

**Universidad de Chile**  
**Facultad de Filosofía y Humanidades**  
**Departamento de filosofía**

# **Velar lo por-venir**

*En torno al problema del duelo en Jacques Derrida*

**Informe final para optar al grado de Licenciado en Filosofía**

**Autor: Giordano Muzio Covacevic**

**Profesores guías: Carlos Contreras Guala y Claudia Gutiérrez Olivares**

**Santiago, Chile**

**2013**

# Tabla de contenido

<b>Presentación</b>	
Las palabras del duelo	5
<b>El espejo y la muerte</b>	9
<b>El signo y la voz</b>	14
El valor de presencia en la fenomenología	14
Los signos	19
El <i>Zeigen</i> y la voz	22
El desierto	28
<b>La escritura y la muerte</b>	32
La tumba y los restos	36
<b>Velar</b>	41
Vigilias	50
<b>Duelo y memoria</b>	54
Falta de duelo	54
Memorias del porvenir	59
<b>El trabajo de duelo y los espectros</b>	65
Una fenomenología de lo espectral, las miradas	68
El porvenir y la herencia	71
<b>Bibliografía</b>	78

## Abreviaturas de las obras citadas de Jacques Derrida

- Ap *Aporías. Morir -esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Trad. C. de Peretti. Barcelona, Paidós, 1998.
- CVU *Cada vez única, el fin del mundo*. Trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- ED *La escritura y la diferencia*. Trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos 1989.
- EM *Espectros de Marx*. Trad. J.M. Alarcón y C. de Peretti. Trotta, 1998.
- Esp *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981.
- Gr *De la gramatología*. Trad. O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo Veintiuno 1971.
- Mem *Memorias - para Paul de Man*. Trad. C. Gardini. Barcelona, Gedisa 1989.
- MF *Márgenes de la filosofía*. Trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1988.
- VF *La voz y el fenómeno*. Trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985.

*Como sucede con quien señala la luna con su dedo para mostrarla a la gente. Guiada por el dedo, aquella gente debe mirar hacia la luna, pero si se quedan mirando el dedo como si éste fuese la luna, estas personas no sólo pierden la figura de la luna sino también el sentido de la señal*

Shurangama Sūtra

*Todas las expresiones verbales y literarias son como etiquetas, como dedos que señalan. Las etiquetas y los señalamientos o indicaciones significan sombras y ecos. Obtienes una mercancía por su etiqueta, y ves la luna porque te la señalaron con el dedo.*

Comentarios sobre el Sutra Diamante, Hui-Neng

# Presentación

## Las palabras del duelo

Durante largo tiempo, el “discurso de duelo” o “discurso fúnebre” ha permitido hablar del muerto, e incluso *al* muerto, allí donde se sabe que éste no podría ya responder ni oír palabra alguna. Estando aquel otro muerto, no existiendo en ninguna parte más que en *nosotros* –pues el otro está muerto *salvo* en nosotros-, entre quienes lo recordamos y mantenemos *vivo* “en nuestra memoria”, ese otro a quien se habla sólo podría guardar silencio. Sin embargo, por una ficción propia del discurso se podría hacer siempre *como si* el otro estuviese ahí presente para escuchar cada una de las palabras que se dicen en su nombre y en su memoria. Aunque esté muerto y no exista más que *en nosotros*, nos dirigimos a él como si verdaderamente estuviese allí para escucharnos, para así poder hablarle como hace falta, es decir, adecuadamente, *tal como debemos*. Como si en eso se fuera a decidir todo nuestro deber con el otro ausente; la única manera de hacerle justicia.

Cuestión que se torna sin embargo un verdadero problema dentro del discurso fúnebre. Una cierta experiencia de duelo, de estar *en falta*, se inscribe en cada palabra pronunciada, allí donde éstas se dirigen a un otro que ya no está presente. Experiencia de la «falta de palabras», de no encontrar las palabras *justas* en el momento en que *justamente* éstas deberían llegar. Experiencia *desértica*<sup>1</sup> que podría entenderse como el resultado natural de un duelo concebido como una “reacción a la pérdida de un ser amado”.<sup>2</sup> Pero esta falta de palabras es también ya la imposibilidad de hablar del otro como es *debido* y pronunciar cada vez las palabras adecuadas. En el comienzo de la oración fúnebre de Pericles, por ejemplo, se lee: “Es difícil, en efecto, hablar adecuadamente sobre un asunto respecto del cual no es segura la apreciación de la verdad.”<sup>3</sup> ¿Qué quiere decir aquí “hablar adecuadamente”? ¿Cómo hablar

---

<sup>1</sup> “En el duelo el mundo aparece desierto y empobrecido ante los ojos del sujeto”, Freud, Sigmund. *Duelo y melancolía*, pág. 4

<sup>2</sup> *Ibíd.* pág. 2: “El duelo es, por lo general, la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc”.

<sup>3</sup> Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles*, pág. 11

adecuadamente de aquello que no está presente, de esos muertos en cuyo *honor* dice Pericles hablar,<sup>4</sup> sin faltar, por así decirlo, a su verdad?

Es esta experiencia de la falta de palabras lo que se deja leer también en los llamados “textos de duelo” de Jacques Derrida –suponiendo que ya supiésemos a qué nos referimos con eso y pudiésemos fácilmente aislarlos y tomarlos como un conjunto separado del resto-: “Allí donde nos faltan las palabras” (CVU 209). “Yo sabía que iba a ocurrir, hoy voy a ser incapaz de hablar, voy a ser incapaz de encontrar, como se suele decir, las palabras” (CVU 127). “¿Por qué no encuentro las palabras justas? (...) hay algo que me priva de las palabras justas” (CVU 110).

Pero si las palabras faltan, si incluso “hablar es imposible”, para Derrida “callarse lo sería también” (CVU 91), porque la falta de palabra -o de palabras- no se confunde sencillamente con la ausencia de ellas. El silencio no podría ser siquiera una alternativa posible: “Nuestros amigos, tus amigos que están aquí saben por qué es casi indecente hablar en este momento –y dirigirse una vez más a ti-. Pero el silencio también es insoportable. No soporto la idea, como si dentro de mí tú no soportaras la idea” (CVU 127). Esta determinada experiencia no podría ser medida por la presencia o ausencia de la palabra, puesto que allí mismo donde la palabra falta, es donde *hay que* hablar, y hay que hacerlo tal como *hace falta*, tal como es *debido* hacerlo para no serle infiel al otro que guardamos en nosotros o en nuestra memoria. Y este deber con el otro marca que hay que decir las palabras que faltan, pero sólo para cedérselas o devolvérselas al otro, para dejar que hable y de ninguna manera tomar la palabra en su lugar: “dejar hablar al amigo, devolverle la palabra, la suya, no tomarla, sobretodo no tomarla en su lugar –ningún abuso es más grave en la muerte de un amigo (y tengo la impresión de que ya he cedido a él)” (CVU 110). La palabra dada o dirigida al otro se confunde así con la palabra que nos viene del otro, con *su* palabra, como por una devolución sin deuda ni restitución, sino más bien ese único deber de hablar, deber de hacer el duelo.

Esta “privación” que Derrida dice haber “experimentado a menudo” (CVU 110), podría ser entonces no ya simplemente el efecto de una experiencia determinada sino

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, VIII, pág.7: “La razón por la que me he referido con tanto detalle a asuntos concernientes a la ciudad, no ha sido otra que para haceros ver que no estamos luchando por algo equivalente a aquello por lo que luchan quienes en modo alguno gozan de bienes semejantes a los nuestros y, asimismo, para darle un claro fundamento al elogio de los muertos en cuyo honor hablo en esta ocasión.”

incluso la condición de toda palabra dicha o prometida. Tal vez sólo se puede hablar allí donde las palabras faltan, donde nos son arrancadas al momento de llegar a nosotros. Se descubriría entonces una operación que sería inseparable del lenguaje mismo y del habla en general. ¿Y qué pasa con el duelo?, pues el deber de hablar del otro como es debido (“hay que hablar”), así como la experiencia general de la privación o falta de palabras, no podría sino estar en relación con el duelo y con un determinado *deber* de hacer el duelo, que, como dice Derrida a propósito de la muerte de J.M Benoist, “*hay que hacerlo pero sin que nos guste el duelo, el duelo mismo.*” (CVU 124).

Hemos señalado hasta aquí cómo el duelo organiza todo un espacio, toda una topología a la cual recurrimos al decir “nosotros” (“nosotros”, los que guardamos al otro «*en nosotros*»; “nosotros, lo que estamos en memoria de...”, etc.). Pero ese «nosotros» debe prestarse a guardar algo que no le pertenece y que no debe reducirse nunca a sí mismo. Es esta dificultad del duelo lo que reclama la fidelidad con el otro muerto. Como si debiésemos guardar algo más grande y más viejo que nosotros mismos, la interiorización del duelo se realiza sobre lo que no podría ser interiorizado. Es por eso que no se realiza jamás cabalmente; el duelo es interminable y, por tanto, imposible.

Para interrogar aquí la cuestión del duelo en la obra de J. Derrida, hará falta poner el problema del duelo en relación con un cierto pensamiento de lo imposible, de aquello imposible que no obstante tiene que ser afirmado como imposible; afirmar la posibilidad de lo imposible para que haya duelo. La imposibilidad estructural del duelo es por eso a la vez su propia condición. Sólo a partir de allí podrá pensarse en un duelo ya no simplemente como experiencia particular que sobreviene a una eventual muerte o desaparición, sino como inseparable de cualquier experiencia. El trabajo de duelo comienza incluso antes de que ocurra la muerte llamada “real”, y el discurso fúnebre no espera a la muerte, sino que se escribe ya sobre la vida.<sup>5</sup> Es por eso que los llamados textos de duelo no constituyen un género entre otros –así como el “trabajo de duelo” no es un trabajo entre otros- sino que descubren que en lo fundamental todo texto es un texto de duelo.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> “El discurso y la escritura funeraria no siguen a la muerte; trabajan sobre la vida en lo que llamamos autobiografía” (Mem 34)

<sup>6</sup> “En todos los niveles de organización de la vida, vale decir de *la economía de la muerte*. Todo grafema es de esencia testamentaria.” (Gr 89)

Incluso, en atención con lo que se ha propuesto llamar aquí las “formas de lo político”, habría que ver de qué manera para Derrida el duelo es condición de la política, pero no de determinada forma de política del duelo o de las políticas fúnebres a lo largo de la historia, sino más bien en la medida en que el duelo “tal vez implique lo político en su esencia”. “No hay política”, dice Derrida, “sin organización del espacio y del tiempo de duelo, sin una topología de la sepultura, sin una relación anamnésica y temática con el espíritu como (re)aparecido, sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost* al que nosotros mantenemos como rehén tanto como él nos mantiene a nosotros en calidad de tales” (Ap 103). No hay política posible sin un *tomar en cuenta* o, al menos, sin un corresponder, a aquellos otros que no están allí porque están muertos o porque todavía no han nacido. No hay política posible sin un determinado principio de justicia y deber absoluto con el otro que no está allí.<sup>7</sup> Y por tanto, sin un pensamiento del porvenir y de la vela (vigilia o víspera), porque el deber absoluto con el otro que no está presente, el deber de velar al otro, es la forma del duelo pero, a la vez, la posibilidad del porvenir, es decir, del acontecimiento de la venida misma del otro. Pero así como la falta de palabras no se confunde con su ausencia, el porvenir no se confunde con lo que llega o no llega, con lo que ocurre o sucede (“La venida o el porvenir del acontecimiento no tendría nada que ver con el pasar de lo que pasa o sucede” [Ap 44]), sin embargo, allí habrá que velar por lo que viene; el duelo *hay que* hacerlo.

Comenzamos, pues, por interrogarnos acerca del problema del duelo a partir del pensamiento de J. Derrida.

---

<sup>7</sup> “ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están *ahí*, *presentemente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido.” (EM 12-13)

## El espejo y la muerte

En el último de una serie de diálogos que sostuvieron J.L. Borges y E. Sabato entre los años 1974 y 1975, Borges en momento dice:

“En Inglaterra hay una superstición popular que dice que no sabremos que hemos muerto, hasta que comprobemos que el espejo no nos refleja. Yo no veo el espejo.”<sup>8</sup>

Sin preguntarnos por el momento acerca de la veracidad de esta superstición, ni tampoco por su supuesta proveniencia, y más allá de si decidimos creer o no en lo que dice Borges, podríamos comenzar por anticipar algunas interpretaciones posibles de sus palabras, para acercarnos así tal vez al tema que debemos tratar y, quizá, también, para responder a la necesidad de esta cita, aquí justamente donde tendríamos que hablar sobre Derrida y sobre el problema o el “tema” del duelo en su obra, aquí donde no habríamos comenzado por hablar de aquello que hace falta hablar en este momento.

1. Para empezar, se trataría de una confesión de Borges, que declara su incapacidad personal, su propia ceguera, puesto que, como tenemos derecho a pensar - con razón o sin ella- el Borges que aquí habla es aquel que ya ha quedado ciego.

2. Estando ya ciego, o incluso sin estarlo, Borges podría *querer decir* allí que, sabiendo por esa superstición de la especial capacidad del espejo, preferiría más bien no verse en él, no atreviéndose ya a confirmar lo que es siempre una posibilidad horrorosa -y que no deja nunca de ser una posibilidad-, a saber: mirarse al espejo y no verse reflejado en él, confirmación tal vez de que uno está muerto; aquello que sólo un espejo sin visión revelaría en el momento en que, precisamente, ya no revela ni refleja nada, nada que aparezca del “otro lado” del espejo. Ese “yo no veo el espejo”, habría que entenderlo entonces como un: “yo no quiero ver el espejo”, y también por lo tanto como: “no quiero que la muerte llegue”.

---

<sup>8</sup> J. L. Borges, E. Sabato, *Diálogos*, pág. 197

Podríamos relacionar esta segunda posible lectura de la frase de Borges con lo que escribe Derrida en *Aporías*<sup>9</sup> acerca de Heidegger y del *Dasein* que, como se describe rigurosamente en *Ser y Tiempo*, se encuentra ante la muerte como en su poder-ser *más propio* (*eigensten*)<sup>10</sup>. Derrida allí va a decir:

“En la muerte, el *Dasein* está en efecto *ante* sí mismo, *antes de* sí mismo (*before, bevor*), a la vez, como delante de un espejo y ante un porvenir: el *Dasein* se espera, se precede, tiene una cita consigo mismo.” (Ap 110)

Y todo radicaría en esa indecisión entre el *ante* y el *antes* –vacilación del «*avant*», en francés- por el cual el *Dasein* se relaciona consigo en la muerte; por un lado, *ante* sí mismo como en un espejo, por otro, *antes* de sí como porvenir. Y esto porque si la muerte es la posibilidad “más propia”, es la posibilidad más propia de ese ser-posible que es el *Dasein* - El *Dasein* no es un objeto ahí-delante, no es un objeto sustancial cualquiera. El ser propio del *Dasein* es el ser posible, la posibilidad (*das Möglichsein*) (Ap 105)-.

Esta posibilidad “más propia” debe ser asumida como inminencia, es decir, como aquello que *todavía no* ocurre, pero, a diferencia del modo de inminencia que tienen los demás entes (Heidegger entrega algunos ejemplos<sup>11</sup>), la muerte posee una exclusividad, puesto que es la posibilidad de un *ya-no*; la posibilidad de no estar ya ahí (no de dejar de ser un *Dasein*). Por eso, el “no todavía” no es una anticipación, y no pertenece a lo que Heidegger llama lo «estar-a-la-mano» (*Zuhandenheit*), es decir, aquello que se podría esperar porque es posible contar con ello (Ap 113). Este “todavía no” de la muerte es en cambio incalculable, desproporcionado. Por lo cual, a esta cita que tiene el *Dasein* consigo mismo sólo se podría llegar con *retraso* (Ap 109), como en una cita a des-tiempo, una cita que es por lo tanto de una *puntualidad* imposible: “la muerte, en el fondo, es el nombre de la simultaneidad imposible” (Ibíd).

---

<sup>9</sup> Derrida, Jacques. *Aporías: Morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*.

<sup>10</sup> En la traducción de J. Rivera: “La muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí.” (Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, parágrafo 50, pág. 247) (citado por Derrida en Ap 107).

<sup>11</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, parágrafo 50, pág. 247

La posibilidad más propia (la muerte) aparecería allí como posibilidad de una imposibilidad: “Esta proximidad absoluta es la propiedad más propia. Pero, como está tan alejada como sea posible de toda realidad efectiva, es la posibilidad de un imposible” (Ap 115). Podría señalarse entonces, como dice Derrida, que ese *ya-no* que se espera en la espera de la muerte se vuelca siempre en un deseo de que la muerte *no* llegue *todavía*:

“Por un camino muy interior, pero que Heidegger no indica, se pasa entonces necesariamente del “no todavía” (*Noch-nicht*) ontológico, en tanto que dice, en indicativo, lo que es, al “no todavía” de la oración o del deseo, a la exclamación murmurada, a la subjetividad del suspiro: ¡que la muerte *no* llegue *todavía*!” (Ap 114).

En la muerte, el espejo no reflejaría aquello que tendría que reflejar, *todavía no* lo reflejaría, puesto que la muerte no llega o no ocurre aún. Verse al espejo es confirmar esto. Pero ese retraso de la muerte ante la cita en el espejo marca el paso de la negativa a mirar: “yo no veo el espejo”, para que así sea la muerte la que no llegue. Como en una suerte de *cita a ciegas*, se podría siempre creer poder engañar a la muerte, no acudir a la cita o acudir a destiempo para no encontrarse con ella.

3. Podría pensarse también en una especie de ceguera que ya no depende ni siquiera de la incapacidad del sujeto para ver, sino que de una falta de condiciones de visibilidad mínimas del espejo, o bien de un Yo que no es visible y que no se ve por tanto a sí mismo. Este *yo*, trascendental y no-empírico, en la medida en que pueda permanecer desligado de toda visibilidad y de toda espacialidad mundana, sería estructuralmente incapaz de verse a sí mismo en el espejo, pues incluso viéndose reflejado en él, no se reconocería. Siendo como una pura mirada, condición de todo cuanto aparece a la luz del día, el Yo no saldría jamás de su noche, como si fuese completamente inaccesible y secreto. Tal sería entonces la violencia del espejo, que para que dejar ver aquello que no tiene figura pone ante la mirada lo que no es ella misma, separando o dividiendo al Yo.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Seguimos aquí especialmente la lectura que hace Derrida del problema de la fuente en Valéry en *Qual, qual*, en *Márgenes de la filosofía*.

En consecuencia, el Yo podría mirar el espejo y no verse *a sí mismo*, para entonces poder decir: “estoy muerto”, “Yo (que no me veo) estoy muerto”. Y de ningún modo podríamos cerciorarnos de que esto no sea más –o menos- que una simple exageración.<sup>13</sup> El espejo divide multiplicando, transformando el todo en parte, la mirada en ojo. Y en consecuencia, el Yo no podría constituirse *propiamente* -es decir, en su propiedad y proximidad (valores que para Derrida van a estar profundamente asociados)- a través de esta instancia especular, puesto que el espejo es siempre un agente de expropiación, que divide al Yo y lo arrastra a su exterior. El Yo, la conciencia pura, no puede hacerse visible sin convertirse en objeto y por tanto salir de sí; lo mismo que aquí, al hablar de ella y convertirla en tema, habrá sido preciso dejarla ver. Por lo tanto, el Yo no puede reencontrarse a sí mismo en el espejo.

Y ese Yo sería por eso como una especie de fantasma. “Yo=fantasma”, como dice Derrida en *Espectros de Marx* a propósito de M. Stirner: (EM 150), y luego, sobre las objeciones que podrían hacerse al principio fenomenológico en general: “el *ego* fenomenológico (Yo, Tú, etc.) es un espectro.” (EM 153). Siendo el Yo un fantasma o estando asediado por fantasmas, no se podría reconocer en el espejo. Y, por otra parte, ¿qué es más propio del fantasma que el no poder verse en el espejo?:

“Lo «propio» de los espectros, lo mismo que de los vampiros, es que carecen de imagen especular, de la verdadera, de la buena imagen especular (pero ¿quién no carece de ella?). ¿En qué se reconoce un fantasma? En que no se reconoce en un espejo” (EM 175).<sup>14</sup>

4. Sin poder verse ya al espejo, ese *yo* al menos puede oírse a sí mismo. Se oye al menos decir: “Yo no veo el espejo” incluso en la posibilidad de que esto fuese falso y

---

<sup>13</sup> O. dice “estoy muerta/ Adiós, me voy a dormir”.

Sensación gélida y desértica siempre al escuchar decir: “estoy muerto”, incluso si ese “estoy muerto” pareciera consistir en una exageración desmedida -sin medida-, porque no podríamos estar seguros de que esta exageración o hipérbolo no sea una enfermedad incurable, o como dice Derrida: “Una hiperbolitis incurable. Una hiperbolitis generalizada. En fin, exagero. Siempre exagero.” (Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, pág. 42), lo cual, si cabe decirlo, constituye también una exageración de parte de Derrida.

Acerca de ese “estoy muerto”, que remite especialmente a *La voz y el fenómeno*, volveremos más adelante.

<sup>14</sup> Derrida se refiere aquí específicamente a la mercancía y al valor de cambio en Marx, que a diferencia del valor de uso – y aunque Marx querrá salvar la posibilidad de esta distinción, Derrida va a mostrar cómo la pureza del valor de uso no está tampoco asegurada-, espectraliza a los hombres, en tanto éstos no reconocen ya en ella el carácter de su propio trabajo. La cosa producida adquiere así una figura fantasmal, y con ello fantasmaliza también al hombre).

nosotros pudiésemos así determinarlo, es decir, se oye más allá de si se ve o de si creerse a sí mismo al momento de decir que no se ve. Puede por tanto *oírse hablar*, y esto aparentemente sin recurso alguno a la exterioridad, pues, como habrá mostrado Derrida, lo propio de la voz es que se oye a sí misma, y se oye en el momento mismo en que habla, es decir, en la proximidad absoluta de su presente.

“Yo no me veo, decía la fuente. Pero al menos ella lo dice y entonces se oye. Yo digo que no me veo. Yo me digo... volviendo a ser acaso yo misma entre mi complemento directo y mi complemento indirecto, reuniendo en esta operación, virtualmente puesta a punto, el sujeto, el objeto, el interlocutor –yo, él, tú. Yo –” (MF 326).

En su intimidad, esta voz es presente a sí; puede decir que no se ve y saber exactamente qué quiere decir, con transparencia absoluta de sentido. Y esto porque pertenece a la estructura misma del habla el parecer ser inmediatamente presente a sí, producirse sin exterioridad y por tanto sin requerir de la instancia especular: “Entre lo que digo y lo que me oigo decir, no parece interponerse ninguna exterioridad, ninguna alteridad, ni siquiera la de un espejo.” (MF 327). Decir “yo no veo el espejo”, y escucharse, sería en consecuencia tener la absoluta seguridad de estar vivo. Y para eso no habría ya necesidad de un espejo, bastaría con *oírse-hablar*.

