacional: “Hobbes desnaturaliza, desustancia y deshistoriza al enemigo. El enemigo nunca lo es por su naturaleza (agresividad inscrita en la naturaleza de los individuos o de los grupos), ni por su ser (su etnia o su raza), ni por su historia (la hostilidad no es hereditaria)” (Yves Charles Zarka, “Hobbes y la figura del enemigo”, trad. Andrés Jiménez Colodrero, *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos* 40 (2020), 8).

La pertenencia, la proximidad, un mismo suelo, una misma tierra, una nación: la sangre del nacimiento ha inscrito la semejanza en el corazón del pensamiento político. Una sangre por contener, la del hermano, depende de una mecánica de fluidos que requiere fugas, derrames de la sangre de otro, el lejano, el extranjero, el extraño. El hermano permite la partición de lo sensible, entre aquel cuya sangre hay que contener y aquella por verter. La hermandad nunca es universal, mucho menos garantizada: estoy permanentemente expuesto al problema de perder la condición de hermano, de hermana.

Al inicio de su seminario *La Bestia y el Soberano Derrida* pone en cuestión que «*el concepto de soberanía sea político de arriba abajo*». A lo largo de su obra, resulta evidente cómo al interior de los proyectos que han procurado encontrar lo *propiamente político*, como en el caso de Schmitt, tenemos un repliegue sobre *lo teológico político*, una herencia cristiana, que hace de la soberanía, en última instancia, una *economía hematológica*: decisión excepcional sobre el derecho de matar impunemente, una partición entre los seres vivientes, donde sólo algunos pueden ser llamados *hermanos*, cuya sangre debe ser contenida. Derecho de matar, poder matar, *dar muerte* sin crimen, sin responsabilidad jurídica alguna. Sangre inmunizada de homicidio. Singular *purificación* de la sangre comunicada, explicitada en un lema básico de la soberanía en Schmitt: *proteger para obligar*. Y la sangre no deja de verterse.

Hedor de ley: cálculo terminable e interminable

La obra de Derrida nos (dis)pone ante un pensamiento de la violencia, según el doble genitivo de la última expresión. Cuestión extensiva al pensamiento de la cohabitación: *vivir juntas* no puede sustraerse de la *violencia*, no sólo por la recurrencia de agresiones que advienen y requieren atención-respuesta, sino por un lugar mucho más constitutivo que ocupa la violencia en la conformación de toda *Junta* (corporación, institucionalidad protético-jurídica). Los mecanismos *protético*-jurídicos y de cálculo que hacen posible cualquier forma de *vivir juntas* también representan una amenaza, de nuevo, amenaza que desata toda *Junta* contra otros. Un « *enfant juif* » en Argelia lo comprendió de esta manera:

Toda fundación jurídico-política de «*vivir juntas*» es por excelencia violenta, pues se inaugura ahí donde no existía aún un derecho. La fundación de un Estado o de una constitución, así de un *vivir juntas* según un estado de derecho existente, es siempre, ante todo, una violencia a-legal: no ilegal, pero a-legal, dicho de otra forma, *injustificable* en vista de un derecho existente, pues el derecho es inexistente ahí donde se trata de crearlo. Ningún Estado jamás fue fundado sin esta violencia³³².

³³² Derrida, *Avouer –L'impossible*, 198.

La localización de una violencia en la *institución* del derecho es un problema importante en la obra de Derrida. Quien dice *institución* del derecho o del Estado podría decir dos cosas diferentes. En primer lugar, podría aludir al acto fundador, al momento donde se crea, instauro o impone, en este caso, un derecho, un Estado. Ruptura con una condición anterior, donde no existía un derecho, o bien, donde ha perdido legitimidad. Sin embargo, *institución* del derecho o del Estado puede aludir a aquello ya establecido, una organización operativa, una corporación o cuerpo constituido, dotado de una legitimidad, que ocupa un lugar y desempeña una función. El problema que procura abordar Derrida consiste en mostrar que no se trata nunca de momentos separados, pues toda institución, en particular la *institución del* (Estado de) *derecho* debe arrastrar ambos consigo, a cada instante, en cada uno de sus alcances y acciones, lo *instituyente* y lo *instituido*, o bien, toda institución solicita siempre *violencia* fundadora y *violencia* conservadora. Se trata de una tensión constitutiva de toda institucionalidad: siempre mantiene abierta una tensión irresuelta entre conservación e instauración.

Aquello que Walter Benjamin (1892-1940) denominó *violencia mítica*, ubicada en la base de todo suplemento jurídico, remite a esta tensión. Se trata de una violencia que no es exterior al derecho, ni se limita a ser uno de sus recursos, es una violencia *performativa* (“*ce moment –recuerda Derrida, a toujours lieu et n’a jamais lieu dans une présence*”) que instauro al derecho, al Estado, sin recurrir a una *legalidad preexistente*, ya porque no existía, ya porque el derecho ante-

rior carecía de legitimidad. De ahí que Derrida apela al carácter *alegal* (no ilegal, tampoco *legal*) de esta *violence fondatrice*. Violencia que no se agota en el *instante* de un origen, sino que se extiende en “la violencia conservadora, aquella que mantiene, confirma, asegura la permanencia y aplicabilidad del derecho”³³³. *Violencia mítica* no se reduce a ninguna de sus expresiones, instauradora o conservadora, sino que implica, en cada momento, su articulación conflictiva, nunca resuelta.

Según lo anterior, el emparejamiento oposicional del agonismo político entre *potentia* (principio constituyente) y *potestas* (defensa de lo constituido) no admite jerarquía. No se trata de dos formas de violencia separadas, por el contrario, siempre están mutuamente implicadas en una *contamination différencielle* –dice Derrida: “Pertenece a la estructura de la violencia fundadora convocar la repetición de sí y fundar lo que debe ser conservado”³³⁴. No hay *instauración* sin una fuerza conservadora ya implicada, que reprime, en primer lugar, la situación anterior, la cual, a pesar de su asedio perpetuo, debe ser contenida, obliterada. Pero no hay conservación posible sino como repliegue de la fuerza instauradora que legitima la violencia monopolizada por el Estado. Por ejemplo, la censura, recuerda Derrida, no se añade a una institución previamente establecida; pues no hay *institución* (en su doble acepción) si no se implica desde siempre una censura constitutiva: “no se debe decir que la institución utiliza la censura o la padece: no se puede construir verdade-

³³³ Derrida, “Prénom de Benjamin,” *Force de loi*, 79.

³³⁴ *Ibidem*, 94.

ramente el concepto de institución sin inscribir la función censurante”³³⁵.

De lo anterior, se deriva que no hay ley sin fuerza, así sea directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sublimemente discursiva: “no hay ley sin aplicabilidad y no hay aplicabilidad o «*enforceability*» de la ley sin fuerza”³³⁶. Derrida no reduce esta condición de la ley a aquellos momentos donde el derecho deviene un *instrumento dócil* de un poder dominante. La relación entre la ley y la fuerza es *plus interne et plus complexe*, pues, en ausencia de un fundamento (exterior o no, es indistinto³³⁷) las leyes “sont elles-mêmes une violence sans fondement”³³⁸. No hay instauración de una ley sino por una violencia, a un tiempo *fundadora y conservadora*³³⁹, que debe recrear, en ausencia de fundamento, la auto-

³³⁵ Derrida, *Droit à la philosophie*, 350.

³³⁶ Derrida, *Force de loi*, 18.

³³⁷ En otro lugar, Derrida ha realizado una observación sobre *el juicio* que nos envía a este mismo problema del carácter infundado de la ley: “Unos decían: el juicio *está fundado*, entiéndase, fundado en otra cosa distinta de él (experiencia antepredicativa, *aletheia* como desvelamiento preproposicional, etc.). Otros decían lo contrario, que vuelve a ser lo mismo: el juicio *no está fundado*, entiéndase, no fundado en sí mismo, y por tanto resulta por sí mismo y sin criterios propios [...] Precisamente porque no reposa sobre nada, porque no se presenta, desde luego no con títulos filosóficos, con sus criterios y su razón, es decir, con carné de identidad, por eso el juicio es paradójicamente ineluctable” (Derrida, *Prejuizados*, 21).

³³⁸ Derrida, *Force de loi*, 34.

³³⁹ Para Derrida, la policía tiene la función, efectiva y también simbólica, de borrar constantemente la distinción entre violencia instauradora y conservadora: “Là où il y a police, c’est-à-dire partout et ici même, on ne peut plus discerner entre les deux violences, la conservatrice et la fondatrice, et voilà l’équivoque ignoble, ignominieuse, révoltante” (Derrida, *Force de loi*, 103). Las tecnologías modernas, insiste Derrida, han expandido este alcance de la policía en una *ubiquidad absoluta*.

ridad. Pero tampoco, por una *double séance*, hay fuerza sin una ley.

De lo anterior se deriva que no hay *Junta* sin recurso a una violencia mítica. *Vivir juntas* no acontece de manera espontánea, inercial, inmediata. Hay recursos protético-jurídicos y de cálculo que posibilitan toda forma de *vivir juntas*, dicho de otra forma, no hay *vivir juntas* sin una *Junta* (corporación protético-jurídica- de cálculo), y por eso mismo, *vivir juntas* no puede sustraerse de la violencia mítica. Aporía de toda cohabitación: no hay *vivir juntas* sin una *Junta*, lo cual no representa en sí mismo un mal, una degradación de *vivir juntas*, no es una caída. No obstante, por el lugar constitutivo de la violencia mítica (*fundadora-conservadora*) en toda institucionalidad jurídica, la *Junta* debe ser desafiada constantemente por *vivir juntas*, pues también representa su amenaza. De modo que, lo recordamos, no hay *vivir juntas* sino «là où l'ensemble (adverbe) conteste la complétude, la fermeture et la cohésion d'un «ensemble» (le nom, le substantif)». Motivo benjaminiano que retoma Derrida: la *violencia mítica* (instauradora-conservadora) de la *Junta* debe ser contestada o desafiada por formas de *violencia divina* desplegadas por *vivir juntas* que apelan a la modificación o disolución³⁴⁰ de la *Junta* instituida-conservadora.

