



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

La comunidad de los que no tienen comunidad para Jacques Derrida

María Gil Juárez

Tutora: María García Pérez

Departamento de Filosofía

Curso: 2023-2024

Resumen

En el presente trabajo pretendemos dar cuenta de la filosofía de Jacques Derrida buscando los vínculos entre las dos etapas que caracterizan su obra: una etapa metafísico-lingüística, bajo la influencia de la fenomenología y el estructuralismo lingüístico; y una etapa ético-política, en la que tendrán gran influencia el vitalismo nietzscheano y la teología política schmittiana. Con ello, nos dirigiremos hacia el esclarecimiento de una expresión paradójica de la que él mismo se servirá ya en su etapa ético-política: *la comunidad de los que no tienen comunidad*. En suma, mostraremos la labor de la deconstrucción como filosofía de la diferencia, para lo que atravesaremos algunos de sus conceptos fundamentales, neogramatismos y neologismos con los que nuestro autor quiso dismantelar los binarismos jerárquicos y oposicionales del denominado logocentrismo occidental, con el objetivo final de mostrar la importancia de un pensamiento de la comunidad pensada más allá de lo en común.

Palabras clave: Jacques Derrida, deconstrucción, diferencia, comunidad.

*¿Os aconsejo yo el amor al prójimo?
¡Mejor os aconsejaré que huyáis del prójimo
y améis al más lejano!*

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Índice

Introducción.....	5
1. Jacques Derrida: vida y obra	7
1.1. El joven Derrida en la Francia de primera mitad del siglo XX.....	10
1.2. Dos etapas: De la metafísica y el lenguaje a la ética y la política	14
2. Etapa metafísico-lingüística: la forja de la deconstrucción.....	19
2.1. Fenomenología y estructuralismo lingüístico	20
2.2. Archiescritura e iterabilidad	27
2.3. <i>Pharmakon</i>	34
2.4. <i>Différance</i>	39
3. Etapa ético-política: "La deconstrucción es la justicia"	47
3.1. Vitalismo y teología política	49
3.2. <i>Hostipitalité</i>	58
3.3. <i>Aimance</i>	65
3.4. <i>La comunidad de los que no tienen comunidad</i>	70
4. Conclusiones	76
Bibliografía.....	79

Introducción

¿Comunidad de los que no tienen comunidad? ¿Es posible salir airoso de una paradoja de tal calibre? Derrida, a través de toda su obra filosófica, nos demuestra que sí. Es más, su filosofía, desde su inicio metafísico-lingüístico hasta su desenlace ético-político, ha estado atravesada por binarismos de términos opuestos superados y desmantelados gracias a la labor de la deconstrucción. Este trabajo que aquí comenzamos es un viaje en el que tratamos de recorrer algunos de los principales conceptos y tesis de la filosofía derridiana hasta desembocar en esa paradójica *comunidad de los que no tienen comunidad*.

El principal objetivo de este escrito, por tanto, es exponer cómo Derrida llega a construir esta extraña comunidad. Para ello, veremos cómo su primera etapa metafísico-lingüística es condición de posibilidad de su posterior período ético-político, ya que los conceptos y tesis expuestos en esa etapa inicial sientan la base de lo que serán en un futuro sus teorías ético-políticas. En consecuencia, la estructura que presentamos en este trabajo consta de tres partes principales:

En el primer epígrafe, recorreremos brevemente la vida de Derrida para ponernos en situación de su contexto vital, pues, como veremos, fue crucial a la hora de elaborar su filosofía. Asimismo, daremos un repaso a esas dos etapas diferenciadas, pero, a su vez, vinculadas y dependientes la una de la otra, que atraviesan su obra filosófica: la etapa metafísico-lingüística y la etapa ético-política. En el segundo apartado, nos centraremos en la primera etapa denominada metafísico-lingüística, la cual constituye el inicio de la forja de la deconstrucción. Para llevar a cabo el recorrido por este período, inicialmente nos adentraremos en las principales influencias que recibe Derrida: la fenomenología y el estructuralismo lingüístico. Seguidamente, pasaremos a explicar conceptos fundamentales como los de *archiescritura* e *iterabilidad*, *pharmakon* y *différance*. Desde luego, podríamos haber escogido otros muchos conceptos de la prolífica obra de nuestro autor, pero, también por razones de extensión, creemos que estos son suficientes para dar buena cuenta de los cimientos de la deconstrucción. Por último, en un tercer apartado dedicado a la etapa ético-política de Derrida,

comenzaremos de forma similar al anterior, esto es, exponiendo algunas de las influencias que tomó el franco-argelino para armar su concepción. En este caso, se trata del vitalismo nietzscheano y la teología política schmittiana, como veremos, el primero servirá para la deconstrucción crítica del segundo. Acto seguido, nos sumergiremos también en el desarrollo de conceptos fundamentales como el de *hostipitalité* y el de *aimance*. Por último, culminaremos con “*la comunidad de los que no tienen comunidad*”, donde cerraremos el círculo de toda la filosofía derridiana que nos ha acompañado en este viaje por su pensamiento. Todo ello lo haremos sin perder el trenzado que une a ambas etapas mencionadas.

Este camino que ya iniciamos lo recorreremos guiándonos por algunas de las principales obras de la vastísima producción que llegó a escribir este filósofo de la diferencia. Acudiremos, por supuesto, a *Márgenes de la filosofía*, una gran obra que recoge numerosas conferencias que Derrida impartió en sus primeros años de consolidación filosófica. Dentro de ella, nos centraremos sobre todo en «Firma, acontecimiento, contexto» y «*La différance*». Por otro lado, dentro de este primer período, también recurriremos a *La farmacia de Platón*, en la cual Derrida presenta una lectura atrevida y aventurera sobre algunos fragmentos de las principales obras de Platón, en concreto, sobre todo, del Fedro. Por otra parte, en su segunda etapa, nos centraremos, especialmente, en su gran obra bajo el título *Políticas de la amistad*, en la cual presenta su reivindicación de una política de la diferencia. Además, también acudiremos a *Fuerza de ley* para seguir la guía que vertebra su pensamiento político aludiendo a su decisiva frase “*la deconstrucción es la justicia*”.

Por último, no podemos dejar de adelantar que, sin duda, Jacques Derrida es uno de los grandes pensadores de la filosofía contemporánea, no solo por su gran producción filosófica, sino también por su enorme carga reivindicativa y crítica. En los tiempos que corren, sumergidos en una vorágine de tragedias e injusticias, de guerras y de horror, se hace necesario que nos tomemos un momento para reflexionar, pero también para actuar. Derrida hace un llamamiento a los nuevos filósofos, a aquellos que

sienten la imperiosa necesidad de pararse a pensar porque no pueden soportar las catástrofes que inundan el mundo: las exclusiones, las violencias.

Por tanto, sin más dilación, invitamos a viajar por las profundidades de la filosofía derridiana. Hemos de advertir que no será un camino de rosas, pero sí un camino que abre una vía de esperanza para todos aquellos que no se conforman con mirar a otro lado y quieren hacer del mundo un lugar en el que se dé voz a todos los que nunca han sido escuchados, creando así *“la comunidad de los que no tienen comunidad”*.

1. Jacques Derrida: vida y obra

«Estoy en guerra conmigo mismo (...), digo cosas contradictorias, que mantienen una tensión real entre sí, pero que me construyen, me hacen vivir y me harán morir. Es una guerra que a menudo me parece terrible y penosa, pero al mismo tiempo sé que así es la vida».¹ Estas palabras con las que Jacques Derrida finaliza su última entrevista, otorgada al periódico *Le Monde* y publicada el 19 de agosto de 2004, dan cuenta de una vida y una obra atravesadas por la aporía, por los callejones sin salida en los que Derrida sintió habitar su vida y los que empujaron su escritura. En el presente apartado, se pretende, así, tender puentes entre esta vida «en guerra» y su filosofía como filosofía deconstructiva. Como se verá en adelante, este gesto que aquí acometemos no se encuentra en absoluto separado del horizonte final de nuestro trabajo: el hallazgo de una comunidad aporética, una «comunidad de los que no tienen comunidad».

El propio Derrida, tal y como hace notar el filósofo Antonio Campillo Meseguer en un texto en homenaje tras la muerte de nuestro autor, caracteriza su obra y su vida como un ejercicio dedicado a la supervivencia. Ahora bien, Derrida entiende la noción de supervivencia de dos modos complementarios. De un lado, sobrevivir es decir sí a la vida, es un sobre-vivir, una llamada a una sobre-vida en la vida misma. De otro, sobrevivir va a ser también aquello que sucede tras la muerte. No como trascendencia,

¹ “Estoy en guerra conmigo mismo”, trad. Simón Royo, Hernández, en *A Parte Rei*, revista de filosofía, nº. 35, 2005, p. 348.

tampoco como fama inmortal, sino como rastro, como huella, esto es, como fruto de un incesante devenir que sigue transformándonos aun cuando ya no estamos presentes. Desde luego, todo esto no se entiende sin la fuerte influencia de Nietzsche que iremos explorando según avancemos en nuestro trabajo. Lo fundamental hasta aquí es comprender que la aporía, en este caso entre «vida» y «muerte», vueltas indecibles por el devenir que nos arrasa, constituye de forma decisiva la filosofía y la vida de este gran filósofo francés. Aquí, quizá, por tanto, la primera gran tensión, el primer *polemos*: el que se da entre vida y muerte, y que podemos describir apelando al nombre, o, más bien, al *gramma* Derrida. Letra inerte que se repite, que en este trabajo no dejaremos de repetir, pero, a la vez, letra viva porque, en la repetición del nombre, el *quién* de Derrida no cesará de transformarse.

Por otra parte, esta noción de supervivencia se ha de poner en relación con aquella condición de paria, de ser y sentirse siempre un extranjero, un “sin papeles”, a la que aludió Manuel Cruz en un artículo de El País de octubre de 2004,² también a propósito del fallecimiento del filósofo francés. Sobrevivir es, para Derrida, también sobrevivir a la exclusión, a las violencias que el ser humano ha generado sobre los otros, sobre la alteridad. Nos detenemos, pues, un instante en su biografía:

Todo comenzó en El-Bihar, una colonia francesa situada en Argelia, su lugar de nacimiento. En aquella pequeña villa, la mayoría de los argelinos profesaban la fe musulmana, mientras que la mayoría de colonos franceses profesaban la fe católica. En cambio, Derrida proviene de familia judía en una época, además, de profundo y descarnado antisemitismo. La violencia ya era palpable en su origen atravesado por la colonización y su ascendencia judía y, por tanto, también la exclusión. Como es sabido, Derrida vivió en una época en la que se sufrió una de las mayores ofensivas antisemitas de toda la historia del pueblo judío. Nació el 15 de julio de 1930 en el mismo lugar que lo habían hecho sus bisabuelos, los cuales habían vivido de manera humilde y vinculados a la cultura árabe. No sucedió lo mismo con la generación de sus padres, quienes ya aburguesados y afrancesados, educaron a sus hijos en la lengua y cultura francesas. Desde muy joven, a Derrida este modo de ser educado le resultó incómodo y

2 Cruz, M. (2004). Jacques Derrida, un ‘sin papeles’. *Periódico El País*.

ajeno, se trataba de una imposición que provenía del país colonizador. Sin embargo, según creció, la metrópoli le fue atrayendo cada vez más, hasta que a los 19 años decidió ir a París a estudiar en el liceo Louis-Le-Grand. Pocos años después, consiguió acceder a la gran prestigiosa escuela de filosofía École Normale Supérieure. Al cabo de poco tiempo, se casa con Marguerite Aucounturier, una psicoanalista francesa de origen checo y no judía. En este momento, Derrida sigue sintiéndose extranjero pero esta vez por partida doble: judío e hijo de la colonización en el continente africano, intruso en aquella tan marcada Francia blanca y católica.³

Sin embargo, esta condición de extranjería no solo tiene que ver con la religión o con el color de la piel, también con la lengua, la lengua francesa, lengua de la metrópoli que nunca sintió como suya. Basta leer algunos fragmentos de sus obras para entender la incomodidad de Derrida en este sentido: «Cualquiera debe poder declarar bajo juramento, entonces: no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua “propia” es una lengua inasimilable para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro».⁴ Por tanto, la lengua, la preocupación por el lenguaje, que se especificará en su especial atención a la escritura, será uno de los modos en los que Derrida va a hacerse cargo de esa herencia de extranjería: herencia sin herencia, herencia del que queda excluido, y que recibió de sus antepasados, de una historia familiar que rompía con toda familiaridad para arrojar al filósofo francés a la vivencia de lo inhóspito. Aquí se encuentra lo que podría ser el punto de partida de la filosofía de Derrida, el cual surge de la problematización y deconstrucción de las dicotomías conceptuales, pero, también, institucionalizadas, que habían marcado la historia de la filosofía en Occidente. Dicotomías expresadas en pares binarios como «lo propio» y «lo extraño», «presencia» y «ausencia» o «lo nuestro» y «lo de otros». A partir de entonces, Derrida fue labrando su teoría dándose cuenta de que, paradójicamente, «las voces que surgen en los márgenes son las únicas en las que todos podemos sentirnos más o menos reconocidos».⁵ Y, gracias a esa apertura, a ese carácter

3 Campillo, A. (2005). El extranjero. (Palabras para Jacques Derrida). *Δαιμων. Revista de Filosofía*, 34, p. 126.

4 Derrida, J. (1996). *El monolingüismo del otro*, Manantial, p. 39.

5 Campillo, A. (2005). El extranjero. (Palabras para Jacques Derrida), *op. cit.*, 126.

positivo de la deconstrucción, Derrida construye caminos por los que transitar esas dicotomías rompiendo con las barreras que encarnan y que componen la tradición de Occidente.

Por otro lado, Derrida no solo ha transitado libremente a través de las aparentemente opuestas disciplinas filosóficas (fenomenología, estructuralismo, psicoanálisis, marxismo, vitalismo nietzscheano, etc.), sino que también ha atravesado generaciones, lugares, idiomas, religiones, sexos, etc. Su vida ha sido una sincera puesta en práctica de su filosofía, tanto es así que no ha dudado en traducir las palabras y los pensamientos de su propio campo discursivo al de los otros, atendiendo a la cuestión del «otro» sin dejar de lado la posibilidad del «nosotros». Sin embargo, este «nosotros» ha resultado bastante problemático en esta era de la sociedad global que estamos viviendo, ya que, debido a su condición de extranjero, a Derrida no le ha resultado fácil identificarse con un «nosotros». Pero su carácter de apertura al «otro» le ha hecho un superviviente, creando nuevos tipos de vínculos basados en las «mutuas relaciones de deuda y de gratitud, de responsabilidad y de solidaridad (...) que nos obligan a pensar nuestro "yo" y nuestro "nosotros" más allá de las viejas figuras de un sujeto y de una comunidad pretendidamente soberanos y autofundantes».⁶ De este modo, mantener esa guerra interna con nosotros mismos, sustentar la tensión aporética y llevarla hasta el final, hasta la indecidibilidad entre uno y otro término, será condición indispensable para vivir con los otros, para vivir en comunidad. Pero, como vamos a ver, esta comunidad será la “comunidad de los que no tienen comunidad”, una comunidad atravesada de diferencia y abierta al porvenir y que pone en cuestión cualquier intento de construcción identitaria.

1.1. El joven Derrida en la Francia de primera mitad del siglo XX

En su paso por la École Normale Supérieure, fue la fenomenología la que guio a Derrida en los inicios de su camino como filósofo. Siguiendo el rastro de Husserl y Heidegger,

6 Ibid., p. 128.

entre otros, se dejó enamorar por «una filosofía capaz de llevar a las cosas en sí, más allá de las exhaustas tradiciones de la filosofía como teoría del conocimiento»,⁷ derivando en el posestructuralismo, al igual que Foucault o Lyotard. A pesar de esto, el punto de partida para Derrida distará del modo en que la fenomenología estaba siendo recibida en la Francia de la época, esto es, o bien desde el existencialismo (de Heidegger a Sartre) o bien como fenomenología de la percepción (con Merleau-Ponty). Lo que interesará a Derrida es, más bien, el núcleo epistemológico de la fenomenología y, «en especial, el problema de la génesis de los objetos ideales. El Husserl que le interesa es el teórico del conocimiento, aquel que se había preguntado cómo era posible que de la experiencia pudieran nacer ciencias objetivas».⁸

Como acabamos de mencionar, Husserl fue uno de los precursores de las ideas que Derrida toma como base para su filosofía. En concreto, Derrida se situará en la tensión entre la individualidad histórico-sensible y determinada y la pretensión de la fenomenología como ciencia rigurosa. En esa encrucijada, el filósofo franco-argelino comenzará a teorizar asomándose a los abismos de una lógica oposicional, entre lo sensible y lo ideal, entre lo particular y lo universal, entre el individuo finito y la conciencia trascendental, que habría atravesado a la filosofía desde la Grecia antigua hasta Husserl. Será en ese lugar, en ese quicio contradictorio, en el que Derrida buscará el camino hacia “las cosas mismas” para descubrir, a la vez, su necesidad y su imposibilidad. Ahora bien, será la escritura, la marca material, sensible, la que ofrezca a Derrida la oportunidad de demostrarlo. «En este sentido, el joven Derrida pretende radicalizar la fenomenología tematizando la escritura como condición de posibilidad de la idealidad en su doble potencialidad, esto es, como cumplimiento y como ruina».⁹

Esta forma de hacer filosofía también fue influenciada por la manera de trabajar de l'École, en la que la disertación era un ejercicio habitual, lo que llevó a Derrida a la deconstrucción. «La deconstrucción de un texto comienza justamente en el texto

7 Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida*, Amorrortu editores, p. 10.

8 Ibid., p. 11.

9 Hernández Marcelo, J. (2018). *El joven Derrida (1954-1967) en la tradición de la fenomenología francesa*. Universidad de Salamanca y Consorzio di Filosofia del Nord Ovest-Fino, p. 278.

deconstruido». ¹⁰ Para Derrida las contradicciones de los filósofos no se encontraban fuera de los textos, sino en su propio interior, soterradas y presupuestas a la espera de ser reveladas. Sin embargo, aunque en ocasiones la palabra contradicción pueda haber tenido connotaciones negativas, el filósofo las ve como una oportunidad para trabajar sobre ellas mostrando su carácter insuperable para extraer de ahí, paradójicamente, un plus filosófico.

Por otro lado, la atención que Derrida pone sobre la escritura no es entendible sin otra influencia clave en su deconstrucción: el estructuralismo lingüístico de Seassure y su *Curso de lingüística general*. Así, será en el gozne entre Seassure y Husserl en que surge la pregunta específicamente derridiana con la que arranca su deconstrucción metafísico-lingüística y que poco a poco se irá descubriendo, también, tal y como sostendremos en el presente trabajo, como una interrogación ético-política. Se trata de la pregunta acerca de si el signo es constitutivo de la idea o si, por el contrario, es un mero accidente, un instrumento que se limita a transmitir el sentido (el *eidos*). Para Derrida, la respuesta a esta pregunta se halla en entender que el signo, a pesar de todo lo que ha tratado de mostrar la filosofía, es constitutivo, es decir, es condición de posibilidad de la idea. No hay idea si no hay signo. Pero, si esto es así, puesto que el signo es material, sensible, la idealidad de la idea (valga la redundancia) se ve rebajada, imposibilitada. El signo es entonces, a la vez, condición de posibilidad y de imposibilidad de la idea.

Asimismo, para conseguir hablar de «aquello que los filósofos no dicen»¹¹, la dialéctica es el mejor instrumento, la cual, más adelante, se aplicará a la fenomenología, como sucede con *El problema de la génesis de la filosofía de Husserl*. Esto ayuda a que se cree un vínculo entre génesis material y estructura ideal, a lo que Derrida añade que es lo individual concreto lo que brinda la condición de posibilidad para la génesis de la idea. Este problema de relación entre objetos reales e ideales continua con *El origen de la geometría*, obra en la que afirma que los medios de transmisión toman un carácter de indispensabilidad con respecto a la idealidad. En este momento, entra en juego, pues, la

10 Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida. op. cit.*, p. 14.

11 *Ibid.*, p. 15.

idea de que la condición de posibilidad se sitúa en aquello que había quedado excluido por la tradición filosófica en el camino hacia la pureza del *eidos*. Como veremos, esta idea se repetirá a lo largo de la obra de Derrida de manera que, lo excluido, lo que se encontraba en los márgenes de la filosofía (expresión que da título a una de las obras fundamentales de nuestro autor, *Márgenes de la filosofía*), pasa a ser constitutivo. Siguiendo esta línea de pensamiento, ya en *La voz y el fenómeno*, Derrida contrapondrá, del mismo modo, individualidad y universalidad: «¿de qué modo el yo empírico determina el yo fenomenológico puro sobre el cual Husserl funda la necesidad de su doctrina? También en este caso el yo empírico (o, mejor, lo empírico a secas) se presenta como condición de posibilidad del yo trascendental».¹²

Entonces, Derrida, tomando como base estas contradicciones, se aventuró a trabajar sobre la antítesis entre historicismo y estructuralismo mediante su análisis de la escritura. Para ello, como se ha señalado en este breve recorrido, acudió a los textos de Husserl y se dio cuenta de que este último ya mostraba la necesidad de integrar la estructura con la génesis. Es decir, para salvar el proyecto de filosofía como ciencia rigurosa, Husserl había acudido a las aparentes contradicciones, había deconstruido para poder reconstruir y reconciliar la historia (génesis) con la idea (estructura).