Llegados a este punto, podríamos dejar hasta aquí las lecturas que hemos hecho, para pasar a interrogar la cuestión del valor de *vida* y de presencia en general en su relación con la muerte, y de cómo esta estructura del *oírse-hablar* debe inscribir y disimular de alguna manera una cierta relación con el otro y con la muerte, implicando por tanto la posibilidad misma del duelo en su propia fuente.

# El signo y la voz

## El valor de presencia en la fenomenología

En *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* (1967), Derrida aborda la cuestión del problema de la significación y del lenguaje en *Las investigaciones lógicas*<sup>15</sup>, texto cuyas premisas conceptuales no habrían sufrido para Derrida un cuestionamiento decisivo durante el resto de la obra de Husserl, y cuya “paciente lectura” podría hacer aparecer por tanto “la estructura germinal de todo el pensamiento husserliano” (VF 39). Así, por ejemplo, se podría mostrar allí, en la intención expresa de Derrida, la profunda complicidad que tiene el proyecto fenomenológico con la historia de la tradición metafísica, en un intento por restaurar su plan más originario. Dicha complicidad va a ser leída por Derrida desde lo que Husserl mismo quiso pensar como recuperación de la “metafísica auténtica”, la “*philosophia proté*”, ciencia o conocimiento último del ser, que Husserl no duda en oponer a la metafísica en sentido habitual, a la “metafísica degenerada” o a los “excesos especulativos” en general.<sup>16</sup> Así, por un movimiento de transgresión y restauración a la vez, Husserl va a rehabilitar lo que es quizá la intención metafísica más profunda: el deseo de acceso a un origen de *presencia* plena. Siguiendo aquí de algún modo a Heidegger<sup>17</sup>, para Derrida este valor de presencia habría sido determinado en la historia de la metafísica como proximidad de lo que está ante la mirada (proximidad del ente a la mirada), o como proximidad del ente a sí (como conciencia). Y Husserl no hará otra cosa que restaurar este anhelo metafísico allí donde la fenomenología va a requerir de una presentación pura y originaria, es decir, en el mismo *principio de los principios* o *principio de evidencia* de la fenomenología, que resume la conocida máxima “*a las cosas mismas*”: exigencia del presente o de la presencia de un sentido pleno dado a la intuición, entendiéndose por esto tanto la proximidad del objeto dado, como la

---

<sup>15</sup> Y en otras obras más, pero el texto se presenta desde el comienzo como un comentario de *Las investigaciones lógicas* en particular (VF 39).

E.Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik* (1900).

<sup>16</sup> En Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*, pág. 41-42. Cuestión sobre la que Derrida va a extenderse también en *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*.

<sup>17</sup> Ver al respecto Derrida, Jacques. *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*.

proximidad del presente temporal que abre la posibilidad de la intuición del objeto como tal.<sup>18</sup>

Derrida muestra entonces cómo esta valoración de la presencia va a confundirse en Husserl con la determinación del ser como idealidad, puesto que la idealidad constituye la forma en que la presencia de un objeto puede ser repetida indefinidamente en su mismidad. La idealidad salvaguarda el valor de presencia *en* la repetición, esto es: en la posibilidad indefinida de una repetición sin alteración, que podría repetir cada vez lo mismo como *lo mismo* (VF 46). Y la *ceguera* ante esta posibilidad de la idealidad es lo que Husserl habría denunciado de la metafísica en sentido corriente. Lo que a ésta se le habría pasado por alto, lo que le habría hecho falta pensar, es que si la idealidad puede ser repetida indefinidamente es debido a que *no existe* en el mundo, a que no es *real* (en sentido fenomenológico).

Esto merecería una mayor explicación: la fenomenología pura o trascendental es una disciplina *eidética*, que no concierne a verdades de *hecho* sino a verdades de *esencia*, de validez universal y de carácter estrictamente a priori. A diferencia de las verdades de hecho, éstas no se fundan en ninguna factualidad o existencia determinada *en* el mundo, ya que remiten como última instancia de legitimación a intuiciones de esencia (*eidos*), es decir, al enfoque del carácter puramente esencial del objeto. Pero si todavía se podría pensar aquí en una cierta forma de substancialismo metafísico, se distingue de éste en que, para Husserl, la esencia *no existe*, puesto no es *nada* más allá del hecho individual, del que, sin embargo, es posible distinguirla por medio de una *reducción*. De esa manera, a través de una reducción y neutralización del hecho o de la existencia empírica del objeto, será posible enfocar ya no a un objeto individual existente sino a su esencia, que no se confunde con él pero que no es tampoco ninguna otra cosa que exista en el mundo.

De manera similar, la *epoché* o *reducción trascendental* consiste en suspender, *poner entre paréntesis* la totalidad de las existencias, y por tanto el mundo mismo. Como se sabe, esta *epoché* no se limita simplemente a la operación de negar, rechazar, o

---

<sup>18</sup> Doble valor de proximidad que más adelante mostraremos que no tiene nada de casual aquí en la apelación al valor de presencia como “última instancia jurídica de todo este discurso” (VF 45). Solamente adelantamos mientras tanto que no se trata sencillamente de una proximidad “espacial” o “mundana”, sino incluso allí donde los valores de lo espacial y lo mundano en general encuentran su origen.

ni siquiera –en un estilo cartesiano- a dudar de la existencia de las cosas del mundo. Constituye más bien un abstenerse a considerar, como en la actitud natural, que el mundo posee el carácter de realidad que encuentro –dice Husserl- como estando «ahí delante»<sup>19</sup>. Esta *tesis general de la actitud natural* –el mundo como realidad «ahí delante»- será entonces desconectada, puesta *fuera de juego o entre paréntesis*.<sup>20</sup> No modificamos nuestra actitud hacia ella, ni tampoco la transformamos, sino que ya no hacemos ningún *uso* de ella. Al suspender así la tesis de la actitud natural, se suspende también, dice Husserl, “cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente “para nosotros ahí delante”<sup>21</sup>. No enfocamos el mundo ni lo que depende de él, no enfocamos la cosa que aparece a la conciencia - puesto que la tesis misma de la existencia de la cosa es lo que ha quedado neutralizado-, sino más bien el *fenómeno o aparecer* de la cosa a la conciencia. Poniendo entre paréntesis la existencia del objeto percibido en el mundo, éste ya no nos interesa; dirigimos entonces la mirada hacia la percepción que obtenemos de él, hacia su *ser-percibido*<sup>22</sup>.

La percepción del objeto no se confunde con el objeto percibido, y sin embargo su diferencia no es *nada*. Como ya sabemos, el fenómeno del mundo no es el mundo; pero habría que agregar que tampoco es *nada* más que él. Se trata de una *diferencia* que, *de hecho*, no distingue nada, ningún ente de otro ni tampoco una significación de alguna otra distinta. No obstante, sin esa *nada*, sin esa diferencia que *es nada* y que permite la *epoché*, ninguna otra diferencia en el mundo tendría sentido (VF 48), y por ende tampoco ningún lenguaje y ninguna filosofía o conocimiento de la verdad, pues tanto el sentido como el mundo sólo tienen lugar a partir de esa *diferencia*. Ella, que constituye el origen mismo del sentido y del mundo, es lo que a la metafísica le habría hecho falta pensar. Ahora bien, esa *nada* sólo puede surgir desde el momento en que el mundo en su totalidad es reducido a su fenómeno (VF 49), y con él también nuestra conciencia empírica o natural que existe en el mundo. La *epoché* abre así el espacio de la *descripción* de una conciencia que no es una substancia ni un existente cualquiera, sino

---

<sup>19</sup> Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, [30, pág. 69

<sup>20</sup> Husserl dirá, a propósito, que el *poner entre paréntesis* se ajusta mejor a la esfera del objeto, y que el *poner fuera de juego*, a la esfera de la conciencia (Husserl, Edmund. *Ideas*, pág. 31)

<sup>21</sup> Husserl, Edmund. *Ideas*, pág.73

<sup>22</sup> Ver Derrida, Jacques. *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*.

una consciencia trascendental, es decir, esa región originaria (*Ur-Region*) que es independiente del mundo pero, a la vez, condición y posibilidad del aparecer del mundo en general.<sup>23</sup>

Pero “en” la consciencia trascendental encontramos una instancia que no pertenece a la consciencia *realmente*. Se trata del objeto intencional, noema o sentido. El noema no es cosa en el mundo, sino el *sentido* del objeto para la consciencia<sup>24</sup>, el fenómeno *en cuanto tal*. Por eso, no es el objeto percibido “pura y simplemente”, sino el objeto percibido *en cuanto percibido*, es decir, *tal como* se da a la percepción. El noema o sentido no puede depender de la realidad, pero tampoco pertenece *realmente* (*reell*) a la consciencia, puesto que para ella es del mundo. Esta *irrealidad* del noema –y también su «irregionalidad»- es condición de la objetividad y del aparecer del mundo en general.<sup>25</sup> Retomaremos luego estas cuestiones. Por ahora atendamos solamente a esta caracterización de los fenómenos de la fenomenología trascendental como irreales, es decir, a esta no-realidad del objeto intencional o noema, que asegura que la presencia del objeto –que no es *nada* que exista en el mundo- a la consciencia pueda sea repetida indefinidamente como la misma (VF 42).

Recordemos la exigencia del *principio de los principios*: el valor de presencia originaria a la intuición como fuente de sentido; la certeza de que hay presente y no hay más que presente en el origen de la idealidad. Va a ser aun la relación con la presencia del presente -la posibilidad de esta relación, en tanto que constituye al ser y a la idealidad- la manera por la cual puede ponerse en suspensión la existencia empírica y mundana, para, de alguna forma, ir “más allá” de ella. E ir más allá, en primer lugar, de *mi* propia existencia mundana, para saber que “en mi ausencia, más allá de mi existencia empírica, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, *el presente es*” (VF 104). La presencia permanece. Tiene forma universal, y no concierne por ello a ente alguno; por lo cual Derrida va a decir que la presencia es la “forma universal de la vida

---

<sup>23</sup> Puesto que este residuo trascendental no se confunde con el mundo, y sin embargo no es *nada* más que él, Derrida va a llamarlo incluso “*nada suplementaria*” (VF 50).

<sup>24</sup> Aquí Husserl va a utilizar el concepto de “sentido” (*Sinn*) al menos en una doble acepción: refiriéndose al correlato noemático en general, o bien al *sentido objetivo* como núcleo del noema. Así, por ejemplo, distintos noemas (“árbol” recordado, “árbol” percibido, “árbol” fantaseado, etc.) pueden compartir un núcleo de carácter *ideal* (“árbol”) que puede ser adjetivado de diferentes maneras. (Husserl, Edmund. *Ideas*. Capítulo III, *Nóesis y nóema*.)

<sup>25</sup> Ver especialmente Derrida, Jacques. «*Génesis y estructura*» y *la fenomenología*, en *La escritura y la diferencia*.

trascendental” (Ibíd.), pero sólo en tanto esté en ella inscrita la posibilidad de la muerte o de *mi* muerte:

“Es, pues, la relación con *mi muerte* (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta, de repetición” (VF 104).

Y esta relación con la muerte no podría ser simplemente por tanto lo que le ocurre a un sujeto ya constituido y presente a sí:

“Si la posibilidad de mi desaparición en general debe ser vivida de una cierta manera para que pueda instituirse una relación con la presencia en general, ya no puede decirse que la experiencia de la posibilidad de mi desaparición absoluta (de mi muerte) le sobrevenga a un *yo soy* y modifique a un sujeto. Al no ser vivido el *yo soy* más que como un *yo soy presente*, supone en él mismo la relación con la presencia en general, con el ser como presencia” (VF 104).

Si entonces la posibilidad de mi desaparición no le sobreviene ya simplemente a un *yo soy*, sino que de algún modo lo constituye en tanto sujeto presente a sí, éste solamente llega a ser mediante una cierta relación con su desaparición posible, mediante un *duelo* “anterior” a su presencia, pues sólo es presente a sí mismo como pudiendo estar muerto. Consecuencia: el *yo soy* va a tener que decir o va a tener que poder decir: *yo estoy muerto*. “*Yo soy* quiere decir, pues, originariamente, *yo soy mortal*” (VF 104). Y lo que nos va a interesar aquí especialmente es esta “*cierta manera*” en que Derrida dice que debe ser vivida la posibilidad de mi desaparición, de mi muerte, para que sea posible una relación con la presencia, pues lo que *de cierta manera* va a ocurrir es que el origen de la presencia –y de la idealidad, por tanto- debe sustraerse a la presencia que sin embargo hace posible (VF 105). La relación con la muerte que hace posible la determinación del ser como presencia debe estar de algún modo disimulada para hacer de la muerte aquello que sobreviene a la presencia a sí del sujeto presente; para hacer de la muerte, por ejemplo, un accidente de la empiricidad finita. Podríamos intentar pensar a partir de allí, con Derrida, en una muerte como aquello que no sobreviene simplemente a un presente en general, o a una vida presente ya a sí misma, o a una conciencia como “posibilidad de presencia a sí del presente viviente” (VF 64), sino que opera ya como posibilidad de desaparición general inscrita en el *signo*, en aquel

“ejemplo privilegiado”, en palabras del propio Derrida, que mostraría que “el recurso de la crítica fenomenológica es el proyecto metafísico mismo, en su acabamiento histórico, y en la pureza, meramente restaurada, de su origen” (VF 41).

Por eso, este carácter *ejemplar* del signo debe ser a la vez su valor testamentario<sup>26</sup>, puesto que para Derrida la disimulación de la relación con la muerte *en* la presencia va a ser indisociable del movimiento metafísico de borradura del signo, que lo deriva de una instancia de presencia simple a la cual éste se añadiría:

“La posibilidad del signo es esta relación con la muerte. La determinación y la borradura del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación con la muerte, que producía, sin embargo, significación” (VF 104).

Se borra el signo derivándolo, anulando la representación como reproducción o modificación de una instancia de presencia más auténtica, una instancia originaria, *plena*, aún no trabajada por la muerte.<sup>27</sup> Y esta instancia de presencia plena debe excluir completamente al signo; sólo así podría asegurarse la “posibilidad de una percepción originaria en general”. Es lo que Derrida va a llamar “la *no-significación* como «principio de los principios»” (VF 113). Y en Husserl esto parece ser todavía más evidente en el caso de la señal y del lenguaje indicativo en general, eso mismo que, en palabras de Derrida, es “el proceso de la muerte operando en los signos” (VF 86).

## Los signos

En el primer capítulo de *La Voz y el fenómeno* (“El signo y los signos”), Derrida comienza por mostrar cómo Husserl distingue entre dos clases de signos (*Zeichen*): la *expresión* (*Ausdruck*), y el *índice* o *señal* (*Anzeichen*). Ésta última va a distinguirse de la expresión en que no comporta una *Bedeutung* (traducido comúnmente por

---

<sup>26</sup> “Un ejemplo lleva siempre más allá de sí mismo: abre, así, una dimensión testamentaria” (EM 47)

<sup>27</sup> Se entenderá así la insistencia de Derrida por determinar la fenomenología como “filosofía de la vida” (“La fenomenología, metafísica de la presencia en la forma de la idealidad, es también una filosofía de la vida” [VF 47]). Es siempre la trascendentalidad de un *presente viviente* lo que permanece ileso a la operación de la reducción fenomenológica; una «vida trascendental» como fuente del sentido en general.

“significación”) o *Sinn* (“sentido”), y por tanto, en que no *expresa* nada propiamente. Pero Derrida tiene cuidado en este punto de precisar que no se trata simplemente de que la señal sea por eso un signo sin significación –cuestión que sería a todas luces un contrasentido y que, por tanto, haría perder la raíz y la necesidad de esta distinción–, sino que sólo podrá comprenderse que un signo esté privado de *Bedeutung* si se traduce *bedeuten*, como él propone, contra la tradición de traducciones de la obra de Husserl, por *querer-decir* (*vouloir-dire*) (VF 58). Va a comprenderse, de esta manera, que al contrario que en el caso de la señal, la expresión va a transportar *Bedeutung* (*querer-decir*) tanto en la medida en que un sujeto, al expresarse sobre algo, *quiere decir*, como en el sentido de que la *Bedeutung* es el contenido ideal del discurso mismo, o sea, aquello que el discurso o el sujeto que habla *quiere decir* (VF 58). De allí que para Derrida el verbo *to mean* en inglés sea un equivalente afortunado de *bedeuten*.<sup>28</sup>

Y aunque la diferencia entre expresión y señal pueda ser determinada en primera instancia como diferencia entre un signo discursivo y un signo no-discursivo –diferencia “más funcional que sustancial” (VF 60)–, habría que reconocer que el discurso (*Rede*) es una estructura que contiene siempre una dimensión indicativa; signos sin querer-decir que acompañan el discurso, pero sin añadirse a él simplemente como una capa sobrepuesta, sino que unidos por una intrincación o entrelazamiento íntimos (*Veflechtung*), lo cual hace que la posibilidad de fijar los límites entre expresión y señal se vuelva verdaderamente problemática.

Por eso, esta distinción recae, en última instancia, en la frontera entre lo *expreso* y lo *no-expreso* (*l'exprès et le non-exprès*). (VF 82) Y Derrida, entre paréntesis, añade: “con todas sus connotaciones”. ¿Qué consecuencias tendría para nuestra lectura prestar atención a esa nota, es decir, prestar atención a “todas las connotaciones” de lo *expreso*? ¿Qué podría traer consigo, por ejemplo, lo *expreso* en su diferencia con lo *no-expreso*? Se trata en primer lugar, como ya sabemos, de una intención *expresa* como “intención de expresar” (VF 81), donde, en consecuencia, si un signo no *dice* nada es porque no *quiere decir* nada (Ibíd.), puesto que le falta la intención animadora que confiere sentido a la expresión. Pero también se trata por eso de que el concepto de señal, y lo que él cubre –es decir, todo lo que escapa a la intención espiritual animadora: lo mundano, lo

---

<sup>28</sup> “*To mean, meaning*, son, para *bedeuten, Bedeutung*, esos felices equivalentes de los que no disponemos en francés”. (VF 58, nota 1)

empírico, la espacialidad, etc.<sup>29</sup>- va encontrar su unidad en la “no-presencia inmediata a sí misma del presente viviente” (VF 83). Así, pues, al contrario de la expresión – presencia de la *Bedeutung* a la conciencia-, la señal incorporará una tendencia al extravío, al rodeo, a todo lo que obstaculiza la libre expresividad o constituya una instancia de pérdida de presencia plena. En suma, la muerte: “el lenguaje indicativo – otro nombre de la relación con la muerte-” (VF 86).

Entonces, la pureza expresiva de la *Bedeutung* sólo podría quedar asegurada al interior de una situación fenomenológica determinada que garantice siempre la posibilidad de un lenguaje sin comunicación, liberando así la expresión de toda contaminación indicativa y, por tanto, de toda exterioridad. A este campo de expresividad pura, que va a la par con la posibilidad de reducción de la señal, Husserl le da el nombre de «vida solitaria del alma» (*im einsamen Seelenleben*).<sup>30</sup> La pureza expresiva va a reclamar aquí la suspensión de toda comunicación y, por tanto, de toda relación con el otro, con la no-presencia del otro –cuya vivencia no me es ni inmediata ni originariamente presente (VF 84)-, que compromete a la expresión en una función indicativa al tener que pasar por la mediación de la cara física del lenguaje para poder comunicar. En cambio, al haber presencia plena de la conciencia a sí, la señal se vuelve completamente inútil. En la medida en que no se informa nada a sí misma, la subjetividad absoluta no tiene necesidad de la señal para relacionarse consigo, es inmediatamente presente a sí en la esfera de *lo propio* (*Eigenheit*), que Derrida por lo general asocia al valor de *proximidad*. Como auto-afección pura, sin recurso alguno a la exterioridad, no habría en esta intimidad nada que desvíe el *querer-decir* (*bedeuten*) hacia un afuera, nada que obstaculice la proximidad a sí del presente viviente en la

---

<sup>29</sup> Como muestra Derrida, la indicación envuelve en general todo aquello que para Husserl deberá ser sometido a reducción, todo lo que, en definitiva, no pertenece a la esfera de la conciencia pura o de lo trascendental: “la significación indicativa descubrirá, en el lenguaje, todo lo que cae bajo el régimen de las «reducciones»: la factualidad, la existencia mundana, la no-necesidad esencial, la no-evidencia, etc.” (VF 72). En consecuencia, la distinción primera entre las dos clases de signos norma la posibilidad misma de la reducción, pero esto sólo “contra la *intención expresada* de Husserl” (VF 73, Subrayado nuestro), quien no habría querido más que “contener la significación fuera de la presencia a sí de la vida trascendental” (Ibíd.). En efecto, este problema supondría un peligro que Husserl habría tratado de evitar: el de que la reducción se confunda con la práctica del discurso hablado, lo cual representaría un verdadero peligro para el proyecto fenomenológico en su conjunto, en tanto que éste requiere de una dimensión pre-expresiva y por tanto pre-lingüística del sentido. Dimensión que, justamente, la puesta en escena de la reducción podría venir a descubrir

<sup>30</sup> Esta «*vida solitaria del alma*» -relación con la objetividad que marca una intencionalidad “pre-expresiva”, enfocadora de un sentido que sería transformado a *continuación* en *Bedeutung* y en expresión- correspondería en Husserl, para Derrida, luego del descubrimiento de la reducción trascendental, a la esfera noético-noemática de la conciencia (VF 78).

interioridad. Y puesto que la expresión debe reflejar una intencionalidad enfocadora de sentido, aislar su pureza constituye la posibilidad de reencontrar allí una relación de enfoque a una objetividad ideal, es decir, a la presencia del presente (*Gegenwart*), por lo cual, la *vida solitaria del alma* no va a consistir simplemente en un cierto “adentro”, sino en una intimidad absoluta que constituye la posibilidad de relación con la objetividad en general, ya que incluso la expresión misma viene a añadirse a una capa originaria y pre-expresiva de sentido, es decir, el lugar de un silencio absoluto o de una voz silenciosa que marca la forma de la relación del *ego* trascendental consigo mismo.<sup>31</sup>

### **El Zeigen y la voz**

Si bien, como ya hemos visto, no todo signo comporta una *Bedeutung* ni expresa un sentido, Derrida muestra que para Husserl todo signo es siempre *signo de algo* (*für etwas*) (VF 64). Esto implica que, antes de cualquier disociación en el orden de la significación, deba admitirse la unidad del signo en general como *remisión*, es decir, en la estructura de un «ser-para-algo» o un «en-lugar-de» que pertenecería ya a todo signo, sea éste expresivo o indicativo. A pesar de que Husserl no interrogue ni cuestione críticamente esta unidad del signo en general antes de su separación, se podrá advertir que el signo (*Zeichen*) remite siempre en última instancia a la mostración, al *Zeigen*, dimensión de la visibilidad y de lo que está “ob-jetado y pro-yectado” (VF 129); espacio, en suma, de la objetividad y de la fenomenalidad en general. Por eso, antes de toda distinción posible entre expresión y señal; antes de la bifurcación entre una remisión expresiva (*Hinzeigen*), por un lado, y una remisión indicativa (*Anzeigen*), por otro, hay el sentido o el lugar de una *mostración* general, el lugar del *Zeigen* que, “mostrando así lo invisible con el dedo, puede modificarse después en *Hinzeigen* o en *Anzeigen*” (VF 64). A propósito de este *Zeigen* dirá por eso luego Derrida que es el lugar en que “se anuncia toda la raíz y la necesidad de todo «encabestramiento» entre señal y expresión” (Ibíd.), como si este espacio de pura mostración que acoge la unidad de ambos signos fuese también el lugar de su contaminación originaria.