³⁴⁰ En este punto, Derrida habla de *les deux tentations de la déconstruction* en torno a dos posibles alcances de las *huelgas* previstos por Benjamin: “les unes destinées à remplacer l'ordre d'un État par un autre (grève générale politique) l'autre à supprimer l'État (grève général prolétarienne)” (Derrida, “Prénom de Benjamin,” *Force de loi*, 92). En torno a estas tentaciones,

Si retomamos, una vez más, la estructura tripartita de la violencia que Derrida ha propuesto en su *Gramatología*, debemos recordar el lugar asignado a una *violencia secundaria* (réparatrice, protectrice) que promete la sutura, el velo que disimula la herida crónica de lo propio. Una *Junta* viene siempre en la forma de una promesa restauradora, conservadora. Pero esto no debe dar lugar a malentendidos: aquello que todas las *Juntas* prometen suturar y conservar, no es al otro cuyo advenimiento posibilita *vivir juntas*, sino a la *Junta* misma, así sea en detrimento de otras formas de *vivir juntas*. No hay *Junta*, en tanto ensamblaje protético-jurídico-de cálculo sin recurso al derrame de sangre: “la violencia mitológica del derecho se ejerce en su propio favor contra la vida pura y simple, que ella hace sangrar [...] la violencia mitológica del derecho se satisface en sí misma al sacrificar al viviente”³⁴¹. Si hay un *hedor de ley*, de la institución del derecho, si la *Junta* hiede, se debe al olor de la sangre derramada. Toda *Junta*, está implicada en *economías hematológicas*. De modo que, aunque la *Junta* es suplemento ineludible de *vivir juntas*, representa una amenaza para la vida de(l) otro que adviene, por lo que debe ser constantemente desafiada, enfrentada, revolucionada.

Derrida se pregunta : “La déconstruction, est-ce cela? Est-ce une grève générale, une stratégie de rupture ? Oui et non. Oui, dans la mesure où elle prend le droit de contester, et de façon non seulement théorique, les protocoles constitutionnels [...] Non, du moins dans la mesure où elle se développe encore dans l’académie [...] n’est jamais pure l’opposition entre la grève général *politique* en vue de re-fonder un autre État et la grève générale *prolétarienne* en vue de détruire l’État” (Ibidem, 93).

³⁴¹ Derrida, “Prénom de Benjamin,” *Force de loi*, 124.

De ahí que *vivir juntas* no puede sustraerse de la *violencia*, no porque carezca de condiciones técnicas para erradicarla, sino porque está constituida por ella al interior de una tensión de la cual no puede recusarse. El desafío o contestación de la *Junta, violencia divina* en Benjamin, también recurre a formas de sacrificio: “la primera (la violencia mitológica del derecho) exige (*fordert*) el sacrificio, la segunda (la violencia divina) lo acepta, lo asume (*nimmt sie an*)”³⁴². La *violencia divina* se despliega según un principio: *le respect du vivant*, el respeto de su vida por encima del derecho, del cálculo, prefiere al viviente antes que a la *Junta*. La *violencia divina* es *irrupción de la justicia*. *Vivir juntas*, si lo hay, se despliega como resultado de esta tensión, nunca resuelta, entre la *violencia instauradora-conservadora* de la *Junta*, requerida para *vivir juntas*; y la *violencia divina* que contesta la clausura, el cierre (au)totalitario de toda *Junta* para favorecer la vida de otro que adviene; tensión que pone de manifiesto la irreductibilidad de la justicia al derecho.

*

Derrida dedicó mucha atención al problema de la *justicia* y su relación con el derecho. En primer lugar, para el filósofo argelino-francés resulta necesario establecer que la justicia no es reducible al derecho. El derecho se funda o se constituye sobre *capas textuales* interpretables y transformables; es por tanto histórico, *deconstruible*. Por el contrario, “la justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors

³⁴² Ídem.

ou au-delà, n'est pas déconstruible [...] *La déconstruction est la justice*"³⁴³. Consecuencia radical: la deconstrucción tiene lugar en ese espaciamiento que separa la deconstructibilidad del derecho de la indeconstructibilidad de la justicia. Deconstrucción *terminable e interminable*:

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya un derecho, pero la justicia es incalculable, ella exige que se calcule con lo incalculable [...] es decir, de momentos donde la decisión entre lo justo y lo injusto jamás está asegurada por una regla³⁴⁴.

Donde hay derecho hay cálculo. Esto no es un mal, sino, lo repetimos, un recurso técnico, protético constitutivo del *vivir juntas*: "lo político-jurídico-ético, tal como lo entendemos, supone esta técnica calculadora, una seriedad o circularidad que no es, entonces, una instancia auxiliar y secundaria"³⁴⁵. No hay cálculo por una suerte de degradación del derecho, sino por una relación mucho más profunda, constitutiva del cálculo con respecto a la política, lo jurídico, incluso la ética. Tampoco tendríamos *democracia representativa* sin cálculo, pues donde hay representatividad se requieren técnicas que permitan el conteo. Un principio básico como la *igualdad* depende de la medida, de *la technique de l'égalité*. Más aún, la justicia no es posible sin cálculo: "la

³⁴³ Derrida, *Force de loi*, 35.

³⁴⁴ *Ibidem*, 38.

³⁴⁵ Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, (Paris: Galilée, 2003), 80.

justice incalculable *commande* de calculer”. Sin una técnica de cálculo, no sería posible un *justo* reparto de lo sensible, tampoco una equitativa distribución de los recursos y las obligaciones. Como todo recurso protético no se trata de un suplemento pasajero, requerido momentáneamente en el desplazamiento hacia una condición plena. El cálculo, como recurso técnico, es un elemento irrecusable de toda forma de *vivir juntas* y de la justicia que la anima: no hay democracia representativa sin cálculo, su condición y peligro³⁴⁶.

Empero, como todo *suplemento*, el cálculo es posibilidad y amenaza. El cálculo implica siempre la determinación de una norma que permite establecer la distribución de variables según ciertas circunstancias. De esta forma, el cálculo permite regular, determinar o anticipar escenarios posibles. El cálculo permite programar formas de comportamiento, de organización y de acción de acuerdo con resultados esperados. De nuevo, esto no representa necesariamente un mal, sino que alude a un recurso protético requerido por el bien de la Junta (y para *bien vivir juntas*). No obstante, el cálculo

³⁴⁶ El Estado, en Derrida, debe asumirse como una materialización inestable de un ensamblaje de saberes, de técnicas de cálculo, entre ellas, militares y de seguridad: “Une politologie ne peut aujourd’hui construire le concept d’État sans y inclure l’objectivation du savoir et son objectivation dans les sciences positives. Un discours politique qui ne parlerait pas de la science se perdrait dans la bavardage et l’abstraction. Aujourd’hui, plus que jamais, la détermination de l’État comprend l’état de la science, de toutes les sciences, du tout science [...] On ne peut plus y distinguer les sciences dites fondamentales des sciences dites finalisées. Et ce qu’on a appelé justement le complexe militaro-industriel de l’État moderne suppose cette unité du fondamental et du finalisé” (Jacques Derrida, « Théologie de la traduction » [1985], *Du droit à la philosophie*, (Paris : Galilée, 1990), 391).

comporta un costo, una pérdida, una anulación de la alteridad, del acontecimiento. Derrida observa que no hay cálculo sin recurrir a la homogeneización, al patrón diseñado por recurso a una semejanza y, por eso mismo, a la obliteración de cierta experiencia de la alteridad: “al borrar en el cálculo la diferencia de la singularidad, sin contar más con ella, la medida arriesga poner fin a la singularidad misma, a su cualidad o intensidad no cuantificable”³⁴⁷. No hay cálculo sin la obliteración de una singularidad, de una alteridad. Por esto mismo, lo veremos, la *democracia* es la inadecuación consigo misma, por esta tensión irresuelta, entre igualdad y libertad, entre semejanza y alteridad.

Si hay cálculo hay programación, requerida y necesaria, pero no hay decisión. ¿Por qué resultaría importante esta precisión? Responde Derrida: “*pues sólo una decisión es justa*”³⁴⁸. Existe justicia únicamente en el *acontecimiento* [événement] de la decisión, ahí donde ningún cálculo es posible o definitivo. La decisión únicamente adviene como acontecimiento. Hay que recordar que “un acontecimiento calculable y que cae, como un caso, como objeto de un saber, bajo la generalidad de una ley, de una norma, de un juicio determinado o de una tecno-ciencia, y así de un poder-saber y de un saber-poder, no es, *en esta medida –ahí al menos*, un acontecimiento”³⁴⁹. De ahí que Derrida indica que hay decisión únicamente como *acontecimiento* en el marco de una *indecidibilidad*, esto es, donde no se puede *depender* exclusivamen-

³⁴⁷ Derrida, *Voyous*, 80.

³⁴⁸ Derrida, *Force de loi*, 53.

³⁴⁹ Derrida, *Voyous*, 203.

te de un cálculo, donde no es posible anticipación o seguridad. De ahí que “*une décision est inconsciente*”³⁵⁰ en tanto no depende de un sujeto del cálculo, del derecho, de la norma.