La escritura es, por tanto, la condición de posibilidad de toda idealidad en la historia. El acto de escritura constituye la verdad en la historia, porque mientras no pueda ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal, inteligible para todo el mundo e indefinidamente perdurable. Para Derrida, la posibilidad gráfica permite la última liberación de la idealidad y la libera de la subjetividad empírica. Al virtualizar el diálogo de modo absoluto, la escritura crea una especie de campo trascendental autónomo del cual todo sujeto actual puede ausentarse.¹³

Una vez más, Derrida muestra de nuevo ese afán por conciliar los contrarios, en el cual no está solo, pues otros autores contemporáneos como Merleau-Ponty o Ricoeur

12 Ibid., p. 15-16.

13 Hernández Marcelo, J (2018). *El joven Derrida (1954-1967) en la tradición de la fenomenología francesa. op. cit.*, p. 266.

también buscaban «una dialéctica en la cual la génesis y la estructura puedan estar igualmente representadas».¹⁴

Hasta aquí, hemos tratado de recorrer de manera sucinta los primeros pasos de Derrida en la filosofía teniendo en cuenta el marco de su época y poniendo el acento en un doble gesto deconstructor fundamental: en primer lugar, el desmantelamiento de los binarismos; y, en segundo lugar, la apuesta por lo constitutivo de aquello que, hasta el momento, había sido excluido, silenciado o denostado. Esta cuestión será fundamental para los siguientes apartados.

Pasamos ahora a señalar el modo en que se ha articulado la filosofía de nuestro pensador, siempre en torno a dos etapas, la metafísico-lingüística y la ético-política. Nuestro objetivo será mostrar que ambas se encuentran entrelazadas de manera fundamental para, desde ahí, seguir avanzando hacia esa "comunidad de los que no tienen comunidad" de la que queremos ocuparnos.

1.2. Dos etapas: De la metafísica y el lenguaje a la ética y la política

Como hemos avanzado, en Derrida es posible identificar a lo largo de su prolífica obra, dos etapas diferenciadas entre sí pero, a su vez, perfectamente conectadas. Nos dedicaremos a ellas en los siguientes apartados, no sin antes dedicar un espacio a los motivos de esta separación por fases de su pensamiento. Así, por un lado, podemos hablar de un Derrida que teoriza acerca de cuestiones metafísico-lingüísticas, las cuales están marcadas por la fenomenología y el estructuralismo lingüístico, tal y como hemos esbozado en el apartado anterior dedicado al joven Derrida. Por otro, avanzado el tiempo, encontramos también un Derrida preocupado por cuestiones ético-políticas de calado.

14 Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida. op. cit.*, p. 18.

En esa primera etapa de la filosofía derridiana emergen nociones fundamentales para su deconstrucción, centrada ahora en el desmantelamiento de un par oposicional muy concreto: el binarismo voz/escritura que, a juicio de nuestro autor, habría atravesado toda la historia del pensamiento occidental conformándolo como *fonologocentrismo*. Entre esas *nociones*, destacamos, y exploraremos en los sucesivos apartados del presente trabajo, las de *archiescritura*, *iterabilidad*, *diseminación* o *différance*. Como veremos, el resultado de esta operación deconstructora será el descubrimiento de la escritura como *pharmakon*. Para dar cuenta de ello, analizaremos tres textos específicos: *Firma*, *Acontecimiento*, *Contexto*, *La différance* y *La farmacia de Platón*. Textos que, puestos a dialogar, ofrecen buena parte de la figura que toma la deconstrucción derridiana en esta primera etapa ya consolidada en la trayectoria de nuestro autor.

Ahora bien, entre los años 70 y 80 comienza a gestarse la segunda etapa de Derrida a la que queremos aludir. Una etapa marcada por la preocupación ético-política pero que, como trataremos de demostrar, no queda desligada de su anterior abordaje metafísico-lingüístico porque, en el fondo, dicha inquietud ético-política habría atravesado toda su obra como quizá, también, toda su vida. En esta etapa, Derrida se preocupará por desmantelar o desactivar diversos binarismos que no solo habitarían la filosofía desde sus orígenes griegos, sino que también, o más claramente, habrían conformado la institucionalidad de Occidente. Entre ellos, justicia/derecho, amigo/enemigo u hospitalidad/hostilidad. Para sumergirnos en esta etapa hemos escogido dos textos centrales: *Fuerza de ley* y *Políticas de la amistad*. A través de ellos, llegaremos a esa anunciada «comunidad de los que no tienen comunidad» y mostraremos las conexiones entre una y otra etapa.

Sin embargo, a pesar de que hayamos dicho que Derrida atraviesa dos etapas, recalcamos de nuevo que estas están profundamente relacionadas entre sí y son dependientes la una de la otra, pues no puede haber ética y política derridianas sin haber pasado por el prisma metafísico-lingüístico en el que, además, ya principian los temas ético-políticos con nitidez. Esto es así ya que toda la filosofía de Derrida sigue una

senda bien marcada que no deja ningún cabo suelto por el camino. Más aún, podríamos afirmar que el abordaje metafísico-lingüístico va a ser condición de posibilidad del desarrollo ético-político posterior, o, incluso, quizá a la inversa, esto es, que no hay deconstrucción, tampoco deconstrucción metafísico-lingüística, sin atención a las tensiones y aporías ético-políticas de Occidente.

A continuación, veremos cómo se va construyendo esta historia tan bien hilada y entrelazada, sin olvidarnos de ese horizonte, siempre presente en Derrida, de encontrar una comunidad para aquellos que nunca se han sentido parte de una, de buscar esa voz imposible para los que no tienen voz o, en su defecto, para aquellos que nunca han sido escuchados.

Por otro lado, cabe preguntarse por los motivos de este supuesto viraje que va de lo metafísico-lingüístico a lo ético-político. En su estudio, Maurizio Ferraris nos descubre algunas razones para este tránsito. De un lado, las insistentes y variadas críticas que Derrida fue recibiendo conforme su obra iba siendo conocida. No nos detendremos en cada una de ellas, basta este resumen del propio Ferraris:

En especial, se lo acusa de tradicionalismo académico puramente alejandrino (Foucault), idealismo (Deleuze , Kristeva), confusión entre literatura y filosofía (Ricoeur y Habermas), neoconservadurismo (una vez más, Habermas), radicalismo vanguardista (Gadamer), desenfreno interpretatorio (Eco), vaguedad y error (Searle), respaldo indirecto en un irracionalismo políticamente riesgoso (Frank), construcción de una filosofía puramente irónica y paradójica (Rorty), esteticismo (Vattimo).¹⁵

Como decimos, no nos detendremos en cada una de estas críticas porque no constituye el objetivo del presente trabajo. Pero, por su calado ético-político, cabe destacar la mencionada crítica de Habermas:

15 Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida*. op. cit., p. 111.

Como es sabido, tras la publicación por parte de Lyotard de la obra *La condición postmoderna*, Habermas imparte una conferencia titulada «La modernidad: un proyecto inacabado», publicada más tarde, en 1985, en la obra *El discurso filosófico de la modernidad*¹⁶. Si la postmodernidad que Lyotard presentaba allí iba a sostener la crisis y acabamiento de los grandes relatos emancipatorios de la modernidad, incluido el universalismo ilustrado, para dar paso a un «pensamiento de la diferencia», Habermas defenderá la continuidad y la necesidad del proyecto de la Ilustración. Frente a él, argumentará, unos cuantos jóvenes filósofos franceses hacen gala de su neoconservadurismo negando la posibilidad del progreso de la humanidad. Entre ellos, no sólo Lyotard, también Derrida (así como Foucault o Bataille, etc.). Lo que descubriremos al desarrollar esta etapa ético-política de Derrida es que, en buena medida, ella constituye una respuesta a esta crítica habermasiana. Pensar la justicia, la amistad, el derecho, la hospitalidad, la comunidad política, y, desde ahí, dar cuenta de "los que no tienen comunidad" a través de un pensamiento que afirma la diferencia, no puede ser un gesto neoconservador. De hecho, la respuesta directa a Habermas por parte de Derrida no se hará esperar: en 1981 acude a un coloquio en el que lee *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* donde llama, no a continuar, sino a repensar críticamente el proyecto Ilustrado en la medida en que este no debe tomarse como algo a concluir, como algo que se alcance en algún momento y de una vez para siempre, sino como un proyecto infinitamente abierto, tan infinitamente abierto como el movimiento mismo de la diferencia.

Por otro lado, la transformación filosófica de estos años de la deconstrucción derridiana viene dada por otro de los grandes temas que comenzará a abordar y que, en cierto modo, ya hemos adelantado: la muerte. Pero no solo la muerte en general o en abstracto, sino la muerte de amigos y maestros, la cual inspira a Derrida en cuanto a los escritos autobiográficos y abre una gran oportunidad teórica de reescritura. En efecto, Derrida vive los fallecimientos de Paul De Man, Roland Barthes, Foucault, Deleuze, Althusser, Lyotard, Emmanuel Lévinas, Pierre Bourdieu o Blanchot. A partir de ahí, para Derrida, la muerte, paradójicamente, abrirá las puertas al «por venir». En su

16 Habermas, J. (2018). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.

ontología de la diferencia, Derrida vinculará lo anterior, es decir, el pasado, con lo que vendrá, con un futuro abierto, haciendo que el presente quede desbordado por la (des)presencia del pasado y del futuro, esto es, por lo que ya no está y por lo que está viniendo, pero aún no es. A partir de ahí, los conceptos ético-políticos de la tradición serán pensados en su apertura a un porvenir sin cierre. Ahora bien, este pasado tal como lo entiende Derrida no va a ser un pasado grabado en piedra, inamovible o invariable. La deconstrucción de los conceptos de la tradición es lo que impulsará también la apertura del pasado, un pasado activo que irrumpe en el presente cada vez para transformarlo. Pasado como fantasma o espectro, como aquello que había sido olvidado y hasta reprimido o, simplemente, pensado como aquello que «ya no es», pero que, sin embargo, irrumpe de continuo y saca al tiempo de sus goznes, de su linealidad mortal: «un ahora desquiciado, disyunto o desajustado *out of joint*, un ahora dislocado»,¹⁷ para devolverlo a la vida de la diferencia, no homogénea y no teleológica. Aquí reside la promesa de emancipación derridiana, una promesa de supervivencia, como decíamos al principio. Pero un sobrevivir que supone siempre crecimiento, alteración: sobre-vida. A esta cuestión nos aplicaremos también con más detalle a lo largo de los siguientes capítulos.

Por último, como tercer motivo del viraje derridiano, también cabe destacar el descubrimiento, por parte de Derrida, de nuevos temas que, a su juicio, habían caído siempre por fuera del lenguaje del *logos*, del discurso racional-filosófico tal y como fue desplegado por Occidente desde Platón. Así, la animalidad, el tacto o, incluso, la espectralidad a la que nos hemos referido, conformarán buena parte de su obra. Los animales o, en general, los seres no humanos, carecen de lenguaje¹⁸; el tacto o «el tocar» como aquella forma de comunicación, y hasta de comunidad,¹⁹ que no pasa por el

17 Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trotta, p. 17.

18 Destacamos la obra Derrida J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta. Ahora bien, este tema será abordado brevemente también a propósito de *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, en que también aparece de forma decisiva.

19 Aquí destaca la obra de Derrida dedicada a Jean-Luc Nancy, teórico de la "comunidad desobrada", bajo el título *El tocar, Jean Luc-Nancy*, Amorrortu, 2011.

concepto; y, por último, los fantasmas, esos seres que traen mensajes ininteligibles porque provienen de otro tiempo y de otra dimensión.²⁰

Tras este recorrido, pasamos ahora a desgranar, a partir de los textos propuestos, la etapa metafísico-lingüística de Derrida.

2. Etapa metafísico-lingüística: la forja de la deconstrucción

Como ya hemos mencionado, Derrida atraviesa dos etapas, dependientes la una de la otra, a lo largo de su producción filosófica. Por ello, el objetivo de este apartado consiste en la elaboración de una síntesis de la primera de ellas, esto es, en la etapa metafísico-lingüística, de manera que podamos ir mostrando su fundamental engarce con la segunda de las etapas del pensamiento derridiano, la etapa ético-política. En concreto, exploraremos cuatro conceptos o temáticas principales, las cuales conformarán la estructura del epígrafe, a saber: en primer lugar, el nexo entre fenomenología y estructuralismo lingüístico en el seno de la deconstrucción; en segundo lugar, las nociones de *archiescritura* e *iterabilidad*; tercero, el concepto de *pharmakon*; y, por último, el neografismo derridiano de *différance*. A su vez, los principales textos en los que se apoya esta sección son «Firma, acontecimiento, contexto» y «La *Différance*», ambos capítulos del libro *Márgenes de la filosofía*, publicado por Derrida en 1972. Además, otros escritos por los que pasaremos a lo largo de este apartado serán *La farmacia de Platón*, *La voz y el fenómeno* e *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, los cuales aportarán pequeñas pinceladas para la aclaración de conceptos.

Por otra parte, antes de adentrarnos en ellos, es importante destacar un aspecto central que siempre recorrerá la obra de Derrida: el uso de lo que él mismo denominó

20 Aunque ya lo hemos citado, desde luego, es importante resaltar aquí la obra *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, *op.cit.*, uno de los lugares en los que Derrida compone su "fantología", es decir, una ontología compuesta por fantasmas que no dejan de asediar el presente. Esto también será abordado en el presente trabajo a propósito de *Políticas de la amistad* puesto que allí también se hace referencia al concepto.

paleonimia. Este concepto está formado por el prefijo «paleo», que en griego significa viejo o antiguo, y por «ónoma» que quiere decir nombre. En suma, la *paleonimia* consistirá, por un lado, en reconocer la imposibilidad de salir del lenguaje del logos, de «los viejos nombres», esto es, de la tradición filosófica que nace en Grecia; pero, por otro, también en insistir en su desorganización y desmantelamiento deconstructor necesario. El gesto derridiano supone, pues, la creación de nuevos conceptos a partir de aquellos antiguos nombres griegos que, así, quedarán desbordados. Nuevos conceptos como son algunos de los que aquí analizaremos, entre ellos los de *archiescritura* y *logocentrismo*, los cuales, conteniendo esa raíz griega insuperable para Derrida (expresada mediante la incorporación del *arjé* y del *logos* en estos casos), a su vez, se verán confrontados por la crítica deconstructiva al vincularlos con un segundo término (como el de escritura o el de «centrismo»). Basta con leer la siguiente cita de Derrida refiriéndose a la metáfora heliológica de Platón para entender el carácter inevitable que para el franco-argelino alberga la tradición del pensamiento griego para la Historia de Occidente y, con ello, lo irrealizable de un afuera completo respecto de ella: «De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla? ¿Quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella?»²¹

Después de esta necesaria aclaración, sin demora, comencemos por la fenomenología y el estructuralismo lingüístico tal y como los vincula nuestro filósofo.

2.1. Fenomenología y estructuralismo lingüístico

Como ya apuntamos más arriba, el pensamiento de Derrida está atravesado por la herencia de la fenomenología de Husserl y del estructuralismo lingüístico de Saussure. En concreto, es ahí donde se cifra el paso al posestructuralismo que caracterizará la obra de este filósofo *tentador*,²² tal como lo llama Cristina de Peretti. Desde luego, esto tiene mucho que ver con las influencias que el franco-argelino recibió en los inicios de su

21 Derrida, J. (1967). “Violencia y metafísica, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *La escritura y la diferencia*, 1987, Anthropos, p. 124.

22 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Anthropos, p. 17.

producción filosófica. Lo que haremos a continuación será rastrear este vínculo entre fenomenología y estructuralismo y, así, el paso al posestructuralismo derridiano, en el capítulo de *Márgenes de la Filosofía* titulado "Firma, acontecimiento, contexto", apoyándonos en otros textos cuando sea necesario.

En primer lugar, no obstante, cabe remarcar que la deconstrucción, pilar fundamental de su filosofía, se suele enmarcar en los movimientos posestructuralistas, sobre los cuales Derrida aporta su conferencia «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas»²³ a modo de crítica interna al estructuralismo. A partir de aquí podríamos pensar que «el estructuralismo habría sido sólo un elemento contextual externo, un lugar común, en todos los sentidos del ambiente intelectual de los años de formación de Derrida. Y sin embargo cabe pensar que es una explicación crítica con el estructuralismo, a partir de la fenomenología, lo que más formalmente da unidad a los escritos de Derrida».²⁴ Esto se debe a que todos estos movimientos críticos que recorren la época, la Francia de la segunda mitad del siglo XX, sin lugar a dudas conformaron buena parte de la filosofía en ese tramo histórico, pero, desde luego, es en Derrida donde su cruce adquiere una relevancia decisiva a la hora de conformar el pensamiento de este autor a lo largo de toda su obra. Y, en dicho cruce, como ya adelantamos en un apartado anterior, surge la interrogación derridiana acerca de la naturaleza y la función del signo, del significante, a la hora de constituir el significado. Más aún, esta interrogación no puede entenderse sin atender, a su vez, a una pregunta más profunda: la pregunta por la estructura y la génesis del sentido, esto es, por el modo en que se distribuye en la cadena de significantes y, también, por su historicidad, por su origen y su despliegue histórico.

Ahora bien, a partir de ahí, Derrida someterá tanto a la fenomenología como al estructuralismo a una importante torsión. De un lado, el estructuralismo perderá su "estructura" porque la deconstrucción advertirá del carácter desestructurado de la

23 Véase, Derrida, J. (1967). "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en *La escritura y la diferencia*, *op.cit.*, pp. 382-401.

24 Peñalver, P. (1990). *Deconstrucción: escritura y filosofía*. Montesinos, p. 25.

distribución de significantes, de su descentramiento, lo cual implica una apertura sin fin por la que el sentido no se asienta nunca en signos o conjuntos de signos determinados. De otro, la fenomenología se convertirá, en Derrida, en fenomenología del signo, de manera que la búsqueda de la génesis del sentido, de su origen y su despliegue, dependerá ya siempre de ese carácter descentrado y abierto. Esto es lo que exploraremos en adelante centrándonos en los textos ya mencionados. Sin embargo, cabe hacer alguna precisión previa que nos mantenga en el horizonte de nuestro trabajo.

En primer lugar, hay que enfatizar que una de las grandes pretensiones de Derrida, como ya hemos venido advirtiendo, es la de situarse en los márgenes de la tradición filosófica precisamente para atisbar, ahí, esa comunidad, en este caso una comunidad filosófica, para todos los que no han tenido comunidad. Se trata de poner luz en todo aquello reprimido, secundarizado o invisibilizado por el pensamiento occidental a lo largo de su historia canónica. De este modo, su interés por el lenguaje, por el signo o significante, hará que el estructuralismo se aleje de la historia clásica de las ideas, haciendo que emerja una fuerza desestructuradora a partir de él, la cual llevará consigo una crítica más amplia que involucra a toda la herencia *logocéntrica*, como él mismo la califica, a sabiendas de que, no obstante, es imposible escapar completamente a ella. Por eso, en su artículo «Fuerza y significación»²⁵, cuyo título está inspirado en la obra de Jean Rousset *Forma y significación*, la cual es criticada por Derrida, el filósofo franco-argelino presenta al lenguaje como el origen de la historia, lo cual abre la reflexión acerca de la ‘repetición’ del *logos* griego que inaugura la historia o, como dice Patricio Peñalver, al retorno destructor sobre el origen de la metafísica, siguiendo la estela del pensamiento de filósofos como Heidegger o Nietzsche.²⁶ Por tanto, este sería el camino hacia el que se dirige Derrida con su crítica al estructuralismo, pero, también, con sus análisis de la fenomenología de Husserl: se trata de un cuestionamiento más amplio que involucra a toda la historia de la filosofía occidental desde su interior.

