

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

Trabajo de grado para obtener el título de Filósofo
Identidad: Una mirada a la idea de sujeto desde la
perspectiva de Jacques Derrida

Autor

Juan Pablo Valderrama Pino

Febrero 2015

Cartagena, Colombia

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

**Identidad: Una mirada a la idea de sujeto
desde la perspectiva de Jacques Derrida**

Juan Pablo Valderrama Pino

Asesor

Kenneth Moreno May

**Identidad: Una mirada a la idea de
sujeto desde la perspectiva de Jacques
Derrida**

Juan Pablo Valderrama Pino

Contenido

Dedicatoria	5
Agradecimientos.....	6
Resumen.....	7
Introducción.....	8
Capítulo I: La huella	16
Introducción	16
2: De la Gramatología.....	19
3: La Diferencia (Différance)	31
Conclusión	38
Capítulo II: Muerte.....	40
Derrida y Kundera: El «Yo» y el presagio de su finalizar	40
Capítulo III: Hospitalidad	65
Conclusión	80
Bibliografía:	82

Dedicatoria

A mis padres y hermanos.

Juntos somos una realidad abstracta e inestable ante cualquier diagnóstico psicológico, pero precisamente esos colores abstractos y los distintos desniveles que hemos atravesado en unidad son los que me han nutrido y llevado a ser esto que soy hoy.

No podría imaginar mi vida de otro modo. Cada detalle ha sido fundamental en mi crecimiento. Sobre todas las cosas, valoro y aprecio que no se hayan opuesto a mí cuando decidí estudiar filosofía, sino que se sientan orgullosos de haberme dejado escoger mi camino.

Agradecimientos

A lo largo del pregrado conocí algunos profesores que causaron gran impacto tanto en mi vida académica como a nivel personal.

Juan Felipe Barreto, Kenneth Moreno May, Vladimir Urueta León, Edgar Gutiérrez Sierra, Sandra Lorena Hidalgo, Raúl Puello Arrieta; cada uno de ellos me ha influenciado en diversas reflexiones filosóficas, así como en actitudes ante la vida misma, por lo cual les agradezco inmensamente, puesto que el estudio de la filosofía (a mi parecer) no depende únicamente de las habilidades intelectuales del individuo, sino en la actitud del sujeto ante la vida.

Resumen

El presente texto es un breve recorrido a través del pensamiento de Jacques Derrida, enfocado en torno a la idea de sujeto. La primera parte de este trabajo está centrado en aquello que podríamos llamar de forma provisional: el concepto de huella. Para este tema realizaremos la lectura de la primera parte del libro titulado *De la Gramatología*, y de la conferencia *Différance*.

Estos textos nos introducirán en la crítica que Derrida hace respecto al logocentrismo para liberar a la escritura de ese estrato secundario que la tradición occidental ha establecido sobre ella, privilegiando al habla. En esta reflexión sobre la escritura Derrida nos aportará los primeros elementos de la estructura del sujeto.

La segunda parte está dedicada a una reflexión sobre la muerte, en la que seguirá vigente la concepción de la huella en la idea del sujeto, puesto que veremos cómo la muerte hace parte de la estructura del sujeto, junto a la escritura, en cuanto principio de trascendencia. Aquí nos encontraremos con el escritor checo Milan Kundera y algunos fragmentos de su novela *La Inmortalidad*.

Por último, tendremos una sección enfocada en el concepto de hospitalidad. Volviendo a abrir un rodeo a través de Kundera, esta vez tomando unos fragmentos de *La insoportable levedad del ser*, y apoyándonos también en Lévinas, mostraremos la hospitalidad como un elemento de configuración en la estructura del sujeto, abriendo el camino para una futura reflexión sobre un concepto de soberanía basado en la alteridad.

Introducción

Durante la primera mitad del siglo XVII apareció una concepción del sujeto que se establecería como una forma predominante de pensamiento hasta nuestros días: El sujeto cartesiano. El pensamiento de René Descartes, al salir del colegio, dejaba atrás una filosofía que le parecía insuficiente para explicar las cuestiones del mundo y la naturaleza humana, es decir, la escolástica medieval.

Principalmente, Descartes criticó y cambió el esquema de apelación a la autoridad; recurso a través del cual la escolástica resumía los diversos problemas. Para el pensador francés eran más importantes las evidencias que lo afirmado por una autoridad en el tema.

Más allá de la filosofía, Descartes estaba profundamente interesado por la ciencia, en específico por la física y las matemáticas. Una «nueva ciencia» se levantaba en contra de la ciencia tradicional escolástica o aristotélica; teóricos importantes como Galileo Galilei provocaron controversias por sus ideas científicas, chocando así con la Inquisición. Su caso impactó a Descartes quien hacía parte de la Iglesia. “El modelo de la nueva ciencia, de cuya impresión no quedaría libre ninguno de los filósofos del barroco, sugirió la idea de iniciar y llevar adelante una nueva filosofía” (Descartes, 1974, p 19). Esta nueva filosofía, así mismo como la nueva ciencia, se enfocaron en la estructuración de un método riguroso que permitiera verificar la veracidad de sus postulados, es decir, que la argumentación y sus enunciados estuvieran fundamentados a partir de demostraciones racionales y no a través de la apelación a autoridades. En este sentido, la filosofía se inclinó a seguir el camino *seguro* de la ciencia.

El resultado debería ser una filosofía que, al igual que la ciencia, abandonase el terreno inestable de las controversias y emprendiese una marcha segura que con el tiempo, no tendría sino que ir recibiendo

complementos y perfeccionamientos progresivos.
(*Ibíd.*, p 20).

En el pensamiento cartesiano vemos aquel afán racionalista de utilizar un criterio de verdad que no fuese sensible, por el contrario, inteligible y deductivo; esto con el fin de introducir métodos matemáticos en la filosofía. Así como la mera idea de triángulo nos aporta una definición deducible e inteligible de la naturaleza de esta figura geométrica, así mismo Descartes necesitaba encontrar una verdad al interior de la filosofía, una verdad cuya demostración su pudiera realizar a partir de deducciones racionales, sin necesidad de una demostración fáctica. A diferencia de la tradición aristotélica en la que cada objeto era una sustancia en sí misma, habiendo entonces muchas sustancias en el mundo, para Descartes sólo eran válidas 2 (pero también podemos reconocer 3) sustancias: la sustancia Divina, la pensante y la extensa.

Lo que nos interesa en este estudio, será aquello que Descartes llamó sustancia pensante o *cogito*. ¿Cómo llegó el científico-pensador francés a formular esta sustancia, este *cogito*?

En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes realiza un ejercicio de negación para encontrar una fuente de conocimiento racionalmente válido. Considerando los sentidos como nuestra principal fuente de conocimiento, Descartes niega la veracidad de éstos al mostrar la inestabilidad de los sentidos, puesto que en sueños somos capaces de experimentar fenómenos semejantes a cuando estamos despiertos y porque las cosas no son tal como se presentan. En la primera de las meditaciones Descartes nos propone dudar de todas las cosas, especialmente de las materiales; estas dudas tendrían solución o alivio, según el texto, gracias al riguroso método de la ciencia. Y es en la segunda de las meditaciones donde aparece la reflexión sobre una mente aislada del cuerpo, la sustancia pensante como algo aparentemente independiente y puro.

Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no

confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez. Con todo, aunque a veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y en lo lejano, quizás hay otras cosas de las que no se puede dudar aun cuando las recibamos de los mismos, como, por ejemplo, que estoy aquí, que estoy sentado junto al fuego, que estoy vestido con un traje de invierno, que tengo este papel en las manos y cosas por el estilo. (Descartes, 1641, p 12).

Para dejar clara la confusión que nos brindan los sentidos, Descartes afirma que incluso sobre aquellas cosas que no podemos dudar, como el estar en cierto lugar, rodeado de ciertas cosas y vestido de tal manera, aún en sueños nos podemos encontrar con las mismas situaciones. El pensador francés nos invita a soñar para simular la negación de lo corpóreo, puesto que la diferencia entre sueño y vigilia es muy compleja de establecer. Todo lo corpóreo aparecería entonces como imágenes semejantes a cosas verdaderas.

No obstante, está grabada en mi mente una antigua idea, a saber, que existe un Dios que es omnipotente y que me ha creado tal como soy yo. Pero, ¿cómo puedo saber que Dios no ha hecho que no existe ni tierra, ni magnitud, ni lugar, creyendo yo saber, sin embargo, que todas esas cosas no existen de otro modo que como a mí ahora me lo parecen? [...] Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad. (Ibíd., pp 15-15).

De este modo, Descartes, realizando un ejercicio de negación sobre lo corpóreo, crea una separación clara entre algo externo (engañoso) y algo interno; una exclusión de u afuera y la interiorización de un adentro. El pensamiento de Descartes se adentró en una serie de dudas y cuestionamientos que lo llevan a continuar el camino indicado en la primera de

las meditaciones: apartar todo lo que ofrezca duda, por muy pequeña que sea. Por lo cual, inicia la búsqueda de una verdad plena y segura:

Arquímedes no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil, para mover toda la tierra de su sitio; por lo tanto, he de esperar grandes resultados si encuentro algo que sea cierto e inconcuso (Ibíd., p 16).

Ya veremos entonces cómo para Descartes aquella verdad irrefutable, ajena a toda duda, es el pensamiento, la mente, el Yo; de lo único que no se puede dudar, aunque se quisiera hacer el intento, es que preguntarse o afirmar “Yo soy, ¿quién soy?” indica el hecho mismo de que ese yo existe y es real:

Supongo, por tanto, que todo lo que veo es falso; y que nunca ha existido nada de lo que la engañosa memoria me presenta; no tengo ningún sentido absolutamente: el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué es entonces lo cierto? Quizá solamente que no hay nada de seguro. ¿Cómo sé que no hay nada diferente de lo que acabo de mencionar, sobre lo que no haya ni siquiera ocasión de dudar? ¿No existe algún Dios, o como quiera que le llame, que me introduce esos pensamientos? Pero, ¿por qué he de creerlo, si yo mismo puedo ser el promotor de aquéllos? ¿Soy, por lo tanto, algo? Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, porque, ¿qué soy en ese caso? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y los sentidos que no puedo existir sin ellos? (Ibíd.).

Estos cuestionamientos fundamentan la base para la formulación de una sustancia aparentemente independiente de todo lo material, una cosa o un algo más allá de toda duda proveniente de los sentidos:

Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen, que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de algo. Pero hay un no sé quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también,

si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo «Yo soy, yo existo» o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad. (Ibíd.)

Descartes nos está mostrando un sujeto que se conoce a sí mismo porque se reconoce a sí mismo como alguien que piensa, alguien que duda. Por lo tanto, la prueba más veraz de la existencia del sujeto es el pensar, aunque esto sea una demostración personal de la que nadie puede engañarse. Al formular este sujeto que se sabe a sí mismo existente porque piensa y duda, se excluye al otro de esa formulación, dejando entonces la suposición de que los otros al ser semejantes a mí, existen y pueden rendirse cuenta de sus propias existencias: puedo pensar que nada más existe menos yo mismo.

Más allá de preguntarse «¿Quién soy?», Descartes se cuestiona por el «¿Qué soy?», yendo más allá de la identificación con una personalidad para establecer la identificación a través del algo, más ajeno y externo a toda forma de autoconsideración.

¿Qué creí entonces ser? Un hombre, naturalmente. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, puesto que se habría de investigar qué es animal y qué es racional, y así me deslizaría de un tema a varios y más difíciles, y no me queda tiempo libre como para gastarlo en sutilezas de este tipo. (Ibíd., p 17).

De este modo Descartes rechaza la antigua definición aristotélica como *animale rationale* o *zoon logon echon*. ¿Si el hombre no es más un animal racional, entonces, qué es?

Se me ocurría, primero, que yo tenía cara, manos, brazos y todo este mecanismo de miembros que aún pueden verse en un cadáver, y que llamaba cuerpo. Se me ocurría además que me alimentaba, que comía, que sentía y que pensaba, todo lo cual refería al alma. Pero no advertía qué era esa alma, o

imaginaba algo ridículo, como un viento, o un fuego, o un aire que se hubiera difundido en mis partes más imperfectas. [...] Pero, ¿qué soy ahora, si supongo que algún engañador potentísimo, y si se me es permitido decirlo, maligno, me hace errar intencionalmente en todo cuanto puede? ¿Puedo afirmar que tengo algo, por pequeño que sea, de todo aquello que, según he dicho, pertenece a la naturaleza del cuerpo? [...] ¿Qué acontece a las cosas que atribuía al alma, como alimentarse o andar? Puesto que no tengo cuerpo, todo esto no es sino ficción. ¿Y sentir? Esto no se puede llevar a cabo sin el cuerpo [...] ¿Y pensar? Aquí encuéntrome lo siguiente: el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero, ¿por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; yo soy, por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón (Ibíd.).

La cosa pensante. Tal es la nueva idea de sujeto que Descartes introduce a mediados del siglo XVII. Por otro lado, respecto a las cosas materiales, supuestas falsas porque engañan, Descartes afirma que no podemos juzgar una cosa como tal por la apariencia, es decir, color, sabor, si emite o no un sonido, olor y cualquier otra cualidad físico-química, puesto que las cosas pueden cambiar, como lo muestra en el ejemplo de la cera. ¿Qué es, entonces, aquello que es propio de lo material? Si las cualidades ya no son lo propio y apartamos todas ellas de las cosas, tendremos lo que Descartes llama extensión: el ocupar un espacio determinado y que ninguna otra cosa puede ocupar.

Tenemos entonces las dos sustancias fundamentales en Descartes: Extensión y pensamiento: *Res cogitans* y *Res extensa*.

Cuando hablamos de «sujeto cartesiano» nos referimos a esa mente verdadera apartada de todo lo externo, ajena a los sentidos. Una especie de presencia que dura hasta que cese el pensamiento.

**

Abordar el tema del sujeto, reconociendo como mayor influencia la concepción cartesiana, según Derrida, no debe confundirse con la acción demoledora, con la *liquidación* del sujeto: criticar y tumbar idea para colocar otra.

Si en el curso de los últimos 25 años, en Francia, las más notables de estas estrategias han procedido, en efecto, a una suerte de discusión con “la cuestión del sujeto”, ninguna de ellas ha buscado “liquidarlo” como tal (no sé, por lo demás, a qué concepto filosófico puede corresponder esta palabra, que comprendo mejor en otros códigos: finanzas, bandidaje, terrorismo, criminalidad civil o política; y no se habla, pues, de “liquidación”, más que desde la perspectiva de la ley, incluso de la policía). El diagnóstico de “liquidación” denuncia, en general, una ilusión y un error, él acusa: se ha querido “liquidar”, se ha creído poder hacerlo, no dejaremos que lo hagan. El diagnóstico implica, pues, una promesa: nosotros vamos a hacer justicia, vamos a salvar o rehabilitar al sujeto. Consigna, pues: retorno al sujeto, retorno del sujeto. (Derrida, entrevistado por Jean-Luc Nancy, 2005).

La idea de sujeto desde Descartes será fundamental en esta reflexión, abordando también los ligeros cambios propuestos por Heidegger hasta llegar a la construcción realizada por Derrida a través de sus análisis sobre la escritura, la muerte y la hospitalidad, remitiéndonos de vez en cuando a Lévinas. Por otra parte, introduciré y relacionaré algunos fragmentos literarios del escritor checo Milan Kundera, con el propósito de realizar una lectura filosófica de ciertas novelas. De tal manera este trabajo recorrerá, en primer lugar, la reflexión sobre la escritura y la filosofía de la huella, lo cual nos permitirá comprender la crítica fundamental que hace Derrida a la tradición; luego pasaremos a una reflexión sobre la muerte y cómo ésta impacta lo que podemos llamar sujeto. En esta sección sobre la muerte veremos cómo algunos textos de Kundera sirven como complemento a las reflexiones derridianas. Por último, nos introduciremos en la noción de hospitalidad, donde

también nos encontraremos con algunos fragmentos de Kundera, que nos van a ayudar a pensar la hospitalidad desde un punto de vista más cotidiano, para pasar luego a la reflexión filosófica de lo que por el momento podríamos llamar concepto de hospitalidad.

El objetivo de este recorrido es mostrar esos detalles de la idea de sujeto según Jacques Derrida, que si bien no busca destruir la concepción cartesiana, se distingue de ella en algunos aspectos que nos harán cuestionarnos respecto a la identidad que creemos establecida sobre nosotros.

Capítulo I: La huella

Introducción

Al desplazar cualquier rastrojo vívido de la realidad, como fragmentos referentes directos de las cosas, eliminando toda presencia plena de los objetos y demás seres, cualidades y atributos de toda entidad, quedamos encerrados en algo que, a lo mejor, se desliza entre las fronteras de la experiencia física y la metafísica.

Encerrados, condenados, remitidos, ubicados, desplazados.

Cuando el silencio del «Yo» se levanta impidiendo el contacto con lo otro (lo externo, o mejor dicho, aquello más allá de uno); cuando la soledad se apropia del espacio y los labios, regresamos al punto de partida.

El lenguaje... más allá del lenguaje.

Este más allá es un paso interno en la incompreensión infinita del lenguaje mismo. Una circularidad indeterminada que rompe los paradigmas de la predeterminada mente humana, alma humana, «Yo»: singularidad. A diferencia de Descartes, lo originario aquí no se trata ya del cogito apartado de toda cosa extensa. Derrida apunta a lo que denomina como la estructura del cogito: La escritura.

Entonces, vislumbrando como una primera convulsión de lucidez el punto de partida de esta reflexión, y de toda reflexión en últimas, podemos mencionar el encuentro que nos va a ocupar atender: Ser y Escritura.

Sobre este encuentro, Derrida realizó una serie de reflexiones orientadas a desconstruir el panorama filosófico occidental -denominado como tradición logocentrista- a través del concepto de la huella, señalando, en un principio, que el objetivo de la lingüística siempre ha sido el lenguaje, entendido como el habla, dejando la escritura en un nivel de interés menor; luego invirtió este

orden para mostrar que la escritura no es secundaria al habla. Su interés en la discusión del lenguaje es enseñar el desprecio que se ha tenido –de forma generalizada y sobre todo al interior de la metafísica aristotélica y, por ende, tradicional–, frente a la escritura, y pasar del problema del lenguaje (el habla) al problema de la escritura para resaltar la importancia del segundo.