Lo anterior no significa anulación de la responsabilidad. Dos condiciones son supuestas por el *acontecimiento* de la decisión, a saber, la libertad y la responsabilidad³⁵¹: “yo debo ser libre y responsable de mi acción, de mi comportamiento, de mi pensamiento, de mi decisión”. Así, la decisión de un juez –según el ejemplo de Derrida, no debería limitarse a seguir una regla o norma general del derecho. Si en cada caso preexiste una regla o cálculo que garantiza y programa su acción, entonces *le juge est une machine à calculer*, un ordenador³⁵². El juez decide cuando su interpretación introduce un efecto *re-instaurador*, re-inventivo, que amenaza y conserva la ley en el mismo acto:

Para que una decisión sea justa y responsable, se requiere que, en su momento propio, si lo hay, sea a la

³⁵⁰ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 88.

³⁵¹ Este vínculo entre justicia y responsabilidad ha sido retomado por Derrida en trabajos posteriores: “Aucune justice – ne disons pas aucune loi et encore une fois nous ne parlons pas ici du droit – ne paraît possible ou pensable sans le principe de quelque responsabilité” (Derrida, *Spectres de Marx*, 15-16). Ese carácter pasivo de la decisión o inconsciente, no la sustrae de la responsabilidad, pues la decisión “*elle comporte l'inconscient et reste pourtant responsable*” (Derrida, *Politiques de l'amitié*, 88).

³⁵² En otro lugar, Derrida indicó: “il n’y a pas non plus de responsabilité qui ne soit l’expérience de l’impossible. Nous le disions à l’instant, quand une responsabilité s’exerce dans l’ordre du possible, elle suit une pente et elle déroule un programme. Elle fait de l’action la conséquence appliquée, la simple application d’un savoir ou d’un savoir-faire, elle fait de la morale et de la politique une technologie. Elle ne relève plus de la raison pratique ou de la décision” (Derrida, *L’autre cap*, 46).

vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y suficientemente destructiva u oblativa de la ley para lograr en cada caso la reinención, la rejustificación, la reinención de los medios de la reafirmación y confirmación novedosa y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única, que ninguna regla existente y codificada puede ni debe garantizar absolutamente³⁵³.

Sin libertad, sin responsabilidad, no hay *acontecimiento* de la decisión, ni justicia, ni deconstrucción. La *decisión* implica los alcances de una violencia mítica (fundadora, conservadora) y de una violencia divina que desafía la ley establecida. La decisión conserva y socava. Supone el resguardo de la ley, de la Junta; pero también su obliteración, su suspensión, su anulación. Sin el cálculo no hay acceso a lo incalculable, pero sólo si se suspende la normalización del cálculo (requerido de la semejanza) es posible el advenimiento de la alteridad, la desemejanza y, por tanto, la decisión.

No hay decisión, entonces, sin advenimiento. La forma básica del *acontecimiento* viene dada por el advenimiento del otro, como *venueu ou venir de l'autre*, y todo *otro* es absolutamente otro que adviene “sin anunciar, sin horizonte de expectativa, sin *telos*, sin formación, sin forma o preforma teleológica. De ahí su carácter siempre monstruoso, impre-

³⁵³ Derrida, *Force de loi*, 51.

sentable”³⁵⁴. Monstruosidad en tanto desborda toda estructura del cálculo, de la anticipación, de la semejanza, alteridad que rebasa o desafía cualquier identificación, que no se deja arrastrar por ningún sujeto susceptible de representación.

La primera decisión, el primer acontecimiento de decisión de cualquier forma de *vivir juntas*, es entre una *hospitalidad de la visita* frente a otra *de la invitación* (y repito esta cita de crucial importancia): “cuando lo que viene del otro excede las reglas de hospitalidad y sigue siendo imprevisible para los huéspedes”³⁵⁵. Si vinculamos esto con lo establecido en el capítulo anterior, al interior de una *hos(ti)pitalidad* no hay decisión, sino vigilancia y cálculo, invitación programada que depende de una *economía hematológica* del soberano. Retener la *invitación* de la *Junta*, siempre condicionada, anticipada, calculada, interesada; es una primera decisión básica, propiciada por una violencia divina, que desafía la clausura

³⁵⁴ Derrida, *Voyous*, 198. Derrida advierte que el *acontecimiento* no anula formas de apropiación, toda vez que remite a ellas, al menos, de forma negativa: “El acontecimiento es lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión: el acontecimiento es ante todo *lo que* yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es *que* yo no comprenda [...] aunque la experiencia de un acontecimiento, el modo bajo el cual nos afecta, precisa de un movimiento de apropiación (comprensión, reconocimiento, identificación, descripción, determinación, interpretación a partir de un horizonte de anticipación, saber, denominación, etc.), aunque este movimiento de apropiación sea irreducible e inevitable, sólo hay acontecimiento digno de este nombre en donde esta apropiación *fracasa* en una de las fronteras” (Jacques Derrida, “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida”, en Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero, (Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2004 [2003]), 137).

³⁵⁵ Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, 38.

sobre sí de la *Junta*, y deja abierta al *vivir juntas*, sin cálculos, sin seguros, sin garantías, ante el advenimiento de otro, humano o no. De ahí que la justicia no esté nunca presente, ni asegurada, sino *à venir*.

Vivir juntas, así, representa, también, una inadecuación consigo misma. Conservación e invención son dos fuerzas que toda forma de *vivir juntas* debe convocar, imaginativamente, a cada instante. Toda vez que no hay *vivir juntas* sino gracias al acontecimiento de la decisión. Tensión irresuelta que constituye y amenaza, en todo momento y sin garantías, a toda forma de *vivir juntas*. Reconocimiento continuo de que la *Junta*, como estabilización histórica requerida para *vivir juntas*, remite a la imposibilidad de una *estabilización* plena que sólo podría confundirse con la muerte pues la *Junta* siempre permanece abierta, desafiada por advenimientos de otros, que arriban sin anticipos de ningún orden. Y el advenimiento de *otro* es una condición irreducible de toda forma de *buen vivir juntas*, toda vez que la cohabitación nunca se limita a los presentes, sino que está constituida por una *dehiscencia* que la abre al testimonio “de un viviente pasado o de un viviente futuro”³⁵⁶, viviente humano o no, que implicará siempre el desafío abierto de la decisión, de la justicia.

³⁵⁶ Derrida, *Spectres de Marx*, 162.

Conclusión

Vivir juntas... quizás. En la obra de Derrida no existe un programa, una serie de criterios pragmáticos para la constitución de un *buen vivir juntas*. Según la discusión que inició este capítulo, no se trata de obliterar *lo político* sino de pensarlo en las aporías de la cohabitación. Y es que no habría ningún arreglo de criterios programáticos para *vivir juntas* que eludan los problemas discutidos en este capítulo:

*Pour le « vivre ensemble » que je propose de penser au-delà de tout « ensemble », il n'y a pas de « comment », il n'y a pas en tout cas de « comment » qui puisse prendre la forme de préceptes, de règles, de normes ou de critères préalables et disponibles pour un savoir. Le « comment » doit être inventé par chacun à chaque instant. Il n'y aurait aucune responsabilité singulière si un « comment » était d'avance disponible pour le savoir d'une règle à appliquer [...] le premier pas d'un « vivre ensemble » restera toujours rebelle à la totalisation³⁵⁷ [Para «vivir juntas», que he propuesto pensar más allá de toda *Junta*, no hay un «cómo», no hay en todo caso un «cómo» que pudiera tomar la forma de unos preceptos, unas reglas, unas normas o de criterios requeridos y disponibles por un saber. El «cómo» debe ser inventado por *todas* a cada instante. No habría *ninguna* *responsabilidad* singular si un «cómo» estuviera previamente dis-*

³⁵⁷ Derrida, *Avouer –L'impossible*, 206.

ponible por el saber de una regla por aplicar [...] El primer paso de «*vivir juntas*» permanecerá siempre rebelde a la totalización].

Hay posibilidad de *vivir juntas* toda vez que no exista, de antemano, un *programa*, una metodología prefijada para la cohabitación³⁵⁸; pues sólo entonces hay ocasión para una responsabilidad singular. *Vivir juntas* reposa sobre una *incalculabilidad* fundamental, abierta al *advenimiento*. Y estas condiciones de *vivir juntas* son posibles ahí donde la *Junta*, suplemento jurídico-económico irrecusable, permanece

³⁵⁸ El filósofo italiano Giorgio Agamben ha identificado en el anuncio de ausencia de principio comunitario la solicitud de aquello que varios autores han querido imposibilitar, a saber, *el principio de una cohabitación sin principio*: “la comunidad que nos une –o a la cual, sobre todo, estamos arrojados– no es comunidad de algo que haya sido apropiado y luego dividido: la comunidad es desde el origen comunidad de partido [...] Esta situación epocal es la que recientemente, en Francia, Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot han pensado como “comunidad inoperosa” y “comunidad inconfesable”. Y de esta misma figura del presupuesto, en Italia, Massimo Cacciari ha tratado de aprehender la constitución mística. De este modo, nuestro tiempo advierte la exigencia de una comunidad sin presupuestos y mantiene, sin embargo, sin darse cuenta, la forma vacía de la presuposición más allá de todo fundamento: presuposición de nada, de hecho, pura destinación (Giorgio Agamben, “Tradición de lo inmemorable,” en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, trad. Flavia Acosta y Edgardo Castro, (Buenos Aires: Adrianna Hidalgo, 2007), 204). De nuevo, podríamos parafrasear lo dicho por Derrida con respecto al derecho: que la comunidad carezca de principio, o bien, que su principio sea exterior, es en el fondo lo mismo. Ahora bien, parece claro que para Derrida, hay la posibilidad de (buen) vivir juntas toda vez que existe una tensión irresoluble entre el advenimiento de otros (las *juntas*) y los suplementos protéticos de cálculo (*Juntas* económico-jurídicas), un espaciamiento que da lugar y tiempo a una *justicia* por venir, que mantiene como su horizonte inagotable.

desafiada de modo que no se clausure sobre sí misma según una herencia teológica de una soberanía divina total, indivisible e infalible. Aunque no existan garantías que prevengan las perversas violencias desatadas por una *Junta* plegada sobre la herencia de la teología política, tampoco hay *vivir juntas* que pueda sustraerse a esta tensión, espaciamiento que la constituye entre *juntas* y *Junta*.