25 Véase, Derrida, J. (1963). "Fuerza y significación" en *La escritura y la diferencia*, op.cit., pp. 9-46.

26 Peñalver, P. (1990). *Deconstrucción: escritura y filosofía*, op. cit., p. 28.

Todo esto se muestra tanto en *Firma, acontecimiento, contexto* y en *La différance*, así como en toda la obra derridiana. En el primero, Derrida comienza con una cuestión fundamental vinculada con lo que hemos explicado hasta ahora. Se trata de la pregunta acerca de si debemos entender «la comunicación como el vehículo, el transporte o el lugar de paso de un *sentido* y de un *sentido uno*». ²⁷ De nuevo, se trata de establecer si la comunicación y, por tanto, el sistema de significantes es mero instrumento de transporte del sentido o si, por el contrario, juega algún papel constitutivo. Para responder a tal cuestión, Derrida comenzará por discutir con Étienne Bonnot de Condillac, filósofo ilustrado francés, y, en concreto, con algunas tesis de su obra *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* en torno al origen y función de la escritura como medio de comunicación. Como vamos a ver, la idea de ausencia llevada hasta la muerte ocupará un lugar central a la hora de vertebrar muchas de sus ideas principales. Así, en el análisis que presenta sobre Condillac en esta última obra, la noción de ausencia sale a la luz como condición de posibilidad de la escritura. «Si los hombres escriben es porque tienen algo que comunicar», ²⁸ es decir, porque quieren expresar sus pensamientos y sus ideas a los ausentes. Por tanto, para Condillac la escritura surge por la necesidad de dejar rastro, de no ser olvidados, de transmitir a través de la historia y, así, por un cierto anhelo de inmortalidad. Se trataría de escribir para los que no están, para el futuro. En este sentido, la comunicación oral se mostraba insuficiente porque la idea, el sentido, corría el riesgo de perderse en la inmediatez del momento en que era pronunciado. Por este motivo, habría surgido el signo escrito, para dar respuesta a esa preocupación que tenía que ver con un “morir” en el instante sin dejar rastro, huella. Ahora bien, lo que Derrida planteará es que la escritura no solo tiene que ver con la ausencia de destinatarios, sino, fundamentalmente, con la ausencia del emisor. La escritura, en efecto, funciona más allá de cualquier receptor y de cualquier emisor determinado. Ella continúa siendo efectiva con independencia del sujeto que inscribió su trazo. Pero, al contrario de lo que se desprende de las ideas de Condillac, ello no implica que este emisor y su “querer-decir”, su intención significativa, se conserven allí intactos. Antes bien, la independencia de la escritura, del signo escrito, es

27 Derrida, J. (1989). “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*. Minuit, p. 349.

28 Ibid., p. 352.

tal que produce efectos incontrolados, autoalterantes. De tal modo, lo que descubrirá Derrida y a lo que apunta en su diatriba con el filósofo ilustrado, es a la emergencia de un campo trascendental sin sujeto. La escritura será, pues, condición de posibilidad del sentido (eidos) o significado sin intervención ni guía de ningún sujeto. Un sentido, al cabo, que, dándose a través del trazo, del mismo trazo repetido a lo largo de la historia, abierto al futuro, nunca será el mismo, nunca cumplirá con la conservación de algún supuesto origen ideal. El rastro, la huella, es sombra, diferencia, alteración. Se podría decir que hay un heraclítico $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$ en el modo en que Derrida aborda el problema de la escritura. Tanto es así que el propio Yo, el alma, la conciencia, no será más que otro trazo, otra marca material, sensible, otra grafía igualmente arrasada por el devenir.

Como vemos, la muerte pasa al primer plano en la filosofía derridiana, «la verdadera presencia no es lo que yo estoy pensando ahora, sino aquello que otros leerán en otro momento».²⁹ La finitud es condición de posibilidad de la idealidad, pero de una idealidad que nunca llega a cumplirse. Esto, inevitablemente, nos lleva a pensar de nuevo en el rastro del que habla Derrida, ¿y si esa no-presencia es lo realmente importante para que se dé la presencia? Al final, todas esas huellas que vamos dejando son las que marcarán a los que se quedan, necesitamos esos signos para que nuestra presencia permanezca cuando deje de serlo, si bien, esta presencia será ya siempre una presencia alterada, nunca *la misma*. Una presencia *despresente*, atravesada por la ausencia. Como apuntamos al inicio, el par vida/muerte, como ahora el binomio presencia/ausencia, quedan desmantelados. La ausencia es condición de posibilidad de una presencia que nunca llega, que nunca permanece, que nunca es plenamente presente; la muerte, por su lado, es condición de posibilidad de una vida fantasmal, que se alarga más allá de su acabamiento pero que no puede más que estar atravesada de finitud y devenir.

La escritura como modo de representación, a lo largo de toda su historia, ha sido inseparable de los conceptos de comunicación y expresión situados en el texto de Condillac que Derrida analizó. De este modo, la representación será manipulada hasta convertirse en representación de representación, sin embargo, la relación idea/signo, la

29 Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida. op. cit.*, p. 46.

estructura que subyace a la primera comunicación expresiva, nunca será transformada.³⁰ Y es aquí donde Derrida hace una crítica directa a Condillac, pues este último alude a la ausencia desde el prisma de este modo de analizar la ruptura de la presencia «como reparación y modificación continua, homogénea de la presencia de la representación».³¹ Por otro lado, la ausencia que mueve al filósofo franco-argelino es la del destinatario y el emisor, la cual pertenece a la estructura de la escritura, ya que lo que comunica el emisor sigue produciendo efectos más allá de su presencia.

En esta etapa metafísico-lingüística derridiana, en la que tanto la ausencia como la presencia juegan un papel fundamental en su teoría, cabe destacar la noción de espectro o fantasma, la cual se refiere a alguien que pertenece a otro contexto o tiempo, pero irrumpe y aparece en un contexto y tiempo diferentes. Es así como la escritura tiene la capacidad de mantenerse por este tipo de aparición. Lo que sucede es una comunicación espectral en la que el mensaje del emisor llega a un destinatario que no comparte contexto ni tiempo con quien lo envía. Aunque nos parezca evidente con la escritura, esto es algo que también sucede con la voz ya que los contextos del emisor y el destinatario no coinciden porque no son determinables. De este modo, se da una completa exterioridad entre el sentido y el yo. Esto es lo que Condillac no puede hacer pues sigue en el logocentrismo, si se saliera de él podría dar el paso de la ausencia para ser capaz de llegar a esta comunicación espectral.

Por otro lado, estos tintes heideggerianos son los que marcan la diferencia entre Derrida y Husserl. Derrida parte del sujeto mortal y concibe la presencia como lo que había antes de su existencia y lo que quedará tras su muerte. Por tanto, es esta reducción trascendental el primer paso inconsciente que da un sujeto que se piensa mortal; lo que sigue es la reducción eidética, es decir, la consecuencia de esta conciencia que opta por la idealidad y que no es capaz de distinguir entre presentación y representación, entre presencia e idealidad. Por tanto, y a pesar de que parezca una simple metáfora, es la

30 Derrida, J. (1989). “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, p. 353.

31 *Ibid.*, p. 354.

escritura la que permanece, es la que hace que la ontología pueda volverse representación, «escribir siempre es hacer testamento».³²

También «se trata de analizar cómo *ve* y cómo *oculta* (y, así, se oculta ella misma) la fenomenología ese irreductible juego de presencia y diferencia en la raíz del lenguaje».³³ En *La voz y el fenómeno*³⁴ Derrida, estudiando las *Investigaciones lógicas* de Husserl, expone los momentos en los que este último filósofo pone de manifiesto la inquietud trascendental del lenguaje que no se deja estabilizar por una intuición o presencia pura, sin mediación de los signos ni la escisión de la diferencia. Derrida afirma que esto se debe al tratamiento ingenuo que Husserl le da al concepto de palabra, como unidad indisociable de un sonido y un sentido. Como podemos observar, aparece de nuevo en nuestro camino el fonologocentrismo y trae consigo el gran peso que ha tenido siempre en la historia de la filosofía.³⁵ Lo que Derrida pretende exponer es «la diferencia entre la pertenencia de la fenomenología fonocéntrica a la clausura de la metafísica y la apertura del pensamiento de la escritura a un más allá del saber absoluto».³⁶

Además, «un signo escrito se adelanta en ausencia del destinatario»,³⁷ es decir, en el momento en el que un emisor escriba, no es necesario que el destinatario esté presente. Pero esta ausencia de la que habla Derrida no es solo una presencia diferida, sino que para que la estructura de la escritura se constituya, esta separación debe poder referirse a un absoluto de la ausencia. «Ahí es donde la diferencia como escritura no podrá ser ya una modificación (ontológica) de la presencia».³⁸ Por otra parte, y a pesar de que la ausencia sea condición de posibilidad de la escritura, es necesario que esta sea legible para poder ser comunicable. Es decir, para que cumpla su función principal, a saber, la transmisión de pensamientos e ideas del emisor, es preciso que sea repetible, reiterable. Lo que nos lleva a la noción de «iterabilidad», la cual transitaremos en el siguiente apartado.

32 Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida. op. cit.*, p. 48.

33 Peñalver, P. (1990). *Deconstrucción: escritura y filosofía, op. cit.*, p. 59.

34 Derrida, J. (1967). *La voz y el fenómeno*. Pre-textos.

35 Peñalver, P. (1990). *Deconstrucción: escritura y filosofía, op. cit.*, p. 60.

36 *Ibid.*, p. 66.

37 Derrida, J. (1989). “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía, op. cit.*, p. 356.

38 *Ibid.*, p. 356.

En suma, esta ausencia que Derrida arrastra del receptor al emisor a partir de su reflexión sobre las tesis de Condillac, esta ausencia que posibilita el despliegue o recorrido histórico del sentido, hace emerger un campo trascendental sin sujeto. Campo trascendental de significantes, de signos materiales, sensibles, que funcionan más allá de cualquier sujeto determinado y que se convierten, para Derrida, en condición de posibilidad del sentido, de su emergencia y su movimiento. Y el modo de "comunicación" que mejor muestra este campo trascendental sin sujeto será, para nuestro autor, la escritura a la que pasará a denominar *archiescritura*. De ambos conceptos, de la *archiescritura* y la iterabilidad pasamos a ocuparnos ahora.

2.2. Archiescritura e iterabilidad

Siguiendo en el contexto de la metafísica de la presencia en el que nos hemos adentrado y al que Derrida pretende enfrentarse con su deconstrucción mostrando la potencia de la ausencia, nos encontramos con dos conceptos fundamentales en la filosofía derridiana: *archiescritura* e *iterabilidad*. Debemos, por tanto, en primer lugar, sistematizar brevemente las características fundamentales de esta metafísica de la presencia tal y como las revela el pensador franco-argelino para descubrir, a su vez, el modo en que trata de acometer su superación. Resumidamente, estas características serían las siguientes: la pretensión, a lo largo de la historia de la filosofía, al acceso al sentido pleno, al *eidos* acabado y perfecto, sin resto y sin apertura; el recurso subyacente a binarismos jerárquicos; y, por último, la primacía del presente como momento originario, esto es, de presencia plena del sentido que, así, se pretende invariable, sin devenir, sin pasado y sin futuro que lo modifiquen. Frente a esto, Derrida arma su deconstrucción para abrir el sentido a la alteración sin fin, a un exceso insuperable, para dismantelar las dicotomías y para mostrar el carácter fundamental del pasado y del futuro, del devenir.

Pero, empecemos por el principio porque aquí es fundamental tener en cuenta que Derrida se sitúa como continuador de la intervención de Nietzsche en el platonismo, la cual se exhibe como un intento de superar ese fuerte nihilismo que acarrea la

tradición filosófica desde Platón hasta el cristianismo. En efecto, la dualidad entre el mundo inteligible y el mundo sensible se termina con la muerte de Dios que anuncia Nietzsche, la cual marca el fin de la metafísica como platonismo.³⁹ En cierto sentido, esto también es lo que Derrida denunció en su pensar, y es así que lo que él mismo llamó *gramatología*, esto es, el estudio del *gramma*, de la letra escrita o trazo material, supondrá otra muerte análoga a la nietzscheana muerte de Dios en cuanto desaparición de todo fundamento: la muerte de la voz, de la *foné*. Por otro lado, algo parecido sucedía con Heidegger y su pregunta por el ser, la cual implicaba también una crítica de la metafísica de la presencia, de la metafísica que había olvidado la pregunta de las preguntas, la pregunta por el ser, y sobre la que Heidegger quiere acometer su particular *Destruktion*.⁴⁰ Así, la deconstrucción de Derrida comienza con un gesto que se sitúa en la órbita de Nietzsche y Heidegger.

En este marco de rupturas y cambios en la fundamentación se apoya Derrida para iniciar su discurso destructor del *logos* inseparable de la verdad y el sentido y la *foné* que dice ese mismo sentido. Habitando este contexto, el filósofo alude a la primacía del presente, en una concepción lineal del tiempo, del que dependen el pasado y el futuro. Además, también destaca la primacía de la conciencia por medio de la voz, como ya hemos adelantado anteriormente. «La voz tiene una relación de proximidad esencial y absoluta con el pensamiento. De ahí que la civilización occidental privilegie frente a la escritura que sólo es un instrumento secundario y representativo, el habla plena que dice un sentido que ya está ahí, presente en el *logos*». ⁴¹ Este rechazo de la escritura, como ya hemos visto, se ubica en el marco del logocentrismo, el cual alberga un sistema jerarquizado de oposiciones como voz/escritura, en el que el segundo concepto, en este caso la escritura, queda relegada a una posición secundaria, meramente instrumental e, incluso denostada. La pretensión de Derrida pasará por establecer la escritura como vía de liberación de la dicotomía misma, del binarismo establecido por el logocentrismo. Este será siempre el movimiento fundamental de la deconstrucción: descubrir las potencias desestabilizantes del segundo término del par dicotómico logocéntrico de manera que, finalmente, este quede deshecho.

39 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción, op. cit.*, p. 80.

40 *Ibid.*, p. 24.

41 *Ibid.*, p. 30.

Una oposición de conceptos metafísicos (...) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, mediante un doble gesto, una doble escritura, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general en el sistema.⁴²

En *Firma, acontecimiento, contexto* Derrida aúna los conceptos de «iterabilidad» y «archiescritura» de tal manera que no deja de mirar nunca hacia el horizonte de encontrar la voz (imposible) de los que no tienen voz. De este modo, la iterabilidad, procedente de *iter* que a su vez viene de *itara* cuyo significado en sánscrito es «otro», se une a lo que puede ser leído como «la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad»,⁴³ y es la que estructura la marca de la escritura. Esta posibilidad de la repetición está implícita en todo código, en toda escritura. Derrida determina cuáles son las consecuencias inevitables de esta escritura como estructura reiterativa, pero a su vez también afirma que esas consecuencias son válidas para cualquier tipo de lenguaje, de órdenes de signos e incluso para cualquier tipo de expresión que vaya más allá de la comunicación semio-lingüística, en definitiva, para toda presencia.

Aquí podemos observar otra ruptura, pues la escritura ya no la entendemos como la concepción clásica de escritura, sino como algo que engloba mucho más, algo que ha roto con la tradición y con las barreras que ha impuesto la filosofía a lo largo de la historia. Nos encontramos ante la «archiescritura», la cual ha conseguido resquebrajar la primacía de la voz rompiendo por fin la dicotomía tradicional entre el habla y la escritura.⁴⁴ Lo que ha hecho Derrida ha sido tomar el segundo término del binarismo, en este caso la escritura, y le ha añadido el *archi*, de *arjé*, que significa principio. En esta inversión, la voz, la *foné*, está asociada con el alma, con la vida, mientras que la escritura es lo sensible, el trazo material, el cual no precisa de un Yo como la voz. En este desplazamiento ya no hay dicotomía, solo hay ausencia, ya no hay posibilidad de acceso a la presencia, hay una falta de sentido pleno.

42 Derrida, J. (1989). "Firma, acontecimiento, contexto" en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 371

43 Derrida, J. (1989). "Firma, acontecimiento, contexto" en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 356.

44 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 82.

De esta manera, la «archiescritura» acoge en sí todas las formas posibles de comunicación y transmisión, incluida la voz. Este asunto guarda un estrecho vínculo con Heidegger y la diferencia ontológica, pues para Derrida la escritura llevaba consigo la modificación del sentido, es decir, el ámbito de lo óntico, de los fenómenos. Sin embargo, la «archiescritura» ya es ontológica pues es condición de posibilidad de la comprensión. La mediación del signo es necesaria para la comprensión. «El lenguaje que la archiescritura posibilita es un lenguaje liberado de cualquier privilegio como una relación con el sentido, la conciencia, la voz, esto es, con el querer-decir».⁴⁵ Además, la comprensión del sentido nunca se cierra, no es plena porque siempre está abierta la posibilidad del reenvío. Por otra parte, tal y como veremos en adelante, todo esto será base fundamental para el abordaje ético-político de la deconstrucción. En efecto, la tarea ético-política será para Derrida una tarea siempre infinita, siempre reenviada, siempre iterable, repetida y transformada en la historia.

La noción de «reenvío» puede entenderse perfectamente en el contexto en el que está escrito *Firma, acontecimiento, contexto*, ya que es una conferencia que Derrida sabe que va a ser escrita y, posteriormente, traducida y, más adelante, enviada. Es decir, se trata de una comunicación sobre la comunicación, la cual el autor es consciente que está sujeta a reenvíos que la modifican, por tanto, él ya no tiene el control sobre ella. En el caso del autor, tanto en la comunicación oral, con su propia voz, como en la comunicación escrita, con la firma, siempre es la fuente de enunciación. Lo que sucede con la firma escrita es que implica la no-presencia empírica del autor, por eso aquí es muy importante el mantenimiento general que «está de alguna manera inscrito, prendido en la puntualidad presente, siempre evidente y siempre singular, de la forma de firma».⁴⁶ El presente remite al pasado pero también remite al futuro, el ahora es un ahora trascendental. De este modo, la firma debe ser iterable, debe poder despojarse de su intención presente y singular, por esto, la condición de posibilidad de sus efectos es a su vez su propia condición de imposibilidad.

45 Ibid., p. 85.

46 Derrida, J. (1989). «Firma, acontecimiento, contexto» en *Márgenes de la filosofía, op. cit.*, p. 370.

Demos unos pasos atrás y volvamos a la «iterabilidad». Nos habíamos quedado en las consecuencias que esta característica de toda escritura suponía. Estos rasgos esenciales son la ruptura de la comunicación como vehículo, es decir, como comunicación de la presencia o transporte lingüístico del querer-decir. También, la eliminación de toda escritura al horizonte de sentido que se deja sobrepasar por la escritura. Además, entra en juego la «diseminación», término que puede ser traducido como la *dispersión de semillas*, tiene que ver con la imposibilidad del sentido pleno, con lo que se nos escapa de la comprensión del sentido. De esta manera, más allá de las acepciones que determinan un sentido, hay algo mayor, porque cada acepción de una palabra es un nuevo trazo, una nueva marca, que remite al sentido y signos nuevos, que pueden volver a comenzar la cadena. Y, por último, la escritura hace imposible la determinación teórica del concepto del contexto real o lingüístico.⁴⁷

En este sentido, al hilo de los problemas con el contexto, Derrida trae al paso la fuerza de ruptura. Esta fuerza de ruptura con el contexto viene dada en el signo escrito y conforma la estructura misma de lo escrito. De este modo, la «iterabilidad» implica esta fuerza de ruptura, pues si tomamos un sintagma escrito dentro de una cadena y lo sacamos de ella, puede conservar perfectamente su sentido y su funcionamiento, a pesar de que esa iterabilidad esencial que lleva consigo que es a la vez posibilidad e imposibilidad de la escritura. «Esta fuerza de ruptura se refiere al espaciamiento que constituye el signo escrito: espaciamiento que lo separa de otros elementos de la cadena contextual interna (...) pero también de todas las formas de referente presente».⁴⁸ Este espaciamiento se identifica con surgimiento de la marca.

Entonces, teniendo en cuenta todo lo anterior, para que un elemento cualquiera del lenguaje hablado funcione, lo primero que tiene que estar es localizado respecto a un código, es decir, la identidad de este signo debe permitir su propio reconocimiento y repetición. Y es esta posibilidad de repetibilidad, la iterabilidad, la que permite que este signo pueda darse en la ausencia completa de la intención de comunicación presente.

47 Ibid., p. 358.

48 Ibid., p. 359.

«Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general»,⁴⁹ por tanto, la permanencia no-presente de un signo está separada de su origen. Con esto podemos concluir que «no hay experiencia de presencia *pura*, sino sólo cadenas de marcas diferenciales».⁵⁰

Por otro lado, y para profundizar aún más en la cuestión de la iterabilidad, Derrida decide abordar el problema del carácter performativo del lenguaje, apoyándose en una crítica a la obra de Austin de *Cómo hacer cosas con palabras*⁵¹. Para ponernos en contexto, lo que defiende Austin es que las palabras no tienen únicamente una función descriptiva, sino que el lenguaje es performativo, es decir, *hace cosas*, como el propio título de su obra indica. Austin se centra en los «actos performativos», los cuales no tienen valor de verdad, al contrario que las enunciaciones constatativas o descripciones, sino que poseen fuerza ilocucionaria, es decir, fuerza con la que el emisor lleva a cabo el acto. Por tanto, en el caso de estos actos performativos, comunicar consistiría en «comunicar una fuerza por el impulso de una marca».⁵² Además, estos actos no tienen su referente fuera de ellos, sino que operan, producen o transforman situaciones. De este modo, ha eliminado la oposición verdadero/falso y la ha sustituido por el valor de fuerza, lo que le acerca de cierta manera a Nietzsche.