---

<sup>31</sup> Aunque ciertamente Derrida se ocupa de mostrar que esta relación entre expresión y sentido, entre un “estrato” expresivo y un “estrato” pre-expresivo, no podría ser tan simple como parece. No podría, en primer lugar, una capa simplemente sobreañadirse a otra, puesto que éstas se encuentran *entrelazadas* originariamente, formando así una especie de *tejido*, es decir, de texto. Sobre el motivo de este “entrelazamiento” (*Verwebung*) como metáfora textual, y sobre la complejidad de la relación entre expresión y sentido en general, véase *La forma y el querer-decir*, en *Márgenes de la filosofía*.

Para Derrida, este problema del *Zeigen* es análogo al de la distinción entre *Hinweis* y *Beweis*, o indicación y demostración. La primera es la mostración empírica y no-evidente, la segunda, la demostración evidente, deductiva y apodíctica (VF 71). Al respecto Derrida se pregunta:

“¿Qué es la mostración (*Weisen*) en general antes de distribuirse en indicación que muestra con el dedo (*Hinweis*) lo no-visto, y en demostración (*Beweis*) que da a ver en la evidencia de la prueba? Esta distinción agudiza además la dificultad ya señalada del «encabestramiento».” (VF 72)

Este núcleo de mostración, este «enfoque» que rige la significación<sup>32</sup>, es el lugar de toda relación posible con el objeto disponible ante la mirada, pero es también por eso la instancia donde la posibilidad de aislar una expresividad pura se vuelve más problemática. En este punto, dice Derrida: “la determinación de la expresión está contaminada por lo que parece excluir: el *Zeigen*, la relación con el objeto como mostración indicativa, que muestra con el dedo lo que está ante los ojos, o lo que debe poder aparecer siempre a una intuición en su visibilidad, *no es invisible más que provisionalmente*” (VF 129).

Tal condición de invisibilidad de lo indicado puede comprenderse fácilmente en el caso de la señal que, como ya hemos visto, está estrechamente vinculada a una cierta condición de falta de presencia plena, pero ¿cómo extender también esta situación a la expresión? ¿Qué implica que esta invisibilidad sea *provisional*?

El *querer-decir* de la expresión es determinado esencialmente como enfoque de una relación con el objeto, pero “la ausencia del objeto enfocado”, dice Derrida, “no compromete el querer-decir” (VF 151). Esto ocurre de ese modo porque la expresión sólo puede expresar un contenido ideal o *Bedeutung* en tanto su estructura admita la posibilidad de enfoque a un objeto ideal, incluso si ese objeto no es dado plenamente a la intuición, o si no se trata ya de ningún objeto posible –por ejemplo, en el caso del enunciado “el círculo es cuadrado”- (VF 132, 161). Pero si esta posibilidad de no-

---

<sup>32</sup> “El *Zeigen* es siempre un enfoque (*Meinen*) que predetermina la unidad de esencia profunda entre el *Anzeigen* de la indicación y el *Hinzeigen* de la expresión” (VF 129).

intuición no es simplemente un accidente dentro de la estructura de la expresión sino que constituye a la *Bedeutung* como tal (VF 158) –si así por ejemplo la *Bedeutung* “yo estoy vivo” va a requerir estructuralmente de la posibilidad de que yo esté muerto para poder funcionar (VF 158)-, la *intención de querer-decir* (*Bedeutungsintention*) va a revelar su completa independencia respecto de la intuición. En consecuencia, para que un discurso tenga sentido basta con que la pura intención que anima al significante esté presente en el acto del querer-decir (VF 151).

Ciertamente, al admitir la posibilidad de una no-intuición, la intención de querer-decir puede bien funcionar, como dice Derrida, “en vacío” (VF 159), sin el cumplimiento actual de la intuición del objeto. Pero esta emancipación del discurso respecto de un cierto orden de presencia y de saber, va a estar limitado por lo que Derrida llamará “el *telos* de la visión” (VF 159), pues lo invisible es lo *pro-visional*, es decir que aunque el enfoque a un objeto esté frustrado por su no-intuición presente, la expresión va a poder restituir un sentido “pre-expresivo” en la medida en que su pura forma vacía (S es P) pueda *dar a ver* un objeto (VF 161). De esa manera, la expresión *quiere decir* aun si le falta la intuición del objeto que debería reflejar, en tanto que *anuncia y promete* su cumplimiento posterior, abriendo así “con anterioridad, el sentido como relación con el objeto” (VF 160).

Por otra parte, como hemos visto, la idealidad se constituye para Husserl por un acto de repetición indefinida, por lo cual el objeto ideal debe ser un objeto cuya mostración pueda ser repetida sin riesgo de pérdida, es decir, cuya “presencia al *Zeigen*” sea “reiterable indefinidamente, precisamente porque, desligado de toda espacialidad mundana, es un puro noema” (VF 133). Al no depender de la existencia mundana – puesto que el noema no es *nada* que exista en el mundo- la presencia del objeto a la intuición, su «estar-ante la mirada», va a poder asegurarse como posibilidad ilimitada. Sin embargo, para que la expresión pueda reflejar ese noema o sentido requiere de un medio no-mundano que no comprometa a su vez esa posibilidad. Este *medio* o *elemento* original que preserva la presencia del sentido no es otro que la *voz*, pero una voz que no necesita por tanto ser proferida físicamente ni empíricamente, sino que se trata de la voz fenomenológica, es decir, del puro *fenómeno* de la voz. En la voz, el *Zeigen* (movimiento dedo-ojo) al cual remite todo signo, queda plenamente interiorizado (VF 136), puesto que, al no tener forma empírica y permanecer completamente desligada de

toda espacialidad, puede mostrar el objeto ideal preservando al mismo tiempo su idealidad: “*el fonema se da como la idealidad dominada del fenómeno*” (Ibíd.).

Es esta complicidad absoluta de la voz con la idealidad y la presencia lo que queda aquí en evidencia; al hablar, el sujeto se oye *al mismo tiempo* en que habla, y se oye por tanto sin rodeo, sin tener que arriesgar su integridad en la exterioridad y en el espacio de lo no-propio. Pertenece por tanto a la estructura misma del habla el parecer ser inmediatamente presente a sí, a su propia *fuerza*. Así, pues, Derrida va a decir que la voz *se oye* a sí misma en la absoluta proximidad de su presente (VF 134), es decir, se oye en el presente mismo en que habla, y se oye por tanto *propiamente*. El valor fenomenológico de la voz radica por eso en que el significado ideal (*Bedeutung*) se encuentra en apariencia inmediatamente presente en el acto de expresión (VF 135), puesto que el significante parece borrarse en el momento mismo en que se produce, “reduciéndose” sin pérdida alguna en la presencia inmediata del significado, y evitando así todo riesgo de muerte en el cuerpo del significante mundano.

En *La palabra soplada* (1965), Derrida va a decir de manera similar que, puesto que “hablar es oírse” (ED 244), el hablante es capaz de comprender inmediatamente lo que quiere decir, accediendo de esa forma sin mediación alguna a la presencia de su *querer-decir*. En consecuencia, el *yo* que se oye se vuelve el *yo* que habla; toma la palabra sin tener que quitársela a “aquél que cree hablar y ser oído en su nombre” (ED 244).

Esta operación constituye la estructura de lo que Derrida llama el «oírse-hablar», auto-afección pura sin recurso alguno a la exterioridad, que es condición tanto de la presencia a sí como de la aparición del mundo como tal (VF 136). “La voz”, dice Derrida, “*es la consciencia*” (VF 138), por eso, dicha auto-afección no se produce con posterioridad a la presencia a sí del sujeto que habla, sino que constituye la posibilidad de toda subjetividad o *para-sí*, mediante el movimiento de suplementariedad o sustitución originaria («ser-para» o «en-lugar-de») que ya veíamos pertenecía a la forma general de la significación:

El *para-sí* sería un *en-el-lugar-de-sí*: puesto *para sí* en lugar de sí. La estructura extraña del suplemento aparece aquí: una posibilidad produce con retardo aquello a lo que se dice que se añade (VF 150).

Desde el momento en que esta auto-afección es condición de la presencia a sí, no puede considerarse simplemente como una “modalidad de experiencia que caracterice a un ser que sería ya él mismo”, sino que “ella produce lo mismo como relación consigo en la diferencia consigo, lo mismo como lo no-idéntico.” (VF 141). Para Derrida, esta auto-afección va a implicar así el movimiento de una *différance*<sup>33</sup> que, haciendo posible y dividiendo a la vez la presencia a sí en el oírse-hablar, difiere hasta el infinito la posibilidad de las distinciones sobre las que opera el discurso metafísico de la presencia. Esta archi-escritura o *différance* abre desde el origen a la temporalización y a la no-presencia de lo otro en la identidad del presente viviente consigo, implicando en él todo lo que parece ser excluido por éste, difiriendo así sin cesar la presencia, pero no sencillamente como el retardo o la demora de su presentación, sino que como diferencia “originaria” que sustituye, retardando y difiriendo a la vez, a la presencia en su falta originaria. Esta operación de diferir, esta huella que es en cierto modo “más vieja” que la presencia, no puede ser pensada ya por tanto a partir de los valores de presencia o de sentido dentro de la metafísica. En efecto, para ésta última la diferencia sólo puede aparecer como una instancia derivada y secundaria: “todo el discurso fenomenológico está cogido (...) en el esquema de una metafísica de la presencia que se sofoca incansablemente en hacer derivar la diferencia” (VF 164). Impensable a partir del texto metafísico, la huella no se produce más que borrándose.

Esta diferencia no aparece nunca, pues, *como tal*. Ella no es nada; es “lo furtivo”,<sup>34</sup> es decir, aquello que se “roba” o sustrae originariamente a la presentación.

---

<sup>33</sup> *Différance* (traducido en el texto como “diferancia”), operación de diferir y de retardo a la vez, dilación y diferencia. “La diferencia hay que pensarla antes de la separación entre el diferir como dilación y el diferir como trabajo activo de la diferencia.” (VF 149). Esta operación sería pues impensable desde la presencia o desde su contrario simple, la ausencia. Ver a propósito *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*.

<sup>34</sup> Término utilizado por Derrida en *La palabra soplada* (en *La escritura y diferencia*). Se trata allí de un “sustraer” (*dérober*: robar, disimular) que, dice Derrida, no podría ser entendido por la metafísica sino exclusivamente como robo (eso sería “lo propio –dice Derrida– de una psicología, de una antropología o de una metafísica de la subjetividad” (ED 244)), pero señala siempre un lugar anterior a la difracción entre robo y disimulación. ¿Cómo pensar aquí, al mismo tiempo, el robo y la disimulación? ¿Cómo pensar aquella sustracción que, dice Derrida, es el “estilo del ladrón”? Si hay una sustracción “anterior” a cualquier presentación, el robo no roba nada propio, y no roba nada más que a sí mismo, como un *robo de*

Una diferencia *inaudita* estaría por ende ya inscrita en la intimidad del *oírse-hablar*, la inscripción de una *huella* como relación con lo otro y con lo no-propio, una escritura que habita el habla desde adentro como su propia muerte. El *oírse-hablar* no es simplemente entonces una estructura cerrada sobre sí misma, sino que abierta irreparablemente desde su interior, en la medida en que la presencia del sentido a la conciencia se encuentra ya *en falta*, diferida y retardada desde que hay relación con lo otro en la huella:

“El *oírse-hablar* no es la interioridad de un adentro cerrado sobre sí, es la abertura irreductible en el adentro, el ojo y el mundo en el habla. *La reducción fenomenológica es una escena.*” (VF 145).

Así, desde el momento en que entre lo que digo y lo que *me* oigo decir se introduce una diferencia, desde que esta diferencia no se introduce en una estructura ya cerrada sobre sí misma sino que la constituye en una relación irreductible con la alteridad, y si el *yo* que se oye, por tanto, ya no se oye –ni primera ni esencialmente- a *sí mismo*, y esta relación con el otro, con la palabra que viene del otro, está implicada desde siempre en esta estructura como una *huella*; entonces no va a haber sino una relación originaria con la muerte como exilio de la vida de su presencia a sí. La muerte sería aquí, pues, otro nombre para la diferencia.<sup>35</sup> El presente viviente no puede más que estar en relación con la muerte o con la posibilidad de pérdida absoluta desde su propio origen. No hay por eso subjetividad alguna sin la relación del sujeto con su propia muerte o desaparición posible, por más que la muerte sea determinada sólo como accidente de la empiricidad finita. La *différance* sólo se produce en relación con la muerte:

“Sólo una relación con mi-muerte puede hacer aparecer la diferencia infinita de la presencia. Al mismo tiempo, comparada con la idealidad de lo infinito positivo,

---

*robo*. El ladrón debe saber en primer lugar robarse a sí mismo, disimularse, no aparecer nunca *como* ladrón.

<sup>35</sup> Gr 92.

“La muerte es el movimiento de la diferencia en cuanto necesariamente finito. Vale decir que la diferencia posibilita la oposición de la presencia y de la ausencia. Sin la posibilidad de la diferencia, el deseo de la presencia como tal no hallaría su respiración. Esto quiere decir al mismo tiempo que ese deseo lleva en sí el destino de su insatisfacción. La diferencia produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible” (Gr 183).

esta relación con mi muerte llega a ser accidente de la empiricidad finita. El aparecer de la diferencia infinita es finito él mismo. Desde ese momento, la diferencia, que no es nada fuera de esta relación, llega a ser la finitud de la vida como relación esencial consigo como con su muerte. *La diferencia infinita es finita.*” (VF 165)

Pero esto en la medida en que no puede haber tampoco un «*como tal*» de la muerte; no hay la muerte *como tal*, y por tanto tampoco una *fenomenología de la muerte*. La fenomenología es siempre una “filosofía de la vida” (VF 47). La muerte es lo que marca el límite del proyecto fenomenológico mismo, así como su abertura, la posibilidad de lo trascendental, ese “abrirse a partir del cual se convoca al *Yo trascendental*, que Husserl tuvo la tentación de llamar “eterno” (...) para preguntarse acerca de todo, en particular acerca de la facticidad salvaje y desnuda del sin-sentido, en el caso, por ejemplo de su propia muerte” (ED 232).

Más adelante volveremos sobre esto con más detalle. Por ahora, cabría al menos pensar, en esta situación de duelo fundamental –duelo por una muerte que no sobreviene a ninguna presencia sino que trabaja ya en el origen de ésta- como una escena *desértica*, es decir, un desierto que es también escritura; un desierto poblado o, mejor dicho, asediado por fantasmas, desde el (primer) momento en que este desierto permanece en espera de lo otro, difiriendo así hasta el infinito la proximidad absoluta del oírse-hablar.

## **El desierto**

En *Edmond Jabès y la cuestión del libro* (1964)<sup>36</sup>, la figura del desierto es convocada a partir de una lectura de *Le livre des questions*, de E. Jabès, en relación con un momento de separación y de espera. El desierto no es propiamente un lugar: desvío infinito, se lo habita sin habitarlo, se lo recorre sin dirección, y sólo mediante una errancia o una suerte de nomadismo por el que se arriesga la pérdida de cualquier destino determinado, o de cualquier retorno posible a un origen identificable. El desierto no es un lugar sino la *promesa* de un Lugar, pero este Lugar prometido no sería ya simplemente el de un cierto paganismo o el de algún tipo de nacionalismo, sino que, careciendo de territorio empírico, no posee localidad determinable. Este lugar no estaría

---

<sup>36</sup> En *La escritura y la diferencia*.

pues *aquí*: “El lugar no es el Aquí empírico y nacional de un territorio. Inmemorial, es también, pues, un porvenir” (ED 92). Y no remite entonces, tampoco, a la relación con una proximidad dada, sino que con una proximidad prometida que se encuentra desde siempre *en falta*, separada de sí como por un desierto. Derrida hablará allí incluso del “desierto de la promesa” como separación y, para E. Jabès, como Poema. El lugar no está aquí, sino *allá*; no se deja seducir por un pensamiento nostálgico que reclama un origen anhelado puesto que el retorno es desde siempre lo imposible. Descubre, por el contrario, una errancia originaria, un exilio esencial que marca el tiempo constante de una separación. A este lugar no se podría tener acceso sino es por medio de un desvío interminable y sin rectitud, por medio de un desierto o de una escritura: “La escritura es el momento del desierto como momento de la Separación” (ED 94).

La escritura es exilio, porque tiene *lugar* sólo en la diferencia (*différence*) entre la palabra perdida y la palabra prometida. Se trata, nuevamente, del momento de una separación que interrumpe la operación del *oírse-hablar*, pero no la interrumpe sobreviniendo a una estructura ya cerrada sobre sí misma, sino como huella del otro en el origen, huella que no está presente, pero tampoco simplemente lo contrario. Esta huella *se borra* a sí misma. Y si el desierto *es* escritura, es porque, en primer lugar, sólo se puede hablar en el desierto (ED 96)<sup>37</sup>, pero a condición de que cada palabra esté amenazada con perderse al momento de ser dicha, es decir, de que inscriba en ella el riesgo de un no-retorno. En el desierto cada huella se borra al momento de escribirse en la arena, pero sin esta borradura no podría haber de hecho ninguna huella. Desde que la palabra es pronunciada, se encuentra extraviada, inhallable entre las arenas del desierto como una huella perdida, y no se podría más que dejarla huir. Entonces *mi* palabra, la palabra que yo digo o que creo decir *en mi nombre*, ya no es *mi* palabra o todavía no es *mi* palabra. La ausencia es aquí, si se puede decir así, total: ausencia de palabra y destino, hemos dicho, pero también ausencia del escritor. “Escribir es retirarse –dice Derrida-. No a su tienda, para escribir, sino de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra” (ED 96).

---

<sup>37</sup> En otro texto, Jabès escribe: “Sólo hay huella en el desierto, sólo hay voz en el desierto” (Edmond Jabès, “U n'y a de trace que dans le désert. Avec Emmanuel Levinas”, en *Le livre des marges*, FataMorgana, París, 1984)

El desamparo de la palabra se produce en y por la escritura, o también, podría decirse, el tiempo de un desamparo es el tiempo de un *rodeo* de escritura, tiempo del *ya no* y del *todavía no* de la palabra, tiempo de la escritura como momento de separación y exilio. El desamparo marca de ese modo la urgencia de la palabra, pero una urgencia que sin embargo no se confunde sencillamente con su ausencia o con el silencio. La palabra habla totalmente sola en la escritura, errante, escrita en la arena del desierto. En tanto, la escritura “surca” el desierto, inventa un camino inaccesible, sin dirección única; un laberinto infinito e invisible como el desierto mismo.

Derrida cita a propósito los versos de Jabès: “*El jardín es palabra, el desierto, escritura. En cada grano de arena nos sorprende un signo.*” (ED 95)

Y si la palabra ya no está plenamente presente, si ya no retorna inmediatamente a su fuente porque “se ha cesado de oír la voz en la proximidad inmediata del jardín” (ED 95), la escritura está *falta* de toda palabra, falta de palabra allí donde ésta debería venir tal como ha sido prometida: “La *diferencia (différence)* entre la palabra y la escritura es la falta (*faute*), la cólera de Dios que sale de sí, la inmediatez perdida y el trabajo fuera del jardín” (ED 95). Se trata de una falta o de un *lapsus* entre las significaciones, que no es ni siquiera, como dice Derrida, la “memoria nocturna de todo lenguaje” (ED 98), y por tanto no podría ser simplemente reducido mediante el discurso. Esta falta no es por eso un fracaso que podría ser denunciado y rehabilitado, sino la condición de todo lenguaje. “Afasia originaria”, la llama Derrida (ED 100); muerte del habla como origen del lenguaje, una muerte que “se pasea entre las letras” (ED 99), pero sin estar presente ni siquiera en la forma de un presente-pasado. Ella trabaja el habla desde adentro como su huella y suplemento.<sup>38</sup> Así, entonces, es el lenguaje mismo el que *hace falta*, porque toda escritura es de esencia fragmentaria y aforística<sup>39</sup>. Toda escritura corre el riesgo de no tener sentido, o bien de perderlo en la diferencia y la exterioridad del signo –en el desierto sin caminos–, pero sin ese riesgo no podría ser nada.

El sentido sólo puede surgir por una falta o cesura, por un encuentro que *es* separación (ED 101), pues debe acoger al otro en su propio origen (“el otro colabora originariamente en el sentido” [ED 98]), manteniendo con él una no-relación al acogerlo

---

<sup>38</sup> Ver *Gr* 396.

<sup>39</sup> “El fragmento no es un estilo o un fracaso determinados, es la forma de lo escrito” (ED 98)

como otro, y debiendo respetar esa distancia infinita para poder tener sentido. Con ese otro no se puede mantener siquiera una relación de saber, puesto que la errancia esencial del lenguaje indica que el lenguaje sea “siempre más rico que el saber” (ED 100). Así, la palabra podría *querer decir* otra cosa que lo que dice y lo que se cree que dice. Podría incluso no querer decir nada, y esto no constituiría simplemente un fracaso del lenguaje, sino que, al contrario, su propia posibilidad.

En consecuencia, la presencia del sentido no está asegurada. El sentido debe correr un riesgo; se promete o se anuncia, pero no podría asegurarse, pues siempre es posible su pérdida absoluta. Y ese riesgo no constituye un hecho accidental que vendría a afectar a un sentido ya constituido; por el contrario, ese riesgo es la condición misma para que haya sentido, desde el momento en que éste debe acoger al otro en su propia *fuerza*.<sup>40</sup> ¿Pero qué es una “fuente” en el desierto sino un *espejismo* que el mismo desierto produce? Si, como dice Derrida, “la errancia y el espejismo son siempre posibles” (ED 95), ese riesgo de pérdida, esa no-presencia del otro inscrita en el presente, es absoluta. Tal vez no se pueda hacer nada en definitiva contra el riesgo de perderse en el desierto, pues éste es quizá lo más *inhóspito*. En él se inscribe originariamente una relación con la muerte, en la medida en que se encuentra ya desde siempre en relación con lo otro, en una no-relación con el otro o con la promesa del otro, que sin embargo debe ser respetada, mantenida en su distancia absoluta e irreductible. No hay sentido ni presente posibles sin esa apertura incondicional hacia lo otro y hacia lo no-propio.<sup>41</sup> Y el riesgo de pérdida no podría por tanto simplemente evitarse, pues es condición de cualquier acontecimiento por venir. El duelo comienza ya en esa víspera del sentido, en esa abertura originaria a lo otro –. Es eso quizás lo que Derrida habría llamado más tarde, en una fórmula tan sencilla como hermosa, “desierto en el desierto”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Acerca de la problemática de la fuente, y de su *heterogeneidad* originaria, ver *Qual, cual*, en *Márgenes de la filosofía*.