Efectivamente, Derrida hizo del problema de la soberanía una vía de acceso central a la crítica del pensamiento político, particularmente, ahí donde se ocupa de los desafíos relativos a la cohabitación pensada según el programa de una *teología política*. Lo último tiene por rasgo distintivo una soberanía sin participaciones, la indivisibilidad del Uno, mismidad cerrada, inmunizada, (au)totalitaria. Soberanía delineada según un anhelo de protección que se propone y reproduce como (*res*)*guardo* frente al otro, no tanto para obliterarlo, sino para *devorarlo*: protege para obligar, invita para sacrificar.

Consecuente con esta tradición, la *soberanía* clásica asumida como *núcleo de lo político* (Schmitt) se repliega en la *decisión* sobre la excepción, o bien, la decisión excepcional que adquiere la forma de una *economía hematológica*. Para que exista soberanía, clásica según la llama Derrida, la sangre de los vivientes, humanos o no, debe fluir; pero no en igual condición ni intensidad. Precisamente, la decisión excepcional que caracteriza a la soberanía clásica será sobre la sangre que se debe contener y aquella por verter, como si el derrame de una sangre fuera la condición política de una mecánica de fluidos que posibilite la necesaria irrigación (sanguínea) en

algunos cuerpos. Donde el criterio de distinción, a pesar de todas las advertencias, vuelve a depender de un motivo *hematológico*, filial, la hermandad, sinécdoque teológica de la semejanza.

El quiebre con esta tradición *clásica* de la soberanía nunca está garantizado y no vendrá sino de forma *hiperbólica*. Esto por un criterio que Derrida extiende a todo el cristianismo: « *la déchristianisation sera une victoire chrétienne* ». *Vivir juntas*, siempre requerida de las prótesis técnicas (jurídicas, de cálculo) de una *Junta*, no puede sustraerse del todo de los motivos de la *teología política*, no puede darse sino como una tensión hiperbólica, como pugna constante, perpetuo requisito de contestar creativa y categóricamente los bloqueos que previenen el advenimiento del otro.

Conclusión

**Buen vivir juntas:
democracia y sus dehisencias**

Introducción

« *O mes amis démocrates...* »

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*

La obra de Derrida nos ha prevenido de fijar los principios, los presupuestos, los requisitos, mucho menos los mecanismos, las reglas, los cálculos que garantizarían plenamente *vivir juntas*. De lo contrario, toda forma de *vivir juntas* estaría reducida a una *Junta* particular sin advenimiento, sin acontecimiento, sin responsabilidad ni libertad. El filósofo argelino-francés advirtió que una cohabitación cerrada de antemano sobre *la généralité d'une règle*, de un *saber-hacer*, de un *poder-regulador* daría lugar a una “*responsabilidad como irresponsabilidad*, de la moral confundida con el cálculo jurídico, de la política organizada en la tecno-ciencia”³⁵⁹. De modo que un pensamiento de la cohabitación no obedece a un programa: “Osaría sugerir que la moral, la política, la responsabilidad, *si las hay*, nunca habrán comenzado sino con la experiencia de la aporía”³⁶⁰. Pensar la cohabitación, en cualquier forma de *vivir juntas*, requiere una apertura basal a la experiencia de la aporía³⁶¹.

³⁵⁹ Derrida, *L'autre cap*, 70-71.

³⁶⁰ *Ibidem*, 43.

³⁶¹ Para Antonio Calcagno este gesto marca la contribución más importante de la deconstrucción de Derrida al pensamiento político. Un pensamiento del problema de lo político no puede sustraerse de lo aporético, toda vez que lo político en Derrida es reenviado a la promesa sobre el trasfondo de la indecibilidad, que supone, en el momento de la política, a ambos, el cálculo y lo incalculable, lo posible y lo imposible, el derecho y la justicia. Para Calcagno se trata de un principio sugerido por Derrida, pero desarrollado en términos de sus consecuencias políticas por Badiou, ver

Sin garantías: *vivir juntas* “debe tener la estructura de la promesa –y, así, la memoria de lo que porta *el porvenir* aquí, ahora”³⁶². Esta apertura radical a la *promesa*, según Derrida, es condición de una *repolitización*, o bien, al menos, *d’autre concept du politique*. En otro lugar, el argelino-francés ha indicado que la *promesa* no debe ser pensada “como programa u objetivo onto-teológico o teleo-escatológico”³⁶³, menos aún se puede reducir la promesa a un *ideal regulador* que retroactivamente nos acerca a una condición plena de la cohabitación. Esto último, como ha recordado Franz Hinkelammert (n. 1931), no es sino la reproducción del *infierno* en la Tierra por la imposición de una imagen del *cielo*³⁶⁴.

En su estructura, la promesa es un *acto de habla* singular para Derrida en tanto establece las condiciones mismas del *performativo*. Para el filósofo argelino-francés, lo característico de la *promesa* es que “no se promete el mal, «prometer» el mal es amenazar, no prometer”³⁶⁵. No se puede prometer el mal, pues la promesa sólo puede ser establecida con relación al bien, lo benéfico, lo benevolente. Incluso condicionar lo prometido a la observación de una obligación o cumplimiento de un deber es amenazar. Esto no significa que

Antonio Calcagno, *Badiou and Derrida. Politics, Events, and their Time*, (New York: Continuum, 2007).

³⁶² Derrida, *L’autre cap*, 76.

³⁶³ Derrida, *Spectres de Marx*, 126.

³⁶⁴ Franz Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, (San José: DEI, 2003), 251-270. El capítulo se titula: “Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno.”

³⁶⁵ Derrida, “Une certaine possibilité impossible de dire l’événement”, 107.

la promesa está inmunizada contra la maldad, el agravio o la traición. Por el contrario, “una promesa, para ser posible, debe estar asediada o amenazada por la posibilidad de ser traicionada, de ser malversada”³⁶⁶. La promesa, que aspira siempre a la bondad, es imposible sin la posibilidad de ser subvertida en maldad, sin la amenaza de la traición. De lo contrario, la promesa sería una certeza, la garantía de un evento preestablecido; una predicción, previsión, o bien, el cumplimiento de un contrato.

Sin garantías de ninguna índole, la promesa no admite recusarse de su cumplimiento. De esta forma, “una promesa debe prometer su cumplimiento, es decir, no puede permanecer «espiritual» o «abstracta», sino producir *acontecimientos*, nuevas formas de acción, de práctica, de organización”³⁶⁷. Por esta razón, la promesa no puede coincidir con el perjurio, no se trata de un juramento en vano, sin miras a su cumplimiento. Para Derrida, « *une promesse doit être sérieuse* », “ es decir, me comprometo a hacer todo lo posible para cumplir mi promesa”³⁶⁸. No hay promesa sin la disposición a su cumplimiento, sin la aspiración a reunir las condiciones que procuren hacerla efectiva.

Sin embargo, la imposibilidad de garantizar la promesa no se debe a un fallo técnico añadido, ni al *factor humano* que introduce error. Antes bien, se trata de una condición mucho más constitutiva: la promesa, si la hay, es promesa de lo imposible. Esto no implica olvidar el compromiso de su cumplimiento, menos aún evitar el (re)conocimiento de lo

³⁶⁶ Ibidem, 108.

³⁶⁷ Derrida, *Spectres de Marx*, 147.

³⁶⁸ Derrida, “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement,” 109.

posible. La promesa de lo imposible produce *acontecimiento*: “la promesa es un acontecimiento [...] el yo «prometo» es un *decir* que no dice nada sobre un **evento** [événement] preexistente, y que produce el **acontecimiento** [événement]”. Dos formas de interpretar *l'événement*, o bien, dos formas de *decirlo*: como *evento* sujeto a un saber que lo narra (descrito en un reporte, estudiado en el pasado, anticipado por el cálculo de probabilidad)³⁶⁹; y otra forma de decirlo, que no describe nada, sino que *produce* acontecimiento: “todas estas formas del habla o del decir no consisten en *hacer saber*, ni en reportar alguna cosa por relatar, describir o constatar, sino en *hacer arribar* mediante el habla”. Prometer, como performativo del *acontecimiento*, es producir la ocasión del asedio de lo imposible en lo posible.

En la promesa coinciden lo posible e imposible³⁷⁰, por lo cual, abre el espacio para *hacerse* asediar, para ser invadido

³⁶⁹ Derrida lo denomina *informativo* o periodístico: “Dire l'événement, c'est dire ce qui est, donc les choses telles qu'elles se présentent, les événements historiques tels qu'ils ont lieu et c'est la question de l'information [...] ce dire de l'événement est d'une certaine manière toujours problématique parce que, en raison de sa structure de dire, le dire vient après l'événement” (Ibidem, 89).