Asimismo, Derrida considera que «Austin ha hecho estallar el concepto de comunicación como concepto puramente semiótico, lingüístico o simbólico».⁵³ Esto es así porque Austin ha atribuido predicados grafemáticos a la estructura de toda locución, lo que enturbia la pureza de las mismas. Derrida demuestra esto aludiendo a que los análisis de Austin deben tener en cuenta el contexto en el que se realizan, es decir, se debe atender a la presencia consciente de la intención del emisor de ese acto locutorio. Esto implica que esta presencia consciente no permite que ningún *resto*, es decir, ninguna «diseminación», escape al presente.

49 Ibid., p. 359.

50 Ibid., p. 359.

51 Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.

52 Derrida, J. (1989). «Firma, acontecimiento, contexto» en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 362.

53 Ibid., p. 363.

Por otro lado, para Austin, cuando un acto comunicativo fracasa, lo que sucede es un infortunio o un acto infeliz o parasitario. El ejemplo más representativo que presenta el filósofo británico de este tipo de actos son las citas, las cuales fracasan porque no son performativas. Austin aún vincula el acto performativo con el sujeto que lo lleva a cabo y por eso dice que, al citar, hablamos de lo que alguien hizo, pero nosotros no hacemos nada. Además, el hecho de que las citas sean un «fracaso» para él es porque rompen con toda su teoría sobre los actos performativos, pues atentan contra la convencionalidad que forma la circunstancia del enunciado y abren la cuestión de la posibilidad necesaria, es decir, «la posibilidad para toda enunciación performativa (y a priori para cualquier otra) de ser “citada”». ⁵⁴

Y, ¿no es cierto que la escritura ha sido tratada siempre de esta forma por la tradición filosófica? La escritura ha sido tachada de parasitaria a lo largo de toda la historia, ha quedado relegada a un segundo plano por debajo de la voz. Y no solo esto, sino que toda la organización ético-política-jurídica-social se ha basado en los binarismos del logocentrismo. Por eso, que el lenguaje tenga un carácter performativo implica que sus efectos se concentren en una sedimentación histórica basada en una autorización. Como nos dice Derrida, la archiescritura en su performatividad no se mantiene invariable, por el contrario, cada vez que recurrimos a la citacionalidad, a pesar de ser aparentemente una repetición, en realidad estamos haciendo otra cosa. Así es tal que el performativo se pervierte llevando a los actos de habla a poder romper con la tradición. Derrida denomina, en ocasiones, «perverformatividad» a esta condición, caracterizada por no ser un solo repetir, sino incluir la posibilidad constitutiva de la repetición, sin la cual la historia no avanzaría. Además, es la diferencia, es decir, «la ausencia irreductible de la intención o de la asistencia al enunciado performativo», ⁵⁵ la condición de posibilidad de todo signo, de la estructura grafemática de toda comunicación.

54 Ibid., p. 366.

55 Ibid., p. 369.

De nuevo, se deja entrever esa intención que tiñe la filosofía de Derrida de intentar encontrar una voz que escape de la tradición, que traspase barreras y encuentre horizontes comunes que poder habitar. Esa voz (im)posible para los que nunca han tenido voz, la que tarde o temprano nos llevará a la constitución de la comunidad de los que no han tenido comunidad, transitando por la archiescritura y atravesando la diferencia, sin detenernos en ninguna identidad determinada y dejando a un lado ese tan potente logocentrismo que nos ha ido lastrando durante mucho tiempo.

2.3. *Pharmakon*

Derrida, en su obra *La farmacia de Platón*⁵⁶ acude a este filósofo griego para analizar cómo caracteriza el par voz/escritura y así poder desmantelarlo. Platón alude a la noción de escritura como *pharmakon*, el cual apela tanto a la noción de remedio o cura como a la de veneno. Derrida toma como base el pasaje de *Fedro* 274e, en el que Platón presenta el mito de Thamus y Theuth. En este fragmento, Theuth presenta a Thamus la invención de la escritura como un arte que volverá a los egipcios más sabios. Thamus se muestra reticente ante esto y afirma que lo único que proporcionará la escritura será apariencia de sabiduría, llevando a quien la utilice a no ejercitar la memoria. Según Platón, la escritura, por un lado, siempre dice lo mismo, repite, no responde a las preguntas de quien quiere saber y llegar a la idea pura; pero, por otro, también sufre de difusión y puede llegar a acabar en las manos equivocadas dando lugar a equívocos y confusiones que desvíen de la verdad. «La escritura ni siquiera es útil para la memoria, como lo pretende Theuth, al menos no lo es para la *mnesis*, la memoria viva, interior, presente a sí misma, aunque sí pueda serlo para la *hipomnesis*, la memoria muerta, exterior, con la que intentan los sofistas remendar el saber absoluto».⁵⁷ Por tanto, para Platón, el *logos* está siempre necesitado de un padre que lo sostenga, que evite las confusiones y equívocos, que responda acercando siempre a la verdad, y esto sólo es posible si el *logos* se expresa como voz, como *foné* ligada a la interioridad del alma,

56 Derrida, J. (1968). *La farmacia de Platón*. *Tel Quel*, 32 y 33.

57 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 42.

aquella que ha contemplado el mundo de las ideas, pero no como escritura, exterioridad sensible, material, presta al devenir.

Sin embargo, Derrida no está de acuerdo con el planteamiento de Platón. En primer lugar, critica «la permanencia de un esquema platónico que asigna el origen y el poder de la palabra, precisamente del *logos*, a la posición paternal».⁵⁸ Toda la tradición platónica que ha querido eliminar los binarismos, los pares contrarios, empieza con el *pharmakon*. La composición de dos fuerzas contrarias en un mismo término suponen para el filósofo griego una lógica intolerable, por tanto, «esa interrupción del paso entre valores contrarios es ya un efecto propio del platonismo».⁵⁹

Por otro lado, esta concepción que Platón presenta de la escritura se muestra elitista, pues el lenguaje del *logos* está reservado para el rey, el *pater*, el guardián del habla que organiza la sociedad, quien no tiene la necesidad de escribir ya que su palabra es suficiente para ser escuchado y, así, guiar a las almas, a los ciudadanos de la *polis*. En cambio, para Derrida la escritura es subversiva porque puede pertenecer a todos, pero por tanto, también a nadie, y es ahí donde está el verdadero peligro. La escritura tanto para Platón como para Derrida es parricida, pues implica la muerte del padre, su ausencia. La cuestión es que para Derrida este carácter parricida es inevitable dado su descubrimiento de la *archiescritura*, de la inevitabilidad del signo (material, sensible) en tanto constitutivo del sentido.

En el marco de la oposición habla/escritura, la escritura, propiedad de todos, supone una usurpación del poder detentado hasta entonces por el habla viva del soberano. En tanto que el padre-soberano es origen del *logos*, el hijo lo es de la escritura. Pero este hijo, origen de la escritura, es un hijo bastardo, miserable, perdido, un hijo que está fuera de la ley por parricida.⁶⁰

La gran diferencia que presenta Platón entre la escritura y el *logos* vivo, el habla, es que este último tiene un padre vivo, el emisor está presente en el habla, por eso la sostiene. El *logos* sin su padre no es nada, sin la presencia del *pater* el *logos* se destruye.

58 Derrida, J. (1968). La farmacia de Platón, *op. cit.*, p. 112.

59 *Ibid.*, p. 146.

60 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, *op. cit.*, p. 43.

Sin embargo, la escritura está caracterizada por esa ausencia del padre, la cual se da de forma violenta. «El *pharmakon* y la escritura se trata, pues, efectivamente siempre de una cuestión de vida o muerte».⁶¹ Y es esta ausencia la que permite que las huellas que deja la escritura permanezcan aunque el emisor ya no esté o se le hayan olvidado. Que permanezcan pero que, a su vez, difieran, se muevan, se transformen. De este modo, el *pharmakon*, la escritura, sobrevive a la muerte, supera la ausencia convirtiéndola en una presencia perpetua, aunque siempre alterada, iterable.

Por otra parte, lo que para Platón supone un obstáculo, para Derrida se trata de uno de los ejes fundamentales de la escritura, estas son las citas. El filósofo franco-argelino se da cuenta de que la palabra *pharmakon*, en francés significa tanto «remedio» como «veneno», y es que, en ocasiones, estas palabras son utilizadas indistintamente por los traductores, lo que neutraliza radicalmente el juego de la citacionalidad, al que, por otra parte, ya hemos aludido cuando nos referíamos a Austin y sus actos de habla performativos. En efecto, «todas las traducciones a las lenguas herederas y depositarias de la metafísica occidental tienen, pues, sobre el *pharmakon* un efecto de análisis que lo destruye violentamente, lo reduce a uno de sus elementos simples interpretándolo, paradójicamente, a partir del ulterior que lo ha hecho posible».⁶² Estas traducciones interpretativas son violentas, pues destruyen el carácter doble, mezclado, del *pharmakon*, y al mismo tiempo, por esto mismo, no alcanzan la esencia misma del término.

Como hemos venido viendo, el *pharmakon* puede traducirse como un remedio o como un veneno, así como Platón lo presenta como un regalo envenenado, pues agrava el mal en vez de remediarlo, como un *falso presente*⁶³ en los dos sentidos de la palabra, es decir, como un falso regalo, un regalo envenenado; o como la desvirtuación de la presencia, ya que al tratarse de la escritura, la ausencia es condición de posibilidad. De este modo, «no existe remedio inofensivo. El *pharmakon* no puede nunca ser simplemente benéfico».⁶⁴ Esto es así porque su propia esencia benéfica no impide ser

61 Derrida, J. (1968). La farmacia de Platón, *op. cit.*, p. 156.

62 Ibid., p. 147.

63 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, *op. cit.*, p. 42.

64 Derrida, J. (1968). La farmacia de Platón, *op. cit.*, p. 148.

doloroso y está ligado tanto a la propia enfermedad, como a su cura. En la noción misma del *pharmakon* se encuentran tanto el bien como el mal en una tensión irresoluble, que en el fondo, es lo que mantiene vivo. Pero, por otro lado, Platón afirma que este es contrario a la vida natural, por tanto, ve la escritura como algo artificial, contraria a la vida.

Como ya hemos mencionado antes, el término *pharmakon* es subversivo, acoge a la muerte, da la vuelta a lo establecido, nos introduce al juego y a la fiesta. El *pharmakon* nos lleva al otro, diferente y extraño, pero a la vez cercano y constituyente del ser. «La amenaza del fármaco, dosis mortal insoportable para la filosofía occidental, es el que introduce al otro, al doble peligroso, en el seno mismo de la filosofía». ⁶⁵ Es condición de posibilidad para decir lo indecible. El *pharmakon*, por doloroso, parece malo, pero, sin embargo, es benéfico, como nos cuenta Platón en el *Filebo* y el *Protágoras*; mientras que en el *Fedro* y el *Timeo*, se hace pasar por un buen remedio que luego resulta perjudicial.

La lógica del fármaco platónico, al igual que exponen Rousseau y Saussure, a quienes Derrida también trae en el texto que estamos analizando, desliza la indecibilidad del *logos* y transgrede el sistema tradicional metafísico logocéntrico de oposiciones jerarquizadas, lo que hace que tiemble la metafísica de la presencia. «El *pharmakon* es ese suplemento peligroso que penetra por efracción en aquello mismo de lo que hubiese querido prescindir y que *a la vez* se deja asustar, violentar, colmar y reemplazar, completar por la huella misma cuyo presente se aumenta desapareciendo en él». ⁶⁶ Tanto Rousseau y Saussure como Platón intentan establecer la contradicción lógica de este término, pero no saben salir de él. Como vemos, Derrida, con su movimiento deconstructivo se inserta en el núcleo de los textos filosóficos clásicos desde Platón para encontrar en su interior los elementos de su subversión. La idea de *pharmakon* es uno de esos elementos subversivos que Derrida va a profundizar en sus consecuencias desmanteladoras del logocentrismo.

65 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 45.

66 Derrida, J. (1968). *La farmacia de Platón*, op. cit., p. 165.

Entonces, si asumimos que la escritura como *pharmakon* lo que hace es *abandonar su fantasma a la lógica*, habría que acudir a movimientos que difícilmente podríamos caracterizarlos como lógicos o discursivos. El *pharmakon*, la escritura, tiene un carácter espectral, fantasmagórico, y a su pesar, ya no puede distinguirse de la verdad, de la realidad, de lo vivo. «Hay que aceptar que, en cierto modo, el dejar a su fantasma sea por una vez no salvar nada».⁶⁷ Esta cuestión de lo espectral tomará gran relevancia también es su etapa ético-política, en la que, como veremos más adelante, el fantasma es aquel que irrumpe en otro mundo que no le pertenece, es el enemigo que irrumpe en el amigo como un espectro.

Por último, me gustaría terminar este subapartado con una reflexión. Y es que, como veíamos al principio, Platón nos enseñó que el rey, el padre del *logos*, no tiene necesidad de escribir, ya que habla, sentencia y su palabra es suficiente, todos le escuchan. Sin embargo, no a todo el mundo se le ha dado la oportunidad de hablar, no a todos se nos ha dado una voz. Los que siempre la han tenido, a los que se les ha venido dada, no han sentido la necesidad de escribir porque ya eran escuchados, con su presencia bastaba. En cambio, aquellos que han quedado relegados a los márgenes, también a los márgenes de la filosofía, necesitan la escritura para que sea su ausencia la que hable. Por tanto, los que critican la escritura y la caracterizan como un mero sustituto del habla, son los mismos de los que hablaba al principio, aquellos que nunca la han necesitado porque su voz siempre ha sido escuchada. Por eso es tan importante este camino que inicia Derrida con la escritura que terminará convirtiéndose en esa comunidad para los no escuchados, una comunidad en la que pueda darse esa voz (im)posible para los que nunca la han tenido, esta es la comunidad de los que no tienen comunidad.

67 Ibid., p. 155.

2.4. *Différance*

Por último, para finalizar esta etapa metafísico-lingüística de Derrida en la que hemos ido transitando por puntos clave de su obra filosófica, nos centramos en un concepto imprescindible que atraviesa toda su filosofía. Se trata no ya de la diferencia, sino de la *différance*, el cual ocupa un lugar central en el marco de la crítica derridiana a la metafísica de la presencia y que se encuentra conectado con las nociones de archiescritura, de huella y de por venir. En efecto, el pensamiento de Derrida no es sólo un pensamiento de la diferencia, tal y como se ha denominado también a su postestructuralismo, sino que, de manera específica podría denominarse pensamiento de la *différance*. Por ello, para abarcar este tema, nos centraremos en *La différence*, conferencia impartida por Derrida que más adelante fue escrita, pasando a formar parte de su ya mencionado libro *Márgenes de la filosofía*, compuesto por otros capítulos como el de *Firma, acontecimiento, contexto*, por el cual ya hemos pasado anteriormente.

Lo curioso de este texto es que la filosofía del concepto de la *différance* comienza en el propio título del escrito. Esto es así porque, en francés, idioma en el que es impartida esta conferencia, la palabra «diferencia» se traduce por *différence*, pero Derrida decide crear un neografismo sustituyendo la letra «e» por la «a». Este cambio nos conduce hasta una controversia, ya que en francés tanto la palabra *différence* como el nuevo término acuñado por Derrida, *différance*, se pronuncian exactamente igual, no hay ninguna diferencia fónica que nos haga ser capaces de distinguir las dos palabras. Por tanto, estamos ante términos homófonos y, lo único que hace perceptible la diferencia, es su escritura, esto es, el signo escrito en el que se evidencia, precisamente, el carácter iterable del sentido. De este modo, Derrida lleva al límite su propia filosofía, mostrando, en este ejemplo crucial, la necesidad y la potencia de la escritura y, a la vez, la imposibilidad de la *foné* para dar cuenta de la riqueza del movimiento de los signos y su incidencia en el sentido. De nuevo, se trata, pues, de dismantelar el fonologocentrismo. El franco-argelino apela a que esta «falta de ortografía» podría ser

borrada o pasada por alto, sin embargo, utiliza esa ironía inaudible para evidenciar el juego que pretende llevar a término.

Por otro lado, Derrida también juega con la etimología de la palabra, haciendo derivar su *différance* del verbo «différer», que en castellano se traduciría por «diferir», y que, a su vez, proviene del verbo latino «differre», el cual no es la traducción simple del verbo griego *diapherein*, sino que presenta dos significados diferentes. Por un lado, *differre* significa «diferenciarse», no ser idéntico a sí mismo, mostrar una diferencia. De este modo, *différance* recogería el movimiento dado en el «diferenciarse» del sentido, de su transformación o iterabilidad. Por otro, este verbo también se traduce por posponer, aplazar o postergar. Así, *différance* recogería tanto un diferir espacial que implica el diferenciarse del sentido respecto de sí en el movimiento de iteración del signo en lugares diversos, en posiciones diversas dentro de la cadena o la organización de los signos, pero, también, un diferir temporal por el cual el sentido nunca está ni ha estado presente. *Différance* quiere decir, pues, que el sentido nunca alcanza su plenitud ideal, esto es, que ni se dio ni se dará nunca en la historia. Antes bien, se encuentra siempre pospuesto, aplazado, lanzado hacia un futuro por venir, abierto a la diferencia, a su constante alteración. Sin esto, por lo demás, tampoco habría historia y el horizonte humano de comprensión y comunicación quedaría clausurado. Asimismo, otro elemento a destacar de la estructura de este neografismo es su terminación *-ance*, es decir, la forma verbal de un gerundio que indicaría un proceso no finalizado, de un movimiento no terminado y que, como hemos visto, de hecho, nunca termina. Una especie de gerundio, pues, que Derrida describe como voz media, ni activa ni pasiva, y que, en consecuencia, elude al sujeto, no necesita de él. Esta voz media aludiría, por tanto, de nuevo, a ese campo trascendental sin sujeto que descubre Derrida en su análisis de los significantes. El sujeto aquí no aparece como agente, como aquel que lleva a cabo una acción, tampoco como aquel que la padece, de manera que esta terminación *-ance* evocaría un estado de perpetuo devenir que nunca llega a una conclusión final y que tampoco está guiado por él. La *différance* habita en el signo y sólo en el signo.

Volviendo a la cuestión antes introducida acerca de la tensión entre la escritura y la fonética, Derrida nos habla de esa «a» haciendo una analogía con la discreción y el

silencio de una *oikesis*, una tumba. La «a» no suena, no se diferencia de la «e», por eso la voz, la *foné* del fonologocentrismo, es su tumba. Pero también su casa (*oikesis*, de *oikos*). Casa-tumba, lugar familiar, propio y, a la vez, inhóspito, hostil para ser habitado, vinculado con la muerte.

La a de la diferencia [différance], pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikesis*. Señalaremos así por anticipación este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en diferencia [différance] la economía de la muerte.⁶⁸

De este modo, la *différance* hará emerger otro concepto derridiano que exploraremos más adelante ya en el contexto de su denominada etapa ético-política: el concepto de *hostipitalidad*. En cualquier caso, hasta aquí lo que cabe poner de relevancia es el carácter insuperable del (*fono*)*logocentrismo* y el empeño derridiano por desplazarlo y desmantelarlo desde dentro, ahora precisamente con el término de *différance* que estamos analizando. Porque *différance* no implica un afuera del logos, si no que, más bien, se injerta en sus raíces para desordenarlas, para hacer asomar sus límites, sus aporías. En este caso, los límites de la voz, de la *foné* y, a la vez, la potencia dislocadora de la escritura.

Por tanto, la *différance* no se puede explicar o mostrar con el discurso hablado, como ya veníamos advirtiendo, tiene que ser mediante la escritura. Esto nos lleva a que nos es imposible no pasar por un texto escrito, pues sería en el discurso, en la voz, donde, paradójicamente, se perdería el sentido original del *querer-decir* de Derrida en el momento en que se pronuncia la conferencia sobre la *différance*. Se trata entonces de hacer de la voz una escritura, o, de otro modo, de extender los rasgos de la escritura hacia la voz y hacia cualquier modo de comunicación: esta es la estrategia que mantiene el filósofo franco-argelino, la composición de su *archiescritura*. Se muestra entonces que no hay modo de transmitir un original *querer-decir*, un sentido *uno*. Porque el sentido siempre está en proceso de transformación, en devenir. De este modo, Derrida

68 Derrida, J. (1989). “La différence” en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 40.

afirma que una escritura fonética debe admitir en ella signos no fonéticos, pues de no ser así no funcionaría. Sin embargo, al aceptar ese tipo de signos, llegamos a la conclusión de que no puede existir una escritura puramente fonética y, si esto es así, tampoco puede haber una *foné* puramente fonética. Por tanto, lo inaudible es condición de posibilidad de esa imposible escritura puramente fonética. De la misma manera, un signo no fonético nunca será plenamente sensible, ya que se encontrará en una tensión existente entre lo sensible y lo inteligible. Esto se enmarca en el movimiento de la *différance*, la cual lo sitúa en un lugar que no pertenece ni a la voz ni a la escritura.⁶⁹ Así pues, «la escritura que trabaja en el juego, en el movimiento de la *différance*, no es una escritura ordinaria, corriente: es archiescritura que conecta con el concepto tradicional y restringido de escritura por medio de la huella».⁷⁰ Se trata de un juego en el que la *différance* abre el espacio de la filosofía, pero ella nunca se hace presente, se queda oculta en un no-saber, excediendo, en cierta manera, el orden de la verdad y del sentido.