Dicho concepto de la huella tiene una relación muy estrecha con la escritura y, simultáneamente, con la conciencia. En este sentido, Derrida nos presenta un análisis sobre la escritura y sobre el «Yo», la mente y, sobre todo, una reflexión acerca del ser. Sin embargo, hablar del concepto de huella será un poco complicado puesto que, si somos acordes al pensamiento derridiano, nombrar la huella como concepto nos pone en serios aprietos: la huella no es un concepto, pero tampoco podemos afirmar que sea un no-concepto, incluso, no podemos decir que es un *algo*. ¿Qué es, entonces, la huella? ¿A qué se refiere Derrida cuando dice «huella»? ¿Cómo es que la huella (pensada como algo) no puede *ser* algo?

La huella está un paso más allá de la cosa.

Derrida, más que obligarnos a buscar respuestas, nos llevará a entender la abstracción que implica esta palabra.

La principal explicación sobre la huella la podemos encontrar en *De la Gramatología*, donde el autor realiza una fuerte crítica dirigida a «la tradición logocentrista», que vendría siendo el horizonte conceptual donde hemos sido educados generación tras generación. El logocentrismo, tal como dice Derrida, está completamente ligado a la historia y cultura de Occidente, es una metafísica etnocéntrica que eleva a Occidente al estrado privilegiado de la cultura, como única cultura digna. Basta revisar de reojo la historia para ver cómo Occidente se ha encargado de decidir qué pueblos merecen el título de civilización y cultura; el etnocentrismo de occidente se ha encargado de excluir a los que no son iguales, arrojando centenares de pueblos al estrato de sub-cultura, sub-hombre, e incluso, animal, bestia, sin alma, no-humano.

En este texto, Derrida se enfrenta al problema del lenguaje, recordando la devaluación que ha venido sufriendo la escritura en relación al habla, mostrando las afirmaciones realizadas por Saussure y consideraciones de autores como Hegel, Rousseau, Platón, Aristóteles, entre otros. Derrida sostiene que –a diferencia de los autores mencionados anteriormente– la escritura es la posibilidad de idealización y no un simple instrumento de representación gráfica. Podríamos decir, incluso, que es la posibilidad de la singularidad. La escritura como eje central del «Yo», del silencio.

El filósofo sefardí-argelino-francés nos presenta una reflexión sobre la escritura donde no se trata ya de clasificar sistemáticamente los objetos bajo un nombre (una determinación); no se trata de definiciones sino de relaciones. Explica cómo un concepto viene a ser parte de un sistema de relaciones donde cada concepto nos remite a otro, es una relación a partir y en pro de la diferencia (*Différance*). Derrida nos recuerda cómo el lenguaje es un factor configurador de nuestras relaciones existenciales con los otros, especialmente con los otros-radicalmente-otros, es decir, cualquiera, hombre, animal, divinidad, etc.

En *La Diferencia*, Derrida profundiza, sintetiza y apunta de manera más directa, su reflexión sobre la escritura, la huella y el sistema de relaciones, llamado también como sistema o juego de diferencias.

Tal como vemos en la escritura de la palabra francesa *Différance*, resalto con negrilla la letra «a» porque esta palabra debería escribirse con la letra «e» (*Différence*), pero Derrida, a través de un análisis fonético y un poco de arbitrariedad estratégica, decidió cambiar la «e» por la «a», para mostrar que no hay ninguna «diferencia» en la pronunciación entre *Différence* y *Différance* (entendiendo que se trata de la lengua francesa); la diferencia se limita a la escritura, es una diferencia silenciosa, permanece muda y rompe la concepción de una escritura fonética. Según Derrida no hay una escritura puramente fonética (Derrida, *La Différance*, 1968, p 4).

Empezaré haciendo una presentación de la primera parte sobre *De la Gramatología*, enfocando mi atención en su reflexión sobre la huella.

En esta primera sección, Derrida busca desconstruir la tradición semiológica –tomando como autoridad principal a Saussure–, lo cual significa desconstruir la metafísica de la presencia que se encuentra al interior de esta tradición. Según Saussure, la lingüística se dirige a lo psíquico, lo mental, el significado, dejando el significante y toda la escritura como tal a un lado. Dicho de otra manera, la lingüística está orientada al lenguaje más en tanto acompañante psíquico de las palabras, se preocupa más por el significado mental que por el significante físico, y así, se piensa que el lenguaje fonético es más cercano a los significados y a lo psíquico. Luego realizaré un resumen de la conferencia titulada *La Diferencia (Différance)*, y por último desarrollaré una síntesis de ambos textos para concluir el presente capítulo.

2: De la Gramatología

*

Cuando en la tradición logocentrista se habla de escritura, se refieren específicamente a la escritura alfabética, escritura propia de la civilización. Derrida inicia su texto exponiendo la división-clasificación-jerarquización realizada por Rousseau sobre la escritura a fin de mostrarnos las afirmaciones hechas por la tradición en cuestión:

La pintura es propia de los pueblos salvajes.

Los signos de las palabras y las proposiciones son propios de los pueblos bárbaros.

El alfabeto es propio de los pueblos civilizados (Derrida, 1971, p 7).

En primer lugar se establece una diferencia sustancial entre el alfabeto (la escritura fonética) y cualquier otro tipo de expresión lingüística, esta diferenciación entre una escritura y otra, donde la alfabética es considerada la escritura inteligente, tiene cabida al interior del logocentrismo, es decir, la “metafísica de la escritura fonética” (Ibíd.). Según el autor, el problema del lenguaje nunca fue un problema con mucha relevancia, no había sido considerado como un problema hasta hace varios años, hasta que el mismo lenguaje empezó a desbordarse, llenando todo el horizonte, agotándose ahí donde cruzaba el límite. La palabra «lenguaje» ha venido degenerándose, el signo se ha devaluado. Esta desvalorización es una dificultad que indica un síntoma, revela que “una época histórico-metafísica *debe* establecer finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático” (Ibíd., p 11). De algún modo, el todo se encuentra plagado de lenguaje.

El problema que Derrida detecta es el desprecio sistemático hacia una concepción específica de escritura. La lingüística ha privilegiado al habla y limita la escritura a ser representación de lo fonético. «Todo aquello que desde hace, por lo menos, veinte siglos se ha dejado denominar “lenguaje”, hoy se deja desplazar o resumir bajo el nombre de “escritura”» (Ibíd.). Ese «dejarse resumir» indica la baja estima que se tiene por la escritura, de acuerdo a la tradición logocentrista, la escritura carece de privilegio en relación al habla.

Desde Platón hasta Hegel, Derrida nos muestra que la palabra escrita es comparada con un cadáver o tumba; la letra está muerta, es un fósil y, por lo tanto, es mala. Derrida tiene presente que para Aristóteles la voz es más cercana al alma y que el acto de oírse-hablar pone al sujeto en el juego de la idealidad (Ibíd., p 18) «Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz» (Véase: Ibíd., p 17). Es así como la voz engendra el primer significante, la palabra hablada (estado del alma), mientras que la palabra escrita produce otro significante más alejado del alma. Todo significante es un derivado. En este sentido, el logos merma la escritura al estrato de mera

mediación, la convierte en una simple herramienta de representación. De esta forma, decir que la escritura se encuentra más alejada del alma en comparación con el habla, es otra manera de entender a la escritura como significante de un significante.

La escritura es concebida como un suplemento del habla y Derrida nos aconseja pensar el asunto del suplemento de la siguiente manera: como el signo se presenta en forma de suplemento, entonces será necesario crear una nueva lógica del suplemento (Ibíd., p 13). Esta nueva lógica del suplemento es, en realidad, la destrucción del signo como suplemento; Derrida aleja al signo de las palabras «suplemento», «mediación», «herramienta» y lo coloca en un nuevo campo de significación.

Llamemos «adentro» al lugar de privilegio que ocupa el logos, por su cercanía al alma. Esto quiere decir que el logos es un paso hacia la divinidad, es al interior, cerca del alma, que el hombre se aleja más de su animalidad, de la carne. Este adentro es un lugar especial, mientras que la escritura está condenada al afuera, a la lejanía, a lo mundano y carente de la presencia de lo divino y la sabiduría; la escritura, como objeto distante del alma no tiene vida, no transporta la vida, la ahoga (Ibíd., p 24) no es más que un fósil. La palabra hablada está llena de vida, mientras que la escrita, al ahogarla, es portadora de muerte. La escritura es entendida como silenciamiento, en ella hay desaparición de la voz. Derrida realiza una modificación al esquema platónico, donde encontramos una escritura del alma y una escritura del cuerpo, lo cual puede ser traducido de la siguiente manera: escritura del adentro y escritura del afuera (Ibíd., p 25):

Una escritura buena: la inscripción divina en el corazón y el alma. (el adentro).

Una escritura mala: la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. (el afuera).

El habla es significativa de dicha inscripción divina en el corazón y el alma, y la escritura cumple la única función de ser representación gráfica del habla. Degrada el significado al ser una imitación gráfica de la voz (*φωνή*). La escritura buena, la del alma, está inmediatamente unida a la voz y al aliento, por lo tanto, su naturaleza no es gramatológica sino puramente pneumatológica (Ibíd.).

De acuerdo a la tradición de Occidente, el significado nunca es igual al significante, el signo debe ser la unidad de heterogeneidad (diferencia), puesto que el significado no es en sí un significante, una *huella*: La esencia formal del significado es la presencia (Ibíd.). Derrida asegura que debe existir el significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea absoluta, y no niega que el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz (Ibíd., p 28) Aunque veremos más adelante que para Derrida la estructura del significado no será el de la presencia sino el de la diferencia (*Différance*).

La importancia de la *phoné*, del oírse-hablar ahí en la inmediatez, ha sido una concepción configuradora del mundo, dominante del mundo y la historia, produciendo en su interior la idea de mundo, la separación entre un adentro y un afuera, entre lo trascendental y lo empírico (Ibíd., p 13).

Derrida ha venido dirigiendo una crítica fuerte a la tradición logocentrista que puede ser pensada como la tradición de la escritura fonética, la escritura al servicio de la *phoné*, una escritura encargada de sistematizar definiciones, pero para el filósofo sefardí-argelino «la escritura no-fonética quiebra el nombre, describe relaciones y no denominaciones. El nombre y la palabra, esas unidades del aliento y del concepto, se borran en la escritura pura» (Ibíd., p 35). De esta manera, demarcando el fin de una época abusiva en el poderío del logos, Derrida va introduciendo el cambio de estructura del signo que propone, donde ya no se trata de estructura de la presencia, sino una estructura basada en un sistema de relaciones de diferencias.

El cuestionamiento de si puede o no existir una ciencia de la escritura también es abordado por Derrida, quien nos muestra una frase de Rousseau en el segundo capítulo titulado *Lingüística y Gramatología*: «La escritura sólo es la representación del habla; es extraño que se ponga más cuidado en determinar la imagen que el objeto» (Ibíd., p 36). ¿Qué vendría a ser una ciencia de la escritura? Antes de abordar esa pregunta, Derrida prefiere establecer ciertos puntos que servirán para la reflexión sobre la cientificidad de la escritura:

La idea de ciencia nació en cierto momento de la escritura.

La idea de ciencia fue pensada y formulada en un lenguaje que implicaba un cierto tipo de relaciones determinadas (axiológicas y estructurales) entre habla y escritura.

En este sentido, la idea de ciencia estuvo ligada, en primer lugar, al concepto de la escritura fonética, valorizada como el telos de toda escritura.

La idea de una ciencia general de la escritura nació alrededor del siglo XVIII

La escritura no es un medio auxiliar al servicio de la ciencia, es, de acuerdo con Husserl, la condición de posibilidad misma de los objetos ideales.

La historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura, de la escritura en general. La escritura abre el campo de la historia. (Ibíd., p 37).

No olvidemos, entonces, que la idea de la ciencia de la escritura es algo históricamente reciente y fue pensada con el objetivo de servir como herramienta de representación de la *phoné*, por eso se habla de escritura fonética. Por lo tanto, la ciencia de la escritura debería orientar la búsqueda de su objeto en la raíz de la cientificidad. Una ciencia así cuestiona al mismo tiempo la concepción de ciencia. Ya hemos visto claramente que la ciencia lingüística (que se autoproclama como ciencia del lenguaje) determina el lenguaje en lo que Derrida señala que es la simplicidad irreductible de su esencia: la unidad de la *phoné*, el logos (Ibíd., p 38).

La idea de ciencia ha sido construida en un mundo donde el concepto de signo y las relaciones entre habla y escritura fueron configurados de tal manera que el logos pudiera ocupar un lugar de soberanía (Ibíd., p 9).

Saussure se expresa como fiel heredero de la tradición logocéntrica al rescatar a Aristóteles en su discurso, recordemos la afirmación de este último en *De la interpretación*: «Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz» (Citado por Derrida en: Ibíd., p 41).

Saussure afirma que «lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero» (Ibíd.). Según este autor, hay sólo dos formas de escritura:

Escritura ideográfica (escritura china) donde un signo representa una palabra y su escritura no corresponde necesariamente con su pronunciación. En este caso, el signo se refiere al conjunto de la palabra, a la idea que expresa.

Escritura fonética o alfabética. Aspira a reproducir los sonidos, está basada en el habla. (Ibíd., p 43).

Además, agrega otra limitación, la de restringir el estudio al sistema fonético que está en uso y cuyo prototipo es el alfabeto griego. Las afirmaciones de Saussure señalan el distanciamiento que padece la escritura frente al sistema interno de la lengua, de la cual es completamente ajena. La lingüística que propone Saussure solamente ha podido establecerse discriminando cualquier otro sistema: se establece como ciencia de la escritura limitando la concepción misma de escritura, convirtiendo a todo otro tipo de sistema, en no-científicos). Derrida muestra cómo la tradición presenta la división clara entre el adentro y el afuera (entre el lenguaje interno y la escritura pensada como el afuera). Precisamente, al entender la escritura como mera representación de la lengua, ésta queda excluida del sistema, creyendo que hay un adentro y un afuera de la lengua. A manera de analogía entenderemos que la escritura es semejante

al cuerpo, y como cuerpo es cercano al pecado. Para Saussure, la escritura cubre al alma con una fachada maligna, la oculta detrás de un disfraz (Ibíd., p 46).

Derrida cree que una ciencia del lenguaje tendría que encargarse de retomar relaciones naturales, lo que quiere decir: simples y originales, entre el habla y la escritura, traducidas a «un adentro y un afuera» (Ibíd.). Por un momento Derrida retrocede un poco para mostrarnos que a través de Sócrates la escritura vendría a ser el hijo mudo e inválido, incapaz de responder por sí mismo, hijo que necesita del habla, quien asume el papel del padre que lo auxilia, que responde por él (Ibíd., p 27). Dicho de otra manera, la escritura depende del habla en la medida que es representación gráfica de los sonidos; no habría escritura sin habla y ésta es independiente de la segunda.

Si seguimos estrictamente el dictamen de la tradición con el fin de deconstruir, y si entendemos, así como la hace Derrida, que la escritura significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), concluiremos como él que la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos (Ibíd., p 58). Para Saussure la escritura es concebida como un reflejo exterior de la realidad de la lengua, y Derrida opina que es necesario rechazar esta manera de pensar la escritura, puesto que la limita a ser imagen de la lengua (Ibíd., p59). Para Aristóteles la vía a la idealización se da cuando el sujeto escucha las palabras que pronuncia, pero para Derrida el asunto es diferente, no se trata de llegar a la idealización a través de la escucha del logos, sino a través de la inscripción durable, de la instauración de la marca. No hay inmortalidad en la huella, el ser durable de la inscripción implica la posibilidad de su borradura; en este sentido, la única vía a la idealización es por medio de la escritura, de la inscripción, de la huella.

Según Derrida, el habla es también escritura, más arriba vimos que es posible hablar de una escritura interna, una inscripción divina en el alma, pero pensarlo de esta manera nos podría conducir a la conclusión que el filósofo

argelino pretende desconstruir. Para Derrida «es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su "imagen" o su "símbolo", y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión [herida], al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que remitiría a un significante-significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*.» (Ibíd., p 60). Al incluir la palabra herida veo que este sinónimo permite abrir un poco más el horizonte interpretativo sobre el acto mismo de la escritura, mostrando que la herida vendría a ser algo natural causado por un agente externo o por sí mismo. La escritura como herida vendría a significar marca, cicatriz, huella de algo que ha sucedido, que ha pasado; la herida como marca-huella nos remitirá inmediatamente hacia una presencia que ya no está presente, dicha herida es una presencia que, en términos muy vulgares, reemplaza lo no presente (aquello que originó el rastro), pero la presencia de la herida-huella es en sí misma una no-presencia y su origen se encuentra enraizado en la desaparición anticipada de la presencia.

Para pensar la huella instituida es absolutamente necesario pensar la retención de la diferencia en el interior de una estructura de referencia donde la diferencia aparece como tal y permite una cierta libertad de variación (diferenciación) entre los términos plenos. El movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Derrida piensa que la huella puede ser considerada como el lugar donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente (Ibíd., p 61). La huella de la que Derrida habla no es más natural que cultural, más física que psíquica, ni más biológica que espiritual. Es aquello a partir de lo cual es posible un devenir-inmotivado del signo: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado (Ibíd., p 62).