³⁷⁰ Franz Hinkelammert ha arribado a una conclusión similar sobre la interdependencia entre *posible* e *imposible*, al abordar el motivo de la *trascendencia* que, como la promesa, sólo puede ser inmanente al momento donde solicita o permite el arribo de lo imposible: “Las imposibilidades se experimentan porque se persiguen fines; luego, sin la persecución de fines no pueden darse imposibilidades conocidas. Recién el conocimiento de tales imposibilidades permite hablar de lo posible, pero también este posible es nuevamente subjetivo, es decir, es posible en función de una acción específicamente humana [...] el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para

sin previsión por el advenimiento de un imposible que permite conocer lo posible y rehacerlo, transformar el “nosotros” (la nación, la comunidad imaginada) que producimos y que nos produce y que condiciona aquello de lo que somos capaces. No hay *vivir juntas* sino en la estructura de la promesa, asedio de una imposibilidad. De ahí que, finalmente, en Derrida la promesa alude, sin hacer de esto una definición, “à l’indéconstructibilité d’une certaine idée de la justice (ici dissociée du droit).” Hay *buen vivir juntas* [*bien vivre ensemble*] por la promesa de una justicia *à venir*. De nuevo, no se trata de justicia que no está presente, o de una justicia del futuro. Hay *buen vivir juntas* por la promesa, por *hacerse* asediar (que no es ni ausencia, ni presencia plena) de una justicia *à venir*.

En Derrida *à venir* no puede ser confundido con el futuro, pues no designa aquello que adviene de forma anticipada e inercialmente, derivado de un carácter programático, calculable, aunque trágico del tiempo. No hay *à venir*, además, si se impone una ruptura definitiva con el pasado, en la forma de un olvido profundo:

Nul à-venir sans héritage et possibilité de *répéter*. Nul à-venir sans quelque *itérabilité* [...] Nul à-venir sans quelque mémoire et quelque promesse messianiques, d’une messianicité plus vieille que toute religion, plus originaire que tout messianisme [...] ni d’avenir sans ce qu’une itérabilité suppose de technique, de machi-

poder trascender la realidad en el marco de lo posible” (Franz Hinkelammert, *La crítica de la razón utópica*, 3ª ed., (San José: DEI, 2000), 230).

nique et d'automatique³⁷¹ [Ningún *por-venir* sin herencia y sin posibilidad de *repetir*. Ningún *por-venir* sin alguna memoria y alguna promesa mesiánica, de un mecanismo más viejo que toda religión, más originario que todo mesianismo [...] ni *porvenir* sin aquello que una iterabilidad supone de técnica, de mecánico y de automático].

Hay *à venir*, según Derrida, por recurso a una memoria, a una herencia. De ahí que la justicia *à venir* no se agota nunca en los presentes, si por esto se designa a aquellos que tienen una existencia concreta en un ahora actual. *Vivir juntas*, lo decíamos en el capítulo segundo, no puede nunca agotarse en quienes dan cuentas (cognitiva, jurídicamente) de su presencia, pues la justicia *à venir* que la informa, implica siempre a los fantasmas, que ni presentes ni ausentes, designan indistintamente tanto a los que se marcharon como aquellos que están por venir. Memoria de los muertos y de aquellos que no han estado aún, pero cuyo asedio nos compromete a entregarles lo que nunca han tenido, aquello que nunca ha sido nuestro: una justicia *à venir*.

Pero tampoco hay *à venir* sin repetición, sin una iteración que implica y convoca siempre a ambos, identidad y alteridad. No hay *à venir* sino por medio del recurso o soporte de suplementos técnicos, lo mecánico, el automatismo que no se agota en el cálculo sin una apertura a lo incalculable. De este modo, en la muerte no hay *à venir*, pero tampoco lo

³⁷¹ Derrida, *Foi et savoir*, 72.

habría en una vida inmortal. Lo afirmado por Derrida sobre el don adquiere aquí gran relevancia: “Ni la muerte ni la vida inmortal pueden donar jamás, solamente una singular *sobre-vida* [*survivance*]”³⁷². Asimismo, solo hay *à venir* para una *vida* constituida por el asedio de la muerte: una vida, nunca asegurada, sino constitutivamente expuesta, exhibida al otro, al radicalmente otro, enunciado extensivo al suplemento técnico, inerte. Sólo hay *à venir* para una *survivre*, una sobre-vida. Si hay *vivir juntas*, adviene siempre expuesta, sin garantías de una vida inmortal, sino en la forma de una *survivre*³⁷³. *Vivir juntas*, si la hay, depende del reconocimiento de que toda vida, humana o no, está constituida por una *expropiación* basal, una vulnerabilidad irrecusable, la imposibilidad

³⁷² Derrida, *Donner le temps*, 132.

³⁷³ Sobre esta *survivre* recuerda Cristina De Peretti: “resulta imposible aprender a vivir, inventar la vida sin recurrir, sin apelar a la muerte, sin tenerla en cuenta y pactar, en cierto modo, con ella. Porque la muerte es interna a la vida, forma parte de la misma. El especto, *ça nous regarde*: nos mira, nos concierne. Sólo cuando se acepta eso se puede «puede», aprender a vivir” (Cristina de Peretti, “El especto, *ça nous regarde*”, en *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, ed. Cristina de Peretti, (Madrid: Trotta, 2003), 30.) Se trata de un problema desarrollado por Derrida en varios momentos, según hemos discutido en el capítulo primero y segundo, sobre el cual ha desarrollado una amplia consideración desde la diada *habla-escritura*, hasta el problema de la religión, a saber, la imposibilidad de sustraer lo viviente de lo mecánico, y viceversa: “In both cases there is contamination of what one claims to be proper, natural, and without artifice. In the end, both the Platonic discourse against writing and religious discourse against technoscientific modernity oppose life and the living breath to the machine. In both cases there is an inevitable –or *fatale*– contamination of life by the technoscientific supplement that inscribes repetition, duplicity, and even death at the very heart of life and the living present” (Michael Nass, *Miracle and machine. Jacques Derrida and the two sources of religion, science, and the media*, (New York: Fordham University Press, 2002), 117).

de una *clausura* (au)totalitaria, que la expone, la exhibe siempre a otros, muchos otros, vivientes y no vivientes, así como de aquellos recursos protéticos ubicados en una zona gris de difícil determinación entre la vida y la muerte.

No hay *vivir juntas* sino en el horizonte de una promesa mesiánica. Resulta oportuno recordar que, para Derrida, el motivo mesiánico representa una herencia del marxismo: “Ce messianique, nous croyons qu’il reste une marque *ineffaçable* –qu’on ne peut ni ne doit effacer– de l’héritage de Marx”³⁷⁴. Herencia que implica siempre una responsabilidad, incluso un *désir émancipatoire* (deseo emancipatorio), al cual no se debe renunciar, pues “*hay que* implicarse en él más que nunca, al parecer, además, como lo indestructible mismo del «*hay que*»”³⁷⁵. Mesianismo sin mesianismo, lo llama Derrida, “esta dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, ella no sigue ninguna revelación determinada, no pertenece propiamente a ninguna religión abrahámica”³⁷⁶. Se trata de un mesianismo no determinado por ningún credo particular, pero que permanece irreductible a toda deconstrucción, “mesianismo sin mesianismo, una idea de la justicia – que distinguimos siempre del derecho y de los derechos del hombre– y una idea de la democracia”³⁷⁷. Mesianismo como la apertura, el espaciamento que abre espacio y tiempo a un *deseo emancipatorio* comprometido con una cierta idea de la justicia y de la democracia, apertura sin la cual, ninguna res-

³⁷⁴ Derrida, *Spectres de Marx*, 56.

³⁷⁵ *Ibidem*, 126

³⁷⁶ Derrida, *Foi et savoir*, 31.

³⁷⁷ Derrida, *Spectres de Marx*, 102.

ponsabilidad con respecto al otro sería posible, apertura, dehiscencia constitutiva de toda forma de *vivir juntas*.

*

Inscrita en la herencia *teológico-política* de una economía *hematológica*, no hay *vivir juntas* sin desafiar el lugar de la sangre en el pensamiento de la soberanía que Derrida denomina tradicional. Idea clásica de la soberanía replegada en una mecánica de fluidos, lo recordamos: para que la sangre del *hermano* fluya en adecuada presión, otra sangre, desemejante, extraña, extranjera, humana o no, debe ser vertida sin cesar. Decisión excepcional, decisión sobre la excepción de la sangre fraterna. El motivo de la sangre ha impregnado el imaginario de la semejanza, de la comunidad, de la democracia. De ahí un aviso básico y recurrente en la obra de Derrida: “Una democracia *à venir* debería dar que pensar sobre una igualdad que no sería incompatible con una cierta disimetría, con la heterogeneidad o la singularidad absoluta”³⁷⁸. *Vivir juntas*, si la hay, requiere, como condición de posibilidad, la solicitud de una disimetría, una heterogeneidad oblativa de la decisión excepcional sobre una sangre por verter. Si *vivir juntas* admite la forma de una democracia, portaría la solicitud de que esta no esté gobernada por el cálculo de una representación replegada sobre la semejanza, apelaría, más bien, a una democracia *à venir* de la desemejanza.

Aporía democrática: la democracia representativa está determinada por aquellos que comparten un mismo lugar de nacimiento, o bien, al menos, una semejanza *nacional*, sin

³⁷⁸ Derrida, *Politiques de l'amitié*, 372.

embargo, está asediada por la aspiración de “una justicia que comienza por una ruptura con su naturalidad o su homogeneidad, con su supuesto lugar de origen”³⁷⁹. Una *démocratie à venir*, aún sin presente (ni en lugar, ni en tiempo), deberá retener toda solicitud por la filiación, la familiaridad, el nacimiento, el lugar de origen, la solicitud del nombre. Supone, por el contrario, la suspensión de la continuidad entre la *sangre*, el suelo y la lengua. Se deja guiar, entonces, por una *belle tentation*, a la cual debe resistir, “*se doit le temps de résister*,” no para negarla, pero para dejarle su oportunidad, su suerte. ¿De qué tentación se trata? La tentación que parece animar una *deconstrucción* del pensamiento político de la cohabitación, a saber, “*une amitié sans foyer, d’une philia sans oikoeiôtês*” [una amistad sin hogar]. Si, desde los griegos, la aspiración de la política consiste en propiciar el máximo de amistad posible, esta amistad debe venir en la forma de una promesa: una amistad que no requiere como condición la semejanza, la proximidad, la casa, el suelo, la lengua, la sangre, el sexo. Amistad que no se deja arrastrar por la *teología política* de la hermandad.