Por tanto, a raíz de estas tensiones, podemos concluir que el pensamiento de la *différance* es una suerte de juego que hace temblar la oposición voz/escritura. Como hemos visto, Derrida enmarca la noción de *différance* en el contexto del problema del signo y la escritura y la caracteriza de dos maneras distintas: como temporización (posponer, aplazar) y como espaciamento (diferenciarse). «El signo representa lo presente en su ausencia»,⁷¹ de este modo, tomamos al signo como presencia diferida, o, si se quiere, como presencia *despresente*, presencia que se ausenta, presencia nunca plenamente presente.

Por otro lado, y al hilo de que Saussure caracterizara al signo como arbitrario y diferencial, Derrida afirma que la *différance* es condición de la significación. Por un lado, el significado sería el concepto mismo, y, por el otro, el significante sería la huella o la marca en que este se inscribe y se transporta. De esta manera, «el concepto significado no está nunca presente en sí mismo»,⁷² es por esto que su sentido siempre

69 Ibid., p. 41.

70 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 81.

71 Derrida, J. (1989). “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 8.

72 Ibid., p. 46.

está diferido, sometido a constantes reenvíos que siempre remiten a otros en un juego de diferencias. Además, continúa argumentando Derrida,

toda palabra se convierte en concepto desde el momento en que ya no sirve para expresar una vivencia original, única, absolutamente individual, desde el momento en que la identificación de la palabra con la razón hace que su uso sea aceptado convencionalmente por una colectividad de individuos.⁷³

Así pues, la *différance*, que no es un concepto ni una palabra, es la condición de posibilidad de todos los conceptos.

Tras este recorrido necesario para sentar las bases de la *différance*, Derrida la define como «el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye “históricamente” como entramado de diferencias».⁷⁴ Y en ese movimiento de significación, la presencia, los elementos presentes, se impregnan de pasado y de futuro haciendo imposible un presente absoluto. Por decirlo de otro modo, cada venida a presencia del sentido en la aparición del signo guarda la huella de sus anteriores apariciones, aquellas en las que tampoco alcanzó el sentido pleno. Apariciones o espectros que perturban al presente en su presencia, apariciones-otras, no idénticas, nunca las mismas, nunca con una significación *una*. De la misma manera, cada venida a presencia del sentido en cada aparición del signo abre a futuro, a un *por venir* que nunca será colmado y del que no podemos anticipar una meta, asegurar un *telos*. Y, así, la propia conciencia, el sujeto, no podrá ser más que un efecto de este movimiento sin cierre. Sujeto espectral o huella y sujeto por venir, descentrado y en devenir. El Yo no es más que otro signo, una pura exterioridad material, sensible, en diferir. En suma, el propio Yo no pertenecerá a la presencia y, por tanto, no constituye una identidad, sino que queda atravesado por el movimiento de la *différance*.

A partir de aquí se pregunta Derrida si acaso «todo el pensamiento de Nietzsche ¿no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la *différance*, como

73 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 94.

74 Derrida, J. (1989). “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 47-48.

sistema de reducción o de represión a-diaforística?»⁷⁵ En las parejas de opuestos en toda la historia de la filosofía occidental, el segundo término de la oposición, aquel que fue denostado, invisibilizado y silenciado, portaría en el fondo ese movimiento de la *différance*. En el caso de Nietzsche, el conocimiento, la verdad, tal y como la ha entendido la historia del pensamiento desde la Grecia platónica, habría sido enfrentado al conocimiento dionisiaco, conocimiento del devenir, liberador, y afirmador de la vida que, para Derrida, se encontraría vinculado a su *différance*. Como afirma Cristina de Perreti:

También en Derrida el concepto de verdad, ese concepto que tradicionalmente está indisolublemente unido al logos, al concepto de signo, se tambalea porque en adelante la verdad solo podrá ser determinada a partir de la *différance* que es pura huella, rastro, que sólo dice su propio juego continuo y se instala en la alusión sin fondo ni fin.⁷⁶

Por otro lado, Derrida también acude a Freud, para quien, según la lectura del filósofo franco-argelino, el inconsciente guardaría también su condición de *différance* frente a la conciencia:

Una cierta alteridad —Freud le da el nombre metafísico de inconsciente— es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación (...) Esta alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento. Y, para describirlos, para leer las huellas de las marcas “inconscientes” (no hay huella “consciente”), el lenguaje de la presencia (...) es inadecuado.⁷⁷

El inconsciente, reino de la des-presencia, de aquello que no se presenta de manera plena a la conciencia, alberga huellas, marcas de todo aquello reprimido pero que, sin embargo, opera, funciona al margen del sujeto.

Por último, en el texto se alude también a Emmanuel Levinas en la medida en que este pensador se esforzó por encontrar una alteridad absoluta, un otro absolutamente otro que, en consecuencia, tampoco puede hacerse plenamente presente, comprensible. El otro levinasiano es diferencia absoluta que se muestra como «un pasado que nunca ha

75 Ibid., p. 52.

76 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 96.

77 Derrida, J. (1989). “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 55.

sido presente, (...) Levinas (...) califica la marca y el enigma de la alteridad absoluta: el prójimo». ⁷⁸ Es de esta forma que pensadores como Nietzsche, Freud o Levinas, caracterizan la huella, la *différance*, como límite que hace imposible la ontología de la presencia. Ahora bien, todo ello quiere decir que el pensamiento de la diferencia nos indica que la propia *différance* no existe, nunca está presente. «No solo no hay reino de la *différance*, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino». ⁷⁹ Aquí Derrida, a nuestro juicio, va anticipando, anunciando, esa comunidad de los que no tienen comunidad, esa comunidad de la diferencia, de los que quedan relegados a los márgenes, la cual es imposible, una comunidad, podríamos decir, sin reino. Como veremos, en tal contexto, los conceptos de *différance* y de *aimance*, este último (des)articulador de esa comunidad de los que no tienen comunidad y que abordaremos en adelante, guardan vínculos profundos.

Esto nos lleva a concluir que la *différance*, no es que atravesase la cuestión del ser, sino que va antes que la diferencia ontológica tal y como la pensó Heidegger, es decir, es previa a la pregunta por el sentido del ser. La *différance* no existe y no tiene *sentido* o, más bien, excede todo sentido. Sitúa al ser más allá del sentido y la comprensión, lo sitúa en un porvenir ingobernable, inalcanzable, que nunca se muestra, que solo se oculta. «Y es precisamente la *différance* entendida como temporización el movimiento por el cual la vida remite a más tarde todo gasto moral, no ya difiriendo una presencia que, más adelante, sería alcanzada (esto en último término no sería sino otra forma de presencia), sino como rodeo, retraso por medio del cual la relación con el presente, con la presencia, queda siempre diferida». ⁸⁰ De esta manera, el sentido no puede nunca presentarse, mostrarse, pues siempre está diferido, difiriendo de sí. No hay más que ocultamiento, ausencia. Esta es la *différance*: pura ausencia que nunca se muestra, que siempre escapa.

En efecto, si Nietzsche, Freud o Lévinas van a ser importantes en este texto, también lo va a ser Heidegger, quien, para Derrida, pone sobre la mesa que «el olvido

78 Ibid., p. 56.

79 Ibid., p. 56.

80 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 102.

del ser olvida la diferencia entre el ser y el ente».⁸¹ La metafísica habría olvidado la diferencia entre el ser y el ente, y esta ha desaparecido sin dejar rastro. Por tanto, la propia huella de la diferencia se ha perdido, se ha olvidado. Hablamos aquí de una «desaparición de la huella de la huella».⁸² Este olvido del ser es intrínseco a la esencia del ser mismo, y es comparable al desvelamiento del presente, que forma parte de la estructura de la presencia. Por lo tanto, la esencia del ser radica en su diferencia con lo óntico. De esta manera, la huella de la diferencia se desvanece cuando la presencia se manifiesta como ente presente. Esta desaparición de la huella es inherente a su propia estructura. Así pues, «el presente se hace el signo del signo, la huella de la huella».⁸³ Esto alude a que el signo o la huella, al iterarse se borra, se da un reenvío, su sentido cambia, difiere. El presente es la huella de ese rastro que va dejando, pero que, a la vez, debido a su iterabilidad, se va borrando. «El solo intento de nombrar la diferencia, la *différance*, de determinarla, no conduce más que a permanecer en el círculo de la metafísica sin lograr superarla».⁸⁴

Además, señala Derrida, para comprender cómo la diferencia ontológica (la diferencia entre el ser y los entes) es olvidada, primero debemos entender que esta diferencia tiene que haberse revelado a través de la experiencia del presente como una huella. Heidegger se refiere a la idea de "conservación como huella", lo que implica pensar en la *différance* en el contexto del ser que se despliega hacia su propio olvido.

Exploremos esto más despacio: cuando hablamos de "conservación como huella", nos referimos a algo que, aunque deja una marca, se desvanece inmediatamente y no puede ser completamente expresado con palabras. Por eso la *différance* es innombrable, porque no hay una palabra que la capture por completo; su carácter móvil, de puro devenir dinamiza todo el juego de la significación, del sentido. De tal modo, esta característica de ser innombrable es lo que permite el juego y el movimiento dentro del lenguaje y del pensamiento. Derrida nos sugiere que afirmemos la *différance* a pesar de su innombrabilidad, similar a cómo Nietzsche promueve la afirmación con una actitud lúdica y ligera, «en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con

81 Derrida, J. (1989). "La *différance*" en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 58.

82 Ibid., p. 58.

83 Ibid., p. 59.

84 De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, op. cit., p. 108.

una risa y un paso de danza».⁸⁵ Del mismo modo, Heidegger nos invita a «la búsqueda de la palabra propia y el nombre único»,⁸⁶ un proceso que está en el corazón del pensamiento y la creación de la *différance*.

Con esto, concluimos este apartado dedicado a la etapa metafísico-lingüística de Derrida, a partir del cual, y gracias al paso por sus conceptos y temáticas principales, se han sentado las bases de esta primera época de su filosofía. De ahora en adelante trataremos su segunda etapa, enfocada hacia lo ético-político, tomando como guía y sin perder nunca de vista ese hilo de Ariadna que nos va llevando hacia el fin de la filosofía derridiana, *la comunidad de los que no tienen comunidad*. Veremos, con todo ello, que, como hemos avanzado, ambas etapas no se encuentran, en absoluto, desvinculadas.

3. Etapa ético-política: "La deconstrucción es la justicia"

Tras haber recorrido la etapa de Derrida que hemos venido a determinar como metafísico-lingüística, nos disponemos a atravesar su etapa ético-política, la cual, como ya hemos venido anunciando, guarda un estrecho vínculo con la etapa anterior, de manera que, sin ella, esta fase del pensamiento derridiano no llega a comprenderse en profundidad. Además, la política y la ética derridianas son claramente el reflejo de una vida, la del filósofo franco-argelino, marcada por la exclusión. Es por esto por lo que Derrida hace una política no solo pensada desde la ética, sino atravesada por ella. Lo que busca es «un desbordamiento ético de lo político, es decir, un planteamiento que excede lo que tradicionalmente se atribuyó de suyo a lo político en virtud de la introducción de la dimensión ética».⁸⁷

Para dejar reflejada esta pretensión derridiana, dividiremos el epígrafe en cuatro apartados en los que se incluirán conceptos esenciales que nos permitirán realizar un recorrido con sentido por la característica ético-política en la obra de nuestro autor. Los cuatro apartados a los que aludimos son: vitalismo y teología política, en el cual

85 Derrida, J. (1989). "La *différance*" en *Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, p. 62.

86 *Ibid.*, p. 62.

87 Llevadot, L. (2013). No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 49, p. 552.

expondremos la influencia tanto de Nietzsche como de Schmitt, fundamentales en la filosofía derridiana y sobre las que se apoya e inspira nuestro pensador para iniciar su proyecto político; *hostipitalité*, término creado por *paleonimia* que alude a la hostilidad y la hospitalidad con la que percibimos y convivimos con el otro, el lejano, el extranjero; *aimance*, noción que nos trae reminiscencias de la *différance*, y que hace alusión a la amistad pensada desde la deconstrucción de la amistad tal y como ha sido tratada por el logocentrismo occidental; y, por último, “*la comunidad de los que no tienen comunidad*”, aquello que venimos persiguiendo desde el principio y que, tal y como sostenemos, también persiguió Derrida tanto en su vida personal como en su filosofía.

Como iremos descubriendo, Derrida tiene una forma muy cuidada y sensible de hacer filosofía política a partir de su deconstrucción, a la vez que contundente y crítica. Acude, al igual que en su anterior etapa, a pares dicotómicos como amigo/enemigo u hostilidad/hospitalidad, para llegar desde esos binarismos y, a través de su deconstrucción, a una forma de construir relaciones más honesta, más justa, pues, como afirma en *Fuerza de ley*, «la deconstrucción es la justicia».⁸⁸ Esas relaciones a las que aspira Derrida se dan en un mundo que, lejos de lo común, fuera de la comunidad, está basado en la alteridad, en el otro, en el lejano, en definitiva, en la diferencia afirmada hasta el final. Por ello, este gran pensador será muy crítico con esa idea de fraternidad que ha calado y perforado la historia de Occidente, en la que no hay cabida para nadie más que no sea el hermano, esto es, en la que no hay cabida para lo que no pase por la familiaridad y la consanguinidad, en el que no hay cabida, así, para la diferencia plena. Donde, por tanto, tampoco ha habido cabida para la mujer (el hermano, siempre en masculino). Derrida busca una comunidad en la que no se ame al prójimo sino al lejano, pues el amor al prójimo hace mal al lejano. En cambio, cuando amamos al lejano amamos a lo que está por venir, es decir, nos abrimos a la diferencia.⁸⁹ Es así que, para Derrida, lo político no puede fundamentarse en lo común que, en Occidente, cristalizó en la figura del hermano.

88 Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley*. Tecnos, p. 35.

89 Llevadot, L. (2013). No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad, *op. cit.*, p. 555.

Por otra parte, como ya mencionábamos al principio del trabajo, la muerte del otro es esencial para la filosofía derridiana, en especial para su política. La muerte del otro deviene en una cuestión política, es la que nos produce una ruptura en nosotros mismos, nos sacude y nos hace despertar. Esa muerte da un carácter espectral y fantasmagórico a la comunidad que buscamos exponer, una comunidad en la que Derrida incluye a las generaciones pasadas y los agravios que sufrieron por la violencia y la exclusión del logocentrismo que asentó lo político en la idea de lo común. Y, también, a las generaciones venideras, al futuro, a esos que se encuentran más allá de la muerte propia. La hostipitalidad, la deconstrucción del binomio hostilidad/hospitalidad, tendrá que ver, en consecuencia, también con esta cuestión temporal.

Por tanto, vemos que la política derridiana es imposible sin su ética, por eso está tan cuidada y pensada. Una ética de la diferencia o ética heterológica. Derrida escribe desde su condición de extranjero, lo que le ha llevado a ser siempre el otro, el excluido, el lejano. En este apartado, a través de *Fuerza de ley*, *La Hostipitalidad* y *Políticas de la amistad*, haremos un recorrido por el engarce ético-político de Derrida, sin olvidarnos de su fuerte conexión con su etapa anterior, y sin perder de vista nunca el horizonte que perseguimos de la comunidad de los que no tienen comunidad, que será analizada y puesta en común con otras comunidades de pensadores de la época como Nancy, Blanchot y Bataille, a los que el propio Derrida menciona a propósito de su conceptualización de tal expresión.

3.1. Vitalismo y teología política

En su etapa ético-política, Derrida recorrerá la historia del *logocentrismo* occidental buscando los binarismos fundamentales que lo estructuran y hacen posible una determinada comprensión de lo político que, a su juicio, se encontraría tras buena parte de los horrores del siglo XX, y lo hará a través de numerosos pensadores, tanto contemporáneos suyos, como de épocas pasadas. Como veremos, una de sus estrategias para tal labor será la de acudir a citas célebres, citas que habrían recorrido la historia de la filosofía desde sus orígenes griegos y que se habrían repetido una y otra vez, es decir, que se habrían iterado constituyendo el sedimento, la tradición filosófica. Pero, a su vez,

y esto es lo fundamental, también desbaratándolo. Vemos, por tanto, que lo descubierto para la conformación de la deconstrucción en su etapa metafísico-lingüística comienza a operar desde el inicio. De Platón y Aristóteles, pasando por Cicerón, Pascal, Montaigne y tantos otros, hasta desembarcar en Nietzsche y, también, atender a sus coetáneos, como Blanchot o Nancy, Derrida presenta, a través del recurso a la cita, una cadena de significaciones que instituyen la herencia de la filosofía no sin arrojar sombras. Historia de la filosofía, por tanto, viva o vivificada a través de la deconstrucción, esto es, que no busca asentar significados canónicos si no advertir de tales sombras interiores como motor de transformación filosófico. Filosofía viva o vivificada, en devenir. Esto, desde luego es resultado de la influencia de Nietzsche en nuestro autor en la que nos vamos a adentrar en lo que sigue. Claramente, esto lo encontraremos en *Políticas de la amistad*, obra a la que acudiremos, y en la que será central una cita concreta atribuida a Aristóteles: «oh, amigos míos, no hay ningún amigo». Frase que se repite: repetida por Montaigne, luego repetida también por Nietzsche quien procede a su inversión. Y, con ambas, con la frase de Aristóteles y con su inversión nietzscheana, Derrida acometerá su deconstrucción mostrando las aporías del concepto de amistad sostenido por los filósofos. Merece la pena mostrar ya esta frase junto a la inversión que Nietzsche acomete:

Quizá entonces llegará también la hora feliz, un día en que exclame:

«¡Oh, amigos! No hay amigos», exclamó el sabio moribundo.

«¡Oh, enemigos! No hay enemigos», exclamo yo, el loco viviente.⁹⁰

Se inicia, con esta frase invertida, una revolución del concepto político de amistad que hemos heredado. Nietzsche marca una interrupción en la historia con carácter de ruptura, que marcará un antes y un después en el pensamiento de lo político, a juicio de Derrida. El filósofo de Röcken recurre a las figuras del sabio moribundo, apuntando a Aristóteles, y del loco viviente, refiriéndose a él mismo. Así, desde la locura es desde donde Nietzsche habla de la amistad por venir pero en un tiempo presente. «Es el loco viviente que *soy yo* el que os habla en presente (...) para deciros lo que todavía no

90 Nietzsche, F. (1996). *Humano, demasiado humano*. Akal, p. 375. Fragmento extraído de Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trotta, p. 45.

existe, o lo que ya no existe (la sabiduría del sabio moribundo), pero os habla completamente en presente».⁹¹ Y esto porque, como ya vimos, para Derrida el carácter citacional o iterable del lenguaje es lo que abre al futuro de la *différance*, a un aplazar o posponer del sentido que impide su hacerse presente con plenitud. Derrida encuentra, pues, en Nietzsche, en su cita, este presente *despresente*, abierto al futuro siempre a partir de las huellas del pasado.

Por otra parte, Derrida presta especial atención a ese «quizá» de la cita anterior en la que Nietzsche invertía la frase atribuida a Aristóteles y que, del mismo modo, apunta al por venir y que, a su juicio, posibilita la apertura a una posibilidad que triunfe frente a lo imposible: se trata del advenir de la diferencia misma, de “perverformar” la historia de la filosofía introduciendo en ella el diferir: «Para pensar la amistad con el corazón en la mano, es decir, para pensarla en su mayor proximidad con su contrario, hay quizá que poder pensar el *quizá*, es decir, ser capaz de *decirlo* y de *hacer*, de ese decir, un acontecimiento».⁹² Ese acontecimiento es la catástrofe de la inversión, la transmutación de los valores en la que los «grandes metafísicos» entran en un proceso abierto en el que todo lo que creían verdadero, puede que realmente no lo sea, en el que el valor dado a lo que se ha considerado como bueno quizá esconda un mal que se hace necesario desenmascarar. Por eso, ese “quizá” nietzscheano nos habla de un futuro incierto, un futuro en que los fundamentos que creíamos seguros, ciertos y, también, buenos, ceden descubriéndose un abismal sin fondo. Ese “quizá”, pues, es el testamento que marca la herencia recibida de Nietzsche, una herencia, sin herencia, esto es, que viene a desfondar, a arrasar, todo lo heredado por la tradición. Esto es lo que Derrida, pues, hereda de este “loco viviente” e inyecta a la deconstrucción para andar su camino ético-político.