En este sentido, la huella inmotivada es la huella sin origen natural, es huella artificial, huella siempre diferida por otra. Una huella que siempre es devenir, nunca está naturalmente presente como tal, no tiene un significado

esencial (natural). La huella inmotivada es casi lo mismo que huella instituida, y estas expresiones quieren decir que la huella no tiene un vínculo natural con una realidad que sea su origen: rompe el origen. La palabra origen, así como Derrida dirá en *La Diferencia*, no encaja muy bien en el concepto de huella. Se podría decir que la huella es arbitraria, aunque la palabra arbitrario sería demasiado fuerte. Sin embargo, el asunto se torna mucho más complicado si recordamos que para Derrida la huella no es inmotivada en esencia, sino que es su propio devenir inmotivado. Retomando el término «diferencia» veremos cómo Derrida comienza a desconstruir la metafísica de la presencia. Como la huella no es una presencia como tal, porque está necesariamente deviniendo inmotivadamente, el presente nunca es un presente perfecto, su presencia indicará un pasado y su desaparición; la huella es posible a través de la no-presencia, de su borradura. Para Derrida la diferencia nunca es una plenitud sensible, su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua, es imposible pensar la diferencia sin pensar la huella (Ibíd.).

La palabra «experiencia» siempre ha sido entendida en relación con una presencia plena, algo que está sin duda alguna y que continúa estando. La huella no es sólo la desaparición del origen (ya que hablar de origen se refiere a un inicio esencial, a una causa esencial y la huella no tolera ese principio); la huella nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen; la huella, que deviene así el origen del origen (Ibíd., p 80). Como efecto de lo dicho anteriormente, «para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria» (Ibíd.).

Según Derrida, los elementos fónicos no aparecerían como tales sin la diferencia dada por la forma; los elementos gráficos permiten así la articulación

de diferentes sonidos (Ibíd.). Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal (podría pensarse el signo, la marca), sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su trabajo y ningún sentido aparecería. La huella (pura) es la diferencia misma (Ibíd.), es condición de posibilidad de la plenitud sensible, audible, visible, fónica o gráfica.

La tesis fundamental de Derrida es que la diferencia se encuentra en todas partes y contamina todos los sistemas de signos. Todo significado es fruto de la diferencia y, por lo tanto, no hay presencia plena. No hay un fundamento último del lenguaje. A través de Lacan, Derrida comprende que el sujeto es una construcción del significante, del signo, de la huella, y no posee dicho significado mental. La huella es material y temporal, es una presencia que refleja una ausencia. Ese contraste o aparente contradicción entre presencia y ausencia será la estructura fundamental de la huella: una presencia que indica una ausencia, que más allá de la ausencia como tal vendría a ser lo que Derrida llama no-presencia, no es una ausencia en términos plenos, pero tampoco una presencia como tal.

La huella es aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente. Nos obliga a pensar un pasado absoluto que sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como un presente-pasado. El pasado absoluto que se retiene en la huella no merece más el nombre de pasado (Ibíd., p 86). De esta manera, la concepción de presencia plena empieza a flaquear y toda esa metafísica en torno a lo esencial, todo eso que se deja resumir bajo el nombre, lo clásico, empieza a desmoronarse.

**

Si bien Derrida habla sobre la huella, también realiza una pregunta que cualquiera podría hacerse en relación a este tema: ¿Por qué huella? ¿Qué ha llevado a Derrida a escoger esta palabra? (Ibíd., p 90). Para seguir el hilo de la presentación de esta primera parte sobre la Gramatología, debemos meditar

estas preguntas que, a lo mejor, encontrarán una reflexión más profunda en *Différance*.

Derrida retoma el asunto de la cientificidad de la escritura y sobre la posibilidad misma de una Gramatología.

¿En qué condiciones es posible una gramatología? (Ibíd., p 96). Según el filósofo argelino es posible que una pregunta como la anterior conmueva el concepto de ciencia entendida desde el logocentrismo. Derrida pregunta por el origen de la escritura, y en cuanto al problema de origen es necesario establecer dos niveles: «Dónde» y «Cuándo», aunque de aquí se desprenden preguntas empíricas relacionadas al lugar y el momento histórico de la aparición de la escritura. Sin embargo, Derrida afirma que incluso el problema de origen puede confundirse con el problema de la esencia, y que además puede ser un problema onto-fenomenológico, las preguntas por la escritura serían: ¿Qué es la escritura? ¿Cuándo y dónde comienza la escritura? ¿Qué se reconoce como escritura? Por lo tanto, la pregunta por el origen no debe dirigirse en un sentido histórico-geográfico, Derrida no se interesa por el lugar, la sociedad, el momento y las condiciones que permitieron el origen de la escritura, sino que articula preguntas dirigidas a ese origen abstracto que nos responde con su imposibilidad de respuesta; se refiere al no-origen.

La huella no es nada, no es un ente, y excede la pregunta por el *qué es*, aunque así, eventualmente, la hace posible (Ibíd., p 98). Articula la posibilidad de la imposibilidad. La escritura es histórica, temporal, y de ahí surge el interés de la ciencia al acercarse como historia de la escritura, en el sentido corriente de la palabra. Desde perspectivas hebraicas, como la de Blaise de Vigenère (Véase: Ibíd., p 100) que se fundamenta en una visión teológica donde el origen de la escritura pertenece a Dios y, por lo tanto, el origen mismo queda oculto y envuelto en un misterio que va más allá de las fronteras del entendimiento humano. Según Derrida, ese teologismo ha sido el obstáculo más fuerte para la gramatología, el elemento de la ciencia en la escritura debía

permanecer invisible en su historia (Ibíd.), oculto e incognoscible, el origen queda convertido en un no-origen, inaccesible al entendimiento.

Si la tradición nos señala específicamente que la escritura sucedió en un momento de la historia, siguiendo ahora las reflexiones de Derrida, podríamos volcar el asunto diciendo que la historia sucede al interior de la escritura, la historia es un instante que deviene constante e indeterminadamente en la escritura.

Todas las historias de la escritura empiezan con el afán de una gran clasificación sistemática, un orden o gran compendio de determinaciones y definiciones. La gramatología no debería ser una ciencia como las ciencias humanas, y mucho menos una ciencia regional; la gramatología no puede ser una ciencia del hombre porque plantea en primer lugar, como problema propio, el problema del nombre del hombre (Ibíd., p 111). Derrida piensa que la Gramatología, una ciencia de la escritura como tal, no puede articularse y mucho menos fundamentarse puesto que no hay, exactamente, una ciencia de la escritura. El problema de cientificidad que Derrida enfrenta en este punto no es sobre la imposibilidad plena de la Gramatología, habla más bien de que dicha ciencia no puede ser entendida como ciencia humana, como ciencia desde el punto de vista logocentrista: una ciencia que no vendría a ser más una ciencia.

Es necesario señalar una crítica más que el filósofo sefardí-argelino despliega en contra del logocentrismo: La tradición logocentrista se ha dedicado a excluir a ciertos pueblos de la escritura, denominándolos como pueblos «sin escritura», sólo se atribuyen, de manera etnocentrista, el don de la verdadera escritura y, en realidad, esos pueblos llamados “sin escritura”, nunca han carecido de ella (Ibíd.). De esta manera preguntar por la esencia de la escritura en la forma «¿Qué es la escritura?» no sólo es un cuestionamiento en búsqueda de saber a manera de discriminación qué puede ser o no concebido como escritura, sino a pensar en el vasto horizonte donde se articula

eso que se deja resumir bajo el nombre de escritura y que en sí misma, va más allá del concepto o de su misma grafía.

3: La Diferencia (*Différance*)

*

En esta reflexión partimos de una letra y, siguiendo el orden del alfabeto, Derrida hablará de la primera, la «a». Al autor le pareció necesario introducirla en la escritura de la palabra francesa *Différance*. La primera impresión que –sin tener en cuenta la intención de Derrida– podemos llegar a tener, al igual que cualquier lector, es que se trata de un error ortográfico (tal como señala en los primeros párrafos de su texto), pero, en realidad, es una estrategia muy inteligente para hablar sobre La Diferencia, tal como él la entiende.

Derrida pretendió unir en un *haz* todas las diferentes direcciones en las que ha podido utilizar lo que denomina la palabra o el concepto de *Différance*, ya con la letra «a» incluida en su escritura. Y más adelante nos mostrará que *Différance* no es una palabra como tal, y mucho menos un concepto, de la misma manera como la huella tampoco lo es.

Son dos las razones por las cuales Derrida usa la palabra *haz*:

No tratará de contar una historia, parte por parte, etapa por etapa, capa por capa, texto por texto, contexto por contexto, mostrando cada vez más qué economía ha podido imponer este desarreglo gráfico, sino más bien del *sistema general de esta economía*.

La palabra *haz* le parece más apropiada para indicar que la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará que los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido partan de nuevo (La *Différance*, 1968, p 3).

La intervención gráfica (la introducción de la letra «a» en la escritura de la palabra original *Différance*) no se ha hecho de manera arbitraria para el

escándalo del lector o el gramático, sino que fue calculada por el autor en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura. Ahora, la diferencia gráfica entre la «a» y la «e» en *Différ (...) nce* se escribe o se lee, pero no se oye. Es una diferencia completamente muda, pero debemos tener en cuenta, para entender bien este asunto, que en la escritura de *Différence/Différance*, la no-diferencia entre la «a» y la «e», tiene sentido al interior de la lengua francesa. En español se complica un poco el asunto por la imposibilidad de la traducción del neologismo, por lo cual considero necesario hacer el ejercicio de pronunciar *Différence* y *Différance* en francés (sin hablar de los muchos ejemplos que podamos encontrar al interior de nuestra propia lengua). Derrida presta mucha atención a este contraste gramatical, diferencia que desaparece por completo en el acto del habla, una diferencia meramente escrita (diferencia no-fonética). Derrida piensa, al igual que Hegel, que el signo puede ser pensado como una tumba, una pirámide. La «a» en *Différance* es como una tumba silenciosa, no se oye, no habla.

Una diferencia puramente gráfica, sin alteración de la fonética. Un trazo que cambia el rumbo de la significación.

¿Cómo hablar, entonces, de una diferencia que no se oye? ¿Cómo percibir esa diferencia si es precisamente muda y existente sólo en su escritura? ¿Qué sentido e importancia puede tener dicha diferencia si en el habla desaparece? Si anteriormente, en la presentación sobre la Gramatología, vimos que la tradición considera la escritura como pura representación fonética, Derrida, a través de este neologismo, empieza a demostrar la no-foneticidad de la escritura, que la tradición ha limitado a ser «escritura fonética».

El silencio piramidal-sepulcral de la diferencia gráfica entre la «a» y la «e» sólo tiene sentido y puede funcionar en el interior del sistema de una escritura fonética (Ibíd., p 4), y en el interior de una lengua o gramática históricamente ligada a la escritura fonética así como a toda la cultura que le es inseparable. Según el filósofo sefardí-argelino, es ese silencio lo que deja en evidencia que no hay una escritura pura y rigurosamente fonética. Dicha escritura tan sólo

puede funcionar admitiendo en ella misma signos no fonéticos (puntuación, espacios, etc.) de los que luego se dará cuenta, al examinar la estructura y la necesidad, que no toleran el concepto de «signo» (Ibíd.).

Es inaudible la diferencia entre los dos fonemas en cuestión. Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes (la «a» y la «e»). Si no hay una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética. Por estas razones, la diferencia gráfica, a manera de analogía, se sumerge en la noche. La diferencia marcada en la *Différ (...) nce* entre la «e» y la «a» se desnuda a la vista y el oído. Posibilita la presencia de lo presente, aunque ella misma nunca se hace presente. Esta diferencia es no-presente en la medida que está presente, y su presencia es el riesgo mismo de su desaparición (Ibíd., p 3).

Derrida distingue dos sentidos para la palabra diferir, en un primer lugar se refiere al temporizar, recurrir consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del «deseo» o de la «voluntad» (Ibíd., p 7).

En otro sentido, diferir simplemente es no ser igual al otro.

Derrida afirma que es posible pensar que *diferencia* designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos (Ibíd.).

Apuntando a la tradición, Derrida muestra que según la semiología, el signo se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, es una simple herramienta para reemplazar la cosa presente. En este sentido, el signo representa lo presente en su ausencia. El signo no es otra cosa sino la presencia diferida. Cuando la cosa misma no está presente, recurrimos al rodeo del signo (Ibíd., p 8). La significación de diferencia como temporización vendría a ser la estructura del signo; solamente podemos pensar el signo a partir de la presencia que difiere y en vistas a la presencia diferida que pretende re-apropiarse (Ibíd.).

Si tomamos el principio de diferencia como condición de significación, veremos que éste afectará la totalidad del signo, tanto el significado como el significante. El significado, como concepto, es el sentido ideal. El significante vendría a ser lo que Saussure llama imagen o huella psíquica de un fenómeno material, físico o acústico (Ibíd., p 9). Para Derrida el concepto-significado nunca está presente en sí mismo, todo concepto está esencialmente inscrito en un sistema de relaciones donde un concepto remite a otro a través de un juego sistemático de diferencias (Ibíd., p 10). En este sentido, Derrida explica que la diferencia no puede ser considerada como un concepto o una palabra, puesto que dentro del juego de relaciones vendría a ser la posibilidad misma de la conceptualidad (Ibíd.). La diferencia desborda el concepto en la medida que permite el concepto. La diferencia es el movimiento producido en el juego, pero también es lo que produce el movimiento, pero eso no quiere decir que la diferencia que produce diferencias viene a ser primera, anterior, originaria en todo el sentido clásico de la palabra, en relación a las demás. No ocupa una posición de origen. La diferencia es el origen no-pleno, no-simple. El nombre de origen no es bien acogido en este sentido. Aquí debemos tener presente lo que Derrida trató en Gramatología cuando se preguntaba por el origen de la escritura, explicando que la huella no es nada, no es un ente, excede la pregunta por el *qué es*, y aun así, eventualmente, la hace posible. Las diferencias producidas en el sistema de la lengua son efectos, pero no han sido producidas por una sustancia o sujeto (Ibíd.).

Saussure reconoce que la lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos, pero el habla siempre ocupará un lugar privilegiado frente a la lengua: el habla es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el acto del habla siempre precede a la lengua, entendiendo ésta última como escritura.

Derrida piensa que la diferencia es el movimiento según el cual la lengua, todo código o sistema de repeticiones en general se constituye históricamente, como un entramado de relaciones de diferencias. El filósofo se hace una

pregunta para acentuar más el problema: si la diferencia produce diferencias, o sea, diferencias diferidas de la diferencia (*Différance*), ¿Qué es la diferencia y qué es lo que difiere? Derrida piensa que si intentamos responder estas preguntas, donde indagamos por la esencia: qué es qué, quién es qué o quién, tendríamos como consecuencia que la diferencia es derivada, dominada y gobernada a partir de un punto existente-presente, siendo este punto cualquier cosa (Ibíd., p 13). Seguidamente, Derrida cree que la lengua no es función de un sujeto hablante, como Saussure afirmaba, sino que el sujeto está inscrito en la lengua, es función de la lengua (Ibíd., p 14).

“La práctica de la lengua o del código que supone un juego de formas, sin sustancia determinada e invariable, que supone también en la práctica de este juego una retención y una protención de las diferencias, un espaciamiento y una temporización, un juego de marcas, es preciso que sea una especie de escritura *avant la lettre* una archiescritura sin origen presente, sin *arkhe*” (Ibíd.). El sujeto, como función de la lengua, entra también en el juego de la diferencia y será preciso preguntarse por la conciencia: ¿Es posible la presencia para sí antes del habla, e incluso, antes del signo, una presencia silenciosa e intuitiva? (Ibíd.). ¿Acaso Derrida afirma que el sujeto solamente adquiere autoconocimiento de sí, se hace presente a sí mismo, a partir del juego de diferencias que se desata en la lengua, a partir de esa archiescritura?

Según Derrida, el sujeto se hace hablante cuando comercia con el sistema de diferencias lingüísticas; se hace significativo cuando se inscribe en el sistema de diferencias. En este sentido, el sujeto hablante o significativo no estaría presente para sí en tanto que hablante o significativo sin el juego de la diferencia lingüística o semiológica (Ibíd.).

Si retomamos la pregunta «¿es posible la presencia para sí antes del habla, e incluso, antes del signo, una presencia silenciosa e intuitiva?» y afirmamos una respuesta positiva, tendríamos como consecuencia que antes del signo y por fuera de él, con la exclusión de todo rastro y de toda diferencia (*Différance*), sería posible algo semejante a la conciencia. Según Derrida, la conciencia

esparce en el espacio y el mundo sus signos, si aceptamos la respuesta positiva al anterior cuestionamiento, la conciencia podría concentrarse en sí misma, en su presencia, sin necesidad de distribuir sus signos en el mundo, estaría perfectamente encerrada en sí misma (Ibíd., 15). Tal vez podría ser muy atrevido al pensar que Derrida, de esta manera, le concede conciencia a los demás seres vivientes privados de *logos*. En esta conferencia no lo dice de manera explícita, pero al profundizar en el pensamiento derridiano creo que esta reflexión apunta a la sustentación de que la conciencia es posible si necesidad de una demostración universal a unos otros, es decir, una conciencia sin necesidad de un lenguaje humano, latino, griego, europeo: conciencia en el silencio, y sobre todo, en un silencio profundamente diferente.

La conciencia es una presencia para sí, permite el auto-reconocimiento en la medida que ese auto-reconocimiento mismo, y de acuerdo con Hegel, está inserto en un constante presente. La temporalidad trascendental de la conciencia es al “presente viviente”, al que se le concede poder de síntesis y de concentración incesante (continuo) de huellas (Ibíd.).

Según Derrida, la conciencia no vendría a ser la matriz del ser, sino un efecto, una determinación, pero un efecto y determinación no en el interior del sistema de la presencia, sino de la diferencia (Ibíd.). El sistema de la presencia en Derrida se resquebraja completamente porque ya no hay presencia plena, la presencia vendría a ser el juego de la diferencia, su estructura cambia a la de la no-presencia, y en ese sentido la presencia solamente es posible a partir del juego de la no-presencia y su devenir inmotivado.

Por otro lado, Derrida encuentra que los dos valores diferentes de la diferencia (*Différance*) se juntan en la teoría freudiana:

El diferir como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, espaciamento. El diferir como rodeo, demora, reserva, temporización.