Lo último se vincula con una lectura que Derrida ha propuesto del verso de Paul Celan: «*El mundo se ha ido, tengo que llevarte*», cuya comprensión usual deriva de la pérdida del mundo la necesidad de dirigirse y asumir al otro. Todo lo contrario, según la apuesta del filósofo argelino-francés, “desde el momento en que te hablo y soy responsable de ti o ante ti, ningún mundo, en lo esencial, puede estar más ahí.

³⁷⁹ Ibidem, 128.

Ningún mundo puede ya sostenernos, servirnos de mediación, de suelo, de tierra, de fundamento o de coartada³⁸⁰. Sólo puedo abrirme al advenimiento del radicalmente otro ahí donde el mundo, ahí donde la *Junta*, ha desaparecido, *democracia inmunda* –como recuerda la filósofa Laura Llebadot. En una democracia estructurada según la sangre y el suelo, en una democracia de la semejanza *nunca podría llevarse*³⁸¹.

³⁸⁰ Derrida, *Carneros*, 64.

³⁸¹ Desde luego, esta observación sobre la pérdida del mundo común o de la *Junta* podría recibir la crítica que Catherine Colliot-Thélène extiende a todos los proyectos de *democracia radical*, los cuales, a decir de la autora, guardan en común su desconfianza en las instituciones democráticas, incluida la noción de *derechos* (individuales o subjetivos). Colliot-Thélène concede como necesario, en cercanía a Derrida, propiciar una interpretación de la democracia que no tribute de concepciones *comunitarias*, así se trate de una *comunidad de los ciudadanos*. Apela, por el contrario, a una *democracia sin demos*, la cual, no pretende una apología del *individuo* liberal, sino que ubica en el centro de su lectura al *sujeto de derecho*, cuyo derecho no estaría delimitado por las fronteras nacionales. Esto no implica neutralizar los conflictos, toda vez que el ámbito de *derechos subjetivos* –según la nomenclatura de la autora, resulta de una tensión entre lo instituido y las disputas donde se hacen usos empíricos del derecho. Una revolución democrática, según esta autora, no puede repetir la *erosión*, a veces indiferencia, de la conciencia jurídica, si se desea impugnar formas socioeconómicas y políticas de exclusión (ver Catherine Colliot-Thélène, *Democracia sin demos*, trad. Víctor Goldstein, (Barcelona: Herder, 2020 [2011])). Desde luego, tampoco en la obra de Derrida se invita ni se sugiere la suspensión de las instituciones, mucho menos del derecho. Suspender el derecho implicaría imposibilitar la *justicia* y, con ella, cualquier posibilidad de una *democracia à venir*. La indicación de *perder el mundo*, o perder la *Junta*, remite a la necesidad de impedir la clausura (au)totalitaria de la institucionalidad, sobre todo ahí donde deciden sobre la semejanza de aquellos susceptibles de representación, como criterio de discriminación sobre quienes carecen de representación, desemejantes.

Oh amigos míos... La larga tradición de pensamiento político estudiada por Derrida, la cual ha procurado hacer converger al amigo, al hermano y al ciudadano (sexo, sangre, suelo-lengua-ley), no ha tenido por objeto concluir: « *O mes amis démocrates, il n'y a nul démocratie* ». Sino señalar que una democracia *à venir* requiere “desnaturalizar la figura del hermano, su autoridad, su crédito, su fantasma”. *Oh mis hermanos...* El engranaje de la *Blood Pump* de la soberanía schmittiana no cesará sus operaciones, particularmente al interior de la democracia si el eje de su representatividad está constituido según el recuento de la semejanza. Desde luego, una democracia *à venir* abierta a la desemejanza, está expuesta también al peligro: aporía de la cohabitación.

¿Es posible desprenderse de esta idea clásica de soberanía, de su fantasma? La obra del filósofo argelino-francés nos ha puesto al tanto sobre la imposibilidad de *reprimir* o anular plenamente el significado anterior de un concepto, tampoco de esquivar el asedio de una tradición en la producción de un nuevo sentido. Asimismo, la democracia no puede ser del todo sustraída de la tradición clásica de *teología política* de la cual ha heredado su gramática. Por eso mismo, la deconstrucción como (la) democracia es interminable, “il faut rappeler que l'exigence d'une démocratie à venir est déjà ce qui rend possible une telle déconstruction. Elle est la déconstruction à la œuvre”³⁸² [hay que recordar que la exigencia de una democracia *à venir* es ya lo que lo marca la posibi-

³⁸² Derrida, *Politiques de l'amitié*, 183.

lidad de una tal deconstrucción. Ella es la déconstrucción en acción].

La desnaturalización del hermano-semejanza, o bien, dicho de otra forma, el desafío a la economía hematológica que informa a la tradición clásica de la soberanía, implica que la democracia debe poner en cuestión, a cada instante: «*Que veut dire banlieue ?* » ¿Qué quiere decir suburbio, los anillos, las afueras, la periferia? Problema hiperbólico de un viejo motivo cristiano sobre la universalidad, implicada aquí en la democracia: “Más que cualquier otra, más que la social democracia o que la democracia popular, una democracia cristiana deberá dar la bienvenida a los enemigos de la democracia, tenderles la otra mejilla, ofrecer hospitalidad, dar la palabra y el derecho de voto a los anti-demócratas”³⁸³. Con esto, Derrida no clama por una *cristianización* de la democracia, sino por la radicalización del pensamiento derivado de una aporía que enfrenta toda idea de democracia: el *cratos* que constituye un *demos* también lo amenaza, “democracia y soberanía son, a un tiempo, pero también alternativamente, indisociables y en contradicción una con otra”³⁸⁴. Al implicarse, al requerirse, democracia y soberanía se posibilitan y se amenazan.

Ninguna democracia, por lo tanto, puede sustraerse de las relaciones de fuerzas (económicas, técnico científicas, políticas, militares, entre otras), del *différentiel des forces*. La democracia “requiert donc une souveraineté, à savoir une forcé plus forte que toutes les autres forces”. Sin embargo, si

³⁸³ Derrida, *Voyous*, 66.

³⁸⁴ *Ibidem*, 143.

esta soberanía está destinada a proteger y a hacer más eficiente a una democracia abierta a la universalidad, al arribo (sin anticipos ni condiciones) del otro, entonces, esa soberanía “la traiciona y la amenaza de entrada, de forma autoinmunitaria”. Aporía en el intersticio de una soberanía requerida para asegurar una *ipseidad*, así sea plural o comunal, y una democracia que, en tanto *vivir juntas*, debe permanecer abierta al advenimiento de muchos otros, a una universalidad que desafía el monopolio de cualquier *ipse*, de cualquier semejanza. Se abre así el perpetuo problema de lo *autoimmune*, toda vez que aquello amenazado no es una cosa en particular de la democracia, sino el sí, el *ipse*, el *autos* que se ve infectado “dès lors qu’il lui faut l’hétéronomie, l’événement, le temps et l’autre”.

Esta aporía en la base de la democracia, forma de *vivir juntas* sobre la cual volvió insistentemente Derrida, solicita otra forma de vincular lo sano, lo saludable, lo santo con lo indemne, lo inmune. Una inmunidad que ya no toma la forma de la clausura del *yo* frente al otro. Una soberanía *divisible* no tiene que devenir *suicida*, si su partición es resultado de otro paradigma inmunitario, uno que se repliega como *freno* de cualquier exceso de inmunización, en un movimiento que sólo puede afirmar, y por tanto proteger y ensanchar, cualquier *ipseidad* al alterarla, al exhibirla y exponerla al otro³⁸⁵. Democracia *à venir*, si la hay, adviene como el acon-

³⁸⁵ El proyecto del filósofo italiano Roberto Esposito ha procurado buscar otra lógica de la inmunización, o mejor aún, una revisión que contribuya a variar el paradigma clásico de la inmunidad: “El equilibrio del sistema inmunitario no es el fruto de la movilización defensiva contra lo otro de sí,

tecimiento de una decisión excepcional sobre la invitación programada y la aceptación de la visita del desemejante; sin anticipos, sin garantías.

sino la línea de conjunción, o el punto de convergencia, entre dos series divergentes [...] No está en su base la rememoración de un principio genético incontaminado, sino la experiencia de la propia alteración originaria. Antes de toda otra transformación, todo cuerpo es ya expuesto a la necesidad de su propia exposición. Es la condición común de todo inmune: la percepción sin fin de su propia finitud” (Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Luciano Padilla, (Buenos Aires: Amorrortu, 2009 [2003]), 247).

Bibliografía

Obras de Jacques Derrida

Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1967.

_____. *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal pour Jacques Derrida*, Gad Soussana, Alexis Nouss eds., Paris : L'Harmattan, 2001.

_____. *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris : Éditions Galilée, 1991.

_____. *Du droit à la philosophie*, Paris : Galilée, 1990.

_____. *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris : Éditions du Seuil, 2000.

_____. *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris : Galilée, 1994.

_____. *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité (1984-1985)*, Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth et Rodrigo Therezo eds., Paris : Éditions du Seuil, 2018.