Pero hay más en lo que se refiere a Nietzsche. Porque para Derrida, el pensador de Röcken habría sabido introducir también la cuestión de la diferencia en el seno de la amistad en tanto amistad política. Así, Nietzsche, contrario a toda pasión igualitaria, permitirá al franco-argelino dar otro giro a la tradición para pasar de lo teleológico a lo

91 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trotta, p. 46.

92 *Ibid.*, p. 47.

teleiopoético, es decir, de aquello que supone el desarrollo necesario de los fines propios a aquello que, al contrario, implica un hacer, una producción o creación (*poiesis*) no de lo propio (en tanto especie o género) si no de lo ajeno y lejano (*télé*). Nos adentraremos con más calma en este asunto cuando nos acerquemos al término *aimance*, uno de los que hemos escogido para desarrollar esta etapa ético-política de Derrida. Lo importante aquí es entender que, en buena medida, la deconstrucción asumirá el gesto nietzscheano de la inversión de los valores, en este caso, de la inversión de lo propio a lo ajeno, de lo cercano a lo lejano, de la identidad a la diferencia: «Hace falta estar loco, a los ojos de los “metafísicos de todos los tiempos”, para preguntarse cómo *podría* una cosa surgir de su contrario». ⁹³

Por otro lado, Derrida dará cuenta del modo en que Nietzsche, primero en *Humano demasiado humano* y más adelante en *Más allá del bien y del mal*, ⁹⁴ sienta las bases del llamamiento *teleiopoético* a los nuevos filósofos, a los filósofos del "quizá", dejando entrever un atisbo de esperanza en la alteridad, en los que han quedado relegados en los márgenes de la filosofía, en el afuera del canon filosófico, en esos «extraños amigos» ⁹⁵ de la filosofía tachados de no ser verdaderos filósofos, incluso, de ser enemigos de la filosofía. En el fondo, ya vimos las críticas que el propio Derrida había recibido de muchos “colegas”, el franco-argelino se situará en ese (no) lugar, en esos márgenes de la filosofía para, desde ahí, llamar, apelar a esos amigos otros, esos no amigos de la filosofía, dando cumplimiento, con Nietzsche, a la paradójica frase de Aristóteles: “oh, amigos, no hay amigos” y, a su vez, apuntando a la necesidad de su inversión: “oh, enemigos, no hay enemigos”. Bataille, Blanchot o Jean-Luc Nancy, serán algunos de los que Derrida incluya en esa llamada, los mismos que habían tratado la expresión hacia la que nos dirigimos: “la comunidad de los que no tienen comunidad”. Así, Derrida va tomando influencia de la «amistad» de Nietzsche, en la cual la soledad ocupa un lugar central y está llamada a ser compartida con los otros, con los lejanos, con los que no se alinean en lo en común canónico, si no que producen diferencia, *diseminan*. Es de esta forma en la que se va tejiendo una amistad imposible,

93 Ibid., p. 52.

94 Nietzsche, F. (1995). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.

95 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 53.

una comunidad de los que se alejan, de los que toman distancia, una amistad en y por la diferencia y no, por tanto, en y por lo en común, por la semejanza. Pero esta imposibilidad es condición de posibilidad de la nueva amistad, de la nueva comunidad que se pretende crear sin poder llevarla a término jamás. Amistad posible gracias a la responsabilidad de los filósofos del por venir, quienes serán capaces de soportar el peso del "quizá" y quienes serán amigos antes de serlo. La responsabilidad consiste, pues, más que en responder ante el presente, en responder ante el por venir como apertura que tiene primacía y como tarea infinita: «El porvenir precede al presente, a la presentación de sí del presente, es, pues, más "antiguo" que el presente, más "viejo" que el presente pasado; es así como a la vez se encadena a él mismo desligándose».⁹⁶

Por tanto, Nietzsche, con este "quizá" nos pone sobre la pista de una amistad de la alteridad, un pensamiento de lo otro, de lo lejano y lo ajeno. Este "quizá" es una llamada *teleiopoética* a los nuevos filósofos, a los del por venir, a los libres amigos de la soledad, a los que puede que sean enemigos, pues llama a los otros, a los no semejantes. De esta forma, bajo la influencia nietzscheana, Derrida empieza a sentar las bases y a labrar el camino de esa *comunidad sin comunidad* a la que aspira, en la que lo común sea lo diferente, y, por tanto, ni siquiera sea común. Una comunidad en la que «el ya del *quizá* tiene la fuerza paradójica de una propulsión teleiopoética. La teleiopoiesis hace venir o más bien deja advenir a los que llegan retirándose; produce un acontecimiento, se hunde en la penumbra de una amistad que todavía no es».⁹⁷ Nos adentramos de lleno en esta política de la amistad deconstruida que ocupa un lugar central en esta etapa del pensamiento derridiano y que sienta las bases para la culminación de la misma en "*la comunidad de los que no tienen comunidad*".

Pero no todo es alegría nietzscheana. Otro pensador sobre el que se apoya Derrida, esta vez para establecer una crítica a su teoría y, de este modo, para ir dándole forma a su política atravesada de alteridad, es Carl Schmitt, de quien toma la base de ideas como el binarismo amigo/enemigo, la distinción entre dos tipos de enemigo (el enemigo político o enemigo público *-hostis-* y el enemigo *de lo* político, es decir, aquel

96 Ibid., p. 57.

97 Ibid., p. 62.

que promovería la despolitización) o, también, la distinción entre lo público y lo privado. Lo decisivo hasta aquí acerca de Schmitt y su concepto de lo político es que, para Derrida, la historia del logocentrismo occidental habría desembocado en Schmitt cristalizando en un concepto de amistad política atravesado de hostilidad: de guerra y de muerte. Por ello, Derrida toma las tesis de Schmitt bajo una posición muy crítica con el jurista de Plettenberg, tanto con su teología política como por su adscripción a la ideología y al régimen nazi, haciendo hincapié en las contradicciones y aporías en las que el mismo Schmitt se ve inmerso.

En primer lugar, Schmitt afirmará en numerosas ocasiones que «sólo los pensadores “pesimistas” sobre la naturaleza humana son pensadores sistemáticos, auténticos y consecuentes de la cosa política”.⁹⁸ Derrida no se muestra conforme con esta afirmación, por lo que se pregunta cómo puede justificar Schmitt que las peores hostilidades que desencadenan una “guerra de todos contra todos” sean la base de un sistema político y de lo político en general. Para sostener su tesis, el filósofo alemán afirma que la figura del enemigo y la posibilidad de la guerra son necesarias para configurar lo político. Para Schmitt, tal y como lo ve Derrida, lo fundamental de su pensamiento se encontraría en la siguiente afirmación: «que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo»,⁹⁹ por tanto, el enemigo es condición de posibilidad de lo político. Así lo expresa Carl Schmitt:

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo (...) El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño (...) negación del propio modo de existencia.¹⁰⁰

Sin embargo, ¿sigue habiendo enemigos después de Nietzsche? Esta será la pregunta derridiana tras aquel "oh, enemigos, no hay enemigos", tras atisbar una comunidad en y para la diferencia, para la alteridad.

98 Ibid., p. 132.

99 Ibid., p. 103.

100 Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza, pp. 59-61.

Schmitt, al contrario que Derrida, establece una clara separación entre lo ético y lo político. Si lo esencial en el ámbito ético es la distinción entre el bien y el mal, aduce el jurista, en lo político tal distinción es la que se da entre amigo y enemigo. Por tanto, el soberano político es aquel que está en condiciones de decidir el quién de uno y de otro, en definitiva, de identificar al enemigo y, eventualmente, declararle la guerra. En esa concepción del enemigo, el filósofo alemán distingue dos tipos que vienen de la mano, a su vez, de su distinción entre lo público y lo privado. De esta manera, el enemigo privado, *inimicus* no tiene sentido para él dentro del marco de lo político, caracterizando de este modo al enemigo público como *hostis*: «enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo». ¹⁰¹

En consecuencia, argumentará Derrida, si el enemigo público es aquel al que se le puede declarar la guerra y si esto es condición de posibilidad de lo político, aún más, su esencia misma, entonces la guerra y, por tanto, la muerte que porta, impregnarían este concepto de amistad política schmittiana. La comunidad política de Schmitt es, de antemano, una comunidad de combatientes pero, también, una comunidad de muertos. Precisamente lo contrario de lo que quiere encontrar el filósofo franco-argelino: una amistad vivificada a través de la afirmación de la diferencia, en la línea antes descrita con Nietzsche. ¹⁰²

Por otro lado, volviendo a esa caracterización del enemigo que realiza Schmitt y a la distinción entre *hostis/inimicus* y *polémios/ekhthrós*, es decir, entre el enemigo público y el enemigo privado, siendo el primero aquel a quien se puede eliminar, hay que apuntar que lo que busca el pensador alemán es la pureza del concepto de lo político. Por eso, para la identificación del enemigo político no entra en juego el sentimiento, ni la pasión, ni el afecto, ni siquiera el bien o el mal. El jurista buscaría, pues, la esencia pura del concepto de lo político, su plena presencia, su culminación. Pero, advierte Derrida que, del modo expuesto por Schmitt, el amigo (en lo privado) puede ser un enemigo (en lo público) desdibujándose la frontera de este par dicotómico

101 Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza, p. 58. Fragmento extraído de Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trotta, p. 105.

102 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., 105-106.

que, en el límite ya no está tan claro. Es en este abismo, entre otros, en el que Derrida encuentra fallas a la lógica schmittiana, pues considera que no existe ni puede existir una definición pura de lo político porque como no puede haber definición pura del amigo ni del enemigo. Para el filósofo franco-argelino, el par amigo/enemigo es *pharmakon*, por tanto, su homogeneidad conceptual completa, el *eidos* de lo político sustentado sobre tal binarismo, es imposible ya que en todo amigo hay enemigo y en todo enemigo hay amigo. De este modo, se rebaja la hostilidad, pues el enemigo puede ser cualquiera. Buscamos semejanzas y solo encontramos diferencias haciendo que todos puedan ser enemigos. Buscamos la deconstrucción de las comunidades que buscan la pureza en la semejanza ya que solo encontramos diferencias haciendo que cualquiera pueda ser enemigo. Pero, para Schmitt, todo lo que se desvíe de este camino de pureza y plenitud para el concepto de lo político implicará un camino de despolitización. Lo único que otorga claridad a lo político es el enemigo (*hostis*), pretender que no lo haya, rebajar o eludir esta hostilidad lo que revela para el jurista es que no solo hay el enemigo político, si no, también, el enemigo *de lo* político: la despolitización. Para Derrida, en cambio, a riesgo de que su filosofía sea tachada de despolitizada, hacer política con conceptos puros es completamente imposible, no hay concepto que no porte sombras, no hay concepto que alcance su sentido completo y acabado: «ninguna política ha sido adecuada jamás a su concepto. Ningún acontecimiento político puede ser correctamente descrito o definido con la ayuda de estos conceptos».¹⁰³

Por otro lado, lo que Schmitt quiere dejar claro es la oposición y distinción entre amigo y enemigo, esto es, se trata de la pretensión de identificar al quién concreto del amigo y al quién concreto del enemigo. Esta es la tarea del soberano, que, como el Dios omnipotente, crea y ordena el mundo, en este caso, el mundo político. Schmitt establece así una correspondencia entre la decisión del soberano que discrimina entre amigo y enemigo y la creación divina del orbe. Por eso, para el jurista de Plettenberg la despolitización que lleva el debilitamiento político, es decir, a la pérdida de la fuerza de la unidad política lo cual puede desembocar en una guerra civil, es consecuencia de la

103 Ibid., p. 134.

secularización moderna. En efecto, para rencontrar la esencia de lo político se hace necesario reconstruir sus vínculos con la teología. En este sentido, la deconstrucción, en tanto heredera de Nietzsche, no puede más que enfrentarse a esta posición. Pero, también por la muerte que porta esta tesis de Schmitt, por este «producir la muerte»:¹⁰⁴ Si, como dijimos, el amigo es, de antemano, un combatiente, entonces él es aquel que se expone a dar muerte y, también, a ser matado, de manera que «no hay amigo sin esa posibilidad de dar la muerte».¹⁰⁵ Derrida quiere, en cambio, suspender esa estructura de posibilidad del darse la muerte. En esta contraposición, surgirá su concepto de *amancia*, término en el que entraremos en profundidad más adelante, y en el, frente a ese binarismo amigo/enemigo y a su condición de dar muerte, Derrida apostará por la afirmación de la vida y por su repetición indefinida y creciente:

Amar con amor o con amistad significaría siempre: puedo matarte, puedes matarme, podemos matarnos. (...) Así, de cualquier manera, estamos ya (posiblemente, pero esta posibilidad es justamente real) muertos el uno para el otro. (...) Hipótesis, pues: ¿y si otra amancia (de amistad o de amor) sólo se ligase a la afirmación de la vida, a la repetición de esta afirmación sin fin, buscando su vía (amando su vía, y esto sería el *philein* mismo) en el paso más allá de lo político, o de esta forma de lo político como horizonte de finitud, como este dar muerte y esta apuesta de muerte? ¿El *philein* más allá de lo político u otra política para amar, otra política de amar?¹⁰⁶

Por tanto, como vemos, las figuras del amigo y el enemigo son fundamentales para el desarrollo de la ética y la política derridianas. Tanto el vitalismo nietzscheano como la teología política schmittiana constituyen la inspiración de esta política de la amistad que Derrida presenta, una como fuente de inspiración y la otra como objeto de crítica. Mientras que Nietzsche nos insta a no amar al prójimo si no al lejano, Schmitt nos hará darnos cuenta de que, en la historia de Occidente, «la figura del amigo va pareja a la constitución de la del enemigo a quien no sólo se excluye sino que se le declara algún tipo de guerra».¹⁰⁷ De este modo, Derrida deja claras sus pretensiones sobre hacer una política inseparable de la ética, y, en concreto, de una ética heterológica,

104 Ibid., p. 142.

105 Ibid., p. 143.

106 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., 143-144.

107 Llevadot, L. (2013). No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad, op. cit., p. 553.

para componer una nueva amistad en la que los amigos no sean aquellos considerados semejantes o próximos, si no aquellos y aquellas a los que siempre hemos visto de lejos, desde fuera, los que han sido situados en los márgenes, los que han sido excluidos, violentados y expulsados.

En conclusión, a la teología política schmittiana, Derrida enfrentará el ateísmo nietzscheano: la falta de fundamento, el abismal sin-fondo sobre el que sostenemos sobre una cuerda haciendo equilibrios. Si, como afirma Schmitt, «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»,¹⁰⁸ para Derrida, a través de Nietzsche, se hace necesario un diagnóstico severo de esta teología que habría recorrido lo político en Occidente para mostrar su carácter pernicioso. En este sentido, la tarea ético-política de la deconstrucción consistirá, también, en una desteologización de lo político.

3.2. *Hostipitalité*

Derrida expone el concepto de *hostipitalité*¹⁰⁹ de manera no explícita en su obra *Fuerza de ley*.¹¹⁰ Este texto, traducción de una conferencia, al igual que *Firma, acontecimiento, contexto*, que Derrida tuvo que dar en inglés, comienza presentando ciertos problemas lingüísticos, en concreto, ciertos problemas que tienen que ver precisamente con el idioma. En este subapartado, haremos un recorrido por la primera obra mencionada a través de este concepto híbrido, de este otro *pharmakon* que es la hostipitalidad: a la vez hostilidad (*hostis*) implícita en toda imposición de idioma y que señala nuestra condición de extranjeros; y hospitalidad (*hospes*) que señala el acogimiento de los que están dispuestos a tratarnos como huéspedes. De esta forma, dejaremos constancia también del proceso que sigue Derrida hasta llegar a la sentencia que da nombre a este epígrafe: “*la deconstrucción es la justicia*”.

108 Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta., p. 37.

109 Este concepto se encuentra en el seminario inédito llamado *Hostipitalité* y después aparecerá en el diálogo con Anne Dufourmantelle y recogido en Derrida, J. (2008). *La hospitalidad*, Buenos Aires: La Flor.

110 Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley*, op. cit.

Para el filósofo franco-argelino, el lenguaje entra en el juego de lo ético-político en el momento en que lo abordamos desde la perspectiva del idioma, es decir, cuando lo observamos arraigado a un territorio, a una historia, a un país, etc. He aquí claramente enunciado el paso de lo metafísico-lingüístico a lo ético-político. Este problema se le presenta a Derrida, como hemos dicho, por el requerimiento de impartir su conferencia en inglés, siendo el francés su lengua natal, aunque no por ello, como dijimos al inicio del trabajo, menos impuesta. Así, la traducibilidad será un tema capital y transversal en la obra y ella, en el fondo, nos remite a los problemas ya observados de la citacionalidad y la iterabilidad, pues de nuevo se pone de manifiesto la dicotomía presencia/ausencia, ya que al traducir se da una ausencia de sentido en la que se pierde algo y a la vez, se da un exceso de sentido en el que se gana. De nuevo, pues, transformación y sombras.

Sin embargo, y, a pesar de, en principio, haber resultado una suerte de inconveniente para él, es consciente de que la traducción de su conferencia del francés al inglés, esto es, hablar en el idioma de los anfitriones, es un deber por tres motivos. En primer lugar, partimos de la idea de que cualquier idioma, sea natal o no, es impuesto, ya que el lenguaje nos coloniza, de manera que es una obligación para Derrida traducir la conferencia. Nadie allí, ni Derrida que "originariamente" habla francés, ni los otros que lo hacen en inglés están exentos de esta imposición. En el fondo, no hay, pues, idioma que sea verdaderamente originario. Así lo expresa nuestro autor: «Una especie de *pólemos* afecta ya a la apropiación de la lengua: si por lo menos quiero hacerme entender, hace falta que hable en su lengua, debo hacerlo, tengo que hacerlo».¹¹¹ En segundo lugar, nuestro filósofo afirma que hablar en la lengua natal de los receptores será más justo en el sentido de lo ajustado, esto es, de la adecuación entre lo que se dice y lo que se comprende. Sin embargo, en este proceso siempre se da una inadecuación, una diseminación, es decir, cada vez que el sentido se comprende, a la vez se da una incomprensión, es inevitable, debido a los reenvíos que se sufren en las traducciones. Por último, Derrida alude al otro sentido de justicia, al sentido jurídico-ético-político: «es más justo hablar la lengua de la mayoría, sobre todo cuando esta, por hospitalidad,

111 Ibid., p. 14.

da la palabra al extranjero». ¹¹² Es más justo hablar el idioma de la mayoría, es lo más democrático. En este momento, Derrida empieza a escribir los primeros esbozos de esa *hostipitalité*, pues habla de una ley que se ha dado en la situación en la que se encuentra, ya que él ha sido invitado y, en principio, no ha sido obligado a acudir, pero su aceptación ya implica que, al menos por un momento, tenga que acomodarse a la lengua del anfitrión.

En definitiva: no hay lengua natal que no sea, a la vez, no originaria o impuesta; no hay comprensión que no implique incompreensión; y, tampoco, hospitalidad que no entrañe hostilidad. Retengamos estas aporías porque ellas anticipan la que conformará el corazón del texto derridiano: la que asevera que en el seno de toda justicia hay, inevitablemente, injusticia.

Por tanto, atendiendo a lo anterior, para Derrida todos los idiomas, con su condición de colonizadores, organizan nuestras estructuras mentales y se constituyen como algo impuesto, como una suerte de obligación sustentada por una fuerza simbólica o de ley. En este sentido, Derrida llegará a emplear en otros lugares el término *colonacionalista* procedente de la unión de las palabras “colonizar” y “nación” para aludir a las naciones y su condición de colonizadoras tanto hacia el exterior como hacia el interior de ellas mismas, debido a que los nacionales, los naturales del lugar no poseen ninguna estructura de pertenencia natural, por tanto, están igualmente colonizados por un artificio infundado que se impone. «Derrida nos enseña que el fascismo empieza mucho antes, justo el día en que trazamos los confines, físicos o mentales, pero sobre todo mentales, entre unos y otros, los nuestros y los otros, el día en que creemos en nuestra pertenencia a un nosotros». ¹¹³ De este modo, Derrida está forzado a hacerse entender, pero en esa traducción, en ese traslado del sentido, no todo será claridad. En efecto, como él mismo hará notar, hay ciertas expresiones en inglés que claramente no tienen traducción directa al francés, aunque, como ya sabemos, ninguna traducción es directa ni completa. Lo vemos poco a poco.