A través de Freud, Derrida muestra que el concepto de huella, de roce, la fuerza de roce, son desde el *Entwurf* (trazo, diseño, delineación) inseparables

del concepto de *diferencia* (*Différence*). No se puede describir el origen de la memoria y el psiquismo como memoria general más que a través de la diferencia entre los roces. No hay roce sin diferencia (*Différence*), ni diferencia sin huella.

Todas las diferencias en la producción de huellas inconscientes y en los procesos de inscripción pueden ser interpretadas como momentos de la diferencia (*Différance*), en el sentido de la puesta en reserva (Ibíd., p 17). El movimiento de la huella es descrito como un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma, lo que viene a complicar un poco el asunto, o más bien, a cambiar el enfoque. El uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro; uno es el otro en diferencia, el uno es la diferencia del otro. Si atribuimos que cuando Derrida dice uno, se refiere al sujeto (e incluso a los conceptos) tendremos una reflexión exacta del movimiento de diferencias que ocurre en el juego de la conceptualidad. En Freud la diferencia entre el principio del placer y el principio de realidad se entiende a través de la diferencia como rodeo; el principio del placer cede lugar al principio de realidad, que sin renunciar totalmente al primero consigue el fin del placer a través de un rodeo, se puede decir que el principio de placer queda diferido por el principio de realidad (Ibíd.).

Lo que Freud llamó inconsciente vendrá a ser para Derrida, no esa realidad oculta del consciente, ese lado enmascarado no-presente pero latente al mismo tiempo y que en el momento en el que se hace presente se transforma en consciente, sino que hará parte de un entramado de diferencias. Para Derrida, la mente, si así puede decirse, no está construida a partir de «Yo», «Ello» y «Super-Yo», sino que la conciencia como presente-pasado, o pasado modificado, cuya presencia nunca será plena, es un entramado de huellas que difieren indeterminadamente, cruzando las fronteras entre lo consciente e inconsciente.

Sin embargo, este juego de la diferencia (*Différance*) o juego de la huella, no tiene sentido, no se pertenece a sí, nos muestra el sinsentido y esta falta de pertenencia que hemos buscado siempre. Buscamos pertenecernos, estar

seguros a través de la presencia plena. Al quebrarse la estructura de la presencia, el juego de la diferencia muestra el sinsentido (Ibíd., p 20).

El movimiento de la huella se basa en su propia borradura, no puede haber huella sin su tachadura. La huella nunca está presente como tal y aún así, siendo una presencia no-pura que remite a una presencia no-presente, solamente puede ser huella en la medida que deja o permite, o se deja, borrarse en el movimiento de la diferencia (Ibíd., p 17).

Conclusión

En *De la Gramatología*, Derrida despliega una fuerte crítica a la tradición semiológica, tomando principalmente a Saussure, pretendiendo construir, a partir de las ruinas de una metafísica de la presencia, una nueva concepción sobre la escritura. Derrida elimina el privilegio otorgado a la *phoné* y nos enseña que el lenguaje no viene a ser un sistema de definiciones, un compendio de conceptos, sino más bien una red o tejido de algo mucho más abstracto, denominándolo provisionalmente como *Différance*.

Hace uso de este neografismo “*Différance*” de manera provisional porque al final de la conferencia titulada con esa palabra no-palabra dirá que *Différance* no puede pensarse como tal, rompe las definiciones y la unidad que es el nombre. La traducción más justa que hace Derrida de la *palabra* diferencia (*Différance*) es lo innombrable, algo semejante a lo impensable y, en este sentido, se atreve a pensar en Dios, en ese sin-nombre no porque carezca de uno, sino porque rompe el nombre, es por fuera del nombre, y al romperlo se vuelve impensable.

La estrategia de Derrida para desconstruir la tradición onto-teológica nos lleva al plano de la mera inseguridad no para hundirnos en la angustia y la desesperación, sino para comprender la estructura de nuestro ser. Para Descartes, el «Yo» era una presencia plena a la cual cualquiera podía tener acceso por el simple acto del pensar. El «Yo» cartesiano es una especie de fortaleza construida sobre un magma de indefiniciones e inseguridades que

pretende darle al ser una seguridad y propiedad de sí que en vez de otorgar verdadera seguridad y propiedad, enajena más al ser de sí mismo, arrojándolo en un olvido pleno de sí. Derrida nos hace caminar por el sendero de la desconstrucción para hacernos entender que esa fortaleza llamada «Yo» no existe, es principalmente una ficción débil, frágil y sin fundamento.

La no-existencia del «Yo» puede llevarnos fácilmente a la pregunta ¿Quién soy? Y me atrevo, provisionalmente, a afirmar que la única certeza insegura que tenemos para responder este interrogante es que este-ser-que-soy no es más que una especie de ficción, de artificialidad. Soy una ficción en la que necesito creer, soy este entramado de huellas que iteran indeterminadamente a partir de la borradura de mí mismo, porque soy esta huella contaminada e impregnada no sólo de lo que creo que soy, sino de los demás, de lo otro-radicalmente-otro.

Pero ya veremos con mayor profundidad este asunto de la artificialidad del Yo y el torrente de sinsentido e inseguridades que fluyen al interior del nombre. Lo propio nunca más será pensado como algo puramente propio. Ese camino seguro de la ciencia que Kant anhelaba para la metafísica, y que antes Descartes había tratado de lograr, se desmorona y nos abre a lo abstracto: El ser no pertenece al orden de las definiciones matemáticas.

Por otro lado, el mismo movimiento de la huella que describe Derrida, que es indeterminado, nos permite preguntar: ¿Hay un fin? Y si hablamos en términos de la consciencia, del «Yo», ¿hay un fin? ¿Qué papel juega la muerte en el movimiento de la huella o en el juego de la *différance*?

Así como Descartes concebía que el fin de su existencia en cuanto cosa pensante sería el momento en que dejase de pensar; Derrida nos invita a adentrarnos en ese fin, en una reflexión sobre la muerte y cómo ésta influencia lo que podríamos llamar en un sentido técnico: la estructura del sujeto.

Capítulo II: Muerte

Derrida y Kundera: El «Yo» y el presagio de su finalizar

*

todas las muertes son la muerte de
otro y la olvidamos para no llorar
pero también están los que /
inocentes/ con pies desnudos pisan
el umbral

Mario Benedetti

Entre tantas reflexiones pertinentes, el tema de la muerte parece entrar sin invitación, parece quebrar el orden o el hilo conductor de la vida. La muerte siempre llega con anticipación, siempre es muy pronta (Derrida, Aporías, 1998, p 19). O como diría Lévinas, “Dios nos llama siempre muy pronto a El” (1977, p 65). Tal vez sea muy difícil, e incluso imposible, encontrar el origen, el principio, la razón fundamental o la causa causal de todo lo que ocurre en el mundo, pero el final siempre se encuentra anticipado, la finitud está ya dada y solamente así permite la posibilidad de la infinitud e inmortalidad. Pero, la posibilidad de infinitud, de inmortalidad, es más propia del campo de lo onírico. El ser-infinito vendría a entrar por la puerta grande de las ilusiones.

Sin embargo, quiero señalar, a manera de introducción, que el escritor checo Milan Kundera argumenta que la inmortalidad sí es posible, y como advertencia, no nos apresuremos a entender este concepto como un no-morir. De acuerdo a su novela titulada, curiosamente, *La inmortalidad*, es la muerte lo que permite que se dé la inmortalidad misma, y esta posibilidad no se refiere a una posibilidad de un más allá, a otro mundo y otra vida donde el ser sigue viviendo. El autor checo explica que la inmortalidad depende de cómo los que continúan viviendo recuerdan al que falleció. La inmortalidad, según el texto, no es otra cosa sino la trascendencia, y de manera mucho más específica, se trata

de la imagen que cada individuo forma durante toda su vida para permanecer en el pensamiento de los demás.

Entonces, cuando se presenta el asunto de la muerte, ¿cómo abordarlo? ¿Cómo afrontar un tema que siempre nos aborda inesperadamente? Lo curioso de este tema es que sabemos de antemano lo que va a suceder en sentido material, y aun así siempre la muerte llega sin ser *esperada*, parece llegar siempre muy pronta, y cuando llega, la vida habrá parecido muy corta (Ibíd., pp 17-19). De esta manera, ¿cómo es posible iniciar un discurso sobre la muerte misma, la muerte propiamente dicha? ¿Es posible, así como se pregunta Derrida, hablar de una *experiencia* de la muerte? No sé muy bien cómo iniciar este discurso y por eso empezaré por cualquier lugar, por cualquier parte donde la muerte ya se encuentra pre-realizada, pre-vista, pre-diseñada y – sobre todas las cosas– profetizada.

El lugar que encuentro más indicado para iniciar un discurso sobre la muerte no es un lugar *como tal*, es un punto de partida que se refiere a la muerte misma. Dicho punto de partida es el «Yo». De la tradición cartesiana hemos heredado la concepción de una dualidad entre mente y cuerpo, por lo tanto entre un «Yo» como *mente* y otro «Yo» como *cuerpo* (aunque Descartes no lo formulase así; en pleno sentido cartesiano, el Yo está reservado a aquello que es contrario al cuerpo, al alma, a la razón, el entendimiento, el pensamiento), pareciendo así dividir la identidad, o limitarla a un solo aspecto en esta dualidad: apropiación de una parte y exclusión inclusiva de la otra. Para Descartes, el cuerpo es pura *res extensa*, lo cual indica que todo lo existente en cuanto material es extensión. Hay una sola esencia para todo lo físico, para la cosa o lo ente, y esa esencia única es la extensión. En sus *Meditaciones metafísicas* nos relata el ejercicio mental de negación del cuerpo y de todo lo material, de todo lo extenso, para llegar al «Yo», al pensamiento, a la mente, a lo que denominó *res cogitans*, y que fácilmente llama también espíritu.

¿Qué es pues la cosa pensante para Descartes? Cosa pensante es aquella que se reconoce a sí misma, es decir, aquella que se hace presente a sí. En este caso, él mismo como *res cogitans* se ha dado cuenta de sí mismo, tiene certeza absoluta de que piensa y no necesita de nada externo a sí para rendir cuentas sobre su propia existencia. La primera verdad irrefutable para Descartes es el pensar, el dudar, está completamente seguro de que piensa y que es del pensamiento donde deriva inmediatamente la prueba de su existir. El «Yo» cartesiano es testimonio necesario de existencia, es presencia pura y absoluta de sí mismo.

Pero para Derrida el asunto cambia. Claramente el «Yo» se *presenta* como «esta» identidad propia, esta seguridad de ser, el rostro que veo en el espejo y que reconozco como mío. El «Yo» es precisamente aquello que trato con propiedad, es «esto» que «soy». Y aun reconociendo esto, limitándome al sentido común, puedo articular la siguiente pregunta: ¿Qué tan propio es el «Yo» y qué tan propia es mi identidad?

Según Derrida, el «Yo» es un entramado de huellas que se repiten indeterminadamente a través de un sistema de diferencias, el «Yo» vendría a ser una serie o sucesión constante de huellas, una repetición en serie diferencial indefinida (De la Gramatología, 1986, p 142). De esta manera, el «Yo» no será más una presencia; no habrá más presencia perfecta (presencia presente o pura), ni siquiera podría hablarse del «Yo» como una cosa, simplemente no es un *algo* presente, nunca está presente. Acercándonos un poco a Castoriadis, pero tan sólo para rozar su pensamiento parafraseándolo en forma general, el individuo es formado por la sociedad donde ha nacido, para luego, consciente e inconscientemente, encargarse de sostener la sociedad misma. El sujeto es un efecto de su relación con los otros, y esta relación se refiere a la manera cómo la psique del ser humano, durante su proceso de socialización, es moldeada de acuerdo a las circunstancias. El conjunto de individuos que forman la sociedad han sido creados por ella y sólo en tanto individuos conectados de antemano, podrán, luego de haber sido

educados, adaptados, formados, sostener la misma sociedad que los creó. No en vano Huxley hablaba del *tejido social* en *Un mundo feliz*.

Para el filósofo sefardí-argelino, el «Yo» está sometido al flujo temporal, por lo tanto la conciencia llegará a su fin, y su fin es la muerte. La inmortalidad deseada y pre-supuesta es una ilusión de la conciencia. Con la muerte del cuerpo, de la *res extensa*, el «Yo» queda sepultado, es obligado a callar, a dejar de manifestarse, a morir. El pensamiento, y específicamente este pensamiento sobre mí mismo, eso que llamo identidad y que luego reemplazo por un nombre no es más que el paso de una huella tras otra, es el seguimiento de rastros. El «Yo» nunca está quieto y mucho menos es estable, por eso nunca está presente, está iterando indeterminadamente. ¿Qué puede ponerle fin a esa repetición indeterminada? ¿La muerte? Así como fácilmente puede ponerle fin a la conciencia, puede ser también el catalizador para permitirle al «Yo» invadir al mundo con sus signos, con sus huellas.

En un pasaje del primer capítulo de *La Inmortalidad*, Kundera describe una escena donde Agnes (la protagonista) se encontraba en una sauna y al rato llegó una mujer que hablaba dirigiéndose a todas como si cada una de ellas hubiera acordado encontrarse allí para escucharle hablar. Era una completa desconocida y llegó imponiéndose.

*A la sauna entró una joven desconocida y ya desde el umbral empezó a organizarlas a todas; las obligó a que se sentasen más juntas; después se agachó hacia el cubo y echó agua en la estufa, que empezó a silbar. El vapor caliente que subía obligó a la mujer que estaba sentada junto a Agnes a hacer un gesto de dolor y taparse la cara con las manos. La desconocida lo advirtió, afirmó «me gusta el vapor; así por lo menos siento que estoy en la sauna», se metió entre dos cuerpos desnudos a los que desplazó y enseguida empezó a hablar del programa de la noche anterior en televisión, en el que había participado un famoso biólogo que acaba de publicar sus memorias. «Fue estupendo», dijo. (Kundera, *La inmortalidad*, 1990, p 20).*

Con este primer fragmento podemos ver la actitud de la mujer desconocida. No olvidemos que, de acuerdo al sentido común, su comportamiento es el ejemplo vivo del descaro.

Otra mujer asintió: «¡Oh, sí! ¡Y qué modesto!».

La desconocida dijo: «¿Modesto? ¿No se dio cuenta de que ese hombre es extremadamente orgulloso? ¡Pero es un orgullo que me gusta! ¡Me encanta la gente orgullosa!» (Ibíd.).

Y para acentuar más la actitud exhibicionista de esta mujer Kundera agrega:

«Yo en la sauna tengo que sentir calor de verdad. Tengo que sudar a gusto. Pero después tengo que darme una ducha fría. ¡Adoro la ducha fría! ¡No entiendo a la gente que después de la sauna puede darse una ducha caliente! Y también en casa por la mañana, sólo me ducho con agua fría. La ducha caliente me da asco» (Ibíd.).

Con esto, Kundera nos muestra algo importante que encaja a la perfección con lo que mencioné anteriormente sobre la socialización del sujeto. Kundera muestra la necesidad de exponer el «Yo» ante los otros. Aceptamos que el ser humano es sometido a un proceso de socialización donde debe adaptarse a la sociedad en la que está siendo formado. El impacto de la sociedad que recae en el sujeto, lo hace específica y necesariamente en el «Yo», y para seguir con la dinámica de la socialización, el sujeto debe develar, desnudar, su «Yo»: depende de exhibir su propiedad. Kundera concibe esa exhibición como el mostrar a los demás el autorretrato. La mujer desconocida se ofreció a las demás, se mostró y desnudó su identidad (aunque en este caso el autor recurrió a una situación incómoda, exagerada, pero que acontece de diversas maneras en nuestra cotidianidad). Y en este punto podemos preguntar: ¿Las mujeres que escucharon a la desconocida prestaban atención a lo que ésta decía? ¿A quién le importa si a un desconocido le gusta o no el agua fría, si adora o no el orgullo y desprecia la modestia? ¿A quién le importa realmente si se bañaba con agua caliente en su casa? Cada uno de nosotros responderá diciendo que a nadie le interesa conocer la identidad de aquel que es un

desconocido, de aquel otro-ser-humano que, aunque hace parte de la sociedad donde me encuentro inmerso, de hecho no hace parte mis intereses.

No es suficiente con que nos sepamos y reconozcamos como aquello que somos. No basta dibujar nuestro propio retrato, nos vemos impulsados a ponerlo de manifiesto ante los otros, pretendiendo que vean algo único e irremplazable, algo por lo cual vale la pena dar la vida (Ibíd., p 23). Buscamos manifestarnos a partir de la indiferencia de los demás.

Es precisamente ese impulso a dar la vida lo que se deja traducir como inmortalidad. En este caso, dar la vida es convertirse en inmortal, y según Kundera, hay diversos grados de inmortalidad que se dejan clasificar por dos bloques conceptuales: por un lado la inmortalidad pequeña y, por otro lado, una inmortalidad grande, trabajada y memorable. Este trascender en forma de imagen mental, de recuerdo, de pensamiento, se da justo cuando el cuerpo se ha borrado y el *espíritu* (en términos cartesianos) se entrega al silencio, se entrega a los otros.

¿La inmortalidad es adquirida por el sujeto a través de la muerte?

Pienso que esta pregunta nos coloca de frente a los ojos de los demás, puesto que el individuo no es capaz de adquirir inmortalidad al morir, tan sólo tuvo la oportunidad de crear en los otros una imagen débil o fuerte que perdurará cierto tiempo. Son los que continúan viviendo quienes convierten al difunto en alguien digno de trascendencia, de inmortalidad. Pero, ¿puede la escritura salvar la conciencia, el sujeto? ¿Puede el trazo, la huella, la marca, dar testimonio del que ya no está? Las respuestas a estos cuestionamientos son positivos en la medida que se entienda que, al salvar la conciencia, el sujeto, estamos hablando de la estructura de la huella, es decir: una presencia que nos remite a una no-presencia.