_____. *Glas*, Paris : Galilée, 1974.

_____. *Khôra*, Paris : Éditions Galilée, 1993.

_____. *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris : Flammarion, 1980.

_____. *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris : Les Editions de Minutt, 1991.

_____. *L'hospitalité I. Séminaire (1995-1996)*, Psacale-Ann Brault, Peggy Kamuf eds., Paris : Seul, 2021.

- _____. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : PUF, 1967.
- _____. *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 1967.
- _____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris : Galilée, 1996.
- _____. *Le toucher*, Jean Luc Nancy, Paris : Galilée, 2000.
- _____. *Marges de la Philosophie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- _____. *Points de suspension. Entretiens*, Paris : Galilée, 1992.
- _____. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris : Galilée, 1994.
- _____. *Psyché : Invention de l'autre II*, Paris : Galilée, 1987.
- _____. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris : Galilée, 1993.
- _____. *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris : Galilée, 2003.
- _____. "Avouer –l'impossible : 'retours', repentir et réconciliation," en Jean Halpérin, Nelly Hansson ed., *Comment vivre Ensemble ? Actes du XXXVIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Editions Albin Michel, 1998, 179-216.
- _____. "Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004", *Cités* 30, 2 (2007), 103-140.

Derrida, Jacques ; Dufourmantelle, Anne. *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris : Calmann-Lévy, 1997.

Obras traducidas de Jacques Derrida

Derrida, Jacques. *Before the Law*, translated by Sandra van Reenen, Jacques de Ville, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018 [1985].

_____. *Canallas*, traducido por Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2005 [2003].

_____. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, traducido por Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

_____. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, traducido por Cristina de Peretti, Barcelona: Paidós, 1995 [1991].

_____. *Dar (la) muerte*, traducido por Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona: Paidós, 2006 [1999].

_____. *De la gramatología*, traducido por Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México: Siglo XXI, 1971.

_____. *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture*, eds. P. Brunette, D. Wills, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

_____. *El animal que estoy sí(gui)endo*, traducido por Cristina de Peretti y Cristian Rodríguez, Madrid: Trotta, 2008 [2006].

_____. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial, 1997 [1996].

- _____. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, traducido por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2003.
- _____. *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*, traducido por Gustavo Macri, Buenos Aires: Paidós 2005 [2000].
- _____. *Glas. Clamor*, traducido por Cristina Peretti y Luis Ferrero, Madrid: La Oficina; 2015 [1974].
- _____. *La diseminación*, traducido por José María Arancibia, Madrid: Espiral, 2015 [1972].
- _____. *La escritura y la diferencia*, traducido por Patricio Peñalver, -Barcelona: Anthropos, 1989.
- _____. *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, traducido por Tomás Segovia México: siglo XXI, 1986
- _____. *Life Death. Seminars of Jacques Derrida*, edited by Pascale-Anne Brault, Peggy Kamuf, translated by Pascale-Anne Brault, Michel Nass, Chicago: Chicago University Press, 2020.
- _____. *Limited Inc*, translated by Samuel Weber, Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- _____. *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*, traducido por Francisco Vidarte, Madrid: Trotta, 1997 [1995].
- _____. *Márgenes de la filosofía*, traducido por Carmen González, Madrid: Cátedra, 1994.
- _____. *On the Name*, translated by John P. Leavey, California: Stanford University Press, 1993.

- _____. *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, traducido por Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid: Trotta, 2003 [2001].
- _____. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, traducido por Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid: Trotta, 1998 [1994].
- _____. *Prejuzgados. Ante la ley*, trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez, Madrid: Avarigani, 2011 [1985].
- _____. *Resistencias del psicoanálisis*, traducido por Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós, 2010 [1996].
- _____. *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, editado por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud, traducido por Cristiana De Peretti y Demiro Rocha, Buenos Aires: Manantial, 2010.
- _____. *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, traducido por Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires: Manantial, 2011.
- _____. *Seminario. La pena de muerte. Volumen I [1999-2000]*, editado por Geoffrey Bennington, Marc Crépon y Thomas Dutoit, traducido por Delmiro Rocha, Madrid: La Oficina, 2017 [2012].
- _____. *The Death Penalty. Volume II*, edited by Geoffrey Bennington & Marc Crépon, translated by Elizabeth Rottenberg Chicago: The University of Chicago Press, 2017 [2015].
- _____. “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida”, en Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen*

Habermas y Jacques Derrida, traducido por J. J. Bote-ro, Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2004 [2003].

_____. “Avowing –The Impossible: “Returns,” Repentance, and Reconciliation (A Lesson),” translated by Gil Anidjar, in *Living Together. Jacques Derrida’s Communities of Violence and Peace*, ed. Elisabeth Weber, New York: Fordham University Press, 2013, 18-41.

_____. “Confesar-Lo imposible. “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación,” traducido por Patricio Peñalver, *Isegoría* 23 (2000), 17-43.

Otras fuentes consultadas

Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, traducido por Flavia Acosta y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adrianna Hidalgo, 2007.

Alfaro, Ronald; Alpízar, Felipe eds., *Elecciones 2018 en Costa Rica: retrato de una democracia amenazada*, San José: CONARE, PEN, 2020.

Alwine, Andrew. *Enmity and Feuding in Classical Athens*, Texas: University of Texas Press, 2015.

Anidjar, Gil. *Blood. A Critique of Christianity*, New York: Columbia University Press, 2014.

_____. *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Balibar, Étienne. *Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy*, translated by G. M. Goshgarian, New York: Columbia University Press, 2015 [2010].

- Bambra, Clare; Lynch, Julia and Smith, Katherine. *The Unequal Pandemic. Covid-19 and Health Inequalities*, Bristol: Policy Press, Bristol University Press, 2021.
- Baring, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.
- Banerjea, Niharika; Boyce, Paul; Dasgupta, Rohit eds. *Covid-19 Assemblages. Queer and Feminist Ethnographies from South Asia*, New York: Routledge, 2022.
- Beardsworth, Richard. *Derrida & the Political*, New York: Routledge, 1996.
- Bennington, Geoffrey. *Interrupting Derrida*, New York: Routledge, 2000.
- Bird, Greg. *Containing Community. From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy*, Albany: State University of New York Press, 2016.
- Biset, Emmanuel y Farrán, Roque, comp. *Estado. Perspectivas posfundacionales*, Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*, traducido por Isidro Herrera, Madrid: Nacional, 2002 [1983].
- Bobba, Giuliano; Hubé, Nicolas. *Populism and the Politicization of the Covid-19 Crisis in Europe*, Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.
- Bodei, Remo. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, traducido por Isidro Rosas, México D.F: FCE, 1995 [1991].
- Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia*, traducido por Marcos Pablo Mayer, Buenos Aires: Paidós, 2020.

- _____. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987.
- Cacciari, Massimo. *Generar a Dios*, trad. Guillermo Piro, Buenos Aires: Godot, 2019[2017].
- _____. *The Withholding of Power. An Essay on Political Theology*, translated by Edi Pucci, New York: Bloomsbury, 2018 [2014].
- Calcagno, Antonio. *Badiou and Derrida. Politics, Events, and their Time*, New York: Continuum, 2007.
- Caputo, John D. ed., *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, traducido por Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo, 2009 [1997].
- Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- _____. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Bogotá: Akal, 2015.
- Cheah, Pheng; Guerlac, Suzanne, eds. *Derrida and the time of the political*, Durham: Duke University Press, 2009.
- Chopra, Suhita; Chatterjee, Debolina. *Covid-19, Older Adults and The Ageing Society*, New York: Routledge, 2022.
- Cisney, Vernon. *Deleuze and Derrida. Difference and the Power of the Negative*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Colliot-Thélène, Catherine. *Democracia sin demos*, traducido por Víctor Goldstein, Barcelona: Herder, 2020 [2011].

- Contreras, Carlos; Agüero, Javier. *Jacques Derrida: envíos pendientes. Im-posibilidades de la democracia*, Viña del Mar: Cenaltes, 2017.
- Corlett, William. *Community Without Unity: A politics of Derridian Extravagance*, Durham: Duke University Press, 1993 [1988].
- Cragolini, Mónica comp. *Comunidad (de los) viviente*, Buenos Aires: La Cebra, 2018.
- Cragolini, Mónica. *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- Custer, Olivia; Deutscher, Penelope & Haddad, Samir eds., *Foucault/Derrida. Fifty Years Later. The Futures of Genealogy, Deconstruction and Politics*, New York: Columbia University Press, 2016.
- De Lubac, Henri. *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, translated by Gemma Simmonds, Notre Dame: University of Notre Dame, 2006 [1948].
- De Peretti, Cristina ed., *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid: Trotta, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, traducido por Pablo Ires y Sebastián Puente, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021 [2005].
- Deneys-Tunney, Anne & Zarka, Yves Charles. *Rousseau Between Nature and Culture*, Boston: De Guyter, 2016.
- Deutscher, Penelope. *A Politics of Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*, New York: Cornell University Press, 2002.

- _____. *Foucault's Futures. A Critique of Reproductive Reason*, New York: Columbia University Press, 2017.
- Di Leo, Jeffrey R. ed., *Dead Theory. Derrida, Death and the Afterlife of Theory*, New York: Bloomsbury, 2016.
- Díaz, David y Hatzky, Christine eds., *¿Cuándo pasará el temblor? Crisis, violencia y paz en la América Latina Contemporánea*, San José: Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019.
- Direk, Zeynep; Lawlor, Leonard eds., *A Companion to Derrida*, West Sussex, UK: Wiley Blackwell, 2014.
- Duque, Félix. *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas, Hölderlin/Celan*, Madrid: Abada, 2010.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Carlo Molinari, Buenos Aires: Amorrortu, 2003 [1998].
- _____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Luciano Padilla, Buenos Aires: Amorrortu, 2009 [2003].
- Ferder, Ellen; Rawlinson, Mary & Zakin, Emily, eds. *Derrida and Feminism*, New York: Routledge, 1997.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.
- _____. *Obras Esenciales 2. Estrategias de poder*, traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez, Barcelona: Paidós, 1999.