<sup>41</sup> No hemos escapado todavía aquí a la cuestión que planteábamos al comienzo de este capítulo: aquella irregionalidad del noema o sentido, donde la consciencia debe prestarse a incluir algo que no es ella misma y que no le pertenece, acogiendo así a lo otro desde su origen. Esta inclusión es la condición de cualquier presentación, de cualquier «*como tal*».

<sup>42</sup> Por ejemplo, en EM 42.

## La escritura y la muerte

El supuesto carácter secundario y *suplementario* de la escritura en relación al habla –cuestión que no tiene, por supuesto, nada de contingente o accidental- ha sido objeto, como sabemos, de un profundo análisis por parte de Derrida. En un movimiento que compromete por entero a la tradición filosófica y, tal vez, a la historia occidental en su conjunto, la escritura no ha dejado de ser determinada como aquello que se limitaría a traducir o a sustituir un habla plenamente presente y, en consecuencia, como algo que comporta un valor de no-presencia, de desvío o de exterioridad en general. Este rechazo de la escritura es inseparable por tanto del privilegio incondicional concedido a la *phoné*, a la voz, que al ofrecerse como significante no-exterior y no-mundano, es capaz de expresar un *sentido* inmediatamente presente en el *logos*: “la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el «pensamiento» como *logos* tiene relación con el «sentido», lo produce, lo recibe, lo dice, lo «recoge»” (Gr 17). Para Derrida, el privilegio de la voz, así como el vínculo “esencial y originario” entre *logos* y *phoné*, dominaría la historia, al punto de que sólo a partir de tal privilegio ha podido surgir alguna vez la idea de historia y la idea de mundo, e incluso la idea de origen en general como origen presente. En esa medida, el rechazo de la escritura colaboraría con todo el sistema de oposiciones de la historia de la metafísica: presencia/ausencia, inteligible/sensible, significado/ significante, vida/muerte, etc., donde el segundo término de la cadena tiende a comportar un valor de ausencia, es decir, de caída o pérdida de presencia plena.

La voz, como dice Derrida, “se oye a sí misma” (Gr 28), en la proximidad absoluta de sí. Este «oírse-hablar» se constituye por exclusión de la escritura en su valor de exterioridad y espacialidad que viene a interrumpir la presencia a sí del significado. La mediación del significante haría caer entonces al significado en la exterioridad de la escritura, en tanto que “la exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general” (Gr 21). La voz, dice Derrida, “se oye a sí misma (...) en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante” (Gr 28). Esta determinada experiencia de borrado del significante en la voz constituiría la historia del ser como ente-presente, y así también la historia de la verdad: “La experiencia de la supresión del significante en

la voz no es una ilusión entre otras —puesto que es condición de la idea de verdad—” (Gr 28). En consecuencia, la escritura, el signo escrito, estaría confinado a un lugar secundario en relación con un sentido y verdad ya constituidos de antemano, como por una especie de servilismo de la escritura, por la cual ésta estaría restringida a ocupar el lugar —como en la concepción llamada “corriente” de la escritura- de un “vehículo” o “medio de comunicación”, que transporta un sentido que podría permanecer íntegro e idéntico a sí.

Pero incluso entonces se le podría conceder a la escritura ciertas “ventajas” con respecto a la voz, puesto que otorga la posibilidad de transmitir un sentido o contenido del mensaje comunicado con un alcance mucho mayor, digamos, a aquellos que no están presentes en el momento de enunciación; y en el mejor de los casos lo haría sin afectar mayormente la integridad del sentido: “toda afección sería aquí accidental”, dice Derrida en *Firma, acontecimiento, contexto* (1971) [MF 351].

La escritura permitiría en suma comunicarse con un otro que está ausente. Pero esta comunicación, desde el momento en que se encuentra atravesada por cierta ausencia —ausencia del destinatario, en primer lugar- se inscribe ya un riesgo de pérdida del sentido. Como Derrida dice a propósito de E. B. Condillac: “se escribe para comunicar algo a los ausentes” (MF 354). Pero esa ausencia no podría ser simplemente un suceso cualquiera, sino que pertenece a la forma misma de lo escrito, y esto desde el momento en que el destinatario *puede* estar ausente, es decir, desde que éste puede sustraerse a nuestra intuición presente. Y si esta desaparición no es una ausencia accidental ni provisoria, sino que se trata de una “desaparición absoluta”, como en el caso, por ejemplo, de una muerte, e incluso de una desaparición total de cualquier destinatario posible, es necesario aun así que pueda haber escritura y que ésta pueda ser legible. Por lo tanto, la separación, la diferencia, o el aplazamiento de la presencia del emisor, deberá poder remitir siempre a “cierto absoluto de la ausencia”, donde la “diferencia como escritura no podría ser ya una modificación (ontológica) de la presencia” (Ibíd.), y no obstante no comprometer la legibilidad e iterabilidad originaria que constituyen como marca toda la escritura.

Esta ausencia, no siendo ya derivada de una presencia más original, constituye una “ruptura de presencia”, la «muerte», dice Derrida, “o la posibilidad de la «muerte»

del destinatario inscrita en la estructura de la marca” (MF 357). Y una páginas antes: “Una escritura que no fuese estructuralmente legible –reiterable- más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura” (MF 356).

Pero uno podría pensar todavía que dicha ausencia refiere sólo a la ausencia de destinatario, ya que al menos el emisor debe estar presente al momento de escribir. Sin embargo, esta posibilidad de ausencia absoluta que pertenece a la escritura implica también la ausencia del emisor, en la medida en que la señal que éste emite queda abandonada, separada de él, y en consecuencia puede continuar produciendo efectos “más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer decir, incluso *más allá de su vida misma*” (MF 354) [Subrayado nuestro]. La marca de lo escrito, como una especie de *máquina*, debe poder seguir funcionando aun si el autor de lo escrito está muerto, es decir, “más allá de su vida misma”, como una especie de máquina de muerte<sup>43</sup>:

“Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a la vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a escribir” (MF 357)

El signo escrito debe poder seguir funcionando y dándose a leer incluso si *yo estoy muerto*. Es por eso que la expresión “estoy muerto”, que Derrida analiza en *La voz y el fenómeno*, es de algún modo el tiempo de toda escritura; toda escritura implica un “estoy muerto”<sup>44</sup>, puesto que esta muerte dice la posibilidad propia de toda marca de poder funcionar en la desaparición del sujeto de la escritura, por lo cual la escritura ya no podría siquiera pensarse bajo una categoría de «sujeto», que no puede dejar de remitir a los conceptos metafísicos de presencia y de sustancia (Gr 89). La ausencia, la no-presencia, o la muerte en general que conlleva la escritura, no podría ser algo que le suceda eventualmente a alguna subjetividad ya constituida, sino que “como relación del sujeto con su muerte, dicho devenir [“devenir-ausente”] es la constitución de la subjetividad” (Ibíd.).

---

<sup>43</sup> Acerca de la cuestión de la máquina en relación con la muerte: “La máquina está muerta”, dice Derrida, “Es la muerte. No porque se arriesgue uno a la muerte al jugar con las máquinas, sino porque el origen de las máquinas es la relación con la muerte” (ED 311).

<sup>44</sup> “El “me muero” [que Derrida piensa en conjunto con el “estoy muerto”] aquí no es una monstruosidad fenomenológico-gramatical, un escándalo para el sentido común o una farsa imposible que no querrá decir nada. Es el tiempo, el tiempo grafológico, el tiempo implícito en toda escritura” (CVU 168).

La escritura permanece separada de la conciencia y de cualquier *querer-decir* “original”, separada desde el comienzo, huérfana desde el origen. Se diría incluso, puesto que de algún modo está emancipada de la autoridad de la conciencia, que es profundamente *irresponsable*. Es lo que resume el gesto con el cual Platón condena a la escritura en el *Fedro*<sup>45</sup>, pero también el gesto de toda la tradición filosófica, el “movimiento filosófico por excelencia” (MF 357), en palabras de Derrida.

La escritura no sería entendida por esta tradición más que como caída en la exterioridad del sentido, el proceso de una muerte operando en el signo como exilio de la presencia a sí del presente viviente: “En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte” (Gr 24). Esta *represión* originaria de la escritura (“La escritura es impensable sin la represión” [ED 311]), no reprime en realidad nada *como tal*, ningún objeto presente, si tenemos en cuenta que ni la escritura ni la *huella* en general podrían ser para Derrida algún ente-presente entre otros, así como tampoco un ente-supremo, significado pleno y trascendental al cual remitirían todos los demás seres. Una represión tal de la escritura no reprimiría de hecho ninguna cosa *presente*, pues sólo a partir de la posibilidad de esa represión, rechazo, caída *de* la escritura o *en* la escritura, es como sería posible la presencia en general. No hay presencia, pues, anterior a la escritura misma.

Pero lo que vale para el sujeto, debe valer por eso también para el referente de la escritura, en la medida en que “todo grafema”, como dice Derrida, “es de esencia testamentaria. Y la ausencia original del sujeto de la escritura es también la ausencia de referente o incluso del sentido significado” (Gr 89).

Como Husserl ya habría notado<sup>46</sup>, un enunciado debe poder también funcionar como referencia vacía, es decir, en ausencia de referente, ya sea en un enunciado cuyo objeto no está presente “realmente” (por ejemplo, al decir que vemos algo que no vemos, al equivocarnos o al intentar engañar a otro), o en un enunciado cuyo objeto es

---

<sup>45</sup> Cuestión abordada ampliamente por Derrida en *La farmacia de Platón*, en *La diseminación*.

<sup>46</sup> Es en diferentes textos donde Derrida resume el análisis que hace Husserl en las *Investigaciones lógicas* acerca de la no-coincidencia entre la *expresión*, la *Bedeutung* y el *objeto* enfocado en la intuición: en *Firma, acontecimiento, contexto* (MF 360-361); en *La voz y el fenómeno* (Cap. VII, *El suplemento de origen*); y en menor medida también en *La forma y el querer-decir*, y *La fenomenología y la clausura de la metafísica*.

sencillamente imposible (“el círculo es cuadrado”). En ambos casos, sin embargo, la ausencia de referente y de cierta significación no impide que haya sentido, o sea, no hace que estos dos tipos de enunciados sean “sin sentido” (*sinnlos*, dice Husserl). Pero también está el caso de enunciados que carecen de sentido (“el verde es o”), donde pareciera ya no haber ninguna intuición posible que acompañe al enunciado, ningún enfoque a objeto alguno, sea éste posible o imposible. Y sin embargo, Derrida va a insistir en que este tipo de enunciados sin sentido, que parecen no funcionar siquiera como marca significante, van a poder funcionar en tanto sean injertados en otros contextos. En principio, todo signo puede ser citado y así romper con cualquier contexto dado para poder engendrar otros contextos de manera infinita (MF 362).

Toda escritura va a comportar esa posibilidad estructural de ser separada del referente o del sentido significado. Dicha separación del querer-decir original y de la intención de significación, dicha “fuerza de ruptura”, constituye la posibilidad de la marca en general, que siempre debe poder funcionar –ser legible- más allá de la presencia del autor y de su querer-decir, por ejemplo allí donde no sabemos (“ya no sabemos”) lo que éste haya querido decir al escribir tal o cual frase, y justamente donde habría que dar siempre lugar a la posibilidad de que el autor no haya querido decir nada, o de que *pueda* decir algo sin querer decirlo, en un decir sin *querer-decir* que ya no pertenecería ni siquiera al orden del saber ni del querer-decir.

En consecuencia, el querer-decir se vuelve inaccesible, pero no porque se trate, como dice en otra parte Derrida, de “la profundidad de un secreto” (Esp 77); si no hay acceso posible para el querer-decir es porque éste puede volverse completamente insignificante, o simplemente estar ausente y no querer decir nada, como un secreto que no tendría ya objeto alguno.

### **La tumba y los restos**

Si seguimos la lectura que Derrida hace de la semiología hegeliana en *El pozo y la pirámide*, veremos cómo allí muestra que, en un gesto de profunda complicidad con la tradición metafísica, el signo es determinado por Hegel como medio y paso entre dos presencias; entre una presencia “original” y otra presencia como reapropiación final.

Este paso marca el tiempo de un rodeo finito, de un reenvío (*renvoi*) o de una reapropiación:

“El proceso del signo tiene una historia, la significación es incluso la historia *comprendida*: entre una presencia original y su reapropiación circular en una presencia final” (MF 106).

Esta “historia” es la historia de un reenvío circular como tiempo de sustracción de la presencia para sí del saber absoluto. De esa manera, el signo *significa* la presencia devolviéndola a ella misma, asegurando su circulación, quedando comprendido en el movimiento de la *Aufhebung* (relevo, superación y mantenimiento a la vez).

Y así como en Husserl el “cuerpo” del signo era animado por una intención de querer-decir [cuerpo (*Körper*) se convierte en *cuerpo propio* (*Leib*)], en Hegel, el signo, como unidad entre el cuerpo significante y la idealidad significada, funciona también como una suerte de “encarnación”, en la medida en que un contenido de intuición es “animado” por la intención de significar. Esto es: la idealidad de una *Bedeutung*, que como ya sabemos, Derrida traduce por “querer-decir”, y que en Hegel recibe también el nombre de “alma” (*Seele*) (MF 117). Este significado ideal es depositado en el contenido de la intuición sensible, como el alma significada en un cuerpo significante, para animarlo, y así, producir significación.

Derrida va a decir que entonces el signo funciona como una *tumba* (“Hegel sabía que este cuerpo propio y animado del significante era también una *tumba*” [MF 117]), que mantiene la vida en reserva, señalando en otro lugar su continuación:

“La tumba es la vida del cuerpo como signo de muerte, el cuerpo como otra cosa que el alma, que la psique animada, que el aliento vivo. Pero la tumba es también lo que abriga, guarda en reserva, tesoriza la vida señalando que continúa en otra parte” (Ibíd.).

Para poder significar, el alma se guarda viva en el monumento funerario que es el signo, pero no se guarda más que entrando en relación con cierta muerte, es decir que, para que el signo pueda significar, la muerte tiene que ya haber trabajado o entrado en

acción. El signo es por eso un signo de muerte<sup>47</sup>: “monumento de la vida en la muerte, monumento de la muerte en la vida, la sepultura de una expiración (*souffle*) o el cuerpo propio embalsamado” [Mar 118]. Debe guardar al alma *de* la muerte, pero al mismo tiempo, al guardarla *como* muerto, no puede sino exponerla. Por eso la doble *advertencia* del monumento fúnebre:

“Advierte al alma de la muerte posible, advierte (de) la muerte del alma, aparta (*detourné*) (de) la muerte. Esta doble función de la advertencia pertenece al momento funerario. El cuerpo del signo se hace así el monumento en el cual el alma estaría encerrada, guardada, mantenida, guardada en mantenimiento, presente, significada. En el fondo de este monumento, el alma se guarda viva, pero no tiene necesidad del monumento más que en la medida en que se expone –a la muerte- en su relación viva con su propio cuerpo” [MF 117].

La muerte representa el momento de pérdida del sentido, pero que puede siempre trabajar, bajo la forma de lo negativo, en el movimiento de reapropiación, puesto que el signo es producido por una *interiorización idealizante* (*Erinnerung*). Pero en este tiempo de reapropiación una pérdida ya se habrá *comprometido*. Derrida lo dice bajo esa “lógica retrospectiva” del futuro anterior: “ya se habrá comprometido” (*aura déjà engagé*) [ED 106]. En la exterioridad de la muerte, el signo deberá arriesgarse al extravío de su sentido, a no querer-decir nada<sup>48</sup>, a que la muerte ya no trabaje al servicio del sentido.

Si la muerte no aparece simplemente *como tal*, si la muerte es por eso tal vez lo que nunca llega o lo que nunca ocurre *como tal*, y que por lo tanto no es posible esperar sino es por medio de una espera vacía, *desértica*, que no espere nada realmente, entonces no se la podría hacer ya trabajar al servicio del sentido, ni siquiera mediante un trabajo de duelo que pretendiera poder seguir a la muerte.

---

<sup>47</sup> Habría que prestar atención aquí a la relación entre signo, tumba, y casa. Más allá incluso de la referencia obligada a Heidegger (“El lenguaje es la casa del ser”), pero sin perderla vista, Derrida insiste en varios lugares sobre esta relación, y de la casa como *monumento fúnebre*. “Panteón de familia: *oikesis*.”, escribe en *El pozo y la pirámide*. (MF 117).

<sup>48</sup> “¿Por qué hay así la relación entre signo y verdad?”. Este “*por qué*” ya no pregunta por el significado, o por el querer-decir (preguntas que ya presuponen su respuesta). Por eso dice Derrida que “alcanzamos un límite donde las preguntas « ¿qué significa la significación?», « ¿qué quiere decir querer decir?» pierden toda pertinencia. Es necesario (*Il faut*), pues, cuestionar en el punto y en la forma en que la significación no significa ya, donde el querer-decir no quiere decir nada” (MF 116).

Derrida va a mostrar a partir de allí cómo el signo no se deja relevar totalmente, resistiendo de alguna manera al trabajo del sentido. En el momento en que la negatividad ya no se presenta -y no puede por tanto seguir llamándosele negativa-, no se deja relevar ni interiorizar. La alienación se produce entonces sin certeza de reapropiación.

Como deseo de un duelo exitoso, de una interiorización fiel y plena, el sistema hegeliano no se cierra sin dejar un resto, una pérdida como resto.<sup>49</sup> La marca escrita permanece como resto. En *Firma, acontecimiento, contexto*, Derrida dice que el signo escrito es “una marca que permanece” (MF 358) (*une marque qui reste*, es decir, que *permanece* o que *queda*, pero también que *resta*), puesto que ella no se agota en el presente de inscripción sino que continúa siendo legible e iterable en ausencia del sujeto que la emite. Comporta así una “fuerza de ruptura” con todo presente de inscripción y “contexto” (el conjunto de presencias organizadas en el presente de inscripción) o medio de producción.

Esta permanencia o *restancia* (*restance*) no-presente de la marca separada de su origen, constituye la operación de diseminación de un resto que escapa a la totalización presente y por lo tanto a la unidad del sentido original. Un texto en *restancia*, es decir, un texto *olvidado*, separado del autor y de su intención. Restancia de toda marca en tanto pueda ser separada de cualquier intención viva de querer-decir, y que pueda por tanto no querer-decir nada, no tener un sentido definitivo, jugar al juego del sentido o simularlo. La marca prolifera indefinidamente como resto diseminado, poniendo en falta todo valor de propiedad. El resto es aquello que se sustrae y que permanece, se produce sin presentarse. En una palabra: resistencia.

El sueño de presencia plena, de una voz sin diferencia y sin escritura, podría pensarse aquí como la fantasía de asimilación completa de los restos. Sueño de duelo cumplido exitosamente que haga desaparecer los restos o, lo que sería lo mismo, interiorizarlos plenamente. Pero el resto no sólo es aquello que impide un trabajo de duelo completo, sino que también lo hace posible, pues un trabajo de duelo no podrá

---

<sup>49</sup> Habría que pensar aquí nuevamente en una especie de máquina, que funcione, pero ya no estando medida por su rendimiento o utilidad final. Una máquina así no se dejaría inscribir *como tal* dentro del sistema hegeliano (“Hegel no ha podido pensar en una máquina” [MF 143]).

querer más que convertir el resto en resto significativo. El trabajo de duelo sólo se hace sobre los restos:

“El duelo consiste siempre en ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos” (EM 23).

Deseo de presencia como deseo de ponerle fin al duelo, hacerle el duelo al duelo, “identificar los despojos” para poder deshacerse de ellos, “localizar a los muertos” para darles muerte. Resistiendo a esta operación de ontologización, el resto permanece como la abertura infinita que hace interminable el duelo, siempre produciendo otros restos que se sustraen igualmente a esta ontologización.

Un texto siempre podría, pues, no querer decir nada, permanecer cerrado como una tumba que no guarda ningún muerto, y por lo tanto abierta, cerrada y abierta a la vez, en espera del muerto que vela. Puede, en suma, permanecer secreto simulando guardar un secreto, simular así una verdad, puesto que no hay disimulación sin verdad, puesto que “sólo se puede disimular diciendo la verdad, diciendo que se dice la verdad” (Esp 84). Y esto no conduciría a un bloqueo general del proceso de desciframiento – como en el caso de un texto que, al volver inaccesible su sentido, habría que renunciar sencillamente a leer- sino que, al permanecer completamente abierto e indescifrable, el desciframiento es lo que se torna aquí más urgente. El duelo, por tanto. Y allí, ante esa abertura por la cual el duelo no está nunca terminado y completo, *hay que velar* y permanecer en vigilia.

## Velar

¿Por qué, entonces, estamos nosotros en vigilia? Para esta pregunta no podría haber una respuesta simple, pero sugiere al menos que pongamos atención en ciertas cuestiones. En primer lugar, que no podemos sino estar en vela, es decir, *desvelados*. Y dicha así, esta palabra debería ya comenzar a demorarnos un poco, porque, ¿desvelarse no es también acaso quedarse en vela, desvelado, sin poder “conciliar el sueño”, como se dice? Estar *en-vela*, en una cierta situación de vigilia o vigilancia, incluso aun si es contra la voluntad, como por una especie de insomnio, en espera del sueño que debería llegar pero que sin embargo no llega. Imaginémoslo: apoyamos lentamente la cabeza en la almohada como si esperásemos oír de ella un secreto que la noche nos vendrá a revelar, tal vez el secreto mismo *de* la noche, o la noche como un secreto que se ha prometido a nosotros, siempre a condición de poder olvidarlo al despertar, y quizá incluso antes. Entonces, en ese momento alguien o algo nos aqueja y nos impide conciliar el sueño, “conciliar”, decimos, como si hubiese algo que no nos permitiera ponernos de acuerdo, reunirnos en el sueño o con el sueño que hemos llamado, para de esa forma “quitarnos” el sueño y mantenernos despiertos y vigilantes. Alguien o algo nos *pre-ocupa*. Pero a ese “algo” o a ese “alguien” lo esperamos sin esperármolo, sin esperar su venida, porque ciertamente no sabríamos qué o a quién esperar, qué o quién nos mantiene ahora desvelados. No sabemos ya de qué se trata, puesto que ese algo no está presente, pero –y esto es lo insoportable de la situación- tampoco está simplemente ausente, ya que nos acosa de una extraña manera, y lo único **que** quisiéramos en realidad es que no viniera o que al menos no nos separara de nuestro sueño. Sin embargo, él está ahí, pero sin estarlo *realmente*, como un ladrón que viene por la noche. ¿Cómo esperar a un ladrón? ¿Cómo no esperarlo?