112 Ibid.

113 Llevadot, L. (2018). *Jacques Derrida: democracia y soberanía*. Gedisa, p. 45.

A continuación, tras analizar lo que le ha ocurrido, es decir, la invitación a dar esa conferencia acogido por los anfitriones, Derrida nos habla de la hospitalidad, la cual convierte en hostipitalidad (*hostipitalité*). Volvemos a los neologismos derridianos para cuya construcción se unen dos términos aparentemente opuestos para dar lugar a un nuevo concepto que rompa la dicotomía. En esta ocasión, como hemos apuntado, Derrida juega con los términos *hospes*, que significa huésped o extranjero, y *hostis*, que guarda el significado de enemigo. Como podemos observar, esta contraposición entre los dos términos nos indica que el neologismo actúa como *pharmakon*, pues pone de manifiesto el carácter mezclado de la hospitalidad, esto es, su vínculo ineludible con la hostilidad. Por tanto, la hospitalidad pura no existe, es otro imposible, aunque sea en la forma de un imposible necesario. Se exige hospitalidad, se trata de evitar la hostilidad, pero, de un modo u otro, siempre hay violencia en el acogimiento. Insistimos aquí porque esto es lo que encontramos en el trasfondo de la afirmación derridiana acerca de la injusticia en el seno de la justicia y a la que se dirige la obra de Derrida que analizamos. La justicia, pues, será otro imposible necesario. Comencemos ese camino que nos lleva de la *hostipitalité* a la (in)justicia:

En primer lugar, Derrida se percata de la existencia de ciertas expresiones en habla inglesa que no presentan ningún equivalente en francés. Es el caso de la expresión «*to enforce the law*»,¹¹⁴ la cual se traduciría al español¹¹⁵ como «aplicar la ley». Se ve, pues, cómo se pierde el componente de la fuerza: el término *force* no se ve reflejado por ninguna parte en la expresión traducida del inglés. Esta pérdida es muy importante, pues Derrida pretende apuntar al carácter de fuerza que contiene la ley: «no hay derecho sin fuerza».¹¹⁶ La fuerza está directamente implicada en la estructura de la justicia, del derecho. Por tanto, esta dicotomía entre ley y fuerza nos llevará a una aporía. Por un lado, la ley, el derecho, pretende realizar la justicia, pero en el momento en el que entra

114 Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley*, op. cit., p. 15.

115 Considero oportuno destacar que, en la versión de *Fuerza de ley* utilizada para este trabajo, la cual está escrita en español, pone textualmente: «se traduce en francés “to enforce the law” como “aplicar la ley”». En el caso de esta expresión, tanto en español como en francés se pierde el componente de la fuerza existente en la expresión inglesa, de manera que y, por pura casualidad, no hay problema en hablar de esta pérdida del componente de la fuerza tanto en francés como en español.

116 Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley*, op. cit., p. 15.

la fuerza en la ecuación, se da una imposición, una coacción, por lo que la justicia pierde toda su esencia haciendo que sus pretensiones de cumplimiento pleno, de justicia perfecta, se desvanezcan cada vez. Sin embargo, la ley necesita de la fuerza para ser aplicada, pues, al igual que sucede con el lenguaje tal y como vimos con Austin, la primera tiene carácter performativo, realizativo. Por este motivo Derrida sostiene que no existe justicia plena, ni podrá existir jamás. De otro modo: la justicia, su concepto ideal, necesita de la mediación del derecho, de la ley, para realizarse, sin embargo, en el derecho está implicada la fuerza y, por tanto, todo intento de realización, de cumplimiento, será imposible. Es exactamente lo que vimos cuando analizábamos la archiescritura como condición de posibilidad e imposibilidad, a la vez, del sentido, del *eidos*. Además, para Derrida, el derecho se encuentra dentro del marco del logocentrismo en el que la tradición ya ha determinado qué es justo y qué no, para quién hay justicia y para quién no: se trata de lo que Derrida, en este contexto, denomina "axiomática antropocéntrica". De un lado, pues, no podemos escapar a la ley, al derecho, lo necesitamos para tratar de hacer cumplir la justicia; de otro, el derecho rebaja las pretensiones de arribaje a una justicia plena. Así, se hace necesario un proceso de deconstrucción, de desmantelamiento interior de las estructuras binarias, logocéntricas, que habitan el derecho y que insisten en que sí hay justicia, en su presencia plena cada vez que se dicta sentencia. Aún más, para Derrida no hay injusticia más cruel que esa que emerge de pensar que la justicia ya ha arribado, ya se ha cumplido, y que, por tanto, la tarea infinita de la justicia puede detenerse. Por eso, el filósofo franco-argelino afirmará: «que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver en ello una oportunidad política de todo progreso histórico».¹¹⁷

Por otro lado, para explicar por qué la fuerza está implicada en el derecho, el franco-argelino examinará el momento fundador o constituyente del derecho en el que se da una ruptura, es decir, allí donde para crear derecho no hay derecho previo y donde el único soporte del que dispone es la fuerza realizativa. Pero también en el momento constituido, cuando el derecho ya se ha fundado y comienza a aplicarse de manera

117 Ibid., p. 35.

cotidiana es posible demostrar la fuerza que lo atraviesa y que impide el advenimiento de la justicia ideal o completa. De un lado, tenemos la cuestión de la singularidad: el derecho para Derrida supone el establecimiento de sistemas de equivalencias en los que el singular queda subsumido en lo general. De esta forma, la singularidad vista como lo absolutamente otro, como lo infinitamente otro del que habla Emmanuel Lévinas, es violentada en el derecho que nunca llega a hacerle justicia. Lo podemos enunciar también desde la perspectiva de la singularidad porque, así concebida, no puede haber hospitalidad pura para ella: «todo ocurre como si las leyes de la hospitalidad consistiesen, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y en transgredir la ley de la hospitalidad, la que ordenaría ofrecer *al recién llegado* una acogida sin condición». ¹¹⁸ Una singularidad irreductible requiere, exige, una acogida sin condiciones. Este es el motivo por el que un sistema de equivalencias que mora en la ley y le da estructura nunca podría hacer justicia a un singular. Es en este momento en el que Derrida pone la deconstrucción en el centro, haciéndola equivalente a la justicia atravesada por una filosofía reivindicativa y problematizadora: la deconstrucción es la justicia precisamente porque hospeda al singular dando cuenta de la hostilidad en la ley, es decir, la deconstrucción es capaz de dar cuenta de los agravios sufridos por una singularidad que resiste a la asimilación, que resiste como diferencia, como otredad irreductible. Agravios que pueblan el pasado de la historia de Occidente: huellas, puesto que nunca se dio un momento originario y pleno en que la justicia encontrara cumplimiento, o espectros que irrumpen en el presente y exigen continuar la tarea de la justicia. En definitiva, la justicia no cumplida, la justicia que inevitablemente alberga injusticia, tampoco puede más que exigir su cumplimiento. No hay justicia si no hay esta exigencia consumación. Y esta es la labor que exige la deconstrucción: «una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella (...) es un incremento de responsabilidad a lo que la deconstrucción apela». ¹¹⁹ De este modo, podemos, quizá, ir abriéndonos así a una política de la diferencia en la que empecemos

118 Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, p. 81.

119 Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley*, op. cit., pp. 46-47.

a ver al enemigo, al extraño y lejano, como amigo. Como nos recuerda Laura Llevadot al respecto:

Que no haya mundo común no quiere pues decir que no haya relación con el otro sino bien al contrario que dicha relación es anterior a cualquier comunidad, a cualquier acuerdo acerca de lo que el mundo sea, a cualquier encuentro o presencia, y que dicha relación nos constituye como sujetos siempre ya penetrados por la muerte del otro, por el fin del mundo, y/o por la llegada de un mundo por venir.¹²⁰

De esta forma, concluimos este apartado sobre la *hostipitalité*, concepto que habría atravesado toda justicia y toda política a lo largo de la historia. Neologismo que nos recuerda que, a pesar de nuestra supuesta hospitalidad con nuestros huéspedes la cual, en ocasiones ha podido ser considerada, incluso, espléndida, nunca el huésped deja su condición de otro, de extranjero en un lugar al que no pertenece y del que no forma parte. Pero, más aún, nos recuerda también nuestra propia condición nunca superada de huéspedes, aunque creamos estar “en casa”. «La casa, donde habitan los míos, y su afuera, de donde los otros provienen y piden entrar, estarán para siempre comprometidos con ese fascismo originario, de la misma manera que lo están los Estados nación que toman la casa como su modelo fronterizo e identitario».¹²¹ Imposible eliminar esa hostilidad de la hospitalidad, imposible un acogimiento completo de la diferencia, de la singularidad. Identificar esto implica, precisamente, no rendirse y, así, apostar por una tarea infinita de acogimiento, de hospitalidad, que denuncie cada agravio sufrido, que desmantele los supuestos que sostienen la tendencia a excluir o a violentar al otro, al extranjero, al lejano. Por eso, la deconstrucción es la hospitalidad, al igual que, como afirma Derrida en *Fuerza de ley, la deconstrucción es la justicia*.¹²² «La deconstrucción es una tarea política que trata de combatir la crueldad macabra de nuestro modo de pensar y actuar».¹²³

120 Llevadot, L. (2013). No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad, *op. cit.*, p. 559.

121 Llevadot, L. (2018). *Jacques Derrida: democracia y soberanía*, *op. cit.*, p. 49

122 Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 35.

123 Llevadot, L. (2018). *Jacques Derrida: democracia y soberanía*. *op.cit.*, p. 49.

3.3. *Aimance*

«Más allá de toda frontera ulterior entre el amor y la amistad, pero también entre la voz pasiva y la voz activa, entre el amar o el ser amado, se trata de la *amancia*». ¹²⁴ A nuestro juicio, y siguiendo el hilo de nuestras pesquisas en torno a las conexiones entre la primera y la segunda etapa del pensamiento de Derrida, *l'aimance* consistiría en el traslado de la *différance* del plano metafísico-lingüístico al plano de lo ético-político. Así, será la unión del término *différance* con el de amistad o amor, lo que dará lugar a este concepto derridiano de *amancia*, constituyéndolo como una amistad en la diferencia. Ahora bien, este neologismo parece distinto a los que hemos abordado hasta ahora porque, como se ve, ya no se trataría de unir dos conceptos con significados opuestos, como sucedía con la *hospitalidad*, si no de vincular dos nociones que parecen tener en común la afirmación de la diferencia, de la otredad. ¿No es acaso eso, también, la amistad? Pero en el fondo no es así. Porque, como ya vimos cuando analizábamos el modo en que Derrida se enfrenta a la teología política schmittiana, para nuestro autor el concepto de amistad tal y como ha sido tratado por la tradición filosófica de Occidente, es un concepto construido a partir de la semejanza (se busca lo en común en el amigo) y de la negatividad (el enemigo será, así, el que no guarde nada en común). Por tanto, se trata, más bien, de introducir el movimiento de la *différance* en el seno de la amistad, manteniendo ese concepto propio del logocentrismo (*filía*) pero, a la vez, desplazándolo para despojarlo de semejanza y negatividad. En definitiva, Derrida estaría identificando un binarismo oculto que habría que dismantelar: el par *amistad/diferencia* y que en Occidente terminó por articularse y cristalizar en el par *amigo/enemigo*.

Pero comencemos de manera más ordenada. En primer lugar, tal y como se puede intuir por la cita con la que hemos iniciado este apartado, Derrida acudirá a Aristóteles a la hora de caracterizar su *amancia*, pero, como siempre, para aplicar la deconstrucción a sus textos canónicos. En concreto, se aplicará sobre el binarismo aristotélico que afirma que es mejor amar que ser amado, esto es, la actividad por

124 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., 23.

encima de la pasividad, donde, según el esquema hilemórfico del estagirita, como sabemos, el acto prevalece sobre la potencia. Lo primero que allí destaca Derrida es que si la primacía se encuentra en el amar antes que en el amado, si para saber de la amistad, como dice Aristóteles, es necesario amar y no tanto ser amado, pues el amado puede no saber de la amistad en tanto que él mismo no tiene porqué amar, entonces, arguye Derrida, el amado no importa en la amistad: es secundario, constituye la segunda parte del binarismo. El amado está ausente. Incluso, continúa Derrida, puede estar muerto. Derrida presenta siempre este juego de la ausencia y la presencia, en el que el otro está ausente. Pero, como ya sabemos por lo que expusimos en el apartado dedicado a la *archiescritura*, lo que hará el pensador franco-argelino será extender esta ausencia, llevarla del amado al amante. De este modo, buscará un tipo de voz media, ni activa ni pasiva, que ya no habla del amante ni del amado, si no de lo que sucede *entre* y escapa a ambos. La amancia es un campo trascendental sin sujeto, condición de posibilidad de la amistad sin sujeto que guíe.

Por otra parte, no debemos olvidar que Derrida, al igual que Aristóteles, sobre todo en su *Ética a Eudemo*,¹²⁵ toma la amistad en el horizonte de lo político y, con ello, pretende, a su vez, hacer justicia a través de la deconstrucción de la amistad pensada desde la tradición filosófica, pues «el acto o la operación *propriamente* políticos consisten en crear (...) la mayor amistad posible».¹²⁶ Por eso, Derrida no solo se fijará en este juego de presencia y ausencia que ya se muestra en la frase aristotélica que hemos destacado como central para el análisis derridiano, «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo», frase paradójica que invoca a los amigos, que quiere hacerlos presentes, para, a la vez, decirles que no hay amigos, para declarar su ausencia. Porque, como es sabido, esta sentencia también se ha interpretado de otro modo más sencillo, así: «si hay muchos amigos, en realidad no hay amigos». Derrida detecta entonces, en esa lectura un principio de escasez y una necesidad de selección para los amigos. He ahí la raíz exclusión política: la amistad política pensada por Occidente siempre aplicó ese principio económico. Y, la selección que llevó a cabo para establecer, o decidir, a los

125 Aristóteles. *Ética a Eudemo*. Alianza.

126 Aristóteles. *Ética a Eudemo*, 1234b, fragmento extraído de Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trotta, p. 25.

amigos, siempre fue en base a la semejanza, a lo en común. Los no-amigos siempre fueron los diferentes, los extraños. Por eso, en la *filía*, dirá Derrida, siempre hay un vínculo *filial*, de familiaridad: la semejanza, lo en común, fue siempre en razón de la sangre y el suelo: los nacidos en un mismo territorio y continuadores de una misma línea sanguínea. Pero para Derrida, la amistad, esa amancia que él busca, es del orden de lo inmensurable, es aneconómica: no sabe de cálculos, no cuenta a los amigos porque lo fundamental, como hemos apuntado, se encuentra en el *entre*, en la relación diferencial, en la relación entre singulares irreductibles. Así, esta *amancia* no sabe de escasez solo de exceso: de diferencia.

En esta línea, encontramos otro elemento que Derrida destaca: la cuestión del secreto y del silencio. Porque, mientras que en la amistad aristotélica ella debe ser completamente transparente para el que ama, para el que lleva a cabo la actividad de amar, pues, en tanto que agente activo es el único capaz de conocerla y de dar cuenta de ella, entonces la amistad se revela allí completamente presente al alma, aparece con plenitud y, así, se conoce. No hay secreto en la amistad: «La amistad que tengo por alguien, y sin duda también el amor, no podría mantenerse como un secreto para mí. Antes incluso de ser declarado (al otro, en voz alta), el acto de amar sería así, en su nacimiento, *declarado*». ¹²⁷ Por eso, la amistad podría existir sin el amado, pero no sin el amante. Tanto es así, declara Derrida, que, en el esquema aristotélico, la vida está del lado del amante, mientras que la muerte pertenece al ser-amado. «No se puede amar sin vivir y sin saber que se ama, pero se puede seguir amando al muerto o a lo inanimado, que naturalmente no lo saben». ¹²⁸ Por el contrario, Derrida, una vez más, buscará vivificar la amistad, librarla de la muerte. Pero esto sólo puede hacerse si se reconoce que no puede haber conocimiento pleno de la amistad, que tampoco el que ama la conoce, que tampoco a él se le presenta de manera clara, plena. En ese *entre* de la amistad que acontece en la amancia, el cual ya no pertenece al sujeto, al alma, entramos, pues, en el reino del no-saber. Se da allí un movimiento abierto, un diferir de sí y un posponer, en definitiva: una *différance*. La amistad no es, en la amancia, siempre *la misma*, en ella hay sombras, imperfecciones y transformación. Y, además, es esta una

127 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., 26.

128 Ibid., p. 27.

amistad lanzada a un futuro abierto, a un por venir en el que se exige su realización, su consumación, el arribaje a un vínculo completo, pero que no se consigue nunca. La amistad, o amancia, por seguir con el término derridiano, es, como la justicia o la hospitalidad, una promesa infinita. Y, por eso, aquí irrumpe también el *quizá* nietzscheano del que hablamos en un apartado anterior, para desorganizar el orden aristotélico de conocimiento, de pretensión de estabilidad, de permanencia y de presencia plenas. Es así que en esta *amancia* sí hay secreto, un secreto indescifrable. Por tanto, como adelantamos en el apartado dedicado al vitalismo y la teología política, en este caso observamos una apuesta por una amistad o amancia ligada a la afirmación de la vida, una amistad vivificada, en movimiento transformador de sí: una *diseminación*. La *amancia* produce, se autoproduce y genera nuevos vínculos, nuevas *amancias*. Abierta a la singularidad del otro, ella no se detiene en significados cerrados, en perfecciones culminadas.

Ahondemos un poco más en la cuestión del secreto a través de otra de sus dimensiones: el silencio. ¿Cómo decir la amistad? La amistad, podríamos afirmar, no puede decirse (quizá, tal vez, solo "archiescribirse"), en la medida en que decir la amistad, invocarla, definirla, decir: esto es la amistad, implica cerrarla. Solo cabe, pues, guardar silencio. Más aún, decir la amistad sin cerrarla, asumir sus sombras, conduce a la rotura de la amistad: ¿qué amistad puede haber si no es una amistad completa? ¿es eso acaso amistad? ¿cómo podría resistir el amigo esta falta de plenitud? Se diría, como sucedía en el caso de la justicia, que la amistad reclama su cumplimiento pleno. Un cumplimiento pleno que, sin embargo, es imposible. En este sentido, la *amancia* es el nombre para una amistad imposible. Pero esto no es algo malo *per se*, si no que es aquello que justamente abre la amistad y, de nuevo, la hace tarea infinita. El silencio y el secreto hacen referencia al no-saber, un *silentium* constitutivo al que Derrida se refiere en *Políticas de la amistad* trayendo a colación al personaje Johannes de Silentio de la obra de Kierkegaard *Temor y temblor*.

Por otra parte, la amancia siempre implica desproporción, siempre implica lo monstruoso. La tradición cristiana nos ha dicho a lo largo de toda su historia que debemos amar al prójimo como a nos amamos nosotros mismos. Esconde esta prédica

algo que ha operado en la historia de Occidente, en el logocentrismo: cuando amamos al otro, en realidad, nos estamos amando a nosotros mismos. Hay, afirma Derrida, una cierta pulsión narcisista pero, también, un impulso a la igualación. Sin embargo, en la *amancia* nuestro autor descubre un amar no solo no cuantitativo o calculable, como ya dijimos, si no un amar que no sabe de igualación, un amar que siempre implica un plus diferencial: amar al otro no como nos amamos a nosotros mismos, si no, amar su diferencia y, por tanto, amar siempre de manera única. Por eso, no es posible cuantificar ni medir la amistad que recibo del otro, igual que el otro tampoco puede hacerlo con la amistad que viene de mí. La amistad es un intercambio de dones siempre va a haber un exceso de diferencia no mensurable y al que no podemos responder buscando una equivalencia. La *amancia* es siempre desproporcionada. En lo político, en la *amancia* como *amancia* política, lo que nos dice aquí Derrida es que ella se sitúa más allá de todo sistema de equivalencias, al igual que sucedía con la justicia. La justicia, como este amar derridiano, pertenecen al singular y él siempre resiste a ser subsumido en generalidades y equivalencias por ser diferencia afirmada y plena.

Entonces, tras este recorrido que Derrida hace, en *Políticas de la amistad*, por la *amancia*, podemos caracterizarla como aquello que emerge *entre* nombrando la relación, el vínculo, y su movimiento diferencial.

Con todo esto, nos resta atender a otra dimensión de la *amancia* en tanto *amancia* política: la responsabilidad de los miembros de la comunidad, de esta comunidad que ya se va revelando como comunidad de los que no tienen nada en común, como comunidad de los que no tienen comunidad.. Lo que sucede es que los miembros de esta comunidad que persigue Derrida, como hemos dicho, no son los semejantes, no son los amigos-iguales, son los otros, los lejanos. Pero, como apunta Laura Llevadot citando a Nietzsche: «¿Os aconsejo yo el amor al prójimo? ¡Mejor os aconsejaré que huyáis del prójimo y améis al más lejano!»¹²⁹ La responsabilidad política derridiana, atravesada por esta lectura de Nietzsche, proviene de la alteridad y se da en el movimiento de la *différance* presente en *l'aimance*. Esta responsabilidad política que se da a en la *amancia* es, por tanto, «una responsabilidad infinita hacia cualquier radicalmente otro,

129 Llevadot, L. (2013). No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad, *op. cit.*, p. 555.

(...) apertura incondicional hacia este otro que debe desbordar cualquier pretensión comunitaria». ¹³⁰ Esta responsabilidad nos implica a todos los que formamos parte de la comunidad y nos abre los ojos hacia la verdad de que no hay, ni puede haber, una democracia plena, completa, como no puede haber una comunidad homogénea, sin diferencia. Así pues, la *amancia* constituye la condición de posibilidad de una democracia por venir, una democracia abierta, una democracia como tarea infinita, tan infinita como la diferencia misma. La *amancia* posibilita la democracia, pues, en la *différance*.