Derrida nos recuerda que cada hombre muere diferente, nunca nadie muere exactamente al mismo momento, simultáneamente, cada uno *parte* a destiempo. Esto quiere decir: nadie *tiene* o enfrenta la misma experiencia de la

muerte. Para Derrida, partir a destiempo, tal vez, no obedece a un tiempo objetivo, a priori, independiente del sujeto, sino todo lo contrario: el destiempo corresponde a la experiencia única, individual, leve, particular, que cada individuo posee (sin poseer) de la vida que ha llevado. Además, el pensador argelino apunta también que hay culturas de la muerte y que en cada cultura se habla de una muerte diferente. Al traspasar una frontera entre una cultura y otra se cambia de muerte, ya no se habla de la misma muerte ahí donde no se habla la misma lengua (Derrida, Aporías, 1998, p 48). Entonces, cada cultura tiene diversas maneras de *experimentar* el tránsito, el duelo. De esta forma será muy difícil pretender hablar de la muerte en un sentido objetivo y universal, e incluso, originario; pero aunque parezca ser un gran obstáculo, Derrida distingue diferentes saberes sobre la muerte: antropológicos, teológicos, sociológicos, culturales. Estos saberes sobre la muerte son todos regionales, por lo cual procede a conceder el privilegio de saber fundamental a la analítica existencial, postulada por Heidegger en *Ser y tiempo*, en la analítica del *Dasein*. Dicha analítica existencial tiene una posición fundamental respecto a los saberes regionales, puesto que se preocupa directamente por el ser. Una analítica del ser abarca los saberes sobre la existencia, el ser mismo, la vida, y la muerte.

Me ha parecido que la reflexión de Kundera podría ser conectada con el pensamiento de Derrida, no porque sean esencialmente parecidas, sino porque ambas pueden ayudarse mutuamente para abrir un horizonte más amplio para la reflexión sobre la existencia y el ser.

Kundera reconoce la relación tan fuerte que hay entre mente y cuerpo, hasta tal punto que es posible pensar ambos conceptos como una misma cosa, o, a lo mejor, dos cosas que se remiten la una a la otra constante e inmediatamente. El sentido común acepta la idea de que, de alguna manera, estamos conectados con los demás, con los otros, aunque de forma contradictoria el comportamiento social de las personas indique o sea síntoma de todo lo contrario. Para Derrida, el concepto de otro se refiere a un otro-

radicalmente-otro, una extrañeza e impropiedad radical. Comúnmente pensamos que cuando decimos «otros» o nos referimos a «los demás», estamos hablando de los otros seres humanos, específicamente cuando usamos la palabra «persona». Según el filósofo sefardí-argelino-francés es muy tentador pensar que en cierto sentido *somos* los otros en la medida que soy individuo. Freud dijo algo al respecto cuando escribió sobre el proceso de socialización del sujeto (similar a lo que posteriormente Castoriadis expresará a su manera). La formación de la conciencia está directamente correspondida con la relación entre el individuo y las otras conciencias, principalmente los familiares, y Freud da mayor importancia al padre y la madre. Para Derrida el asunto no sólo se enfoca en el núcleo familiar, sino que se expande hacia los otros, pero no se refiere a los «otros» limitando el concepto a las otras personas humanas, sino que apunta hacia lo otro-radicalmente-otro, al animal, la bestia, el otro-ser viviente. “Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro” (Derrida, *Dar la muerte*, 2006, p 94).

En este sentido, siendo el «Yo» un efecto de los demás, incluso de los otros-radicalmente-otros, no sería problema alguno afirmar que el «Yo» está formado a partir de huellas, huellas que podría llamar *extrañas*, ajenas e impropias. Para Derrida es importante el papel del otro en eso que fácilmente se deja llamar *individuo* y, además, considera que no se puede pensar el «Yo» sin el otro, y viceversa. Kundera hace de esta reflexión algo un poco más crudo al diluir la identidad de cada individuo en los gestos corporales.

Si a partir del momento en que apareció en el planeta el primer hombre pasaron por la tierra unos ochenta mil millones de personas, resulta difícil suponer que cada una de ellas tuviera su propio repertorio de gestos. Desde un punto de vista aritmético esto es sencillamente imposible. No hay la menor duda de que en el mundo hay muchos menos gestos que individuos. Esta comprobación nos lleva a una conclusión sorprendente: el gesto es más individual que el individuo. Podríamos decirlo en forma de proverbio: mucha gente, pocos gestos. (La inmortalidad, 1990, p 16).

De esta manera Kundera dice que cada sujeto va repitiendo gestos que aparentemente los hacen únicos. En medio de nuestra cotidianidad reconocemos o asociamos la identidad de un amigo, familiar o cualquier otra persona, o mejor dicho, de cualquier otro ser, con los gestos que realiza con regularidad. Llegamos a creer que el gesto hace parte de la identidad del otro, que hace parte de su ser; sin embargo, Kundera nos muestra que el gesto no es un efecto del ser, sino que es el ser quien se apropia del gesto, de lo otro, lo extraño, lo ajeno.

Siendo el ser quien se apropia del gesto y convierte en común o propio lo que se ha considerado como extraño, ajeno e impropio, el gesto puede ser interpretado como aquello que es habitual en el otro, aquello que me acerca al otro, o lo que a través del otro me acerca a él. El gesto vendría a representar lo otro, lo extraño. En la medida que reproduzco un gesto estoy reproduciendo al otro. Kundera puntualiza un poco más adelante que:

el gesto no puede ser considerado como una expresión del individuo, como una creación suya (porque no hay individuo que sea capaz de crear un gesto totalmente original y que sólo a él le corresponda), ni siquiera puede ser considerado como un instrumento; por el contrario, son más bien los gestos los que nos utilizan como sus instrumentos, sus portadores, sus encarnaciones (Ibíd.).

Entonces, si acostumbraba a suponer que dicho gesto me caracterizaba y hacía parte de mi personalidad, la fórmula queda no sólo invertida, sino completamente diferente. El gesto, más que una expresión física, es una clara huella del «Yo», pero no es el «Yo» quien produce al gesto, el origen del gesto no se encuentra en el «Yo», por el contrario, el gesto da testimonio del «Yo» en la medida que este último es capaz de interpretar corporalmente el gesto mismo, el gesto repetido y acoplado. Aquel gesto que empleo de manera tan propia y *genuina* (hasta el punto que se convierte en un referente de mi identidad) termina dejando en evidencia lo impropio y no-genuinos que somos. Así como el gesto es algo impropio, así vendría siendo el «Yo» en últimas. El

apropiarse de lo impropio nunca vendrá a ser propiedad pura. El escritor checo no deja de lado que a pesar de que el «Yo» no es algo meramente propio, y así afirma que lo propio-como-tal nunca se da, los individuos necesitan creer que su identidad les pertenece, que su «Yo» es algo único, y para creerlo se hace necesario exponerlo ante los otros, ante esos otros «Yo». Según Kundera, los sujetos precisan demostrarse ante los demás, y así también es el afán de muchos por ser recordados, por ser inmortales; el deseo de la inmortalidad puede ser entendido como el miedo a la muerte, como el deseo de estar siempre presente para sentirse aludido por el otro: es necesario para el ser la presencia del otro, pero no basta con su presencia, sino con su mirada y su atención.

Entonces, lo que aquí se intenta decir es que hay un modo en el cual el individuo desaparece y deja de pertenecerse, deja de poseerse aunque crea lo contrario con religiosidad extrema. En una escena de la novela, Agnes revisaba unas revistas y se fijó, particularmente, en la fotografía de un accidente. Revisó bien el contenido de la revista y se dio cuenta de que en todas partes había rostros, fotografías de rostros. En todas partes había un fotógrafo para inmortalizar aquel momento, incluso la muerte, sobre todo la muerte. Ella estaba esperando a Paul, su pareja, y cuando éste llegó, ella empezó a contarle sobre las cuentas que había sacado acerca de la cantidad de rostros que alcanzó a contar. Paul le dijo:

-Sí –asintió–. Cuanto más indiferente es uno hacia la política, hacia los intereses de los demás, más obsesionado está con su propio rostro. Es el individualismo de nuestro tiempo.

-¿Individualismo? ¿Qué tiene que ver con el individualismo que la cámara te fotografía en el momento de la agonía? Eso, por el contrario, significa que el individuo ya no se pertenece a sí mismo, que es del todo y por completo propiedad de los otros. [...] Si colocas juntas dos fotografías de dos rostros distintos, salta a la vista todo lo que diferencia a uno de otro. Pero cuando tienes doscientos veintitrés rostros, de pronto comprendes

que todo no es más que un rostro en muchas variantes y que jamás existió individuo alguno. (Ibíd., p 45).

Sin embargo, más allá de negar la existencia como tal del individuo, Kundera nos muestra lo débil que es este concepto. La individualidad está necesariamente conectada a lo extraño, con lo cualquiera. El individuo es una ficción, una artificialidad para satisfacer la necesidad de creerse propio. El papel de esta ficción es calmar la angustia ante lo inestable e indeterminada que puede ser la identidad. Y también, de alguna manera, esta ficción permite que se articule el deseo de ser inmortal, de trascender y permanecer en los otros.

Unas cuantas páginas más adelante, Kundera habla sobre la computadora del Creador y se acerca a una reflexión importante que puede ser entrelazada, de manera efectiva, con el pensamiento de Jacques Derrida. En aquella escena donde Agnes le pregunta a su padre sobre Dios, éste le explica que no cree en Dios, sino en la computadora del Creador, limitando a Dios a la acción de inventar, lo convierte en ingeniero de la existencia. Lo clave en esta parte es cuando Agnes piensa que el Creador configuró un programa en su computadora y se marchó. En dicho programa Dios creó el mundo o lo que podríamos llamar «realidad» y nos dejó a merced de los resultados y combinaciones estadísticas, no creó los acontecimientos y detalles exactos de la existencia, sino ciertos patrones como «el hombre es violento por naturaleza, está condenado a la guerra». De esta manera el Creador fijó algunos elementos que le permiten al hombre articular su existencia. Para Kundera, el Creador «fija los meros límites de las posibilidades, dentro de los cuales todo el poder ha sido entregado a la casualidad» (Ibíd., p 21).

Recordemos: «los meros límites de las posibilidades». Derrida inicia su texto citando la siguiente frase: «límites de la verdad» (Aporías, 1998, p 15), luego lleva estos «límites de la verdad» al plano de «límites de la existencia, de la vida». Los límites hacen referencia a las fronteras, y esa expresión de «límites de la verdad» hace pensar a Derrida que la verdad es finita, que hay algo más

allá de la verdad. La verdad no lo es todo, y más allá de la verdad, ¿qué hay? si es que se puede hablar de *algo*. Esto es como pensar que la verdad es un lado y allá, después del límite, allá del otro lado del límite, hay *algo* por fuera de la verdad (Ibíd.), y si tomamos la frase de Kundera para acercarla a la de Derrida, podemos decir que hay algo más allá de la posibilidad, que la posibilidad es algo determinado y fijado, y todo aquello que consideramos como imposible termina siendo simplemente aquello que va más allá de los límites, más allá de la frontera. De esta manera, la verdad, la vida, la existencia, son unas posibilidades en el programa de la computadora del Creador, y como posibilidades se encuentran limitadas. En este sentido, la vida es una posibilidad de sí misma, una posibilidad limitada que se articula diariamente. Decir que la posibilidad está limitada, *que la vida es una posibilidad limitada que se articula diariamente*, no es más que decir que la vida, la posibilidad de vida, es finita y está condenada a llegar a un fin.

Cuando hablo del estar *condenado a llegar a un fin* no quiero referirme al fin de la existencia total, universal y objetiva. En esto sigo a Derrida. ¿Qué quiere decir llegar al fin? ¿Cómo se puede relatar la experiencia del fin si es que ésta puede ser considerada una experiencia? Cuando hay un acercamiento a la frontera, y cuando se hace inevitable el no-enfrentamiento del fin, es imposible hacer un retorno a la vida para testificar el morir. Acercarse a los llamados límites de la vida, a la frontera entre la existencia y la no-existencia, es lo que Derrida señala como el deceso del ser, es lo que él mismo ha preferido tomar de Heidegger, usando la palabra *perecer*. ¿Pero qué quiere decir *perecer*, morir, estar cerca del final? ¿Cómo se da ese paso del muriendo al muerto como tal? El muriendo es el ser-moribundo, estar-moribundo, y Derrida nos muestra cómo para Heidegger el *Dasein* es un ser moribundo, en constante deceso. El ser está condenado a su propio *perecer*.

En cuanto a la frontera, a este lado de la vida donde somos moribundos, está siempre presente la pregunta por el más allá. Siempre viene a la mente, como si tuviéramos certeza alguna de que más allá del límite hay algo, que

después de esta vida seguiremos redundantemente *vivos*. Sin embargo, en vez de asumir la postura contraria, negando la existencia de una próxima/otra vida, me inclino por creer y preocuparme, y sobre todo, responsabilizarme, por esta vida que transcurre donde hay más consecuencias de lo que cada uno, en su particular individualidad, puede llegar a imaginar.

Dando un leve vuelco hacia Kundera, vemos que Agnes imagina la programación de la computadora sobre el ser tras la muerte y apunta dos posibilidades: 1) que el único campo de acción programado por la computadora es nuestro mundo y entonces el ser tras la muerte no es más que una permutación de lo que había en vida. El ser podría encontrarse con los mismos paisajes y seres similares. 2) Más allá de este mundo, la computadora tiene programada una cierta jerarquía de mundos donde el ser tras la muerte iría a vivir. En ambos casos Kundera acepta (dentro del mundo literario de Agnes) la posibilidad de un más allá, de una vida tras la muerte, de que el ser es capaz de morir y luego vivir otra vez en una especie de repetición indeterminada. En otras palabras: el ser es capaz de cruzar la frontera de la vida para ir más allá y existir luego.

Para Derrida, el fin de la vida aparece como una frontera que es necesaria atravesar, franquear o cruzar. El fin de la vida es el término, el borde (Ibíd., p 24). Pero ese paso *hacia* la muerte, o más bien, el pasaje a la muerte o «de» la muerte, podrían aparecer como un no-pasaje. ¿Qué implica llegar al fin de la vida y atravesar esa frontera hacia lo no-vivo? «Pasar la línea se convierte en un problema» (Ibíd., p 29). ¿Por qué el cruce se convierte en un problema? ¿Acaso el cruce no se da cuando uno muere? ¿Por qué habría un problema? En este punto es necesario preguntar: ¿Qué entiende Derrida por «problema»?

En *Aporías*, Derrida habla sobre el límite que separa la vida de la muerte, e incluso, sobre la no-existencia de dicha frontera. Derrida escoge la palabra *problema* pensando en su significado dentro del contexto del antiguo griego, refiriéndose a aquello que ponemos delante de nosotros, lo que *proyectamos*, la tarea por resolver o realizar, el pendiente. El problema vendría a ser aquello

que ha sido puesto delante, pero que aún no se ha realizado, es ese algo que aún no se ha solucionado. En este sentido, la frontera es completamente *problemática* (Ibíd., p 30). La frontera se encuentra sin resolver, está siempre proyectada y pendiente: suspendida, sentenciada a su no-realización.

Ahora me imagino que la frontera como problema es como la imagen usada como portada para la novela del escritor checo. Este libro que tengo en mis manos presenta una imagen realmente interesante, es la imagen de un hombre con alas, pero no está volando, tiene sus pies sobre lo que parece ser el borde de la tierra, un terreno justo al filo del abismo. Este hombre alado estira sus brazos hacia delante, haciendo con su cuerpo un gesto de querer atrapar algo, su gesto indica su afán e interés por atrapar ese algo que no está entre sus manos. Delante de él, a una distancia muy corta, se encuentra una mujer alada desplegando sus alas, sus pies ya no tocan el suelo, ni ninguna clase de superficie, está estática en el aire, su gesto es de elevación, se está yendo, se aúpa hacia lo indeterminado.

Lo que me parece completamente interesante en esta imagen es su carácter de inmovilidad. Esta imagen es la petrificación de un movimiento, mas el gesto sigue vivo en la quietud. La imagen de estos dos seres alados me muestra la distancia entre la vida y la muerte, una distancia tan corta pero inalcanzable, tan inalcanzable como la mujer que se eleva lo es para el hombre que mantiene sus pies sobre la tierra.

Esta imagen es *problemática* también. La mujer podría ser la tarea pendiente, el problema, pero más problema es la distancia que separa al hombre de la mujer, en esa distancia tan corta, en ese *a punto de tocarse*, en ese pequeño espacio que separa a uno del otro, se encuentra la imposibilidad misma de atrapar, de apropiarse, de traer-aquí. ¿Por qué el hombre quiere atrapar a la mujer que se le escapa? Lo que el hombre debe vencer es la distancia, ese espacio divisorio, esa frontera intangible que aparta, aleja y aísla. El objetivo del hombre, que muy bien puede ser interpretado como alcanzar a la mujer -atraparla-, es realmente vencer (cruzar) esa distancia que los separa.

Pero esa frontera, ese problema, esa tarea pendiente, nunca se resuelve, nunca se atraviesa, es imposible franquear esa distancia. No hay cruce, y como no ha logrado el paso hacia la mujer, es como si ella no existiera, como si no estuviera. Está delante, pero él no puede –y tal vez no podrá– tocarla.

Sin embargo, en cuanto a la *problemática* de la frontera de Derrida, el filósofo argelino se inclina a sumar la aporía precisamente para hablar de que la cuestión del problema de las fronteras deja de presentarse como algo por realizar (el paso) y se tornan irrealizables. Los problemas desaparecen no por una solución brindada, no porque ya el pendiente se haya realizado, sino por la imposibilidad misma de su realización. El problema de la frontera queda disuelto por la imposibilidad de su ejecución, en este sentido, el objetivo o necesidad que es cruzar se torna imposible e irrealizable.

Derrida se pregunta si es posible la experiencia de la aporía, o si es posible una experiencia que no sea experiencia de la aporía. ¿Es posible, incluso, hablar de la aporía? (Ibíd., p 34). ¿Es posible hacer la prueba o la experiencia de la aporía, de la aporía *como tal*? (Ibíd., p 61). Pero antes de seguir, ¿qué quiere decir Derrida con la palabra «aporía»? De golpe me arriesgo a decir que, en este caso, la aporía es la muerte, es precisamente el paso de la vida a la muerte, ese paso imposible; Derrida entiende por «aporía» aquello que es irrealizable, impracticable, contradictorio e imposible y lo relaciona con el morir, con ese paso de la existencia a la no-existencia. Pero Aporía también es Dios, es el otro.