- _____. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, traducido por Aurelio Garzón, México: Siglo XXI, 2009 [1975].
- Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke*, v. 12, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1972.
- _____. *Obras Completas. Vol. I. Publicaciones psicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, traducido por José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- _____. *Obras completas Vol. XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, traducido por José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Fried, Gregory ed., *Confronting Heidegger. A Critical Dialogue on Politics and Philosophy*, New York: Rowman&Littlefield, 2020.
- Fried, Gregory. *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*, New Haven: Yale University Press, 2000.
- _____. *Towards a Polemical Ethics. Between Heidegger and Plato*, New York: Rowman&Littlefield, 2021.
- Gasché, Rodolphe. *Deconstruction, Its Force, Its Violence*, Albany: State University of New York Press, 2016.
- Gutiérrez, Gerardo; Herrera, Susana; Kemmer, Jochen coords. *Pandemia y crisis: El covid-19 en América Latina*, Guadalajara: CALAS, Editorial Universidad de Guadalajara, 2021.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1989 [1985].

- Haraway, Donna. *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Hinkelammert, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José: DEI, 2003.
- _____. *La crítica de la razón utópica*, tercera edición, San José: DEI, 2000.
- _____. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José: DEI, 2000 [1989].
- _____. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José: Arlekin, 2013.
- Irigaray, Luce. *Democracy Begins Between Two*, translated by Kirsteen Anderson, London: The Athlone, 2000 [1994].
- _____. *Speculum of the Other Woman*, translated by Gillian Gill, New York: Cornell University Press, 1985 [1974].
- Jiménez, Alexander. *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005 [2002].
- _____. *La vida en otra parte: migraciones y cambios culturales en Costa Rica*, San José: Arlekin, 2009.
- Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid: EPL, 2014 [1851].
- Kellogg, Catherine. *Law's Trace from Hegel to Derrida*, New York: Routledge, 2010.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*, traducido por Soledad Laclau, Buenos Aires: FCE, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *La huella del otro*, traducido por Esther Cohen, México DF: Taurus, 2000.

- Llevadot, Laura ; Riba, Jordi & Vermeren, Patrice eds., *Barcelone pense-t-elle en français. La lisibilité de la philosophie française contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 2016.
- Llevadot, Laura. *Jacques Derrida: Democracia y soberanía*, traducido por Javier Bassas, Barcelona: Gedisa, 2020 [2018].
- Lüdemann, Sussane. *Politics of Deconstruction. A New Introduction to Jacques Derrida*, trans. Erik Butler, California: Stanford University Press, 2014 [2011].
- Malabou, Catherine. *Au voleur ! Anarchisme et philosophie*, Paris : PUF, 2022.
- Malabou, Catherine; Derrida, Jacques. *Countherpath. Traveling with Jacques Derrida*, translated by David Wills, California: Stanford University Press, 2004 [1999].
- Marin, Louis. *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris : Méridiens Klincksieck, 1986.
- Marion, Jean Luc. *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, traducido por Pablo Corona, Buenos Aires: Prometeo, 2011 [2004].
- McConnell-Ginet, Sally. *Gender, Sexuality and Meaning. Linguistic Practice and Politics*, New York, Oxford University Press, 2011.
- _____. *Black Lives Matter. Words Matter. Meaning and Power*, New York: Cambridge University Press, 2020.
- Morey, Miguel. *Foucault y Derrida. Pensamiento francés contemporáneo*, Madrid: Batisfaco, 2015.

- Mouffe, Chantal ed. *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, traducido por Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo, 2012 [1992].
- _____. *Deconstruction and Pragmatism*, New York: Routledge, 1996.
- Nancy, Jean Luc. *Banalidad de Heidegger*, traducido por Jordi Massó, Madrid: Trotta, 2019 [2015].
- _____. *Corpus*, traducido por Patricia Bulnes, Madrid: Arena, 2016.
- _____. *La comunidad desobrada*, traducido por Pablo Perera, Madrid: Arena, 2001 [1986].
- _____. *La comunidad enfrentada*, traducido por Juan Manuel Garrido, Lanús: Ediciones La Cebra, 2014.
- _____. *La comunidad inoperante*, traducido por Juan Manuel Garrido, Santiago: LOM, 2000 [1983].
- _____. *La creación del mundo o mundialización*, traducido por Pablo Perera. Barcelona: Paidós 2003 [2002].
- Nass, Michael. *Miracle and machine. Jacques Derrida and the two sources of religion, science, and the media*, New York: Fordham University Press, 2002.
- Nederveen, Jan; Lim, Haeran; Khondker, Habibul. *Covid-19 and Governance. Crisis Reveals*, New York: Routledge, 2021.
- Pimentel, Dror. *Heidegger with Derrida. Being Written*, translated by Nessa Olshansky-Ashtar Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

- Pimentel, Jonathan. *El agua y el aire. Aproximación a la teoría política de la libertad de Thomas Hobbes*, San José: SEBILA, 2021.
- _____. *Monstruosa Tierra. Una lectura de Leviathan*, Heredia: EUNA, 2021.
- Protevi, John. *Political Physics. Deleuze, Derrida and the Body Politic*, London: The Athlone Press, 2001.
- Rancière, Jacques. *El Desacuerdo. Política y filosofía*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Rodríguez, Federico. *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, México: FCE, 2015.
- Rogozinski, Jacob. *The Ego and the Flesh. An Introduction to Egoanalysis*, translated by R. Vallier, California: Stanford University Press, 2010.
- Rousseau, Jean Jacques. *Collection Complete des Œuvres de J. J. Rousseau, Citoyen de Genève, Tome Premier (Contenant les ouvrages de Politique)*, Geneve : s. n. 1782.
- Salmon, Peter. *An Event, Perhaps. A Biography of Jacques Derrida*, New York: Verso, 2020.
- Samaddar, Ranabir. *Borders of an Epidemic. Covid-19 and Migrant Workers*, Kolkata: Mahanirban Calcutta Research Group, 2020.
- Santner, Eric L. *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Korollarien*, Berlin: Duncker&Humblot; 1991 [1932].
- _____. *Teología política*, traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta, 2009.
- Schumacher, Camila. *Atrevidas: relatos polifónicos de mujeres trans*, San José: Perro Azul 2019.
- Seedhouse, David. *The Case for Democracy in the Covid-19 Pandemic*, London: SAGE, 2020.
- Sloterdijk, Peter. *Derrida, an Egyptian. On the Problem of the Jewish Pyramid*, translated by Wieland Hoban, Malden, MA: Polity, 2009 [2006].
- Solís, Manuel. *La institucionalidad ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo*, San José: EUCR, 2008.
- _____. *Memoria descartada y sufrimiento invisibilizado: la violencia política de los años 40 vista desde el Hospital Psiquiátrico*, San José: EUCR, 2013.
- Still, Judith. *Derrida and Hospitality. Theory and Practice*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Thomas, Sarasu; Jaising, Indira; Agarwal, Akshat; Arya, Manisha; Dhawan, Prannv; Sharma, Vani. *The Gendered Contagion. Perspectives on Domestic Violence during Covid-19. Gender, Human Rights and Law*, volumen 7, Bangalore, India: The Centre For Women and The Law, 2020.
- Valencia, Sayak. *Capitalismo gore*, Valencia: Melusina, 2010.

- Vitale, Francesco. *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, translated by Mauro Senatore, New York: University of New York Press, 2018.
- Weber, Elisabeth ed., *Living Together. Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, ed. Elisabeth Weber, New York: Fordham University Press, 2013.
- Zarka, Yves Charles. *Metamorfosis del monstruo político y otros ensayos sobre democracia*, traducido por María Pons Irazazábal, Barcelona: Herder, 2019 [2016].
- _____. *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona: Anthropos, 2007.

Artículos y capítulos de libros

- Bernasconi, Robert. ““The Misinterpretation of Violence”: Heidegger’s Reading of Hegel and Schmitt on *Gewalt*”, *Research in Phenomenology* 45 (2015), 214-236.
- Biset, Emmanuel. “Biopolítica, soberanía y deconstrucción”, *Thémata. Revista de Filosofía* 56, 2 (2017), 285-303.
- Fraser, Nancy. "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?" *New German Critique*, no. 33 (1984): 127-54.
- Fried, Gregory. “Heidegger, politics and us: Towards a polemical ethics”, *Philosophy and Social Criticism* 39, 9 (2013), 863-875.
- Gasché, Rodolphe. “The ‘Violence’ of Deconstruction”, *Research in Phenomenology* 45 (2015), 169-190.

- Llevadot, Laura, “No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 49 (julio-diciembre 2013), 549-566.
- _____. “No somos histéricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual”, *Res Pública: Revista de Historia de las Ideas Políticas* 23 (3), 2020, 343-354.
- Pavez, Javier. “Jacques Derrida, un *plus de vida*”, *Intus-Legere Filosofía* 9, 1 (2015), 99-118.
- Said, Edward W. “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions.” *Critical Inquiry* 4, 4 (1978): 673-714.
- Searle, John R. “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies* 1, eds. Samuel Weber & Henry Sussman, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 198-208.
- Zarka, Yves Charles. “Éditorial. Le souverain vorace et vociférant”, *Cités* 30, 2 (2007), 3-8.
- _____. “Hobbes y la figura del enemigo”, trad. Andrés Jiménez Colodrero, *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos* 40 (2020), 5-25.