3.4. La comunidad de los que no tienen comunidad

Por último, tras haber transitado por el camino de la filosofía derridiana, no solo a través de su ética y su política, sino desde su primera etapa metafísico-lingüístico, llegamos, por fin, al concepto que hemos ido persiguiendo durante todo este trabajo: “*la comunidad de los que no tienen comunidad*”. En el fondo, ya hemos dicho mucho sobre él. Por un lado, como hemos ido viendo, los principales conceptos desarrollados en su etapa metafísico-lingüística son la base y la estructura que desemboca en su concepción ético-política. Por otra parte, no solo su fase filosófica inicial es condición de posibilidad de su obra posterior, también su propia vida, su decisiva condición de extranjero, de siempre “otro” y de siempre “entre”, ha marcado el rumbo de su itinerario intelectual en lo ético-político, poniendo siempre en cuestión lo en común, la identidad y la pertenencia.

Todo empezó con la cuestión del idioma, de la lengua materna, la cual se impone a través de la fuerza, por una obligación externa camuflada de familiaridad y comunidad. Más tarde llegaron las innumerables exclusiones que sufrió en todos los lugares que habitó, pues nunca formó parte de pleno derecho de ningún territorio ni de ninguna institución a los que supuestamente “pertenece”. A nuestro juicio, estos son los motivos vitales y biográficos por los que la filosofía de Derrida ha albergado siempre un tinte político, cuestionador, reivindicativo y provocador. Además, a parte de sus propias

130 Ibid., p. 556.

vivencias, el filósofo franco-argelino siempre insistió en la necesidad de hacer inmersión en la tradición del pensamiento occidental desde el que ir recopilando influencias de filósofos, citas de citas, desde sus orígenes griegos hasta la época que le tocó vivir. Filósofo ávido de filosofía, tampoco sintió nunca que perteneciera a ella. Desde los márgenes, quiso articular una filosofía que mostrara que, en el fondo, ella no pertenece a nadie y que, así, pertenece a todos. Una filosofía abierta al *por venir*. En este sentido, el llamamiento de Nietzsche a los nuevos filósofos, a los filósofos del *quizá*, del *por venir*, para iniciar «una revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado»,¹³¹ es también la revolución sísmica para el canon filosófico sobre el que se nutre la academia. Los otros, los excluidos, los considerados no-filósofos, no son enemigos de la filosofía, como tampoco los extranjeros o los excluidos son los enemigos de lo político. Una filosofía de la diferencia y una política de la diferencia, esto es lo que busca articular Derrida. Y ahí es fundamental esa comunidad sin en común, esa comunidad para los excluidos, para los extranjeros. Y todos somos extranjeros, nadie "pertenece" a nada, y nada "pertenece" a nadie.

Pero antes de llegar a ese horizonte que venimos persiguiendo desde el principio, Derrida pasa por una serie de concepciones que, además de sus influencias filosóficas y su vida personal, son imprescindibles para la desembocadura de su concepción política de la comunidad de la diferencia. En primer lugar, ya hemos visto cómo la *hostipitalité*, ese neologismo formado por el término hospitalidad (*hospes*) y por la hostilidad (*hostis*), nos atraviesa y nos constituye. La *hostipitalité* nos conecta directamente con la cuestión del idioma, pues aun hablando en nuestra propia lengua, en nuestra lengua materna, la *hostipitalité* se encuentra en el seno del lenguaje, ya que siempre se nos impone por la fuerza. Además, la *hostipitalité* se encuentra en nuestra condición de "otros", en la alteridad, pues, al fin y al cabo, todos somos el "otro" para alguien. Lo que Derrida pretende es conseguir una comunidad en la que la alteridad sea el núcleo, en la que todos seamos los otros y no haya un "nosotros" que, a su vez, posibilite un "ellos". Por tanto, «la comunidad no puede ser observada como comunidad de los

131 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 44.

amigos, de los iguales, de los que saben quiénes son antes de componerse como cuerpo social mediado institucionalmente». ¹³²

Por otro lado, esa comunidad imposible a la que pretende llegar Derrida es el resultado del pensamiento de la diferencia (o diferancia), de esa *différance* que en el ámbito ético-político se convierte en *aimance*. En esa relación o *entre* situada en la base de la política deconstruida encontramos un exceso, un desbordamiento que no sabe de cálculos ni de selección, de escasez ni de semejanzas, abriendo sin límites la comunidad política. A través de la *différance* y la *aimance*, por tanto, Derrida va sentando las bases de esa política de la amistad diferida, pospuesta y diferencial, a la que aspira y la cual no sería posible sin el papel central de la ética. En efecto, en el pensamiento derridiano «hay un desbordamiento ético de lo político, es decir, un planteamiento que excede lo que tradicionalmente se atribuyó de suyo a lo político en virtud de la introducción de la dimensión ética». ¹³³ Esto se debe a que Derrida, a través de la deconstrucción, busca otro concepto de lo político, el cual deje de lado la guerra y la muerte, la violencia y la exclusión para abrirse al otro de manera incondicional, aunque imposible, como hemos visto. Derrida, en definitiva, aspira a una política que gire en torno a la diferencia y no alrededor de la figura de un eventual enemigo.

Aún más, ya desde el prólogo de *Políticas de la amistad*, Derrida abre la cuestión de la comunidad, de lo político, para repensar el concepto tradicional de amigo, el cual, a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental, a su juicio, habría sido caracterizado siempre como el hermano. «La figura del amigo parece que forma parte espontáneamente de una configuración *familiar, fraternalista* y en consecuencia *androcentrada* de lo político». ¹³⁴ Con esto, Derrida nos muestra cómo la política siempre ha ido ligada a la familia. Nuestro pensador, encuentra, pues, un vínculo problemático entre familia y Estado, pues el amigo político ha sido pensado siempre como el hermano, el *frater*. Siempre, además, en masculino. De modo que la hermandad, la fraternidad, siempre han sido condición de posibilidad de lo político,

132 García Pérez, M. (2020). *Políticas del amor*. Universidad de Granada, p. 319.

133 Llevadot, L. (2013) No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad, *op. cit.*, p. 552.

134 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 12.

dejando de lado a todos los grupos que no entran dentro del término hegemónico *frater*: las mujeres, los extranjeros, los animales, etc. Por tanto, la democracia se habría venido forjando desde un proceso de fraternización, articulando una *fratriarquía* perpetua, la neutralizando, olvidando y silenciando a aquellos que no son hermanos. He aquí la hermana como paradigma de esta exclusión: «la hermana no proporcionará jamás un ejemplo dócil para el concepto de la fraternidad. Por eso se la quiere hacer *dócil*, y ahí está toda la educación política».¹³⁵ Por eso, Derrida apelará a todas las *Antígonas de la historia* que han existido en el mundo de los hermanos y han sido soterradas, enterradas vivas. Así, la figura de Antígona representa para Derrida en *Políticas de la amistad* todo aquello excluido, reprimido, lo que ha quedado en la oscuridad, los que han sido considerados enemigos de lo político, para los que nunca ha habido justicia, los que se han situado en los márgenes del *falologocentrismo*.

Derrida sueña con la amistad política más allá del parentesco. No hay comunidad política para las hermanas, no hay sororidad, la fratriarquía, la fraternidad, lo ha inundado todo. Mucho menos para aquellos que ni siquiera "pertenecen" a la especie humana. El *frater* ha hecho el mundo y ha dejado sin mundo a todo lo que caía por fuera de su semejanza y su familiaridad. Por eso, Derrida alentará a reunir a todas las hermanas, a todas las antígonas. Y esto porque, como ya vimos con la crítica a Schmitt, existen dos enemigos: el enemigo político y el enemigo *de lo* político. El enemigo político es aquel que el amigo necesita para constituirse, para hacer comunidad en lo en común. El enemigo es el no yo, el que se me opone, el que me delimita, el que delimita los contornos de la comunidad de amigos en un proceso de fronterización constituyente. Sin embargo, toda presencia lleva consigo una ausencia y es ahí donde Derrida quiere empezar a (de)construir. Una ausencia extendida que puebla todo de sombras. Ahí es donde se encuentran los enemigos *de lo* político. Antígona representa esa ausencia llevada hasta el final, representa la posibilidad de pensar lo político fuera del esquema amigo/enemigo, fuera de toda estructura de pertenencia y de filiación. Puro afuera.

Por tanto, «quizá lo imposible es la única ocasión posible para alguna novedad, para alguna filosofía nueva de la novedad. Quizá, quizá en verdad el *quizá* sigue

135 Ibid., p. 13.

designando esa ocasión. Quizá la amistad, si es que la hay, debe dar legitimidad a lo que parece aquí imposible».¹³⁶ Derrida aboga por una amistad paradójica, una amistad de solitarios, de los que aman la soledad, la distancia, la diferencia. Y para salvar la filosofía desde el lado de la locura del loco viviente, llama, como hizo Nietzsche, a los filósofos del porvenir impugnando la pretendida sabiduría del logocentrismo. Así empieza a conformarse, *quizá*, «la comunidad de los que no tienen comunidad»,¹³⁷ la comunidad de los que, como Nietzsche, tienen el deseo ardiente de ser entendidos.¹³⁸ En esta comunidad se da una amistad sin comunidad, plena amancia donde los amigos no se conocen pero se encuentran. Parece que estamos ante el fin de la *oikeiôtēs*, al final, lo que era casa se ha convertido, definitivamente, en tumba. Es la muerte de lo en común. La familiaridad ya no es lo esencial de la comunidad, de la amistad. Ya no buscamos a los semejantes, ni a los hermanos, ni a los amigos. A los que buscamos, dejándolos en la lejanía, es a aquellos que aman la soledad, los que pertenecen al mundo de la no-pertenencia, de la singularidad. Derrida nos insta a

decirla y, en consecuencia, no dudemos en precisarlo, en formarla o en forjarla. Y en hacerlo en el lenguaje de la locura que debemos hablar, obligados todos, por la más profunda y rigurosa necesidad, es decir, cosas tan contradictorias, insensatas, absurdas, imposibles, indecibles como «X sin X», «comunidad de los que no tienen comunidad», «comunidad ociosa», «comunidad inconfesable».¹³⁹

Por tanto, no es cuestión de buscar o crear una nueva familia, pues es imprescindible cuestionar y someter a crítica el modelo de familia que ha constituido la comunidad y la política a lo largo de la historia. No es cuestión de repetir las mismas estructuras opresoras y excluyentes que se han dado hasta ahora, pues «no hay familia, porque ese lugar de la identidad y de la semejanza siempre está y estará en falta».¹⁴⁰ Lo único común que encontraremos en esta nueva comunidad es que no hay nada común, que no formamos parte de ninguna identidad, de ninguna estructura de semejanza. Para conformar esta comunidad debemos abrirnos al por venir, a la alteridad, debemos dejar

136 Ibid., p. 54.

137 Ibid., p. 55.

138 Ibid., p. 56.

139 Ibid., p. 62.

140 Llevadot, L. (2013) No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad, *op. cit.*, p. 554.

venir a los otros, a los lejanos, a los diferentes. «La teleiopoiesis hace venir o más bien deja advenir a los que llegan retirándose; produce un acontecimiento, se hunde en la penumbra de la amistad que todavía no es».¹⁴¹

Esa amistad en la que Derrida apoya su política implica la desproporción, pues se da una ruptura de reciprocidad e igualdad, ya que ahora el amigo ya no es el hermano, no es el cercano. En ese excedente que se sitúa entre el tú y el yo se da la *aimance*, lo que desborda la amistad se encuentra en ese no-lugar, siempre *entre*. Esa desproporción se da en el momento en el que se respeta al otro más que a uno mismo. Esta nueva relación basada en la desproporción y en el no-saber que se mantiene y que no cesa, nos incita a abstenernos de toda confusión entre las singularidades, de toda asimilación apropiadora del otro. Se da, así, «una nueva partición, dentro del amar, entre la amistad y el amor».¹⁴² Es de esta forma, es a través de la *aimance* de la que habla Derrida, como se empieza a conformar esa comunidad sin comunidad.

Derrida nos sitúa en el tiempo de la mutación, el tiempo de la revolución política que anunciaba Nietzsche. Estamos ante la ruptura de la repetibilidad de la comunidad política dilatada en el tiempo. Dejamos atrás la pertenencia y la propiedad para adentrarnos en el tiempo de la comunidad sin comunidad, de los X sin X, de la comunidad de los que no tienen comunidad. Temblamos en la sacudida de la ruptura de la comunidad política hegemónica, nos atraviesa, nos estremece.¹⁴³

En el momento en el que ya no existe el mundo, o que el mundo pierde su fundamento, donde ya no hay suelo –en el terremoto ya no hay suelo ni fundamento que nos sostenga–, ahí donde ya no hay mundo ni suelo, debo cargarte, tengo la responsabilidad de cargarte porque ya no tenemos apoyo, ya no puedes pisar un suelo confiable y por lo tanto tengo la responsabilidad de cargarte.¹⁴⁴

Entonces, tras esta ruptura, tras esta nueva *muerte de Dios* en la que dejamos atrás las estructuras políticas que han subsumido la amistad a lo largo de todo este tiempo, tenemos la responsabilidad de sostenernos, de no dejarnos caer.

141 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 62.

142 Ibid., p. 81.

143 Ibid., p. 99.

144 Derrida, J. (2010). ¿Cómo no temblar? *Acta Poetica*, p. 33.

Así pues, tras este largo camino, hemos llegado a la ansiada comunidad de los que no tienen comunidad. Fue un camino largo el que tuvo que recorrer Derrida hasta llegar hasta aquí, no solo filosóficamente si no también personalmente, como ya hemos visto. Y es que, a través del silencio y la soledad, a través de los innumerables intentos de todos aquellos que nunca han tenido voz de, precisamente, encontrar esa voz imposible, Derrida ha construido, a la vez que deconstruido, una comunidad para aquellos que nunca han formado parte de una, para los siempre extranjeros, los otros, los que siempre han tenido que permanecer en silencio. Aquellos que han necesitado escribir porque su voz ni siquiera sonaba porque, al fin y al cabo, si no hay nadie que escuche, el sonido se pierde en un eco en el silencio, encuentran en la comunidad de Derrida su lugar. Esta comunidad imposible de los amigos de la soledad, de los que no tienen voz, se ha constituido precisamente en ese silencio a gritos de los olvidados por la historia, de los relegados a los márgenes de la filosofía. «Hace falta el olvido. Amistad sin memoria incluso, por fidelidad, por suavidad y rigor de la fidelidad, amistad sin lazo, por amistad, por amistad del solitario por el solitario. Nietzsche pedía esto, esta “comunidad sin comunidad”, este lazo sin lazo».¹⁴⁵

4. Conclusiones

En este trabajo hemos pretendido llevar a cabo un recorrido por la filosofía de Jacques Derrida, articulado por una pregunta transversal que, a nuestro juicio, ha calado hondo en toda su obra filosófica, incluso antes tomar la forma precisa de esa *comunidad de los que no tienen comunidad*. Y es que, ¿no trata desde el inicio Derrida de encontrar la voz (imposible) de los que no tienen voz? En definitiva, ¿no trata esa comunidad de los que no tienen comunidad de crear el espacio para esa voz (imposible)? Todos los conceptos expuestos en esta investigación parecen apuntar a la creación meticulosa de ese espacio: *archiescritura*, *iterabilidad*, *pharmakon*, *différance*, *hostipitalité*, *aimance*. Hilo de Ariadna que nos conduce, de manera intrincada, a ese lugar de la comunidad de la diferencia.

145 Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 326.

A lo largo de este escrito hemos ido enfocando todas las tesis y conceptos derridianos hacia un mismo horizonte, el de esta comunidad sin comunidad, pues todo lo previo a ella conforma, a nuestro parecer, sus cimientos. Empezando por la crítica y deconstrucción del *fonologocentrismo*, que más adelante se convertirá en *falologocentrismo*, Derrida inicia el camino de la deconstrucción que desemboca en una consideración de ella, de la deconstrucción que la identifica con la justicia: para Derrida, en efecto, no hay justicia sin deconstrucción. Esa deconstrucción del logocentrismo que desplaza la supremacía de la voz poniendo en el centro a la escritura, convirtiéndola en *archiescritura*, la cual se perpetúa a través de su iterabilidad, con sus presencias y ausencias, constituye el origen y sostén del camino de la deconstrucción que orienta a Derrida hacia lo ético-político.

Por otro lado, siguiendo la línea de la deconstrucción, nuestro filósofo, a través del *pharmakon*, ha demostrado la imposibilidad de la plenitud de todos los conceptos, pues no existe concepción pura de un término: tampoco de la justicia, de la amistad o de la democracia. Uno de los principales motivos de esto son los constantes reenvíos que se dan en el lenguaje, lo que imposibilita que el sentido sea pleno en ninguna ocasión. Además, el carácter de *pharmakon* que presenta la escritura se puede extrapolar a los neografismos y neologismos que crea Derrida a partir de los pares de opuestos que escoge, en los que invierte el sentido de los términos y le otorga mayor fuerza al concepto que se ha considerado siempre débil. Y he ahí la cuestión ético-política: encontrar la fuerza de los débiles, la presencia (des)presente de los que han estado siempre ausentes. La comunidad de la diferencia, la comunidad de los que no tienen comunidad, es comunidad de los ausentes.

De este modo, a través del pensamiento de la diferencia, con su *différance* que más adelante se convierte en *aimance*, Derrida sienta las bases de su política heterológica, la cual ya no estará basada en la guerra contra el enemigo, como había sucedido hasta entonces, si no que se construirá en base, no tanto a la disolución de la alteridad, si no al aminoramiento de la hostilidad frente al lejano, al otro. En consecuencia, se tomará esa *aimance*, eso que excede en una relación entre dos extraños que nunca podrán llegar a ser iguales, entre dos singulares, entre absolutamente otros,

como aquello capaz de mover lo político, como motor de transformación, de inclusión, de más democracia. Así, trata de deconstruir la comunidad hegemónica en la que los amigos, los hermanos, siempre en masculino, no dejan espacio para las otredades, abriendo, acogiendo infinitamente. Derrida propone una política abierta a la diferencia. En definitiva, la comunidad de los que no tienen comunidad es un espacio de apertura al por venir y a la otredad, una comunidad imposible porque siempre está llegando y porque no hay en ella nada en común que la organice. El presente de esta comunidad se encuentra en el futuro que vendrá.

Por último, hay que resaltar lo imprescindible de esta vía que abre Derrida a una política de la amistad o de la *amancia* en un contexto como el actual, en medio de tanta guerra, de tanta injusticia y tragedia. Resulta esperanzador encontrar modos de pensar lo político de otra manera, desde otro punto de vista que suponga una apertura a comunidades nuevas, a comunidades otras, comunidades en las que todo el mundo tenga un lugar, en las que nadie quede relegado a los márgenes y en las que nadie, nunca más, se sienta extranjero en un lugar que, al fin y al cabo, no nos pertenece.

Bibliografía

- Aristóteles. (2017). *Ética a Eudemo*. Madrid: Alianza.
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Campillo, A. (2005). El extranjero. (Palabras para Jacques Derrida). *Revista de Filosofía*, 125-128.
- Cruz, M. (11 de octubre de 2004). Jaques Derrida, un 'sin papeles'. *El País*.
- Derrida, J. (1967). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1967). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1968). La farmacia de Platón. *Tel Quel*, 93-261.
- Derrida, J. (1989). Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1989). La différance. En *Márgenes de la filosofía*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1996). *El monologuismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si (gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2009). ¿Cómo no temblar? *Acta Poetica*, 19-34.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean Luc-Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2018). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Galilé.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad*. Buenos Aires: La Flor.
- Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Pérez, M. (2020). *Políticas del amor*. Granada: Universidad de Granada.
- Habermas, J. (2018). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz.
- Hernández Marcelo, J. (2018). *El joven Derrida (1954-1967) en la tradición de la fenomenología francesa*. Universidad de Salamanca y Consorzio di Filosofia del Nord Ovest-Fino.
- Hernández Royo, S. (2005). Estoy en guerra conmigo mismo. *Revista de Filosofía*.

- Llebadot, L. (2013). No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad.
Revista de filosofía moral y política(49), 549-566.
- Llebadot, L. (2018). *Jacques Derrida: democracia y soberanía*. Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1995). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Peñalver, P. (1990). *Deconstrucción: escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos.
- Peretti, C. d. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.