Estar *en vela*, en espera de lo que podría suceder. No se trata, por cierto, de un estado que una subjetividad libre podría adquirir y luego simplemente cambiar por otro estado distinto. Corresponde más bien al modo de una cierta urgencia, pero una urgencia que no es simplemente otro modo de ser del hombre. Pasemos a interrogar

brevemente esta cuestión en algunos textos de Derrida. El primero de ellos; «*Génesis y estructura*» y *la fenomenología* (1964).<sup>50</sup>

Tras marcar las posibles “vías” o direcciones por las que se difractaría la unidad de una fenomenología genética (vía *lógica*; vía *egológica*; vía *histórico-teleológica*) en la obra de Husserl, y especialmente a partir de la última de éstas “vías” posibles, Derrida plantea el tema de la posibilidad de dar un acceso al *eidos* de la historicidad en general y a su *telos*. Ésta eidética de la historia, dice Derrida, no podría ser una más entre otras, puesto que tendría que abarcar la totalidad de los entes. Aparece desde allí por tanto la idea de una tarea infinita de la razón, que se produce en la historia y como historia. Derrida escribe: “La razón se desvela a sí misma. La razón, dice Husserl, es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí, con vistas a aparecerse a ella misma, es decir, como *logos*, a decirse y a oírse a ella misma” (ED 229). A partir de allí, Derrida va a describir la estructura de esa auto-afección absoluta en la forma del *oírse-hablar*, mediante la cual la razón se aparece a sí misma como estando inmediatamente presente y absolutamente próxima a sí. “La razón se *desvela* pues a ella misma” (*se dévoile donc elle-même*) [Subrayado nuestro]. Su desvelamiento tendría la forma de esta conversión o retorno inmediato hacia sí, posibilidad que, como ya hemos visto, sólo podría asegurar la estructura de la voz. Su *desvelamiento* consistiría entonces en la auto-afección pura de un *oírse-hablar* absoluto, por la cual atraviesa el ser para aparecerse a ella, o sea, hablándose y oyéndose a sí misma, presentemente viva: “Sale de sí para recogerse en sí, en el «presente viviente» de su presencia a sí” (Ibíd.). Hablándose y oyéndose hablar es, entonces, como ella se desvela a sí misma, porque debe *mantenerse* en-vela, sin dormir, *desvelarse*. ¿Podríamos decirlo así también en este lugar? ¿Podría leerse este *desvelamiento* de la razón como un *desvelarse*, como un *mantenerse en vela*?

La razón se desvela a sí misma oyéndose-hablar. Se mantiene en vela por un oírse-hablar como proximidad a sí, pero lo hace, tal vez, al velar un sueño profundo que no puede *conciliar*. Y esto porque, dice Derrida, “Al salir de sí mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una *escritura*” (Ibíd.). La razón debe entonces separarse y salir de sí: “*Se difiere para reapropiarse*” (Ibíd.). Sólo mediante esa salida de sí, rodeo y a la vez exposición de la razón, es posible la constitución de la

---

<sup>50</sup> En Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*.

idealidad de los objetos y, por tanto, de la verdad. Pero también representa el riesgo de pérdida del sentido en la diferencia y en la exterioridad. Al desvelarse a sí misma, oyéndose hablar, la razón cuida por eso tal vez el sueño que no logra conciliar, el de un origen disimulado bajo todo lo que se presenta como evidencia fenomenológica, allí precisamente donde los desvelamientos “*se anuncian ya desde siempre*, reconoce Husserl, en «en la confusión y en la noche»” (ED 229).

Dejaremos en suspenso aquí esta cuestión para volver a retomarla luego, y para poner en relación estos pasajes con los de otro texto de Derrida, sobre G. Bataille, tan difícil como éste y en apariencia también bastante lejano: *De la economía restringida a la economía general* (1967).<sup>51</sup> Lo que nos va a interesar especialmente allí es cuando Derrida habla del “sueño de la razón”, aquel sueño por el que es necesario pasar para “soportar la evidencia hegeliana”-, como si eso consistiera en un determinado deber; *hay que* pasar por él: “Es necesario (*il faut*), en todos los sentidos, pasar por el «sueño de la razón», el que engendra y hace dormir a los monstruos; es necesario (*il faut*) atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia del sueño. Es decir, de nuevo, de la razón” (ED 345).

Pasar por el sueño de la razón, para que el despertar no sea simplemente una astucia de la razón. ¿Cómo asegurarse de eso? Si despertar debiera significar la interrupción del sueño, atravesar el sueño dice quizás la necesidad de despertar “verdaderamente”, para que el despertar no sea en realidad una fase más del sueño. Pero esto sería concederle demasiado quizás a una tradición filosófica que reclama como verdad la diferencia entre sueño y realidad, o entre sueño y vigilia. Por eso dice Derrida, inmediatamente después, que acaso el «sueño de la razón» no sea simplemente la razón dormida, sino “el sueño en la forma de la razón, la vigilancia del logos hegeliano. La razón vela (*veille*) un sueño profundo en el que está interesada” (Ibíd.). Lo vela o lo vigila (*veille*), para mantenerlo así en reserva.

---

<sup>51</sup> En Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*.

Soñar no es, pues, dormir; por supuesto, quien sueña debe dormir, o al menos debe dormir algunas veces. Pero, como diría Blanchot, el que sueña no es el que duerme<sup>52</sup>, porque allí donde hay sueño, hay separación<sup>53</sup> -y por lo tanto muerte-. La razón debe, pues, velar (por) aquello que no es ella misma, para poder soñar, en primer lugar, con una operación de dominio ideal, soñar el sueño de la conciliación del sueño, “sueño profundo en el que está interesada”, sueño que le quita el sueño, o que, como decimos aquí, la mantiene en vela, desvelada. El sueño que *hay que* atravesar es por eso el sueño que la razón *vela* o vigila, pero también, a la vez, el sueño mismo como vigilancia lúcida. ¿Es esto posible? ¿Podríamos aquí por ejemplo hablar en la lengua del sueño para decir así la verdad del sueño, como si estuviésemos soñando y pudiésemos, entonces, “soñar escribiendo”? De manera similar, Derrida se preguntará en *De la gramatología* acerca de esta posibilidad, así como de la posibilidad de discernir entre sueño y vigilia:

“La oposición del sueño y la vigilia, ¿no es también una representación de la metafísica? Y ¿qué debe ser el sueño, qué debe ser la escritura si, como ahora sabemos, se puede soñar escribiendo? ¿Y si la escena del sueño siempre es una escena de escritura?” (Gr 396).

¿Podría reconocerse que se está soñando, sin despertarse? Un “no” como respuesta sería quizás, nuevamente, la respuesta propia del filósofo, “de Platón a Husserl”, que reclama siempre esa posibilidad de discernir entre sueño y vigilia.<sup>54</sup> Por lo mismo, la filosofía sería ciega a este sueño que la razón vela y que no es algo que se encuentre sencillamente presente en alguna parte, identificable y determinable. El presente ya no constituiría para este sueño un centro por el cual se podrían distinguir su futuro y su

---

<sup>52</sup> “Quien sueña duerme, pero el que sueña ya no es más el que duerme, no es otro, otra persona, es el presentimiento de lo otro, lo que ya no puede decir yo, lo que no se reconoce ni en sí ni en otros” (Blanchot, Maurice. *El espacio literario*, pág. 256).

<sup>53</sup> Citamos aquí otro texto de Derrida: “Momento en que el árbol erigido, atravesado pues, en su adentro separado de sí mismo, se deja separar de la fuente simple. Aquí comienza el sueño de la fuente. Separarse de la fuente (...) es dejarse multiplicar o dividir por la diferencia de lo otro; cesar de ser (un) yo” (*Qual, cual*, en *Márgenes de la filosofía*, p. 317)

<sup>54</sup> Dos citas de *Fichus*: “Imperativo racional de la vigilia, del yo soberano, de la conciencia vigilante. ¿Qué es la filosofía para el filósofo? Estar despierto y despertarse”. Y más adelante, acerca de la *vigilancia* del sueño o de un sueño *vigilante*: “Así, pues, quedaríamos decepcionados al despertar incluso de la peor pesadilla (...), pues esa pesadilla nos habrá dejado pensar lo irremplazable, una verdad o un sentido que la conciencia al despertar corre el riesgo de disimular, o de adormecer de nuevo. Como si el sueño fuese más vigilante que la vigilia, el inconsciente más pensador que la conciencia, la literatura o las artes más filosóficas, más críticas en todo caso, que la filosofía” (Derrida, Jacques. *Fichus, Discurso de Frankfurt*).

pasado –su futuro como presente-futuro y su pasado como presente-pasado-. Se estaría así, pues, *entre* un sueño como deseo y un sueño como recuerdo, sin objeto presentable, anunciándose en la ficción de una referencia sin referente alguno, y por tanto sin otro contenido que la posibilidad misma del sueño (sueño que sueño que sueño, etc.), de un sueño que de alguna manera *no dice nada*, y que no se presenta sino es quizás bajo la forma de una monstruosidad: el «sueño de la razón», “el que engendra y el que hace dormir a los monstruos” (ED 345).

“La razón que engendra monstruos” es una frase de Goya, de la serie *Los caprichos*, y que Bataille utiliza al menos en un par de ocasiones<sup>55</sup>, pero en *De la economía restringida...*, Derrida le añade algo más a esta frase, le añade ese otro efecto del sueño, como para decir que el sueño de la razón no sólo produce o engendra monstruos, sino que además los “hace dormir”. Doble efecto del sueño, doble trabajo de la razón y doble producción del velo, de su *vela* y de aquello que ella *vela*: engendrar y hacer dormir. ¿Por qué esta doble necesidad? Se trata, tal vez, de que la razón en su vela no vela nada, es decir, no guarda nada, ningún sueño que pueda aparecer o presentarse simplemente *como tal*. Tan sólo el sueño de un sueño. ¿Podría distinguirse entre uno y otro, entre soñar y soñar que se sueña? Velar, en este punto, se haría indisociable de ese “hacer-dormir” a los monstruos que el sueño produce.

Y entonces, ¿por qué estos monstruos? ¿Tiene acaso algo que ver con esa monstruosidad, con esa apariencia monstruosa que, dice Derrida en *De la gramatología*, tiene el porvenir?<sup>56</sup>, porque si el porvenir no se *presenta* más que “bajo el aspecto de la monstruosidad”, si sólo puede tener la apariencia de la monstruosidad, el sueño vigilado por la razón hace dormir algo que no está simplemente presente. Por eso, el porvenir es lo monstruoso, no sencillamente monstruoso sino *lo* monstruoso, que en su venida no puede más que tomarnos por sorpresa, y el deber de velar diría ante todo que hay que dejarse sorprender por él. De lo contrario, se trataría simplemente de un futuro

---

<sup>55</sup> “¡Sueño de la razón!... Como dijo Goya: EL SUEÑO DE LA RAZÓN PRODUCE MONSTRUOS.” (Bataille, Georges. *Método meditación*, pág. 184). “El mundo del sujeto es la noche, esa noche agitada, infinitamente sospechosa, en la que el sueño de la razón *engendra monstruos*.” (Bataille, Georges. *La parte maldita*, pág. 94)

<sup>56</sup> “El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad.” (Gr 10)

calculable y programable, y no habría ya sueño, ningún sueño en absoluto que la razón pueda velar como no-presente por venir.

Y entonces ese “hay que pasar por el sueño de la razón” podría querer decir también “hay que velar”, porque para abrir los ojos y despertar por fin, haría falta “haber pasado la noche con la razón, haber velado (*veillé*), dormido con ella: toda la noche, hasta el amanecer, hasta ese otro crepúsculo que se parece, hasta el punto de llegar a confundirse con ella, como un atardecer a un anochecer, a esa hora en que el animal filosófico puede por fin abrir los ojos” (ED 345).

Despertarse sin traicionar al sueño, estar en vigilia pero permaneciendo atento a la lucidez del sueño, atento a lo que el sueño da que pensar, especialmente, como dice Derrida, cuando éste nos da que pensar la posibilidad de lo imposible.<sup>57</sup> En este momento en que todo ocurre como si estuviésemos soñando, la *posibilidad de lo imposible* –aquí, atravesar el sueño, *pasar* por él- no puede ser sino soñada, como un *paso* imposible o un no-paso.<sup>58</sup> Pero lo que *pasa* es también aquello que sucede. El *paso* concierne por eso aquí al acontecimiento porvenir como lo imposible, lo que no puede pasar ni suceder. Como señala en otra parte Derrida<sup>59</sup>, la imposibilidad del paso no debería entenderse sólo como el efecto de un atasco o en relación con lo impenetrable de una frontera infranqueable, sino incluso como falta de algún límite y de frontera demarcable que se podría atravesar; tal vez, un límite que se vuelve demasiado poroso y permeable para tener ya la forma de un paso. Así, lo imposible es un no-paso en tanto que su medio no da lugar siquiera a algo que pueda ser un paso, camino o vía. Entonces “el atolladero mismo sería imposible. La venida o el porvenir del acontecimiento no tendría nada que ver con el pasar de lo que pasa o sucede” (Ap 44). El porvenir no tendría que ver con lo que ocurre o con lo que sucede, así como tampoco tiene que ver con el pasar, el atravesar, sino es en la imposibilidad misma de cualquier paso, en la

---

<sup>57</sup> “La posibilidad de lo imposible no puede sino ser soñada, pero el pensamiento, un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible, ese otro pensamiento tras el que desde hace tanto tiempo respiro y a veces pierdo la respiración en mis cursos o en mis carreras, tiene quizá más afinidad que la filosofía misma con ese sueño. Habría que seguir velando el sueño aun despertando” (Derrida, Jacques. *Fichus. Discurso de Frankfurt*)

<sup>58</sup> En francés, *pas* significa “paso”, pero también es partícula de negación, de ahí que a veces se prefiera traducir *pas* como “(no) paso”. En algunos textos de Derrida, esta cuestión aparece ampliamente tratada, generalmente bajo una cierta lógica de la aporía o de lo imposible; del (no) paso como imposibilidad del paso.

<sup>59</sup> Especialmente *Aporías*, texto bastante posterior a *De la economía restringida a la economía general*, pero que nos servirá sobretodo en relación a una lógica del paso y de la imposibilidad de la muerte.

imposibilidad de que algo pase, y no por algún tipo de obstáculo sino ya por la falta de una topología o de las condiciones topológicas mínimas que den lugar a algo como un paso.<sup>60</sup>

Y esta cuestión del *paso* y del *no-paso*, de la frontera y del límite, no podría ser ajena a la muerte, a la posibilidad imposible de la muerte, es decir, justamente, de aquello que se suele representar como límite, como lo que da paso a un “más allá”. La muerte constituye la posibilidad/imposibilidad de pasar, en primer lugar porque a esa palabra (“muerte”) no se le podría asignar el objeto de ninguna experiencia determinable. Y esto porque si anuncia la desaparición de aquello que está presente, la muerte no nombra una ausencia cualquiera, sino la ausencia de todas las ausencias y, por consiguiente, todas las ausencias refieren de alguna forma a la muerte, a la posibilidad de la muerte<sup>61</sup>. Tal vez la muerte sea el nombre de un secreto, de algo a lo que no hay acceso ni puede aparecer *como tal*, pero también el límite del «como tal», allí donde el «como tal», por cuya autoridad sabemos que se funda la fenomenología así como toda ontología, encuentra su límite. La muerte no podría aparecer como tal, pues ella consistiría en la desaparición de todo «como tal», es decir, en la desaparición de la posibilidad de tener relación con el fenómeno *como tal*, pero también con el fenómeno del «*como tal*»<sup>62</sup>. En consecuencia, la muerte sería el nombre de algo que nunca sucede, de aquello que no pasa y que no tiene lugar; lo imposible mismo o el nombre de una imposibilidad cuya posibilidad sólo puede ser soñada, aunque lo que se sueñe sea la exterioridad simple de la muerte en relación a la vida.

En *De la economía restringida...*, Derrida recurre tres veces a una frase de G. Bataille: “esta condición, bajo la cual yo *vería* (*verrais*), sería morir”<sup>63</sup>. La muerte sería la condición para poder ver por fin, pero también aquella condición a la que *aspiraría* o

---

<sup>60</sup> Ap 45. Derrida añade algunas páginas después que lo imposible –la venida del acontecimiento– no es por eso un “no-paso” sino ya algo que no tiene la forma de un paso, un “a-paso” o “a-no”, “*a-pas*”. En una nota al pie, el traductor sugiere que este *a-pas* podría leerse, por su proximidad fónica, en relación con el “*appât*”, es decir, un “incentivo”; y con el “*appas*”: los encantos y atractivos femeninos (Ap 47, nota 20).

<sup>61</sup> “La muerte no es un ejemplo de ausencia cualquiera, sino que nos habla de la ausencia misma al nombrar a lo más ausente de las ausencias, aquella que da la muerte” (CVU 164-165).

<sup>62</sup> Acerca de la imposibilidad de un “como tal” de la muerte, y de la muerte como desaparición del «*como tal*», Derrida, Jacques. *Aporías*, pág.121 y sig.

<sup>63</sup> Bataille, Georges. *Método de meditación*, pág. 185

*intentaría (verrais)*. Por eso, dice luego Bataille: “¿No tendría, en ningún momento, la posibilidad de *aspirar!*?”.

Tan inevitable como inaccesible, la muerte aparece –o mejor dicho, no aparece– como la condición de esa imposibilidad misma que sólo podría ser soñada. Imposibilidad de ver: “Yo no veo”<sup>64</sup>, dice Bataille, ¿y cómo podría *ver* estando sumido en el “tejido del conocimiento”? La condición para ver sería la muerte, la condición a la que aspiraría sin tener la posibilidad de aspirar. Y entonces, sólo un tejido tramado en la noche, por el cual la filosofía puede “retenerlas junto a sí, todas las figuras de su más allá (...) Por la simple captación que hay en enunciarlas”<sup>65</sup>. Condición por la cual *vería* (*verrais*): salir del tejido del conocimiento –“un *tejido* más”–, desgarrarlo para atravesarlo. Lo que “no se ve” es el *juego sin fondo* –en la expresión que ocupa Derrida– desde donde emerge la historia del sentido. La especulación filosófica es ciega a este *paso (passage)*, en tanto que sólo puede pensarlo como circulación del sentido. En esa medida, sigue siendo cómplice del mismo sueño y del mismo tejido que la conciencia ingenua y vulgar.

“Hay, pues, el *tejido* vulgar del saber absoluto, y la abertura mortal del *ojo*. Un texto y una mirada. El servilismo del sentido y el despertar a la muerte. Una escritura menor y una luz mayor.

De la una a la otra, y completamente diferente, un cierto texto. Que traza en silencio la estructura del ojo, dibuja la abertura, se aventura a tramar el «absoluto desgarramiento»” (ED 382).

¿No es esa abertura tal vez aquel sueño que la razón vela? Que vela, decimos, como a un muerto, o como en un velorio sin muerto. Una pura vela, quizás, pues si el sueño que es velado no tiene ya referente, y sin embargo -dado que no tiene por objeto

---

<sup>64</sup> “Allí donde imagino *ver* « lo que es», *veo* los *lazos* que subordinan lo que está ahí a esta actividad. Yo no veo: estoy en un tejido de conocimiento, que reduce a sí mismo, a su servidumbre, la libertad (la soberanía y las no-subordinación primeras) de lo que es.” (Bataille, Georges. *Método de meditación*, pág. 185) Como se podrá *ver*, estamos todavía aquí muy cerca de la frase de Borges que citábamos al comienzo.

<sup>65</sup> “Al cabo de esta noche algo se había tramado, ciegamente, quiero decir, en un discurso, mediante el que la filosofía, al acabarse, comprendía en sí, anticipaba, para retenerlas junto a sí, todas las figuras de su más allá, todas las formas y recursos de su exterior. Por la simple captación que hay en enunciarlas” (ED 185).

más que su propia vela- puede ser incluso más vigilante que la vigilia, es que son posibles el sentido y la historia.

Volvamos aquí a la lectura de «*Génesis y estructura*» y *la fenomenología*, en el punto en que la habíamos dejado. El *eidos* de la historicidad, decíamos, que es inseparable del movimiento del sentido –puesto que el concepto de historia sólo resulta de la posibilidad y verdad del sentido–, debería abarcar la totalidad de los entes. Su origen, sin embargo, se disimula bajo cada dominio de la objetividad o de la presencia descubierto. Es lo que introduce la idea de una tarea infinita de la razón (“Idea en sentido kantiano”), como su abertura misma, puesto que estos descubrimientos o desvelamientos se anuncian “*ya desde siempre* en la confusión y en la noche” (ED 229). La evidencia fenomenológica aparece entonces como la evidencia de un “desbordamiento esencial de la evidencia actual y dada”. Sin esta abertura como desbordamiento de sus evidencias actuales, el proyecto fenomenológico no sería siquiera posible, pues ésta lo desborda, dice Derrida, “como su fuente o su fin”. El *telos* abierto constituye de esa manera la apertura general como posibilidad de la génesis misma del ser y del sentido.

Pero para que sea posible la constitución de la verdad, y para que el oírse-hablar se constituya en historia, la razón debe exponerse necesariamente al riesgo de la pérdida total del sentido en la “exterioridad del signo”, por el “rodeo de una escritura”. Dice allí Derrida: “En el momento de la escritura, el signo puede siempre «vaciar»se, sustraerse al despertar, a la «reactivación», puede quedarse para siempre cerrado y mudo” (Ibíd.).

¿Cómo entender aquí ese *vaciamiento* del signo? ¿Podría el signo quedar cerrado, y a la vez vacío, cerrado sin contenido, sin objeto y sin nada que se guarde en él, nada que, de nuevo, pueda aparecer *como tal*? ¿Vacío, como una tumba sin muerto? Y sin embargo, una vigilia o una vela ya aguardan por la evidencia del sentido. Si el signo puede “sustraerse al despertar” no es simplemente porque vaya a quedar “dormido”, sino porque se arriesga a perder aquello que supuestamente debía guardar y conservar, en un mismo movimiento. El signo podría sustraerse a la vigilia de la razón o a su desvelamiento, pero ese *lugar vacío* que constituye ahora el signo es la abertura a la

posibilidad de todo por venir, en el movimiento de una hospitalidad sin reservas que sería incluso la condición de todo acontecimiento, y por tanto, también, de la historia.<sup>66</sup>

## Vigilias

¿Cómo velar aquello que puede quedar vacío y que, por ende, podría siempre no guardar nada? ¿Cómo guardar algo que falta? ¿Se podría todavía plantear así esta pregunta? La razón, al desvelarse, podría velar algo que no está, que se sustrae al despertar, pero que sin embargo *hay que* velar. Esto podría querer decir, quizás, el deber de montar guardia ante lo que podría venir, es decir, ante la venida misma de lo que viene. Pero si eso que viene es de hecho aquello que nunca ocurre, que nunca *pasa*, y por tanto no es objeto de alguna experiencia posible sino más bien el punto en que la experiencia alcanza su límite; si se produce sin presentarse, si no está presente ni siquiera como presente por-venir, si su verdad por tanto no tiene verdad, se guarda pues sin guardarse. Porque el signo puede siempre vaciarse, no guardar nada, nada más que su guardia como no-guardia.