Para ser reiterativo con el asunto del problema y la frontera, quisiera traer a estas páginas una reflexión de Calarco sobre la aporía en Derrida. Si pensamos las fronteras como problema y retomamos el significado de problema en el griego antiguo veremos que «problema» indica que hay una cierta protección, como un escudo que protege del peligro externo, y al mismo tiempo, hay una proyección. El lugar de la aporía, que es donde no hay problema, sería el lugar de la exposición, donde no hay escudo ni protección, y

mucho menos proyección. La aporía es el lugar del no-paso. Derrida da 3 puntos para entender la aporía (Calarco, 2002, p 19):

Entender la aporía como un no-paso (no-pasaje) en el sentido de que el límite, la frontera, es infranqueable e imposible de cruzar.

La aporía como no-paso en el sentido de que no hay ningún límite, no hay frontera que cruzar y por eso nunca se da el pasar, el cruzar.

En este tercer punto, la aporía es entendida por Derrida como una antinomia, una contradicción sin solución, sin método o camino que nos lleve o guíe para encontrar nuestro camino.

Debemos detenernos ahora en un asunto. Cuando Derrida afirma que la aporía es la muerte, no podemos entender que la muerte es irrealizable e imposible. Tenemos que contextualizar bien el asunto. De ninguna manera el autor está negando el fenómeno de la muerte del otro, al contrario, le otorga un valor importante e imprescindible dentro de su reflexión. Lo que le preocupa en esta no-realización del problema es sobre el sintagma «mi muerte» (Aporías, 1998, p 45). Derrida explica que este sintagma no es una expresión propiamente mía, cualquiera puede adueñarse de ella, aunque sea cierto que nadie puede morir en mi lugar o en lugar del otro (Ibíd., p 46). El sintagma «mi muerte» relaciona lo posible con lo imposible (Ibíd., p 48).

La muerte de cada uno, de todos los que pueden decir «mi muerte», es irremplazable. «Mi vida» también. Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro. De ahí, una primera complicación ejemplar de la ejemplaridad. Nada es más sustituible y nada lo es menos que el sintagma «mi muerte». Se trata siempre de un hápax, de un hápax legomenon, pero de lo que no se dice más que una vez cada vez, indefinidamente una sola vez. (Ibíd., p 46).

«Mi muerte»... individualidad y subjetividad. Con este sintagma veo que queda en evidencia lo impropia que es la muerte como tal. Solamente puedo

decir «mi muerte» si ésta es completamente ajena, si se trata de la muerte del otro: cada vez que digo «mi muerte» siempre estoy hablando de la muerte del otro. Es a través de esa impropiedad de la muerte que accedo a la posibilidad de pensar en mi final. No tengo acceso a la muerte sino a través de la muerte del otro, y ese tener acceso no es más que un acercamiento, un roce, es la única experiencia que podemos llamar propiamente como experiencia de la muerte. Puesto que al momento de encarar la muerte, de encontrarse uno ante lo profundamente desconocido, la única acción posible es el silencio: morir es empezar a callar, la subjetividad o el *cogito*, se disuelven por completo en el olvido propio, la conciencia se desmorona; se vuelve imposible dar testimonio, hablar o escribir, y en cualquier situación, decir «Yo». Vivimos para aprender a callar.

Cuando pienso en «mi muerte», pienso también en «mi final». Esto indica una especie de trayecto, y si entiendo el fin como un *telos*, entonces todo lo que hago es retrasarme, tratar de evadir mi fin, siempre estoy retrasado: vivir es estar retrasado, el vivir es un retrasarse. ¿Pero qué retraso, qué trato de evitar? Soy plenamente consciente de que la muerte que conozco a través de la muerte de los demás no es algo posible para mí, sino que es una certeza de la cual es imposible escapar (hay cosas que están por fuera del campo de las posibilidades, porque son acontecimientos necesarios): estamos prometidos a la muerte. La vida nos distrae del morir, de la idea sobre «mi final»: El día que muera me habré entregado desnudo a los demás, el silencio de mi existencia se convertirá en el silencio de los que queden después de mí. Pero el final, «mi final», no es un objetivo que esté más allá de acá, que esté después de la vida, o que sea el último instante de vida. Si la vida es un retrasar el final y, además, la vida misma es un transcurrir, el final no está después: estoy transcurriendo y pronto, muy pronto, dejaré de ser, me estoy derritiendo y no puedo aferrarme a más nada que a esta ilusión de presencia, a este retraso, al estar-retrasado. Mi final está aquí, de este lado de la frontera, más cerca que cualquier otra cosa. Mi final está presente como no-presencia. Y Justo cuando los demás puedan decir «ha fallecido», «está muerto», «Yo» habré desaparecido y no podré

escuchar las lamentaciones y, mucho menos, podré relatar aquel *encuentro* con la no-existencia.

¿Cómo hacer, pues, experiencia de la muerte? Experiencia no es sólo aquello que puedo vivir, sino lo que puedo testificar. Al ver delante de mí el lugar del cadáver, la ceremonia de despedida de alguien que, muchas horas antes, había partido -tal vez, sin avisar-, me conmueve de una manera extraña. Siento que me deslizo hasta la indiferencia y ahí cuando veo la tristeza, el duelo, que en los otros ha causado tal ausencia, y que en mí retumba como una bofetada existencial, empiezo a pensar en eso que por pura inocencia llamo siempre «mi muerte» y concluyo con la sospecha de que, como Derrida nos lo recuerda una y otra vez a lo largo de su texto, la vida, al momento de la muerte, siempre parecerá muy corta; la muerte cuando llega, lo hace siempre muy pronta.

De algún modo mi vida biológica, mi cuerpo, será entregado a los otros para el ritual fúnebre acorde a la tradición de mi familia o la que más adelante yo escoja. «Mi muerte» es una experiencia imposible para mí porque no podré vivirla, no estaré ahí para testimoniar mi ausencia, no podré narrarla, no puedo recibirme sino abandonarme, dejarme a merced de lo que venga, de los demás, convertirme en la posibilidad de muerte para los otros. «Mi muerte» es posible para los otros, y ese, «mi final», ya no es del todo mío, es el final de los otros.

La inmortalidad se abre justo cuando muero, cuando el fin se realiza. La inmortalidad la crean los otros con lo que alcancé a hacer de mí en ellos.

La imposibilidad de la muerte, del fin del «Yo», es a la vez la imposibilidad del testimonio, pero tal como Agamben nos explica en las primeras páginas de *Lo que queda de Auschwitz*, la aporía del testimonio consiste en no relatar la experiencia, en silenciarla, morir en ella, hundirse hasta lo más profundo de aquello sobre lo que no se puede hablar.

**

En la segunda parte de Aporías, Derrida nos recuerda que en cada cultura se habla de una muerte específica y que al cruzar las fronteras culturales la muerte cambia de rostro, de sentido, de cuerpo. Algo en lo que el autor será reiterativo es en que el concepto de cultura debe entenderse como sinónimo de «cultura de la muerte». En este sentido, cada cultura es en sí una cultura redundantemente sobre la muerte: cultura es cultura de la muerte. ¿Por qué? ¿Qué quiere decir cultura de la muerte y por qué al cambiar de cultura se cambia de muerte? Derrida nos responde diciendo que no habría cultura sin culto a los antepasados, sin ritualización del duelo, dando a entender que la cultura debe su existencia a –se fundamenta en– la muerte, no hay cultura sin la muerte, así como no hay medicina sin la enfermedad.

Cada cultura se caracteriza por su manera de aprehender, de tratar, podría decirse de «vivir» el tránsito. Cada cultura tiene sus propios ritos fúnebres, sus representaciones del moribundo, sus prácticas del duelo o de la sepultura, su propia evaluación del precio de la existencia, de la vida colectiva o de la vida individual. Y, dentro de lo que se cree poder identificar como una sola y misma cultura, a veces una sola nación, una sola lengua, una sola religión [...] esta cultura de la muerte puede transformarse. (Ibíd., p 49).

Para Derrida, la diferencia entre la naturaleza y la cultura, entre la vida biológica y la cultura, e incluso, entre el hombre y el animal, es la relación con la muerte. Las diferencias culturales sobre la muerte se deben a razones meramente humanas, son un asunto intra-antropológico. A través de Heidegger, Derrida nos dice que los saberes antropológicos tratan de la muerte según la cultura y la historia, y se supone que los saberes biogenéticos tratan de la muerte según la naturaleza (Ibíd., p 78). Para Heidegger, estos saberes presuponen un concepto de la muerte *propiamente dicha*. Según el filósofo alemán, el saber que trata el concepto de la muerte propiamente dicha es la analítica existencial puesto que abarca y, al mismo tiempo, fundamenta los

otros saberes. Hay una diferencia esencial entre «la muerte propiamente dicha» y la muerte de la cual hablan otros saberes. De esta manera, los saberes antropológicos tratan la muerte desde una presuposición generalizada y generalizadora:

La cuestión del sentido de la muerte y de la palabra «muerte», la cuestión «¿qué es la muerte en general?», «¿qué es la experiencia de la muerte?», la cuestión de saber si la muerte «es» -y lo que la muerte «es»- están radicalmente ausentes como cuestiones. De antemano se suponen resueltas gracias a ese saber antropológico-histórico como tal, en el momento en que éste se instaure y se otorga unos límites. Esta presuposición adquiere la forma de un «se da por supuesto»: todo el mundo sabe muy bien de qué se está hablando cuando se menciona la muerte.

[...]

Heidegger recuerda que el análisis existencial de la muerte puede y debe preceder, por una parte, a toda metafísica de la muerte y, por otra parte, a toda biología, psicología, teoíllicea o teología de la muerte. [...] La analítica existencial tiene como tema la explicitación de dicha pre-comprensión ontológica. (Ibíd., pp 51-53).

La interpretación existencial de la muerte (entendida también como analítica existencial del *Dasein*) precede a toda biología y a toda ontología de la vida y fundamenta los otros saberes (Ibíd., p 78). La muerte es, en el marco de esta reflexión, concebida como arruinamiento del ser. Para Heidegger es claro que la analítica existencial del *Dasein* es prioritaria, y a ésta se le suma la analítica existencial de la muerte, que hace parte fundamental de la ontología del *Dasein*. Sumado a esto, Derrida se preocupa por acercarse a una relación entre el *morir, testificar, sobrevivir*.

Morir se puede decir de diferentes maneras: perecer, dejar de vivir, desaparecer, fallecer. Según Heidegger, el finalizar del ser vivo es denominado *Verenden*, que se traduce como sucumbir o morir. *Verenden* es lo que todos

los seres vivos comparten; sin embargo, hablando del *Dasein* hay que traducir *Verenden* de otra manera, ya que la muerte propiamente dicha del *Dasein* no es el mismo finalizar en común con los otros seres vivientes. Derrida nos muestra dos traducciones acordes al pensamiento heideggeriano: *Verenden* como «dejar de vivir» o «perecer». En este caso, Derrida se inclina más por «perecer»:

Por mi parte, prefiero perecer. ¿Por qué? ¿Será porque aparece más de una vez en ciertas traducciones? No, sino porque dicho verbo conserva algo del per, del pasar el límite, de la travesía marcada en latín por el pereo, perire (que quiere decir exactamente eso: irse, desaparecer, pasar –al otro lado de la vida, transire-). Perecer pasa, por lo tanto, la línea y pasa aliado de las líneas de nuestra década, aunque pierda un poco de ese valor de acabamiento y de corrupción, quizá marcado por el «Ver-» del verenden. (Ibíd., p 59).

Ahora se hace completamente necesario diferenciar el perecer del morir, y de acuerdo a Derrida, la diferencia no es tanto un asunto terminológico, sino conceptual.

Esperarse en los límites, en el fin, en la llegada, el enfrentarse a solas y estar de manera definitiva solo; solo con uno mismo, es el choque del «Yo» con aquello que el mismo «Yo» no es capaz de abarcar.

Si la distinción entre el (propiamente) morir y el perecer no se reduce a una cuestión terminológica, si no es una distinción lingüística, no por ello deja de marcar, para Heidegger (y mucho más allá de Sein und Zeit), la diferencia de/lenguaje, la diferencia infranqueable entre el ser hablante que es el Dasein y cualquier otro ser vivo. El Dasein o el mortal no es el hombre, el sujeto humano, sino que es aquello a partir de lo cual hay que volver a pensar la humanidad del hombre; y el hombre resulta ser el único ejemplo de Dasein, lo mismo que habrá sido para Kant el único ejemplo de ser razonable finito o de intuitus derivativus. Heidegger no habrá dejado de matizar esta afirmación, según la cual el mortal es aquél que pasa por la experiencia de la muerte

como tal como muerte. Y puesto que vincula esta posibilidad del «como tal», así como la de la muerte como tal, con la posibilidad del habla, Heidegger tendrá que llegar a la conclusión de que el animal, el ser vivo como tal, no es propiamente un mortal: no se relaciona con la muerte como tal. Puede fina(liza)r, ciertamente, es decir, perecer (verenden), termina siempre por palmarla. Pero no muere propiamente jamás. (Ibíd., pp 64-65).

Primera distinción sobre perecer y morir: «El *Dasein* o el mortal no es el hombre, el sujeto humano, sino que es aquello a partir de lo cual hay que volver a pensar la humanidad del hombre; y el hombre resulta ser el único ejemplo de *Dasein*». Si ya se ha dicho que el perecer es lo propio en todos los seres vivientes, y eso incluye al hombre como ser viviente, como animal, hay algo en el hombre que lo lleva más allá de ese perecer, y como ha dicho Derrida, para Heidegger el hombre es el único ejemplo del *Dasein*, y el *Dasein* no muere propiamente. En este punto me parece interesante que Heidegger reconozca en el hombre una especie de doble naturaleza o esencia, puesto que el hombre vendría a ser el único animal que va más allá de su animalidad y es capaz de ser ejemplo de *Dasein*; Heidegger dibuja así la relación y conflicto entre el hombre-animal y el hombre-*Dasein*. Preguntarse por el morir y el perecer es, sin duda alguna, un preguntarse por el ser. Es muy importante tener en cuenta que para Heidegger el animal no es un mortal y, en este sentido, no tiene una relación propiamente dicha con la muerte; sin embargo, el *Dasein* es mortal y hay una distinción o separación entre el *Dasein* y el hombre: «El *Dasein* o el mortal», y por otro lado está el hombre, el no-mortal, porque el *Dasein*/mortal no es el hombre como tal.

El hombre, como sujeto humano, como ser viviente propiamente hablando, no es mortal y por lo tanto no se relaciona con propiedad con la muerte, y sólo en cuanto *Dasein*, como ejemplo de *Dasein* se hace mortal, moribundo. Heidegger coloca otra diferencia interesante entre el mortal y el animal, donde pareciera que el habla, el lenguaje, sería aquello que permitiera una relación con la muerte como tal, con el morir propiamente dicho.

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte (den Tod als Tod erfahren können). El animal no es capaz de esto (Das Tier vermag dies nicht). Pero el animal tampoco puede hablar. Entre la muerte y el habla, la relación esencial brilla el instante de un relámpago, pero todavía permanece impensada (ist aber noch ungedacht). (Citado por Derrida en Aporías, P 65: Unterwegs zur Sprache, Neske, 1959, pág. 215 [Trad. cast.: Y. Zimmermann, De camino al habla, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pág. 193]).

Sin el habla, el acceso a la experiencia de la muerte queda por fuera del alcance del animal, es algo completamente propio de los mortales. Pero Derrida nos muestra que Heidegger, aunque le imposibilita al animal la experiencia de la muerte, y además, le niega el habla, no dice que la relación que tiene el *Dasein* con la muerte como tal se deba al habla. De esta manera Derrida identifica varias posibilidades sobre la relación entre habla y el acceso a la experiencia de la muerte:

No hay ningún lazo esencial e irreductible entre el «como tal» (de la muerte) y el habla. De esta manera un ser podría relacionarse con la muerte sin *lenguaje*, allí donde la palabra no funciona. Pero Heidegger recuerda que dicho desfallecimiento, o dicho quedar en suspenso, pertenecen a la posibilidad del lenguaje.

Que la creencia en una experiencia de la muerte como tal dependa de un testimonio/discurso relacionado al habla y a la capacidad de nombrar algo, pero en vez de darnos la garantía de la experiencia de la muerte como muerte, pierde el *como tal* en y por el lenguaje que proporciona una ilusión.

Al negar *como tal* la muerte y el testimonio, negando así mismo el *como tal* tanto al lenguaje como a lo que desborda el lenguaje, el lugar donde se ubica toda frontera entre *el animal* y *el Dasein* del hombre no sólo queda inubicable, sino que todo tipo de frontera queda inasignable.

Que el ser vivo como tal (la bestia, la bestia animal, la vida humana, el hombre como ser vivo) es incapaz de una experiencia de la muerte *como tal*.

Después de que se ha esbozado brevemente la diferencia entre *morir* y *perecer*, Derrida introduce otro término de la reflexión heideggeriana, lo que el mismo filósofo alemán consideró como un fenómeno intermedio: el deceso. *Ableben* quiere decir vivir fuera, dejar de vivir, ir más allá de la vida, cruzar el umbral de la muerte (Aporías, 1998, pp 67-68). El deceso es este dejar de vivir, ese *Ableben* alemán.

Nos encontramos con tres modalidades de finalizar (*Enden*) la vida: morir (*Sterben*), perecer (*Verenden*) y -aquí inicia una reflexión interesante sobre el deceso- fallecer (*Ableben*). ¿Cómo diferenciar estas tres figuras del finalizar? Si bien los seres vivientes perecen y, solamente, los mortales, el *Dasein*, pueden tener experiencia de la muerte como morir, ¿Qué hay del deceso, del fallecer? ¿Quién o qué está en deceso, quién fallece? En el sentido médico-legal solamente el *Dasein* fallece (Ibíd., p 68). Derrida menciona que no se hablará del deceso de un erizo, de un elefante, sólo el *Dasein* es declarado muerto después de analizar la muerte biológica y fisiológica, el *Dasein* fallece, y fallecer supone el morir aunque no sea la muerte propiamente dicha.