Como si se tratase de un guardián que no sabe qué guarda, que lo **que** guarda se le sustrae a él mismo, y en consecuencia, no sabiendo ya, no guardando en verdad nada, no puede hacer más que la guardia de su guardia. Y no debe bajar la guardia, porque esa nada debe ser bien guardada. En ese momento, la vela o la vigilia sería indistinguible de la víspera ante lo que está por venir (en francés, *veille* significa tanto “vigilia” como “víspera”). Así es como Derrida se pregunta:

---

<sup>66</sup> La cuestión de un “vaciamiento” y del “lugar vacío” del signo podría ser leído, tal como intentamos hacer aquí, en relación con algunos pasajes de *Espectros de Marx*. Sobre un movimiento de “vaciamiento” que no sería ajeno a la deconstrucción: “No hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface esta necesidad de «vaciar» continuamente y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten en *totalizar*, en llenar el espacio de la cuestión o en denegar su posibilidad, en huir de eso mismo que aquella habrá permitido entrever. Por el contrario, se trata aquí de un imperativo ético y político, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que no se separa.” (EM 44). Acerca de un cierto “lugar vacío”, como lugar de la *espectralidad* y como condición del por venir del acontecimiento: “...apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar *como tal* ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza –y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad-.” (EM 79). Pero si en estos dos momentos Derrida pone en relación el vaciamiento con una cierta “necesidad”, aun si es bajo un modo impersonal (“se debe”), eso no quiere decir que deba pensarse como una acción determinada que recaería dentro de “mis” posibilidades o dentro de las posibilidades de un “yo puedo”, sino que señala más bien una necesidad o un deber excesivos y, por lo tanto, sin restitución. Un deber de vaciamiento no sería, por eso, en primer lugar, el deber de una subjetividad libre y autodeterminada.

“¿Debemos entender la vigilia (*veille*) como la custodia (*garde*) montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera (*veille*) de éste en el que estamos?”<sup>67</sup>.

Pero no se trataría de intercambiar una por otra; vigilia y víspera no constituyen ninguna alternativa posible, sino tal vez dos *veilles* entre las que estamos<sup>68</sup>. Por un lado, la vela de lo que *ya no* está presente, por otro, la víspera ante lo que *todavía no* lo está. Ya no se podría decidir entre ambas vigiliass, porque la apertura al por venir –aquello sin lo cual serían impensables víspera y vigilia- sólo podría darse en el “espacio” de lo que con Derrida podríamos llamar un *no-saber*. Allí por ejemplo donde en *Espectros de Marx* (1993) escribe:

“Al anochecer, no se sabe si la inminencia significa que lo esperado ha retornado ya. ¿No se ha anunciado ya? Por otra parte, anunciarse ¿no es, de alguna manera, estar allí? No *se sabe* si la espera prepara la venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo, de la cosa misma como fantasma (...) Este no-saber no es ninguna laguna. Ningún progreso del conocimiento podría saturar una apertura que no debe tener nada que ver con el saber. Ni, por tanto, con la ignorancia” (EM 50).

Y también allí donde decía en *La voz y el fenómeno* que se abriría una “cuestión inaudita”, «más allá» –Derrida pone ese “más allá” entre comillas- de la clausura de la historia de la *metafísica de la presencia* como historia de un “*querer-oírse-hablar absoluto*” (VF 165). “En la abertura de esta cuestión, *ya no sabemos*”, dice Derrida, pero este *no-saber* no puede ser simplemente siquiera un “no-saber como saber por venir”, sino del lugar en que esta “cuestión inaudita” (es decir, “sorprendente”, “extraña”, pero también en el sentido –y especialmente en lo que concierne a este texto- de lo “no-oído”, *inauditus*) podría sencillamente no *querer decir nada*, “como no perteneciendo ya al sistema del querer-decir” (VF 166).

---

<sup>67</sup> Derrida, Jacques. *Los fines del hombre*, en *Márgenes de la filosofía*, edición digital en [www.derridiana.com.ar](http://www.derridiana.com.ar)

<sup>68</sup> “Estamos quizá entre estas dos vigiliass que también son dos fines del hombre. ¿Pero quién, nosotros?” (Derrida, Jacques. *Los fines del hombre*).

Lo que se vigilaría, custodiaría o esperarí, sólo podría ocurrir en ese espacio de no-saber, puesto que se sustrae a cualquier presentación, a cualquier presencia, y por consiguiente *es* aquello que, en definitiva, nunca ocurre, y que por tanto sólo se podría esperar sin esperararlo *como tal*, sólo podría velarse sin velarse *como tal*.

Sería interesante contrastar esta lectura con uno de los textos más hermosos y más breves de Derrida, escrito un año antes de su muerte, que se titula *Los últimos marranos* (2003). Allí, interpretando una fotografía de F. Brenner que muestra a dos marranos portugueses durante el encendido secreto de las velas del *shabbat*, Derrida escribe:

“Velan. No esperan nada, parece, más que el shabbat o el Mesías. Intensa relación con el tiempo mismo. Velan, tan pacientemente, sin decir palabra, por el tiempo que *pasa sin pasar*. Velan ambos, en silencio, *como si velasen también al silencio*, y por un tiempo de silencio.

(...)

El silencio no es aquí el efecto normal de una fotografía siempre muda. No, el fotógrafo enfoca un «callarse» determinado, vigilante, vigilado, un saber-callarse incluso, a saber *lo que hace falta saber para saber guardar un secreto*” [Subrayado nuestro].<sup>69</sup>

Velar “por el tiempo que pasa sin pasar”, velar *en* silencio y *por* un silencio, guardando así el silencio que es “lo que hace falta saber para saber guardar un secreto”, es decir, en primer lugar, el secreto mismo. Quedarse de esa manera *en vela, desvelado*, no velando nada más que la vela misma: “El hombre y la mujer permanecen *desvelados*. Estos vigías velan en secreto, para mantenerlo, la llama de su secreto: *la vela misma*” (*veilleuse*) [Subrayado nuestro]. Como si velar en la noche significara velar la noche misma, desvelarse para velar la noche: “El que vela, la que vela y la vela (*veilleuse*) velan la noche, sobre la noche, toda la noche”. En el calendario romano, *vigilia* era cada una de las cuatro secciones en las que se dividía la noche. Su nombre guardaba relación con los turnos de vigilancia en campamentos militares, donde *vigil* era el centinela nocturno, aquel que debía hacer la guardia de la noche.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Derrida, Jacques. *Los últimos marranos*, edición digital en [www.derridiana.com.ar](http://www.derridiana.com.ar)

<sup>70</sup> Monlau, Pedro. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, 1856

Pero no hay que olvidar que esta vela es también una especie de velorio o de velada fúnebre, un *wake*: “*Velada fúnebre (wake, pero ceremonia sin fiesta, esta vez, y sin júbilo): no al lado de un muerto o de un moribundo sino de un mortal que se esconde todavía, de un secreto mortal*” (Ibíd.). Y por tanto el tiempo de un duelo que no debe ni siquiera esperar a la muerte para tener lugar, o que debe esperarla sin esperarla, esperar y ponerse en marcha desde siempre para poder seguirla, por lo cual tiene lugar por anticipado, allí donde ninguna muerte es posible como tal y donde no puede haber más que una experiencia de duelo, de duelo sin muerte tras el cual no hay nada, salvo, tal vez, la memoria “enduelada” (*endeuillé*), es decir, el estar *en memoria del otro* por una memoria “más vieja” incluso que nosotros mismos.<sup>71</sup>

Esa velada o vigilia ya sólo dice que *hay que velar*, que *hace falta velar*. ¿Y cómo velar aquello que falta, aquello que no está presente porque ya no lo está más o aún no lo está? Tal vez es esa la pregunta por el duelo y de todo trabajo de duelo.

---

<sup>71</sup> “La melancolía del hombre es visible. ¿Es legible? Puede firmar la *memoria enduelada* de lo que él recuerda y por lo que él vela todavía, pero ella puede también llorar la amnesia, el olvido de aquello mismo que hubiese hecho falta procurar velar – y que amenaza con extinguirse al próximo soplo de la historia. «Somos pequeños, modestos, incultos, pobres, parecen decir, nuestra memoria es más grande que nosotros. Nos acordamos apenas de lo que tenemos en memoria. Ya no sabemos con suficiente claridad de qué pasado somos en memoria. Pero somos en memoria.»

# Duelo y memoria

## Falta de duelo

Hemos dicho que hablaríamos del duelo, y que hablaríamos de él *tal como hace falta*, porque, para empezar, este duelo del que tendríamos que hablar ahora, sin faltar a la verdad, a su propia verdad, haciendo así tal vez el duelo del duelo mismo, ya ha comenzado a *faltar*.

Derrida, en *Memorias a Paul de Man* (1986), se refiere a eso que llama “*le défaut du deuil*”<sup>72</sup>; aquella falta o defecto del duelo, precisamente allí donde el duelo es aquello que *hace falta* (*il faut*); aquello que todavía no llega o que ya no está, ciertamente, pero también lo que se muestra como apremiante o urgente, y que señala el deber de entregarse completamente a la singularidad del otro pero sin reducir por eso su alteridad, deber que señala en francés la expresión “*il faut*”, que en castellano sólo podríamos traducir por una inevitable torsión: “hace falta”, “hay que”, “es preciso”, etc. *Hace falta* entregarse a la memoria del otro, aunque éste ya no esté allí donde quisiéramos reconocerlo, sino sólo en “nosotros” o en “mí”. Por eso, esta falta del duelo a la que Derrida se refiere no podría ser meramente un accidente o un fracaso posible dentro del trabajo de duelo; por el contrario, es lo abre toda posibilidad para un duelo que, no obstante, confirma cada vez su imposibilidad: el duelo (nos) falta.

¿Cómo hablar del otro, o al otro, a ese otro que ya no está junto a nosotros, *justamente* allí donde estamos privados de las *palabras justas*, donde las palabras nos *faltan*? Porque *hay que* hacer el duelo, y este deber demanda que se hable tal como hace falta, es decir, sin abusar, dejando hablar al otro sin tomar la palabra en su lugar, y sin embargo hay que hacerlo justamente allí donde las palabras nos faltan.

La cuestión del duelo, por eso, no podrá ser ajena a esta falta o, para decirlo en plural, a estas faltas que son tal vez innumerables, aun incluso si éstas consistieran únicamente en una injusticia o traición al otro al momento de hablar de él. Faltamos al

---

<sup>72</sup> Derrida, Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée. 1988, pág. 28

otro cuando no hablamos de él *tal como* debemos, o quizá incluso cuando hablamos sin más. Estaríamos entonces ya desde siempre *en falta*, como si faltásemos a una cita que hemos acordado y no pudiésemos hacer otra cosa que faltar –y esto no podría desligarse tampoco de la posibilidad de citar en general en un texto, por ejemplo cuando citamos aquí a Jacques Derrida-. Hacer un duelo sin cometer una injusticia, ¿es eso posible? ¿Cómo hacer el duelo del otro sin traicionar al otro?

Una pregunta nos acosaría aquí donde el duelo no puede nunca realizarse completamente, donde el duelo falta, donde no podría organizarse ningún duelo exitoso, si todavía cabe plantear esta cuestión de esa manera. La pregunta que se nos torna apremiante en este momento es: ¿y si esta falta del duelo es lo *irreparable*?, ¿y si entonces el duelo no significa más que la imposibilidad eterna del duelo, o sea, la imposibilidad de reparar lo irreparable, lo que ningún proceso o trabajo de duelo podría venir ya a reparar?

Esta posible-imposibilidad del duelo quedaría señalada para Derrida en primer lugar por una suerte de aporía fundamental que acompaña toda experiencia de duelo: por un lado, de un *duelo posible*, que interioriza idealmente la imagen del otro que está muerto y que por tanto sólo puede vivir en *mí* o en *nosotros*; quienes guardamos de esa forma al otro, muerto *salvo* en nosotros. Pero por otro lado, también, la de un *duelo imposible* que, respetando la alteridad irreductible del otro, abortando cualquier proceso de asimilación del otro, cualquier digestión, renuncia a hacer del otro parte de uno mismo (Mem 21).

¿Cuál, dentro de esta alternativa indecible, sería la traición menos infiel?

Planteamos así por ahora esta pregunta, puesto que en el texto de Derrida que aquí leemos la cuestión del duelo pasará necesariamente por el problema de la fidelidad y del deber para con el otro ausente. El duelo obliga; pero el deber que uno debe al otro y que cree incluso identificar se vuelve insostenible allí donde ocurre eso que llamamos muerte, marcando un compromiso incondicional con aquel origen o destino ausente del otro, que quisiéramos reconocer como si así pudiésemos saldar la deuda que tenemos con él y anularla de una vez. Pero si lo que parecía un imperativo bajo la forma de ese *il faut* -“hay que hacer el duelo”- señala hacia algo que no puede ser ya una deuda o un

deber, o como dice Derrida en otro texto: “*deber que no debe nada, que debe no deber nada para ser un deber*, que no salda ninguna deuda y, por lo tanto, sin deber” (Ap 36), esa deuda con el otro es de antemano incalculable, y sólo podríamos firmar y afirmar esta deuda sin deuda, sin cálculo y sin programa, porque el duelo no podría ser sino lo imposible.

Nuevamente nos asaltarán acá las preguntas acerca de la fidelidad y la justicia: ¿cómo no traicionar al otro, si el otro es lo imposible? La fidelidad sólo puede tener relación con un *deber* incalculable, un deber que no debe nada, cada vez que hablamos, como dice Derrida, *en memoria de...* (Mem 32 y sig.), porque el otro que guardamos en nuestra memoria fuera de *nosotros* ya no es nada y no es más, por tanto, “en sí mismo”. En efecto, el «nosotros» al que aquí acudimos, y al que nos volvemos en la experiencia del duelo, señala la muerte del otro, señala que el otro no existe “más allá” de este «nosotros» y que por tanto la muerte del otro está situada *en nosotros*. Así es como hablamos al otro que está muerto, invocándolo o evocándolo *entre* nosotros, “sin cruzar jamás el espejo de cierta especulación” (Mem 43). Desconocer esto sería, pues, una infidelidad: “sería infiel inducirse al engaño de que el otro que vive *en nosotros* vive en *sí mismo*: porque vive *en nosotros* y porque vivimos esto o aquello en su memoria, en memoria de él” (Mem 34).

La memoria del otro está entonces *enlutada* (*endeuillé*) esencialmente, y debe por eso afirmar la imposibilidad del duelo puesto que lo imposible es precisamente el otro, el otro en su venida. Y si *debe* afirmar lo imposible, más allá incluso del derecho y del derecho a duelo, es justamente para que la venida del otro no se reduzca a la constatación de una experiencia verificable, es decir, para que el otro no sea simplemente el objeto de un saber calculado. Este deber incondicional o este “*hace falta*” que marca en francés la expresión “*il faut*”, señala la relación –sobre la cual Derrida insistirá a lo largo de todo el texto– del ser con la ley, que sólo puede vivirse como afora del duelo, “donde lo posible permanece (*reste*) imposible” (Mem 45), donde el éxito fracasa, y el fracaso triunfa:

1-fracasa, porque al interiorizar fielmente al otro lo hace parte de nosotros, vivo y muerto a la vez, parte de ese «nosotros» que debe guardar algo que no se reduce nunca

al “sí mismo”, y entonces “el otro ya no parece el otro, porque penamos por él y lo llevamos *en nosotros*, como un niño no nacido, como un futuro” (Mem 45).

2-triunfa, porque mediante una interiorización abortada, renuncia o rechaza al otro, manteniendo así un respeto del otro *como* otro, sin reducirlo jamás a la mismidad del «*nosotros*» o del «*mí*».

Así es como dirá Derrida que el *ser “en nosotros” del otro* (Mem 34) no es simplemente la resurrección del otro en sí mismo, ni tampoco la inclusión fantástica en una subjetividad cerrada sobre sí misma o en un *yo* previamente constituido. Por el contrario, el *otro* marca ya la relación del «sí mismo» consigo, marca el *self* o el *soi-même* de la subjetividad:

“Esta terrible soledad que es mía o nuestra ante la muerte del otro es lo que constituye esa relación con el *self* que llamamos “mí”, “nosotros”, “entre nosotros”, “subjetividad”, “intersubjetividad”, “memoria”. La *posibilidad* de la muerte “ocurre” (*arrive*), por así decirlo, “antes” (*avant*) de estas diversas instancias, y las vuelve posibles” (Mem 44).

El duelo no espera ya a la muerte puesto que el otro es, en primer lugar, aquel que *puede morir*; por eso, el «*nosotros*» o el «*mí*» que enunciamos previamente sólo surgen a partir de esta experiencia de la muerte posible del otro, dejando *en nosotros* o *en mí* una memoria que no nos pertenece; el otro deja en nosotros *su* memoria. Habría que entender el duelo, así, no sólo en el sentido corriente del término –suponiendo que hubiese algo como eso–, sino que más bien en referencia a una posibilidad general que marca todas nuestras relaciones con el otro, como una inscripción irrenunciable de la muerte como su posibilidad, en suma, pues, una *huella* [*trace*] que es siempre *huella del otro*. El «dentro de mí» no surge antes de esta experiencia como posibilidad, como posibilidad firmada o como inscripción del otro. Por eso, el *ser-en-mí* (*l'être-en-moi*) conlleva siempre la memoria del otro, de un otro mayor de lo que podemos llegar a comportar o soportar, y sólo se constituye desde una posibilidad de duelo que en cierto modo es por eso incluso “más vieja” que nosotros. Derrida lo dice mediante una fórmula bellísima: “venimos a nosotros mismos a través de esta memoria de *duelo posible*” (Mem 44). “Nosotros venimos” [*nous arrivons*]: nosotros *llegamos* a nosotros

mismos, lo cual no implica que esta llegada se realice efectivamente y pueda confirmarse *como tal*, como si esa memoria de duelo pudiese cerrarse alguna vez sobre sí misma. Por el contrario: si en la muerte del otro éste ya no es nada, dándonos a *nosotros* a la memoria y a la interiorización, esa nada que es ahora el otro resiste sin embargo a la clausura de nuestra memoria. El otro no es nada, y sin embargo resiste; el otro *porque* no es nada resiste, como un resto que queda (*reste*) en nosotros ante esa muerte posible; un resto que se resiste a la interiorización. Es así como dice Derrida que el otro se interioriza a través del duelo como aquello que no se puede interiorizar.

Este *ser «en nosotros»* o *«en mí»* de la memoria enlutada o “enduelada” (*endeuillé*) –el traductor a veces traduce incluso como “doliente”- aguarda la venida del otro, resistiendo a la identificación totalizante por una suerte de “dislocación topográfica” (Mem 35) en la interpelación al otro, incluso si ese otro, completamente ausente, pareciera ser incapaz de responder o de contestar a su llamada y a su nombre, sin saber nada de lo que se dice *en su memoria* o en memoria de él.

Todo esto constituye la situación de ese *estar en memoria del otro* en el duelo, donde, como ya hemos señalado, el otro ya no es más que *en* o *entre* nosotros, y ya no es más *en sí mismo*. Sin embargo -advierte Derrida-, ese «nosotros» que guarda al otro tampoco podrá ser «en sí mismo»:

“*nosotros* nunca somos *nosotros mismos*, y entre nosotros, idéntico a nosotros, un sí-mismo nunca es en sí mismo ni idéntico a sí mismo. Esta reflexión especular nunca se cierra sobre ella misma; no aparece *ante* [*avant*: “ante” o “antes”] esta *posibilidad* de duelo” (Mem 40) [Traducción ligeramente modificada].

Por eso, el *sí-mismo* no es una estructura cerrada; sólo llega a ser por medio de la posibilidad del duelo, y por medio de eso que Derrida llamará aquí, citando a Paul de Man, “alegoría enlutada” (Ibíd.), que constituye de antemano todo «ser-en-mí» y todo «ser-en-nosotros», antes incluso de que la muerte ocurra efectivamente, porque el duelo no necesita esperar a la muerte, sino que la anticipa en su posibilidad ya inscrita de antemano en toda relación con el otro. El otro marca esa abertura esencial por la cual el «nosotros» nunca está completamente cerrado; la memoria sufre entonces la experiencia de una *finitud* desde que hay esa huella del otro en nosotros, esa precedencia o

antelación absoluta del otro como huella. Es por eso que, dice Derrida, “no puede haber *duelo verdadero*” (Ibíd.). La verdad del duelo es el duelo del y para el otro, “pero del otro que siempre habla en mí ante mí, que firma en mi lugar, el hipograma o epitafio siendo siempre del otro, y para el otro” (Mem 40-41). Así pues, la memoria sería siempre memoria *del* otro, puesto que en ella hay algo que es del otro, algo que viene del otro y que vuelve a él. El *en nosotros* y el *en mí* que la muerte delimita, deben prestarse a guardar algo mayor que ellos; ellos *deben* alojarlo en sí mismos u hospedarlo *como* otro, es decir, como “algo *fuera de ellos en ellos*” (Mem 45).

La experiencia del duelo, si puede llamarse así, comienza entonces con esa “primera” huella, “antes (*avant*) de la percepción, en la víspera del sentido [*à la veille du sens*]” (Mem 42). Esta víspera (*veille*) es también aquí una vigilia o guardia montada en espera de aquel que no está presente, pero que ya ha prometido su venida. Estar «en memoria de» es velar esta venida, estar en la víspera de lo por-venir. De ese modo es como, en un pasaje de *Memorias a Paul de Man*, Derrida se refiere a la posibilidad de la muerte del otro como aquello que *debe* recordarse y a esa huella como aquello que *hay que seguir* [*“il faut donc suivre à la trace”* (Mem 45)]. Se intentará mostrar así cómo la experiencia de la memoria, aun si sólo fuese entendida como conmemoración, está ya marcada por una relación con el porvenir del otro, así como también, por ende, con el duelo y con la imposible afirmación del duelo (Mem 42).

### **Memorias del porvenir**

La cuestión del duelo y de la memoria es indisociable de la experiencia de lo por-venir. Al hablar *en memoria de*, esta memoria no remite a un pasado identificable, sino a un porvenir de lo que se (nos) promete, y que no es ya ajeno tampoco a la memoria misma. Una afirmación de la memoria, cada vez que hablamos *en memoria de*, tiene lugar como una “alianza” en la forma de una pura afirmación, de un “sí” sin contenido reconocible, y que por tanto no describe nada, sino que se limita a repetirse en su afirmación: “sí, sí”, velando o guardando la memoria. Y puesto que no remite a un simple pasado, esta repetición afirmada no puede ser sino la afirmación de lo por-venir, del porvenir de la memoria y de la memoria por venir (Mem 32). Por eso, habría que pensar nuevamente aquí ese “*sí*” que no deja de parecernos todavía demasiado extraño y

que perfila en castellano la forma del pronombre personal reflexivo: ese *sí* en la estructura especular del «*sí mismo*». Ese extraño “*sí*” marcaría, ante todo, que la relación de la memoria –y del duelo, si lo hay- con el porvenir no puede ser de expectativa o previsión, sino de compromiso y promesa. Una memoria entendida, en ese sentido, como promesa de recuerdo y promesa de venida, que en cierto modo no recuerda nada puesto que es sin pasado, anterior a todo pasado; ella vela el por-venir, sin poder determinar el momento de la venida del otro, dejándose de esa manera sorprender por aquél o aquello que viene –sin poder determinar tampoco, por tanto, si se trata de *aquél* o de *aquello*-..