Para Heidegger el *Dasein* no perece nunca, pero fallece en la medida que muere (Ibíd.). Morir y fallecer no es exactamente lo mismo, la diferencia tampoco es muy clara, Derrida dice que se trata de una diferencia interna, aunque explica (basándose en Heidegger) que solamente un ser-para-la-muerte, un ser-consagrado-a-la-muerte, un ser que-tiende-hacia-(hasta)-la-muerte puede fallecer (Ibíd., p 71). De esta manera, si el hombre es el único ejemplo de *Dasein*, y el *Dasein* es el único ser mortal, capaz de la experiencia de la muerte, el hombre en cuanto *Dasein* está prometido a la muerte, y para estar prometido a la muerte se encuentra en un constante e inevitable deceso, en un constante fallecer. Ahora, si el *Dasein* nunca perece y, en este sentido, no conoce fin (*Verenden*), y fallece únicamente en la medida que muere –lo cual quiere decir que no puede morir sin fallecer–, no se puede decir de ninguna manera que el *Dasein* es inmortal, sino «imperecedero» (Ibíd.). ¿Qué quiere decir *ser* «imperecedero», no conocer y, por lo tanto, no tener «fin»?

Aquí «fin» quiere decir algo muy diferente a *telos*, esta vez no se trata de un propósito o de un recorrido que se retrasa. En este sentido, no tener fin es la capacidad y condición misma de trascendencia: El *Dasein*, al no tener fin, trasciende, aunque haya fallecido. ¿Cómo es posible tal trascendencia? Así como Derrida ha dicho que la muerte no es experimentada por el sujeto que muere, sino por los que continúan viviendo, dicha trascendencia del *Dasein* se da en los otros. El no perecer podría asemejarse a la inmortalidad que Kundera describe de forma literaria. A este punto el concepto de inmortalidad en Kundera puede ser entendido como trascendencia: es imperecedero aquel que ha sido capaz de formar una imagen o idea de sí en los demás, para que después de fallecer, los demás le sigan recordando, para seguir trascendiendo en ellos siempre que su nombre, su rostro o sus palabras, aparezcan nuevamente en la memoria.

Autobiografía. El fallecido, aquel que se ha *ido*, tuvo su instante de vida para elaborar (según Kundera) una autobiografía que es entregada a los demás en el momento de la muerte, del silencio. ¿Es el hombre el único que puede trazar, *escribir* o *borrar* una autobiografía?

¿Qué hay del recibimiento? La muerte nos inscribe siempre en el acto de recibir (el cadáver, las memorias, las palabras); nos abre al fenómeno de la hospitalidad. La muerte, tal vez más que cualquier otra situación, fenómeno o acontecimiento, nos sumerge y nos rodea, de hospitalidad, la cual quiere decir también, responsabilidad.

Cada cultura tiene sus formas y ritos para enfrentar el duelo, para tratar el cadáver: el duelo implicar recibir la muerte del otro, recibir la muerte en uno. ¿Cómo entender esta relación entre hospitalidad y muerte? Y en últimas, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de hospitalidad?

Capítulo III: Hospitalidad

*

En este último capítulo abordare a manera de introducción un tema que requiere de un análisis profundo y amplias lecturas al respecto. Hablar sobre la hospitalidad acorde al pensamiento de Jacques Derrida, es también hablar sobre Emmanuel Lévinas. Sin embargo, para entrar al espacio de la hospitalidad haré un rodeo a través de una reflexión que he realizado sobre una novela de Milan Kundera.

En *La insoportable levedad del ser*, Kundera apunta, tal vez sin pensarlo voluntariamente, una problemática de la hospitalidad: La invitación (o la llegada sin invitación). Más adelante veremos que Derrida distingue (dentro de todas las distinciones posibles) dos tipos de hospitalidad: de invitación y de visitación. Sin embargo, sobre Derrida hablaremos más tarde. Retomando, Kundera nos presenta a Tomás, un médico cuya vida privada es muy solitaria, sin querer decir así que se trata de un antisocial. Todo lo contrario, es un hombre que gobierna su vida, su privacidad y, por lo tanto, su sexualidad.

Tomás es el amo de sí mismo, señor de su hogar, de su privacidad, soledad; señor de las mujeres.

Pienso en Tomás desde hace años, pero no había logrado verlo con claridad hasta que me lo iluminó esta reflexión. Lo vi de pie junto a la ventana de su piso, mirando a través del patio hacia la pared del edificio de enfrente, sin saber qué debe hacer.

Se encontró por primera vez a Teresa hace unas tres semanas en una pequeña ciudad checa. Pasaron juntos apenas una hora. Lo acompañó a la estación y esperó junto a él hasta que tomó el tren. Diez días más tarde vino a verle a Praga. Hicieron el amor ese mismo día. Por la noche le dio fiebre y se quedó toda una semana con gripe en su casa.

Sintió entonces un inexplicable amor por una chica casi desconocida; le pareció un niño al que alguien hubiera colocado en un cesto untado con pez y lo hubiera mandado río abajo para que Tomás lo recogiese a la orilla de su cama.

Teresa se quedó en su casa una semana, hasta que sanó, y luego regresó a su ciudad, a unos doscientos kilómetros de Praga. Y entonces llegó ese momento del que he hablado y que me parece la llave para entrar en la vida de Tomás: está junto a la ventana, mira a través del patio hacia la pared del edificio de enfrente y piensa:

*¿Debe invitarla a venir a vivir a Praga? Le daba miedo semejante responsabilidad. Si la invitase ahora, vendría junto a él a ofrecerle toda su vida. (Kundera, *La insoportable levedad del ser*, 1989, p 14).*

La invitación supone una responsabilidad, se trata de la responsabilidad de acoger, recibir, brindar, abrir las puertas de uno al otro: Servir o estar a disposición del otro. En este caso, no se trata de cualquier invitación o recibimiento, sino de invitar al otro, a Teresa, a compartir el «en casa» de Tomás, de forma indeterminada. Eso quiere decir, invitarla a venir a vivir con él: convertirla en parte de su privacidad, adentrarla al centro de su gobierno, obligándose a sí mismo a desplazarse puesto que no se trata de un objeto al que se está invitando, sino a otra psique, a un espejo, otro-radicalmente-otro.

El miedo de Tomás de invitar a vivir a Teresa consigo se trataba del miedo a que alguien llegara a cambiarle el rumbo de su vida. El miedo fue más fuerte que él y no pudo invitarla, pero ella apareció un día, llegando sin invitación, llegando con la intención de quedarse.

En esta novela Kundera nos muestra de manera tan obvia cómo acoger a cualquiera que venga con o sin invitación altera la singularidad, la individualidad, el silencio, la soledad, la *ipseidad*. No es lo mismo vivir solo que recibir a alguien y abrirle las puertas del hogar ofreciéndole todos los espacios

de intimidad, espacios de gobierno del sí mismo. La figura del otro viene a desconfigurar esa soberanía del sí mismo, la quiebra y reorganiza.

En medio de la noche empezó a gemir en sueños. Tomás la despertó, pero al ver su cara le dijo con odio: «¡Vete! ¡Vete!». Después le contó lo que había soñado: estaban en algún lugar juntos ellos dos y Sabina. Entraron en una habitación grande. En medio había una cama, como en un escenario de teatro. Tomás le ordenó que se quedara de pie en un rincón y después, delante de ella, hizo el amor con Sabina. Esa visión le producía un dolor que no podía soportar. Quería interrumpir el dolor del alma mediante el dolor del cuerpo y se metía agujas en las uñas. «Dolía tanto», decía, y mantenía los puños cerrados como si los dedos estuvieran heridos de verdad.

La abrazó y ella lentamente (aún estuvo mucho tiempo temblando) fue durmiéndose en sus brazos.

Cuando, al día siguiente, volvió a pensar en aquel sueño, recordó algo. Abrió el cajón del escritorio y sacó un paquete de cartas que le había enviado Sabina. Pronto encontró el siguiente párrafo: «Quisiera hacer el amor contigo en mi estudio, como en un escenario. Alrededor habría gente y no podrían acercarse ni un paso. Pero no podrían quitarnos los ojos de encima...».

Lo peor era que la carta llevaba fecha. Era reciente, de una época en la hacía tiempo que Teresa vivía en casa de Tomás.

«¡Has estado revolviendo mis cartas!», le espetó.

No lo negó y dijo: «¡Entonces échame!».

Pero no la echó. [...] a partir de entonces fue como si todo se aliara en contra suya. Casi todos los días ella se enteraba de algún detalle de la vida amorosa secreta de él. (Ibíd., pp 23 – 24).

Lo que he querido mostrar con este otro fragmento es que la llegada de Teresa (o como Kundera relaciona con la llegada del amor a la vida de Tomás) representa la llegada de cualquier otro-radicalmente-otro al sitio de uno, al

lugar de propiedad, de intimidad (y este lugar de intimidad puede ser no sólo la habitación o cualquier otro espacio de la casa, sino la memoria, la imaginación, el pensamiento). Esta intimidad que Tomás guardaba con recelo y que ahora Teresa le reniega, nos muestra que el recibir siempre nos inscribe en el plano de la responsabilidad con el otro.

Quién sabe si él mismo se daba cuenta de cuánto había cambiado: tenía miedo de llegar tarde a casa porque allí le esperaba Teresa. En cierta ocasión, Sabina advirtió que Tomás observaba el reloj mientras hacían el amor y trataba de acelerar su culminación. (Ibíd., p 30).

Parece que Kundera juega siempre entre una literatura que arrastra consigo a la filosofía, o una filosofía que se disfraza de literatura. Lo importante aquí es que sus textos nos sirven como una base muy interesante para ahondar en las reflexiones derridianas respecto a este tema aunque el mismo Derrida no mencione a Kundera en sus textos (creo que no es posible afirmar que Derrida haya leído incluso a Kundera). Con estos pequeños fragmentos citados, ya es suficiente para poder pasar a un plano más teórico, debemos hablar entonces de la hospitalidad a través de Derrida, aunque ya lo haya hecho pero balbuceando.

La hospitalidad nos hará pensar al sujeto desde un enfoque diferente. Soberanía, poder, autoridad, subyugación, serán algunos de los conceptos que en este apartado concentrarán nuestra atención. Sin embargo también volveremos sobre la muerte.

La individualidad implica soberanía, la autoridad de la conciencia. Estar presente para sí es sinónimo de una soberanía subjetiva, soberanía que viene de uno y recae, principalmente sobre uno mismo. Es soberano todo aquel que puede decir «Yo» (y esto parecerá un argumento a favor de la metafísica de la presencia). Esta autoridad del sujeto abre sus puertas al otro en forma de hospitalidad: recibir al otro es absolutamente necesario e inevitable.

Recibir es un indicador de propiedad, y la propiedad conlleva a una autoridad, la cual no puede escapar de la responsabilidad. Abro las puertas de mi hogar sólo si soy dueño, si soy amo, de un lugar en el cual puedo recibir al invitado, o de un modo más radical, a aquel que llega sin ser esperado. La responsabilidad inscribe la individualidad a lo otro.

Si en textos anteriores afirmamos que el «Yo» es un entramado de huellas, un efecto de la alteridad, del juego de la *Différance*, tenemos como resultado que el «Yo» como singularidad es la representación de la alteridad misma; podemos decir ahora que estar presente (teniendo en cuenta que según Derrida la presencia nunca se da como tal) para sí, es decir, ser/tener conciencia, poder decir «Yo», es ser soberano en cuanto singularidad producida por la incesante e inevitable comercialización de la alteridad. En el fenómeno de la acogida podemos ver que el amo, el dueño, el maestro, el jefe, el propietario, el anfitrión, abre su propiedad al extraño que llega o al invitado esperado. Cierta paradoja de la hospitalidad nos muestra Derrida cuando recuerda el pasaje de la Torá cuando HaShém le ordena a su pueblo brindar hospitalidad al extranjero, recordándoles que ellos han sido extranjeros en otras tierras. Cinco veces le ordena/recuerda al pueblo hebreo brindar hospitalidad al extranjero y, como si fuera poco, les recuerda también que la tierra misma no es propiedad humana, es un préstamo, el hombre es un morador, un huésped. Es decir: la hospitalidad se desarrolla en la no-propiedad. Mi casa no es, de hecho, mi casa. La relación que esto tiene con el sujeto, con el «Yo», es que de la misma manera como no hay un «Yo» propiamente hablando, una presencia para sí como tal, sino un fantasma, un residuo de la alteridad, o la alteridad misma. El «Yo» como continuidad de las huellas –de los otros– que son los otros; la trascendencia de los otros en forma de singularidad. Esta identidad, este «Yo soy» como algo muy propio (como una ilusión de propiedad), esta soberanía, es posible porque no tengo propiedad alguna, soy soberano en la impropiedad. El ser-estar presente para sí es una ilusión o ficción producto del mismo juego de diferencias puesto que el sujeto no percibe el proceso de iteración, se cree estable y firme, como

sobreviviendo al transcurso del tiempo; y sólo cuando ha pasado una «cantidad» de tiempo considerable, éste puede ver ligeros cambios en su ser. Empero, el juego de diferencias ocurre en un tiempo por fuera de nuestra concepción matemática.

Lévinas cita a Hegel para mostrar una idea semejante:

Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es distinto no es distinto. Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia. (Citado por Lévinas en Totalidad e Infinito, pp 60-61: G. W. Fr. Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, trad, Hyppolite, 127-128).

En el momento en que hablo del yo, de hecho, he disuelto las diferencias, establezco la ilusión de permanencia, de no distinción de lo distinto.

Decir que el «Yo» es hospitalidad es hablar también de una soberanía de la alteridad, un sujeto que es soberano en cuanto recibe al otro, en cuanto se pone al servicio del otro, es un anfitrión que a su vez es huésped: doblega su soberanía ante la presencia del otro, sirviéndole sin perder aun así su autoridad. «El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.» (Lévinas, 1977, p 60).

Soberanos en la impropiedad. El estar en casa viene a ser el apropiarse de un lugar para acoger al otro, o dicho de otro modo, acoger en un lugar al otro para apropiarse del sitio y hablar entonces el lenguaje de la hospitalidad (Derrida, 1998, p 33). Solamente podemos llamar propio a aquello de lo cual nos apropiamos, primero, a través de una ilusión.

El sujeto, el Yo, y sobre todo, el Yo Soy, siempre recibe, y recibe una exterioridad, recibe lo ajeno, lo Otro; no puede de ninguna manera ser sujeto,

singularidad, sin recibir siempre aquello que le viene, es decir, el otro-radicalmente-otro. El sujeto, en palabras de Derrida, es un anfitrión (Ibíd., p 77).

Esta estructura del sujeto en cuanto producto de la alteridad que se reafirma a través de una ilusión para constituirse luego en singularidad es, en otras palabras, la estructura de la hospitalidad.

Derrida, además, llama la atención sobre una relación interesante entre dos palabras similares, dos palabras que se remiten mutuamente aunque discrepen en significación; podríamos decir que una contiene a la otra, que son dos caras de la misma moneda. La palabra hospitalidad, a manera de parasito, alberga un contrario: Hostilidad (2000b, p 3). Nos encontramos ahora con una especie de diagrama oposicional: Hospitalidad/Hostilidad; Amigo/Enemigo. Para Derrida, la hospitalidad se articula sólo porque hay también hostilidad, porque hay herida, alergia, moretón. La hostilidad abre el campo de la hospitalidad, sólo de la guerra puede surgir una idea sobre la paz y ésta, en últimas, es escatología (Lévinas, 1977, p 48).

Por el momento dejaré en suspensión la cuestión de la paz como escatología y su paralelo con la hospitalidad, puesto que antes de abordar esa cuestión aporética primero será necesario adentrarnos en el sendero que Derrida nos invita a recorrer.

Cuando Derrida habla de la hospitalidad, lo hace recordándonos el paralelo entre la concepción kantiana y la lévinasiana. De esta manera, para Kant la hospitalidad no debe surgir de la emoción y la espontaneidad, sino de la responsabilidad, del deber: la obligación. (2000b, p 4), es decir, la ley de la hospitalidad, la política de la hospitalidad.

In underlining that it is a question here of right and not philanthropy, Kant does not mean that the right of hospitality is a-human or inhuman, but rather that, as a right, it does not arise [relève] from “the love of man as a sentimental motive.” Universal hospitality arises [relève] from an obligation, a right, and a duty all regulated by law. (Ibíd.).

Para Kant, a diferencia de Lévinas, la hospitalidad universal debe ser regulada por la ley, por el derecho. Se está hablando del derecho que tienen los extraños-extranjeros en tierras distintas a las suyas: el derecho que tiene el extranjero a no ser tratado con hostilidad cuando está en territorio ajeno (Ibíd.).

Aquel que es recibido con hospitalidad, que tiene el derecho de ser bien tratado, también tiene la obligación de comportarse de buena manera, respetando al que le recibe y le abre las puertas de su lugar. Para Kant, como se trata de un deber universal, una obligación, la hospitalidad es entendida en términos políticos, de relaciones nacionales e internacionales, por lo tanto, esta hospitalidad en sentido kantiano, debe ser regulada por políticas públicas (Derrida, 2000b, p 5).

El que recibe al otro en calidad de «invitado», de «huésped», ejerce su autoridad-soberanía en la medida que asume su responsabilidad, su obligación y deber, al abrirle las puertas de su casa-negocio-lugar-comunidad-país-lenguaje al extranjero. Sin embargo, además, esta hospitalidad debe mantenerse con la condición de que la autoridad y soberanía del «anfitrión» se mantenga, se asegure, no se pierda.