De tal modo, la memoria a la cual nos confiamos al hablar *en memoria de*, es la memoria de una aporía de duelo posible/imposible, “más viejo” que nosotros y que el «nosotros» del duelo, que hace hablar al otro pero sólo para dejar que el otro hable, pues éste ya habrá hablado antes (Mem 47). Así pues, no hay más opción y no podemos hacer otra cosa que dejar que el otro hable; *hay que* dejar hablar al otro puesto que el otro ya ha hablado, ya ha dejado huella. Y esta huella no puede ser totalizable; siempre puede decir otra cosa que lo que dice y que lo que creemos que dice.

¿Qué nombra la memoria? ¿Qué relación guarda la memoria con el nombre en general? La memoria no puede ser simplemente el nombre de algún objeto identificable y localizable. Si bien la memoria permanece aun para nosotros como un enigma, ésta no oculta nada, nada fuera de su relación con la estructura misma del nombre y del lenguaje. En *Memorias a Paul de Man*, Derrida señala ya esa relación esencial de la memoria con la posibilidad del nombre, que permanece más allá incluso de la muerte, toda vez que el nombre sigue nombrando a su portador, aunque éste no pueda ya responder. Por eso, el defecto o ausencia de aquél o aquello que es nombrado, revela la estructura propia del nombre: de la memoria del nombre y del nombre de la memoria. Derrida va a decir, a este respecto, que la memoria es inseparable del nombre<sup>73</sup>. La muerte revela esta situación fundamental del nombre que debe poder seguir nombrando a su portador aun incluso en su ausencia, aun si éste no puede ya responder a él o por él. Sin embargo, esta posibilidad no espera a la muerte, pues incluso cuando el nombre

---

<sup>73</sup> “No podemos separar el nombre de la “memoria” ni la “memoria” del nombre; no podemos separar nombre y memoria. Y ello no es así por la simple razón de que la palabra “memoria” sea ella misma un nombre, aunque eso (...) no carece de interés” (Mem 61)

nombra a quien está vivo, el nombre ya le sobrevive, portando de alguna manera su muerte posible (Mem 61).

La cuestión del duelo y la memoria, así como de la “memoria enlutada”, no podrá evadir todo lo que vincula la respuesta, el *respondere*, con el prometer (*spondere*), y con la responsabilidad ante la promesa, e incluso con el *responso* como oración fúnebre. ¿Qué significa esta ausencia, esta ausencia o imposibilidad radical de *responder* ante el nombre? ¿Qué significa que el otro no responda ya a su nombre y que, sin embargo, su nombre sea dicho, permaneciendo en nuestra palabra o en nuestra memoria? Si en la muerte del otro el nombre sigue invocándolo, esta invocación no tendrá respuesta por parte del otro, excepto, quizá, a través de nuestra memoria.

¿Y qué sería, pues, según lo dicho, “tener mala memoria”? ¿Qué sería una *falta* de memoria, es decir, algo que no se presenta o algo que se olvida, justamente allí cuando debería poder *venir* a la memoria? Esta cuestión no carecerá de importancia, puesto que la falta, la falla de memoria, su finitud, dice “algo” de la memoria misma. Todo lo que constituye su falla, su fracaso, la discontinuidad que la memoria pareciera ser incapaz de resolver, es desde donde ella extrae su poder. En efecto, la memoria, nos dice Derrida, da acceso a la diferencia -diferencia ontológica, en primer lugar, pero no solamente-, no obstante no lo hace mediante el esquema clásico, es decir, como vínculo de un ser con su ser-pasado.

“La memoria de que hablamos aquí no está esencialmente orientada hacia el pasado, hacia un presente pasado del que se juzga que existió real y previamente [*antérieurement*]. La memoria permanece con huellas, con el objeto de “preservarlas”, pero huellas de un pasado que nunca ha sido presente, huellas que en sí mismas nunca ocupan la forma de la presencia y siempre permanecen, por así decirlo, venideras: vienen del futuro, del *porvenir*” (Mem 69).

Detengámonos en este pasaje un momento, para marcar ciertas cuestiones que la traducción citada no ha conseguido enfatizar suficientemente. La memoria a la que hemos intentado referirnos, siguiendo, como diríamos, la huella de Derrida, no está dirigida hacia el pasado, que en su concepción tradicional seguiría siendo determinada como una modalización del presente. Entonces, dice Derrida, que ella, es decir, la

memoria, permanece para “guardarlas” [*Elle séjourne pour les « garder »*], cerca de las huellas [*auprès des traces*]. La memoria permanece junto a las huellas para vigilarlas: “*garder*”, dice Derrida en la versión francesa; “guardar”, “vigilar”, “cuidar”. Pero estas huellas no pueden estar simplemente presentes, ni siquiera en la forma de algún presente pasado, y Derrida así lo dice a continuación: “*mais de traces d'un passé qui n'a jamais été présent.*” Entonces, si no están presentes y no han estado nunca presentes, ¿cómo cuidarlas? Si la huella es irreductible a la presencia, deberíamos admitir que no se presenta nunca, ¿cómo vigilarla entonces? Ocurre a partir de allí que la guardia de la memoria montada junto a las huellas es indistinguible de una vigilia en espera de lo que promete venir. La guardia de la memoria no guarda simplemente algo que le pertenezca o que esté dentro de ella; ni dentro ni fuera, pues ningún límite ya es seguro. Ellas quedan siempre por venir, venidas del porvenir [*à venir, venues de l'avenir*]. La memoria opera ya en la relación del presente mismo con su presencia: “¿Qué ocurriría si hubiera una *memoria de presente* y que lejos de adecuar el presente consigo mismo dividiera el instante?” (Mem 70). Esta memoria no revive ninguna anterioridad; cuando Derrida dice “memoria de un pasado que nunca ha sido presente” (Mem 140) no es, por cierto, para retrotraer la memoria hacia un origen anterior, sino para pensar en una memoria sin origen, y en relación con el futuro, una memoria del futuro que ya no cabría en la forma de lo que comúnmente llamamos memoria. Quizás incluso, podríamos decir, memoria sin memoria, *Gedächtnis* sin *Erinnerung*, enfoque hacia un pasado que no ha sido presente, y que no puede ser simplemente interiorizado *como tal*.

Así, pues, la memoria ya no resucita el pasado sino que compromete el futuro (Mem 69). No se trata, sin embargo, de cambiar un modo temporal por otro, una orientación de la memoria enlutada por otra, intercambiando el pasado por el futuro como dos modos temporales, sino de complicar esa operación de resurrección que dice Derrida constituye siempre el “elemento formal de la «verdad»” (Mem 69), y donde ya no se resucita lo que ha sido presente.<sup>74</sup> Complicar esta estructura de resurrección es

---

<sup>74</sup> La estructura de esta resurrección es más compleja de lo que puede parecer. En un texto escrito en ocasión de la muerte de Louis Marin, Derrida muestra cómo la resurrección resucita “como *el que ha sido*, a aquel que habrá sido” (CVU 167). La resurrección funciona como operación de ontologización: lo que *habrá sido* (Derrida lo dice en la gramática del futuro anterior) es resucitado como aquello que *ha sido*. La resurrección es un elemento indispensable del trabajo de duelo; necesidad de ontologizar los restos (huellas), otorgándoles presente; determinar así, por un trabajo interminable, a los fantasmas como muertos.

quizá comenzar a pensar la resurrección como una (re)aparición del muerto, como una venida fantasmática o *revenance*.

Más allá de la distinción clásica entre una “buena” memoria, viva, interior; y una “mala” memoria, muerta, mecánica, tal vez algo como una especie de “artefacto” al que remite esa “extraña memoria” [*étrange mémoire*] que no llama (*rappelle*: llamar, pero también “recordar”) a ningún recuerdo [*souvenir*] (Mem 105). ¿Y qué sería aquí una memoria sin recuerdos? Una memoria como puro llamado sin aquello que vendría ante el llamado o que se presentaría *como tal* en su llamada, es decir, sin recuerdo o sin “*souvenire*”, que en su raíz latina (“*subvenire*”) dice un “venir inesperadamente”, de sorpresa. Se podría marcar desde allí quizás esa relación con la incalculable venida del otro, imprevisible y sorpresiva, que debe siempre exceder todo cálculo o programa.

La memoria *compromete* el futuro, prometiendo la resurrección de un “pasado anterior” (Mem 69). Por eso, la memoria no puede ser entendida ya sencillamente como una facultad psicológica dirigida hacia un presente o a un presente pasado que habría existido “realmente”; hay memoria y, sin embargo, el pasado no existe. Memoria es justamente el reclamo de una presencia anterior, de este mismo pasado que no existe y que nunca ha estado presente. ¿Qué sería un pasado que nunca ha estado presente, un “pasado absoluto”, como dice Derrida en *De la gramatología* para exigir inmediatamente la tachadura de esta palabra?<sup>75</sup>

En *Memorias a Paul de Man*, Derrida se refiere también a esta *inexistencia* del pasado y de la muerte, a su “no presencia *literal*”, que constituye también su “valor fictivo o figural” (Mem 95), allí donde tal vez solamente hay un trabajo de duelo que inscribe la muerte en cada huella que nos sobrevive “más allá del presente de su inscripción” (Mem 70), como huella del futuro, siempre “en memoria de”. Esta *huella* no tendría, pues, la forma de un presente, sino que proviene del porvenir, o bien, de un

---

75 “Si la huella remite a un pasado absoluto es porque nos obliga a pensar un pasado que sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como un presente-pasado. Ahora bien, como pasado siempre ha significado un presente-pasado, el pasado absoluto que se retiene en la huella no merece más, rigurosamente, el nombre de “pasado”. Otro nombre más para tachar, tanto más cuanto que el extraño movimiento de la huella anuncia tanto como recuerda: la diferencia difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el “porvenir”. Los conceptos de presente, de pasado y de porvenir, todo lo que en los conceptos de tiempo y de historia supone la evidencia clásica —el concepto metafísico de tiempo en general— no puede describir adecuadamente la estructura de la huella.” (Gr 86)

pasado no-presente, anterior a todo presente. Y de alguna forma, estos dos “tiempos” serán aquí indistinguibles: “tiempo” del *no todavía* y “tiempo” del *ya no*, tiempo *furtivo*, que se sustrae al movimiento de la presencia, tiempo fantasmal:

“Los fantasmas siempre pasan de prisa, con la velocidad infinita de una *aparición furtiva*, en un instante sin duración, presencia sin presente de un presente que, al regresar, sólo *ronda* [*revient*]. El fantasma, *le re-venant*, el sobreviviente, aparece sólo por medio de la figura o la ficción, pero su aparición no es nada, aunque tampoco es mera semblanza [*apparence*]” (Mem 74, sólo el primer subrayado es nuestro).

Enfatizamos en esta cita la “aparición furtiva” que caracteriza ese paso veloz del fantasma, y que no tiene ya la forma de una presencia. La aparición se oculta, no se presenta, pasa *furtivamente*. Es interesante notar que Derrida usa esta palabra sólo unas pocas veces para referirse al fantasma o al (re)aparecido. Y es la única vez que la usa en el texto *Memorias a Paul de Man*. En *Espectros de Marx* (1993), acerca del momento espectral que desborda el presente vivo, dice también: “Furtiva e intempestiva, la aparición del espectro no pertenece a ese tiempo, no da el tiempo, no ese tiempo” (EM 14). Nos interrogamos acerca de esta cuestión para señalar ante todo un vínculo irreductible entre la huella y el fantasma, por ejemplo, cuando Derrida dice: “nunca definiremos la huella ni el fantasma sin, irónica o alegóricamente, apelar desde uno al otro” (Mem 88).

## El trabajo de duelo y los espectros

“El duelo”, ha dicho Derrida, “consiste siempre en ontologizar restos, en hacerlos presentes” (EM 23). Es por eso que el trabajo de duelo no podría ser simplemente un trabajo entre otros; toda ontologización funciona como duelo aun si no lo piensa o no lo tematiza todavía. Duelo, en primer lugar, como el trabajo interminable de restitución de una presencia que *falta*, que comienza por faltar desde su origen. Duelo anticipado desde el origen *por* el origen como falta. Y si esta falta es de alguna forma lo irreparable, si el duelo es por tanto *imposible*, no podríamos hablar sencillamente de él, no podríamos decir nada puesto que las palabras nos faltarían allí donde quisiéramos convertir el duelo en el tema u objeto de nuestro discurso. Hablar acerca del duelo, así como hablar de cualquier otra cosa, es ya un trabajo de duelo. Por eso, que el duelo sea imposible no significa que desaparezca. Al contrario, el duelo exige siempre un saber: “Es necesario saber. *Es preciso saberlo*” (*Il faut savoir. Il faut le savoir*) (Ibíd). La falta de un saber del duelo, la falta del duelo como tema de nuestro discurso, es el reclamo de un saber que *hace falta*, allí donde, precisamente, ya no sabemos.

“Ahora bien, saber es saber *quién* y *dónde*, de quién es propiamente el cuerpo y cuál es su lugar (...) Nada sería peor, para el trabajo del duelo, que la confusión o la duda: *es preciso saber* quién está enterrado y dónde –y *es preciso* (saber..., asegurarse de) que, en lo que queda de él, *él queda ahí*” (Ibíd.).

Es necesario localizar a los muertos, saber de quién es cada tumba, identificar los restos. Sólo así podríamos asegurarnos de que el muerto está muerto y que no va a volver. Sólo así podríamos, hasta cierto punto, deshacernos del muerto, pues ¿no es eso acaso hacia lo que el duelo tiende como su propia conclusión? La ontologización que es trabajo de duelo adquiere aquí la forma de una especie de conjuración (“la ontología es una conjuración” [EM 180]), por la cual habríamos de asegurarnos de darle definitivamente la muerte al muerto e impedir así que éste vuelva. La conjuración triunfante que se realiza en nombre de la vida debe insistir en la muerte, repetir, como en un exorcismo, que el muerto está bien muerto (EM 61). De ese modo, por una suerte

de teatralización, el certificado de defunción debe hacer *como si* constatar un hecho para poder operar como performativo, declarando la muerte sólo para darla.

“el exorcismo eficaz no finge constatar la muerte sino para dar muerte. Como haría un médico forense, declara la muerte, pero, en este caso, para darla. Esta táctica es bien conocida. La forma constatativa tiende a asegurar” (EM 62).

Y esta conjuración, este exorcismo<sup>76</sup>, es entonces parte fundamental de un trabajo de duelo que exige saber que el muerto está muerto, que el vivo está vivo, para poder resguardar, así, la vida de la muerte y la muerte de la vida. Si el duelo habla en nombre de la vida, si exige saber desde siempre qué es la vida, es porque ante todo debe resguardar la posibilidad de esta alternativa. No funciona simplemente sobre ella sino que debe poder producirla y preservarla. Es por eso que el duelo y la conjuración no trabajan sobre una muerte que se podría simplemente constatar y aceptar como tal. La conjuración se realiza en cambio sobre todo aquello que no es ni la vida ni la muerte, lo que no se reduce nunca a la una o a la otra; allí donde *ya no sabemos* -pero en un no saber que no tiene nada que ver con la ignorancia o el conocimiento, sino con aquello que no puede depender ya de un orden de saber- si el otro, que no está presente, está vivo o está muerto (EM 20).

La conjuración debería poder asegurar que el muerto no va a volver; localizar su cadáver e identificar sus restos, guardar su tumba con llave. Podría entregar así seguridad respecto de los muertos, pero “nada es menos seguro, de que aquello cuya muerte se desea está bien muerto” (EM 62). Por eso, la conjuración que quiere guardar al muerto, para guardar la vida *de* la muerte, despierta todas nuestras sospechas:

---

<sup>76</sup> Derrida juega con la palabra francesa *conjuración*, la cual, dice, “tiene la ventaja de hacer trabajar el sentido y de producir, sin reapropiación posible, una plusvalía por siempre errante” (EM 53). Como en castellano, esta palabra reúne diferentes significaciones. Por una parte, *conjuración* designa la conspiración, la promesa o el juramento de quienes se unen para luchar contra algún poder. Pero también, a la vez, la “encantación mágica destinada a *evocar*, a hacer venir por la voz” (EM 54), una voz que no se limita a constatar sino que debe hacer llegar lo que no está ahí. La conjuración hace venir por la voz aquello que no está ahí en el presente de la invocación. Por otra parte, *conjuración* significa “conjuro”, es decir, el exorcismo que se realiza con el fin de expulsar o destruir al espíritu o demonio; rechazo del fantasma o del posible retorno de un fantasma.

“Nos despierta allí donde querría adormecernos. Vigilancia, pues: el cadáver quizá no esté tan muerto, tan simplemente muerto como la conjuración trata de hacernos creer. El desaparecido aparece siempre *ahí*, y su aparición dista de no ser nada.” (EM 113)

Derrida intenta precisarlo: no se trata de oponer a una filosofía de la vida, de la subjetividad *viva* o del individuo *vivo*, una cierta filosofía de la muerte. Se trata en cambio de pensar lo que hace posible esa alternativa. Sin un cierto pensamiento del retorno de la muerte, sin un pensamiento de la super-vivencia (que no es ni vida ni muerte), no se podría siquiera acceder a la posibilidad de la alternativa muerte/vida. Sólo a partir **de** allí podrá hablarse, por ejemplo, de una subjetividad viva, inscribiendo en ella la posibilidad de que deje huellas más allá de su presente vivo (EM 126). Para Derrida, la vida debe incluir a la muerte como a su otro para llegar a constituirse como tal. Por eso, esta conjuración es ya suficientemente fantasmal. La conjuración está “en duelo *por sí misma* y se vuelve contra su propia fuerza” (EM 133). Los autodenominados “vivos” no pueden más que darse miedo a sí mismos; conjuran el espectro que ellos mismos representan.

La espectralidad va a ser justamente lo que complica las oposiciones simples entre vida y muerte, presencia y ausencia, actualidad e inactualidad, **etc. (entre otros)**. A los fantasmas habrá que conjurarlos en la medida en que no están ni vivos ni muertos. Y así, para deshacerse de ellos, para ahuyentarlos e impedir que regresen en el porvenir, habrá que confinarlos a una existencia pasada; exorcizar su posible retorno, detener su *asedio*. Pero un espectro es siempre un (re)aparecido (*revenant*)<sup>77</sup> que comienza por regresar; su primera venida es ya un retorno. Vuelve cada vez como un muerto o un fantasma que no deja de retornar, pero sin aparecer tampoco nunca *como tal*. Si el (re)aparecido va a venir, su venida no se reduce ni siquiera a un presente-futuro, sino que, instalando desde siempre una relación con lo otro, disloca la presencia a sí del presente mismo. La presencia está esencialmente asediada en el modo del *es spukt*.<sup>78</sup> Asediar,

---

<sup>77</sup> (Re)aparecido (*revenant*) traduce la palabra alemana *der spuk* (fantasma, espectro, aparición), que designa por un lado un cierto asedio (*hantise, hanter*, en francés, que es también “obsesión” o “acoso”, así como “embrujo” o “encantamiento”; en definitiva, el modo en que “habitan” los espectros) a la vez que un (re)aparecido. (EM 17-18)

<sup>78</sup> “*Es spukt*: difícil de traducir, decíamos. Cuestión del (re)aparecido (*revenant*) y de asedio (*hantise*), ciertamente, pero ¿qué más? El idioma alemán parece nombrar la (re)aparición, pero la nombra con una

pues, no es simplemente estar-presente, porque esta “lógica del asedio” sería “más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser” (EM 24). A esto, que desafía toda ontología, toda filosofía, Derrida lo llama «*fantología*» (*Hantologie*).

¿Se podría entonces todavía preguntar qué es un espectro? ¿Podríamos hacer aquí esta pregunta, bajo la autoridad filosófica del «qué es»? Si el espectro no se reduce nunca a la alternativa vida/muerte, y ni siquiera a la distinción presencia/ausencia; si no está nunca presente *como tal*, lo espectral no podría responder ya a una pregunta por la esencia. ¿Cómo dar lugar, entonces, a un pensamiento del espectro y del (re)aparecido?

### Una fenomenología de lo espectral, las miradas

Derrida va a proponer a una «*fenomenología de lo espectral*» que quisiera buscar una experiencia original del asedio —es decir, comenzar *por* el asedio, eso mismo que señala Derrida que Freud no hizo pero dijo que debería haber hecho; *falta* singular que compartiría también con Heidegger y Marx<sup>79</sup>-, buscar la “posibilidad espectral de toda espectralidad en la dirección de aquello que Husserl identifica, de un modo tan sorprendente y tan fuerte, como una componente intencional pero *no real* de lo vivido fenomenológico, a saber, el *noema*” [EM 153, nota 9].

En *Ideas I*, Husserl describe la intencionalidad como una estructura conformada por cuatro polos y dos correlaciones: correlación *hylé-morphé*, y correlación *nóesis-noema*. En esta última<sup>80</sup>, los dos polos o momentos intencionales se distinguen en que el

---

forma verbal. Ésta no dice que hay (re)aparecido, espectro o fantasma, no dice que hay aparición, *der Spuk*, ni siquiera que ello aparece, sino que «ello espectrea», «ello aparicionea». Se trata, en la neutralidad de esa forma verbal tan impersonal, de algo o de alguien, ni alguien ni algo, de un “uno” que no actúa.” (EM 192)

<sup>79</sup> EM 193-196. Volveremos sobre esta cuestión al final del texto.

<sup>80</sup> No nos referiremos aquí a la correlación *morfo-hylética*, ni a la propia *hylé* que, como dice Derrida en otro lugar, “es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que fuese *otro* que ella, ni podría ejercer su actividad intencional” (ED 224). No nos referimos a esta “receptividad” que es “una abertura esencial”, simplemente por *falta de tiempo*. ¿Pero quién podría asegurar que esta falta de tiempo no constituye en realidad una estrategia de escritura?, ¿o tal vez incluso el último recurso de una economía general del texto? ¿Cómo interpretar, en el texto de Derrida, allí donde se confiesa una falta de tiempo, como justificando un paso demasiado rápido o demasiado sumario, una *falta* que al momento de confesar se estaría ya excusando o disculpándose por haberla cometido (Por ejemplo, en *Espectros de Marx* —y nos limitamos aquí sólo a este texto, por *falta de tiempo*, por supuesto—, p.46, 88, 92, 106)?