At bottom, before even beginning, we could end our reflections here in the formalization of a law of hospitality which violently imposes a contradiction on the very concept of hospitality in fixing a limit to it, in de-termining it: hospitality is certainly, necessarily, a right, a duty, an obligation, the greeting of the foreign other [l'autre étranger] as a friend but on the condition that the host, the Wirt, the one who receives, lodges or gives asylum remains the patron, the master of the household, on the condition that he maintains his own authority in his own home, that he looks after himself and sees to and considers all that concerns him [qu'il se garde et garde et regarde ce qui le regarde] and thereby affirms the law of hospitality as the law of the household, oikonomia, the law of his household, the law of a place (house, hotel, hospital, hospice, family, city, nation, language, etc.) (Ibíd., p 4)

Aquel que brinda hospitalidad es el maestro de la casa, el soberano, aquel que se asegura de establecer una ley de hospitalidad en el lugar que es de su gobierno, para recibir al otro, al extraño, para gobernar (de algún modo) sobre él. El dueño de la casa, el anfitrión, al abrir las puertas de su hogar al extraño le está diciendo: Bienvenido, esta es mi casa, aquí estoy en casa y estás invitado a estar en casa (siempre y cuando no se olvide que el estar en casa siempre es el estar en casa de otro). Pero un efecto de esta soberanía sobre el otro también recae sobre el anfitrión mismo: al recibir al otro y someterse a la responsabilidad, el gobierno no sólo recae sobre el huésped, sino sobre el mismo soberano, quien se condiciona y debe regular, controlar y administrar el sí mismo a fin de 1) no perder su propia autoridad y 2) no violentar al huésped.

¿Quién llega? ¿Quién es recibido? ¿El otro? ¿Quién es aquel otro? Todo otro que llega es siempre un *extranjero*. Uno es extranjero no sólo de territorio y comunidad, sino del lenguaje, de la cultura y las costumbres. Sobre esta palabra, en francés y griego: *étranger* y *xenos* (extraño y extranjero), Derrida nos mostrará una cuestión interesante. El forastero es también extranjero de todo lo que se comparte a través del lenguaje, ¿seguiría siendo éste un extranjero después de que hable, conozca y comparta nuestro lenguaje y todo lo que eso implica? (Derrida, 2000a, pp 15 -17).

¿Qué pasa cuando el extranjero ha vivido mucho tiempo en el lugar de la acogida? ¿Podemos hablar entonces de una apropiación del lugar por parte del extranjero? De la misma manera como Teresa (en la novela de Kundera) llegó a la vida de Tomás, no sólo para ser recibida por él, sino para ejercer cierta soberanía también con el paso del tiempo, así sucede con el extranjero. O tal podría ser el caso de la tierra prometida: una tierra habitada por otros, extraña y ajena, pero la cual debe ser apropiada por aquellos que han sido extranjeros en otras tierras.

Hablando en el sentido de las leyes de la hospitalidad, en términos kantianos, al extranjero se le aplica un derecho de hospitalidad el cual se basa en la tolerancia de su desconocimiento sobre las costumbres del lugar donde

es recibido. Si hablamos de la hospitalidad en cuanto derecho, ¿Quiénes tienen acceso a tal derecho? ¿Quiénes pueden ser extranjeros y quiénes quedarían excluidos de esta categoría?

Derrida señala que Benveniste inscribió el *xenos* (extranjero, forastero) en la *xenia* (el pacto, contrato, intercambio). De este modo se habla de una hospitalidad que reconoce al extranjero como aquel al que se le debe brindar hospitalidad, pero no todos son extranjeros, el extranjero es aquel con el que se ha hecho un pacto, es bienvenido en el sentido de que puede ser recibido y respetado como diferente, se acepta y tolera su diferencia, su desconocimiento sobre la cultura y procedimientos locales, porque hay una ley que así lo permite. Mientras que aquel al que no se le brinda hospitalidad, alguien que no es ni siquiera considerado como extranjero, es el otro, el bárbaro, el otro-radicalmente-otro, el que está por fuera del pacto (Ibíd., p 29).

La hospitalidad que propone Derrida versa sobre el desconocido, al que no se espera: Tener la casa siempre abierta y dispuesta para recibir el porvenir, lo que venga. La ley de la hospitalidad absoluta rompe con la hospitalidad como derecho y deber (Ibíd., p 25).

Hace un momento hablamos sobre el fenómeno de la acogida. Derrida nos plantea una situación que nos hará pensar en este fenómeno a través de una pregunta: ¿Cómo se da la acogida? ¿Consiste la hospitalidad en interrogar al otro? (Ibíd., p 27). Este interrogar obedece al preguntar por el nombre, al recibir obligando al otro a responder, a identificarse, a responder con un nombre, un apellido, un título. Pero la mirada de Derrida se dirige a una hospitalidad más grande, una hospitalidad que prescinda de esta necesidad de cuestionar y de obligar al otro a responder. ¿Y si el otro no puede, en sentido humano, responder? ¿Quién responde entonces?

El paralelo que Derrida maneja, entre la concepción kantiana y la lévinasiana, es que mientras para Kant la hospitalidad se trata de políticas, de leyes, de deberes, es decir, sólo a partir del deber y la ley surge entonces la

responsabilidad; mientras que en Lévinas se trata de una hospitalidad absoluta, sin límites, una hospitalidad que borra sus fronteras ahí donde primero se contempla la responsabilidad sin necesidad de la ley, sin pensar en el deber. ¿Una hospitalidad más allá del bien y del mal, una hospitalidad que redefine el plano moral? Y es que siempre podremos preguntar ¿A quién o quiénes se le(s) *debe* acoger, ofrecer hospitalidad? La concepción lévinasiana rompe con el «*deber*» y establece relaciones, si es posible decir, ontológicas u onticas.

La hospitalidad abre una serie de normas e imposiciones que recaen principalmente sobre el invitado, el huésped; pero al mismo tiempo sobre el anfitrión, sobre aquel que brinda y recibe. Es una demarcación de límites, de poderes, derechos y deberes (Ibíd., p 77).

Para explicar mejor los dos sentidos en que Derrida comprende la hospitalidad, tenemos:

Hospitalidad infinita e incondicional: Recibir al otro abriéndole lo mío como suyo, recibirlo sin preguntarle el nombre, sin condicionarlo.

La ley (la pluralidad de la ley): en este caso la hospitalidad está demarcada por una serie de leyes, reglas, normas y franjas que determinan y condicionan la hospitalidad. Un ejemplo de esto es la tradición Greco-Romana e incluso la Judeo-Cristiana. (Ibíd.).

En la ley, el extranjero, es decir, el título o condición de extranjero depende del nacimiento, incluso de relaciones sanguíneas. El extranjero es tal dependiendo del lugar en que nació. Extranjero no es cualquiera, es aquel al que se le puede brindar hospitalidad (los del pacto) (Ibíd., p 87). Los invasores ilegales no son extranjeros, quebrantan la ley, son exiliados, deportados, son un abuso de hospitalidad y, en vez de recibirlos, los mecanismos de control reaccionan al contrario, con hostilidad. El invasor provoca la alergia.

Es necesario comprender las relaciones entre una «*ética* de la hospitalidad (una *ética como* hospitalidad) y un *derecho* o una *política* de la hospitalidad»

(Derrida, 1998, p 37). Pero, ¿a qué se refiere Derrida cuando habla de la ética de la hospitalidad y la hospitalidad como ética? ¿Qué entiende el autor por ética?

Recibir al otro-radicalmente-otro, al otro-absoluto, aquel que está más allá de las fronteras del *xenos* y la *xenia*, o mejor dicho, aquel otro que es otro ahí donde se ha borrado la frontera. Este ponerse delante del otro, ser delante del otro nos refiere al actuar, al obrar delante de, siempre, otro. Y el otro puede ser cualquier otro-radicalmente-otro. La mirada del otro viene siempre dada como un juicio, como un cuestionamiento. Lo que hago, lo que soy, lo que muevo o dejo de mover está bajo la mirada del ajeno. El yo no puede juzgar sino al otro y viceversa, el yo no puede juzgarse a sí mismo sin el otro. El cuestionamiento del Mismo se efectúa por el Otro. Este cuestionamiento de la espontaneidad del Mismo por la presencia del Otro se llama ética (Lévinas, *Totalidad e infinito*, p 67).

Por eso hablamos de una hospitalidad absoluta más allá de los límites del derecho y del deber, porque en este caso Derrida dejará de contemplar al extranjero como aquel con quien se ha establecido un pacto de hospitalidad, sino que abre la posibilidad misma de la hospitalidad a todo aquel otro-radicalmente-otro: hombre, mujer, divinidad o animal. “La hospitalidad resulta el nombre mismo de aquello que se abre hacia el rostro, de aquello que, más precisamente, lo «acoge»” (p 39), es decir, el Yo, el sí mismo, la ipseidad.

**

A partir de la breve introducción sobre la concepción de hospitalidad en Derrida, encuentro el desenlace de esta reflexión: aquello que conectará la hospitalidad con la muerte y me permitirá finalizar este trabajo de manera provisional.

Hay algo que relaciona el cadáver con los vivos, algo entre la ausencia del que *se va* y la presencia del que *se queda*. La muerte, tal vez más que cualquier otra situación, fenómeno o acontecimiento nos rodea de hospitalidad.

Recibir al otro, como ya hemos dicho anteriormente, implica una responsabilidad que establece una relación entre el otro y el sí mismo. Cuando Derrida habla de la responsabilidad ante la muerte, más allá de hablar de la responsabilidad del sí mismo ante su propia muerte, se trata de la responsabilidad sobre la muerte del otro. Aunque “la muerte es, en efecto, aquello que nadie puede soportar ni afrontar en mi lugar” (Derrida, 2006, pp 52-53), hay que preguntarnos las diversas formas de entender la posición que jugamos al momento de hablar sobre la muerte.

No pondríamos en duda que absolutamente nadie puede morir por mí en el sentido de que su muerte evitaría el momento en que mi existencia como tal llegase a su fin.

El que muere –aquel cuya existencia pasará al plano de lo desconocido pero que en un cierto *aquí*, se borrara materialmente, limitándose entonces a ser una huella en la memoria de los que quedan– se entrega a una responsabilidad irrecusable e inexorable. Esta responsabilidad, experiencia de la responsabilidad, es, como dice Derrida, la experiencia de la singularidad. La muerte es el lugar de la irremplazabilidad (Ibíd., p 53).

Nadie puede morir por mí, si «por mí» quiere decir en vez de mí, en mi lugar. [...] Dar la vida por el otro, morir por el otro, Heidegger insiste en ello, no es morir en su lugar. Al contrario, sólo en la medida en que el morir, si es que «es», sigue siendo el mío, puedo morir por el otro o dar mi vida al otro. (Ibíd.).

Sin embargo, también llamaría lugar de irremplazabilidad al duelo, no en forma universal, sino a la experiencia individual que nos relaciona con el muerto. La muerte del otro es, de cierto modo, una muerte en uno mismo, una experiencia y un duelo únicos e irremplazables. Nadie puede morir en mi lugar/nadie puede vivir el duelo (el que llamo mío) en mi lugar.

La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos

actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable. (Lévinas, 2005, p 23).

No puedo hablar de «mi muerte». Cuando hablo de «mi muerte» no puedo referirme sino a una idea que me brinda el otro-radicalmente-otro. Sin embargo, eso que llamo «mi muerte» se refiere al momento donde quiebro toda relación con lo otro, entregándome a una soledad plena, a un mutismo absoluto donde incluso dejo de llamarme a mí mismo; me borro, me suprimo en mi silencio, en el secreto, en lo que no puedo transmitir, y borrándome de esta forma es que puedo, de manera paradójica, entregarme o *dar*me a los demás: abrirme como posibilidad de hospitalidad en los otros. “Mi relación con mi muerte consiste en no saber sobre el hecho de morir, un no saber que, sin embargo, no es una ausencia de relación” (Ibíd., p 30).

¿En qué sentido podemos hablar de la hospitalidad al interior de una reflexión sobre la muerte? Si anteriormente hablamos de la hospitalidad desde una perspectiva de soberanía, ética, política y derecho, ¿qué tiene que ver esa reflexión con la muerte? ¿De qué soberanía estaríamos hablando al introducirnos en el tema de la muerte?

Si nos basamos sobre la idea de una hospitalidad absoluta que no discrimina entre extranjero e inmigrante ilegal, que no pregunta el nombre, sino que se abre a recibir a cualquier otro-radicalmente-otro, reafirmamos la idea de la soberanía de la alteridad que se confunde como la soberanía del Yo en cuanto singularidad al pensar la muerte (siempre la muerte del otro) como un acontecimiento, fenómeno o discurso que nos inscribe, inevitablemente, en la responsabilidad.

Para Lévinas, “el morir, como morir del otro, afecta mi identidad como Yo, tiene sentido en su ruptura del Mismo, su ruptura de mi Yo, su ruptura del Mismo en mi Yo” (Ibíd., p 24). De momento supongo que esta afectación, esta ruptura, esta inestabilidad que provoca la muerte del otro en el Yo no es otra cosa sino el recordatorio de lo impropio, de lo ajeno, de la alteridad por la cual es posible hablar entonces de un Yo.

El Yo –o yo en mi singularidad– es alguien que escapa a su concepto. El Yo no despunta, en su unicidad, más que respondiendo por los otros, con una responsabilidad de la que no hay escapatoria, de la que yo no podría librarme. El yo es la identidad de uno mismo, que estaría constituida por la imposibilidad de hacerse reemplazar –un deber más allá de cualquier deuda– y, por tanto, la paciencia cuya pasividad no podría desmentir ninguna suposición. (p 31).

Pensar el Yo como una máscara que oculta u olvida las irregularidades de la diferencia, la alteridad o el magma de relaciones nos lleva a rozar ideas abstractas sobre la inestabilidad. La muerte, la hospitalidad, la escritura, la diferencia. Todos estos temas nos han llevado por un camino en el cual hemos desarmado poco a poco la idea de un Yo concreto, de un Yo estable y presente.

No podemos hablar más de un Yo sin pensar y remitirnos al Otro.

Conclusión

La ficción de la identidad. La identidad como ilusión.

Definir de este modo la identidad en general podría ser impreciso o apuntar a ciertas ambigüedades. En primer lugar, ¿a qué me refiero cuando hablo de ficción? Tal vez habría que reformular el asunto por la «ficción de la singularidad», entendiendo la ficción no como algo falso e irreal; precisamente lo ficticio es lo no-falso, pero no por eso deja de ser real. La ficción no puede ser juzgada en cuanto falsa o verdadera: es una realidad que se articula dentro del campo inevitable de la creencia, escapando así a los juicios de valores de verdad.

A lo largo de este trabajo nos hemos acercado, como tocando a la puerta, a las concepciones fundamentales sobre el sujeto según Jacques Derrida.

Si seguimos el pensamiento del pensador sefardí-argelino-francés, tendremos como respuesta algo así como una no-respuesta. A diferencia del afán moderno por acercar la metafísica a la ciencia, por establecer un método seguro, deductivo y racional, Derrida nos muestra la inevitable necesidad aporética que yace en la metafísica, en los asuntos filosóficos en cuanto tales.

Tratar de definir una idea de sujeto como tal no sólo es una empresa ambiciosa, sino inútil, puesto que el sujeto desborda los límites de las definiciones.

El Yo no sólo debe entenderse como el producto de la alteridad, sino como la alteridad misma, puesto que entenderlo como producto es hablar de la alteridad en cuanto origen, pero lo aporético en esta reflexión gira en torno al no-origen. La alteridad no puede ser el origen del Yo, porque el Yo remite a la alteridad, la sustenta, la soporta, la fundamenta. No hay alteridad sin Yo y viceversa.

El Otro, el Mismo, el Yo, la singularidad: Inscritos ya en el juego de la diferencia, en el movimiento de la huella.

Hablar del yo en cuanto ipseidad, es referirnos al momento en que una ilusión toma lugar en el ser: la ficción del uno. ¿Cómo podemos pensarnos como *uno* cuando estamos atravesados por la necesidad de remitirnos, de responder, al otro? La figura del Uno Absoluto queda por fuera de los límites de la posibilidad, o de los límites de la verdad.

Esa idea de uno, la ipseidad, el Yo, pero sobre todo, el Yo Soy, por más metafísico que quiera pensarse, está inscrito en la paciencia de la vida; en cuanto ser moribundo, prometido al fin de todo movimiento, de toda manifestación de sí, de toda respuesta, sólo puede erigirse en cuanto paciencia, como alguien que espera: la vida le es al ser el instante ineludible al deceso, su oportunidad de trazar recuerdos.

La muerte, más allá de ser el fin de la vida, la interrupción del movimiento, es el recordatorio de la responsabilidad inevitable, de la hospitalidad absoluta, del recibir abriéndose: Ser anfitrión y huésped.

Bibliografía:

Derrida, Jacques. (1968). *La Différance*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, rescatado de: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf>

Derrida, Jacques. (1971). *De la Gramatología*, Siglo XXI editores S. A de C. V. México.

Derrida, Jacques. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Editorial Trotta S. A. Madrid, España.

Derrida, Jacques. (1998). *Aporías. Morir –esperarse (en) los «límites de la verdad»*. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, España.

Derrida, Jacques. (2000a). *Of Hospitality*. Stanford University Press. California, United States of America.

Derrida, Jacques. (2000b). *Hospitality*. Taylor & Francis Ltd and editors of *Angelaki*, journal of the theoretical humanities, volume 5, number 3. DOI: 10.1080/09697250020034706

Derrida, Jacques. *Hay que comer*, Entrevistado por Jean-Luc Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragolini., en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición digital de Derrida en castellano

Derrida, Jacques. (2006). *Dar la muerte*. Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, España.

Descartes, René. (1641). *Meditaciones Metafísicas*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, rescatado de: http://www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf

Descartes, René. (1974). *El Discurso del Métodos*. Introducción por García Borrón, Juan Carlos. Editorial Bruguera S.A, España.

Kundera, Milan. (1989). *La insoportable levedad del ser*. Tusquets Editores S. A. Bogotá, Colombia.

Kundera, Milan. (1990). *La inmortalidad*. Tusquets Editores S. A. Bogotá, Colombia.

Lévinas, Emmanuel. (1977). *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme S. A. Salamanca, España.

Lévinas, Emmanuel. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya S. A.). Madrid, España.