*noema* no pertenece *realmente* a la conciencia, y esto porque, a diferencia de los otros tres términos de las dos correlaciones, el *noema* es un componente intencional pero *no real* (*reell*) de la vivencia: “Hay en la conciencia en general una instancia que *no* le pertenece *realmente*” (ED 224). El *noema*, que constituye el sentido y la objetividad del objeto, el “*como tal*” de lo que se aparece ante la conciencia, no pertenece ni al mundo ni a la conciencia; éste se da como «objeto para la conciencia», como «ser-para-una-conciencia» [ *être-pour-une-conscience*] (EM 153), que no es ni la conciencia ni el ente que aparece ante ella. Se trata de una inclusión intencional pero *no real*; está incluido en la conciencia y sin embargo no hace parte de ella. Pero esto tampoco quiere decir que sea un objeto o cosa del mundo, en su “existencia salvaje”, sino que más bien constituye el sentido del objeto *para* la conciencia, es decir, su *fenómeno*; aquello que es posible retener en la ausencia de la existencia efectiva de la cosa. O, dicho en otros términos, no se trata de la cosa *que aparece* a la conciencia, sino del *aparecer* de la cosa o del mundo.<sup>81</sup> Por lo tanto, no es regional, no pertenece y no podría ser descrito a partir de ninguna estructura regional determinada. A esta irregionalidad del sentido o *noema*, Derrida la ha llamado también, como se sabe, “anarquía del noema” (ED 224), y es condición de toda experiencia y de toda objetividad. Sin esta inclusión no-real, no podría haber ninguna manifestación *como tal*, y por tanto tampoco ninguna fenomenalidad. La doble independencia del *noema*, del mundo y de la conciencia, constituye por lo tanto la abertura al sentido y al «como tal» del fenómeno.

La no-realidad de la inclusión del *noema* o sentido en la conciencia permitirá que la presencia del objeto a la conciencia pueda ser repetida de forma indefinida. Desligado de toda espacialidad mundana, el *noema* se ofrece a una mostración reiterable; sólo así podría haber idealidad como “dominio de la presencia en la repetición” (VF 46). Dicho de otra manera, para que esta repetición sea posible, y por tanto también la idealidad del objeto y la verdad, la presencia no debe ser presencia de algún objeto que exista en el mundo. Debe suponer, por eso, una cierta muerte, al inscribir “la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno”, como dice Derrida en *Espectros de Marx* (EM 153).

---

Por una *falta* de tiempo, no habríamos alcanzado a hacer todo lo que queríamos, a escribir del modo en que deseábamos. Pero esta falta es ya desde siempre excesiva; y señalarla es señalar ese exceso; no simplemente una falta del tiempo, sino de un tiempo que está en *falta* consigo, desajustado o dislocado, *out of joint*.

<sup>81</sup> Ver Derrida, Jacques. *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*.

Pero, ¿cómo pensar a partir de allí, de la abertura general del *noema*, la posibilidad de lo espectral, de lo que aparece sin aparecer *como tal*, de aquello que de alguna manera está antes de estarlo, y sin embargo no es nunca plenamente presente? La (re)aparición del espectro reclama allí un pensamiento que no es ya el de la presencia del fenómeno a la conciencia ni de su simple reverso como ausencia; sino que se trata más bien de una “visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible” (EM 21), como dice Derrida, o también, si se prefiere, una “invisibilidad de un algo visible” (Ibíd.). Derrida va a pensar, a partir de allí, en el *faineszai* mismo, es decir, en un «aparecer» en general e indeterminado, abertura a la luz de la fenomenalidad, antes incluso de su determinación –y estas son palabras de Derrida– como fenómeno o como fantasía, y que sería –el *faineszai*– la posibilidad misma del espectro y de cualquier (re)aparición espectral (EM 154). Cabría pensar así en un «mostrarse» en general, en un espacio de visibilidad que no sería todavía *lo que se muestra*, pero que es condición de lo que aparece *como tal*, y el lugar (o el no-lugar) donde el espectro encuentra su posibilidad. Pero no se trata, por supuesto, de reducir la generalidad del *faineszai* al concepto de fantasma. Derrida ya advierte sobre esa posible confusión (EM 153, nota 9).

Habría que pensar más bien aquí en una especie de *disimetría* absoluta de las miradas, puesto que el espectro, que no posee un lugar determinado, nos ve. Él nos ve primero, antes de que podamos verlo, o de que podamos ver sin más. De esa manera, interrumpe la especularidad del saber allí donde no es visto cuando aparece o reaparece, y sin embargo nos ve y nos ve incluso no verlo. Derrida llama a esta condición del espectro “efecto visera”<sup>82</sup>. El espectro (de *specio*, *specere*: observar, mirar) nos observa sin ser visto, nos mira “del otro lado del ojo” (EM 117), vigilándonos antes de cualquier aparición.

“El espectro, como su nombre lo indica, es la *frecuencia* de cierta visibilidad. Pero no la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece *epekeina tes ousias*, más allá del fenómeno o del ente” (EM 117).

---

<sup>82</sup> EM, desde la página 21 en adelante.

El asedio posee la forma de una *frecuentación*. Ese “alguien” o ese “algo” que nos ve, que nos ve sin ser visto, no está presente; re-aparece fantasmalmente. El espectro, pues, nos *visita*:

“Visita tras visita, puesto que vuelve a vernos y que *visitare*, frecuentativo de *visere* (ver, examinar, contemplar), traduce perfectamente la recurrencia o la (re)aparición, la frecuencia de una «visitación» (EM 117).

Y esta mirada que nos ve no podríamos seguirla sin perderla de vista. El espectro no es localizable, asedia todos los lugares, los habita sin habitarlos. Ningún trabajo de duelo podría acabar con esta visitación o con este retorno del espectro. Por eso, si la interiorización del duelo no se consuma nunca, si el duelo es interminable, no se debe sencillamente a que no se pueda franquear un cierto límite que separaría dos espacios determinados y determinables, simétricos entre sí. El duelo tiene que ver con una organización distinta de la visibilidad y por tanto también del espacio. Al decir, por ejemplo, que el muerto está “en nosotros”, nombramos ya un cierto espacio y recurrimos a la “topología del duelo” (EM 114), pues si llevamos *en* nosotros la mirada del otro, este *nosotros* sólo se constituye en el saberse visto por esa mirada “con la que será siempre imposible cruzar la nuestra” (EM 21). El otro no está en ninguna parte y, sin embargo, nos ve. Nos observa *en* nosotros, y ve *en* nosotros. Nos vela mientras lo velamos a él. Nosotros somos *para* el otro, hacemos nuestro duelo de él haciendo el duelo de nosotros mismos. Sólo por esta disimetría de la mirada se constituye ese *ser-en-nosotros*<sup>83</sup> que no es el espacio de una interioridad cerrada sobre sí, sino que, en una relación siempre excesiva y desajustada con el otro, con la mirada infinita del otro que debe acoger desde su origen, constituye por el contrario la abertura hacia toda espectralidad y hacia todo porvenir. “El espectro”, dice Derrida, “es el porvenir, está siempre por venir, sólo se presenta como lo que podría venir o (re)aparecer” (EM 52).

## El porvenir y la herencia

---

<sup>83</sup> “Esto indica una desmesura y una disimetría *absolutas* en el espacio de aquello que nos remite a nosotros mismos y constituye el “ser-en-nosotros”, el “en-nosotros”, en algo distinto de una simple interioridad subjetiva: en un lugar abierto a una trascendencia infinita. Aquel que nos observa en nosotros –aquel *para el que* somos- ya no está, es otro, infinitamente otro, como lo fue siempre, y la muerte le ha abandonado, entregado, rechazado completamente a esa alteridad infinita” (CVU 171)

Podríamos detenernos un momento en esto que aquí, siguiendo a Derrida, llamaremos la *experiencia imposible de lo arribante (l'arrivant)*, imposible, puesto que afecta la cuestión misma del umbral y del límite; lo arribante no es aquello que pasa sencillamente por un “umbral” que separaba ya dos lugares distintos, demarcables e identificables, a saber, lo propio y lo no-propio, o lo propio y lo ajeno, lo mismo y lo otro, etc.:

“No, yo hablo del arribante absoluto que ni siquiera es un huésped (*guest*). Éste sorprende lo suficiente al anfitrión, que todavía no es un anfitrión (*host*) o una potencia invitante, como para poner en cuestión, hasta aniquilarlos o indeterminarlos, todos los signos distintivos de una identidad previa, empezando por la frontera misma que delimitaba un “en casa” legítimo y garantizaba las filiaciones, los nombres y la lengua, las naciones, las familias y las genealogías. El arribante absoluto todavía no tiene nombre ni identidad” (Ap 63).

Por eso, en primer lugar el arribante no es sencillamente un extranjero. No tiene identidad, y su lugar de origen no es predeterminable, ni siquiera bajo la forma de lo extraño o lo extranjero; así como tampoco podría decirse cuál **es** su lugar de llegada: no sabríamos aún como llamar a aquello que acoge a éste arribante absoluto, ese «nosotros» que enunciamos con naturalidad en nuestro discurso de duelo –y que no hemos dejado de utilizar en este texto, aun si ha sido con cierto disimulo y ciertas reservas, entre comillas y con vigilancia crítica-, y que sólo se constituye en *sí mismo* por una relación con el otro, con ese otro arribante que promete su venida. El arribante absoluto hace posible aquello a lo que él mismo nunca se reduce: la distinción entre lo propio y lo ajeno, el límite y la frontera que le otorgaría certidumbre al «nosotros» e incluso al «yo». Desde la (re)aparición del otro, esa frontera ya no es segura, y ni siquiera podría permitir separar al otro que está ausente, y que está ausente porque está muerto o que declaramos muerto mediante el duelo, de ese otro que está por venir: “Dicha frontera impedirá siempre discernir entre la figura del arribante, la del muerto y la del (re)aparecido” (Ap 64).

Lo más familiar se convierte aquí en el lugar de lo más extraño (*Unheimlich*: inhóspito, siniestro, ominoso). La proximidad de lo propio se extraña a sí misma desde

el momento en que debe guardar un secreto que desconoce, guardarlo por tanto sin guardar nada, nada “verdaderamente”. El límite entre habitar y asediar se vuelve imposible de fijar: el lugar propio se hace propio dejándose asediar por su otro. Ese “deber” para con el otro –deber sin deuda ni restitución que marca la expresión “il faut”-, ese deber de entregarse completamente a la venida del otro, es el movimiento de una hospitalidad sin reservas, entregada a la absoluta precedencia del otro, de aquel que viene antes que *yo* y antes que todo presente, pero que viene también, a la vez, del porvenir y como porvenir (EM 41). Derrida llama “mesiánico” a este pensamiento de lo otro y del acontecimiento, que hace señas al porvenir de lo que viene más allá de todo objeto determinable.

“Apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar *como tal* ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza –y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad-.” (EM 79)

Se trata por eso de un mesianismo vacío, sin contenido, o, como dice a veces el propio Derrida, de “lo mesiánico sin mesianismo”. La espera mesiánica no espera nada que pueda aparecer *como tal*, pues el porvenir no se podrá anticipar jamás sin atentar contra el deber y el respeto absolutos por la singularidad del otro que viene. La espera es *desértica*. La figura de la desertización –a la que acude Derrida bajo diferentes modos: “mesianismo desértico”, “desierto *abisal*”, “desierto en el desierto”, etc.-recorre todo el texto de Derrida allí donde se trata de la venida imposible del otro, de su alteridad y singularidad absoluta e inanticipable, sin la cual se correría el riesgo de reducir el acontecimiento de su venida a la seguridad de un programa, pues si bien el porvenir es la posibilidad misma del mal, “sin la apertura de esta posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor” (EM 42). La cuestión del desierto es el problema de cómo hacerlo habitable, como evitar que la espera desértica se reduzca a un horizonte totalizador que no podría dar lugar a porvenir alguno.

“¿cómo dar lugar, de nuevo, cómo devolver ese lugar, cómo volverlo habitable, pero sin matar el porvenir en nombre de viejas fronteras?” (EM 189).

Pero puesto que lo que viene no llega nunca *como tal*, puesto que no tiene nada que ver con lo que llega de lo que pasa o sucede, el porvenir es lo imposible. De no ser así, el porvenir perdería su ocasión. Reduciéndose a lo que llega *efectivamente*, ya no habría siquiera la posibilidad de lo imposible. Habría que marcar aquí la diferencia entre aquello que llega *efectivamente*, y ese “algo” o ese “alguien” sin identificación que está *por venir* –pero que no es simplemente tampoco lo no-presente o lo no-efectivo-, que ha hecho, en cierto modo, la promesa de venir, o en el que su porvenir se ha abierto como promesa. Lógica irreductible del porvenir: lo *por venir* no podría nunca llegar así como llega lo que sucede. La promesa, el anuncio, la espera, son irreductibles a la presentación en la evidencia del objeto dado, al estar-delante del objeto.

En consecuencia, esperar el acontecimiento por venir no es esperar lo que sucede o lo que llega –“lo que arriba” (*ce qui arrive*)-, sino alguna cosa *en* lo que llega; algo por venir en conformidad con lo que llega o arriba. Conformidad que no debe ser entendida por eso como simple conformismo.<sup>84</sup> Lo que sucede o lo que llega (*ce qui arrive*), sólo llega en la huella de lo que “*llegaría de otra manera* y, por tanto, llega también, como un espectro, en lo que no llega.” (EM 42, traducción modificada). Es siempre por una dislocación temporal, por un des-acuerdo del presente consigo, como el espectro retorna y no se presenta más que como aquello que *podría* venir. El porvenir no se reduce a un presente retardado, pues no es más que lo que puede ser, y debe “permanecer en el *puede ser* para seguir siendo exigencia. De no ser así, volvería a convertirse en presencia, es decir, en sustancia, existencia, esencia, *permanencia*” (EM 46). La

---

<sup>84</sup> ¿Qué puede significar “esperar el acontecimiento” o incluso, “quererlo”? No es, por supuesto, conformarse con lo que llega. En *Tendré que errar solo*, texto escrito con ocasión de la muerte de G. Deleuze, Derrida va a citar unos pasajes de *Lógica del sentido* que para nosotros aquí resultan fundamentales. Multipliquemos, pues, las citas. Éste es Derrida citando a Deleuze que a su vez cita a J. Bousquet:

“(Deleuze) Primero cita a Bousquet («A mi gusto por la muerte, dice Bousquet, que era un fallo de la voluntad, sustituiré un deseo de morir que sea la apoteosis de la voluntad»), y luego continúa: «De ese gusto a ese deseo, nada cambia en cierto modo, salvo un cambio de la voluntad, una especie de salto de todo el cuerpo, sin moverse del sitio, que troca su voluntad orgánica por una voluntad espiritual, que desea ahora no exactamente lo que sucede, sino algo *en* lo que sucede, algo por venir que está de acuerdo con lo que sucede, de acuerdo con las leyes de una oscura conformidad humorística: el Acontecimiento.” (CVU 203)

experiencia de lo imposible “no puede ser sino una experiencia radical del *puede ser*, del ‘tal vez’” (EM 48).

El fantasma no será simplemente entonces otro nombre para el muerto, o para decir que el muerto está muerto y que ya no nos molesta; un fantasma es lo que no muere, lo que queda siempre por venir y por re-venir [*il reste toujours à venir et à revenir*]<sup>85</sup>. “El (re)aparecido va a venir” (EM 18), “queda” por venir [*reste à venir*], como un resto no-totalizable que resiste a toda ontologización, a todo trabajo de duelo. Condición para que haya duelo: que el duelo nunca se cumpla, que nunca se termine. El otro resiste a cualquier asimilación, pero sin esta resistencia no podría haber ningún duelo, ni tampoco apertura alguna al porvenir. “El porvenir sólo puede ser de los fantasmas. Y el pasado” (EM 50).

Tenemos el deber de velar, pero no sabemos si esta vela, si esta velada o velorio fúnebre, consiste en la guardia de lo que retorna, o en la espera de lo que está por venir (“Al anochecer, no se sabe si la inminencia significa que lo esperado ha retornado ya.” [EM 50]). La apertura al porvenir se realiza en este espacio de no-saber y en esa complicación temporal. Un pensamiento del espectro hace siempre señas al porvenir, pero este porvenir sólo puede anunciarse desde un pasado más allá de todo pasado. Por eso, el porvenir es indisoluble en definitiva de la experiencia de la herencia en general, de una herencia que “no puede venir más que de lo que todavía no ha ocurrido ni llegado – de lo arribante mismo.” (EM 194, nota 53) Y esta herencia se hereda antes incluso de aceptarla, pues lo que se hereda no es “algo” en particular o algún objeto determinado que podríamos aceptar o rechazar, sino que, dice Derrida, “el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no” (EM 68).<sup>86</sup> Sin saber de qué se trata, sin saber qué es lo que heredamos, sólo llegamos a ser por medio de esta herencia. El legado no puede ser dado a una legibilidad transparente. No hay herencia que no desafíe la interpretación (EM 30); lo que se hereda es un secreto, una tarea por venir.

---

<sup>85</sup> La versión en castellano traduce: “siempre está por aparecer y por (re)aparecer” (EM 115).

<sup>86</sup> Y más atrás: “*Ser* (...), quiere decir, por la misma razón, *heredar*” (EM 68).

“No se hereda nunca sin explicarse con *algo de un* espectro (y con algo espectral), y desde ese momento, con *más de un* espectro. Con la falta, pero también con la inyunción de *más de uno*” (EM 35).

Lo que se hereda, lo que heredamos, es una falta irreparable, originaria, una “herida sin fondo” (Ibíd.). Hacia el final de *Espectros de Marx*, Derrida se refiere también a una cierta falta que compartirían Marx, Heidegger y Freud, allí donde éstos quizá no habrían tomado en cuenta o, al menos, no habrían comenzado por donde debían empezar, es decir, por un *asedio (es spukt)* anterior a toda propiedad así como también a toda vida o muerte *en cuanto tales*. Pero si han cometido esta *falta*<sup>87</sup>, “sin duda no es por culpa suya” (*ce n’est sans doute pas sa faute*) (EM 196). La falta no es suya, no les pertenece. Dice a propósito de esto Derrida: “En todo caso, por definición, la culpa se repite, es heredada, hay que tener cuidado con eso” (Ibíd.). La traducción nos resultará aquí demasiado insuficiente como para poder servir a nuestro problema. Dejemos mientras tanto la frase en su idioma original:

*La faute en tout cas, par définition, se répète, on en hérite, il faut y veiller.*

La falta se repite y se hereda, (por eso) “hace falta” velar (ahí). Hace falta “tener cuidado con eso”, es decir, velar (*veiller*), como si se cuidara a un moribundo, o también como si se vigilase la falta como un guardián; estar en guardia ante ella, por ella. Esta vela o vigilia también podría ser incluso una especie de velada fúnebre, el velatorio de un muerto al que guardamos en nosotros. No sabemos qué quiere decir velar la falta, y sin embargo no podríamos hacer aquí otra cosa, pues hay que estar vigilantes y atentos para no volver a cometer otra falta precisamente allí donde quisiéramos hablar de ella tal *como hace falta*<sup>88</sup>. Y velar allí es urgente, puesto que la falta, como bien dice Derrida, “cuesta siempre muy cara (*très cher*, cara, pero también querida, estimada)” (Ibíd.). ¿Qué significa que una falta nos cueste cara? ¿Implica una deuda? ¿Estamos así en-deuda por las faltas cometidas? ¿Somos *deudos* por una falta? ¿Qué sería, por el contrario, una falta sin deuda y un deber que no deba nada? Cuestiones que no

---

<sup>87</sup> *Faut*, que el traductor decide traducir como “culpa”. No discutiremos esta traducción, sino que nos limitaremos a indicar que “hay que” volver a pensar la *falta*, o que “hace falta” pensar la *falta*, insistencia que recorre todo este texto desde un comienzo.

<sup>88</sup> “Hablamos como es debido, como hace falta. Pero que en ese hacer falta cometemos una falta, es una falta que no pensamos cometer” (Marchant, Patricio. *Escritura y temblor*, pág. 33).

podríamos dejar de preguntarnos, puesto que si la falta es *lo que falta*, es decir, lo que se sustrae siempre a su simple aparición, vigilarla tal vez no sea más que vigilar la vigilia misma. De ese modo, lo que “hace falta” sería precisamente velar la falta. Sin carecer de nada determinable, el deber mismo se confunde con esa falta. Este “hay que” (*il faut*) sólo podría escribirse en el modo de una cierta urgencia, y a la vez, de una espera que no espera nada realmente. Hay que velar la falta, pero ese “hay que” ya está *en* falta, *hace falta*. ¿Se podría todavía velar allí? Y si lo que falta es en primer lugar el velar o la vigilia, ¿se puede hacer la vela de la vela, la vigilia de la vigilia? ¿Y si entonces el velar (*veille*) es ya una falta, una falta que está en-falta consigo misma, etc.? ¿Es acaso en esa dirección como tendríamos que pensar lo que Derrida ha llamado “herencia” de la falta, así como la experiencia imposible de lo por-venir?

Si esta falta no sólo se comete sino que “se *hereda*, se *repite*” (en las palabras de Derrida), no se podría tener con ella sino cierta *responsabilidad* como relación con lo que no está presente, con los muertos por-venir y con los muertos aún-no-nacidos, los que *todavía no* están ahí o *ya no* lo están. Tiempo de una urgencia, tiempo dislocado y espectral; este tiempo de duelo es el saludo dado de antemano a lo que viene, el dedo apuntando hacia un pasado absoluto como porvenir, esperando venir cualquier cosa y por lo tanto sin esperar nada, como en un desierto allí donde solamente una *falta*, quizás, indica que *hay que* velar.

## Bibliografía

- Bataille, Georges. *La parte maldita*. Barcelona. Editorial Icaria, 1987
- Bataille, Georges. *Método de meditación*. Madrid: Taurus ediciones, 1986
- Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.
- Borges, J.L., Sabato, E. *Diálogos*, Emecé Editores. Buenos Aires, Argentina. 1982
- De Peretti de la Rocca, Cristina. *Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2005
- Derrida, Jacques. *Aporías: Morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1998
- Derrida, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Trad. O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo Veintiuno 1971.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*, J.M. Alarcón y C. de Peretti. Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981.
- Derrida, Jacques. *Fichus, Discurso de Frankfurt*. Galilée, Paris, Collection *La philosophie en effet* (2002). Edición digital de *Derrida en castellano*.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos 1989.
- Derrida, Jacques. *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*. Edición digital de *Derrida en castellano*.
- Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985.
- Derrida, Jacques. *Los últimos marranos*, Traducción y notas: Héctor Astudillo del Valle. Edición digital de *Derrida en castellano*.
- Derrida, Jacques. *Memorias - para Paul de Man*. Trad. C. Gardini. Barcelona, Gedisa 1989.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1988.
- Derrida, Jacques. *Posiciones*, trad. de M. Arranz, Valencia: Pre-Textos, 1977
- Derrida, Jacques. *Tiempo y presencia: Ousia y Grammé*. Santiago: Universitaria, 1971

- Freud, Sigmund. *Duelo y melancolía. Traner und Melancholie*, en alemán el original, en s.Z. Psychoanal., 4 (6), 288—301, 1917. Edición digital de *Derrida en castellano*.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria, 2002.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica. México. 1962
- Marchant, Patricio. *Escritura y temblor*. Santiago : Cuarto Propio, 2000.
- Tucídides. *El discurso fúnebre de Pericles*, Introducción, traducción y notas de Antonio Arbea G., Estudios públicos n11, 1983