



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Al prójimo y al lejano

Un estudio sobre el prójimo como concepto ético  
y condición de la subjetividad en Lacan y Derrida

Guillem Martí Soler



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

# Al prójimo y al lejano

Un estudio sobre el prójimo como concepto ético y  
condición de la subjetividad en Lacan y Derrida

Guillem Martí Soler

## **Tesis doctoral**

Director: Dr. Antonio Aguilera Pedrosa

Tutora: Dra. Laura Llevadot Pascual

Programa de Doctorado: Ciudadanía y Derechos Humanos

Departamento de Filosofía

Universidad de Barcelona

Septiembre de 2021

Al prójimo de Eleonas.

## Agraïments

Hi ha molt que agrair a aquells i aquelles que saben haver contribuït a aquesta tesi, malgrat que no sàpiguen com n'ha estat de decisiu el seu pas per ella. Però, tractant-se d'una tesi el tema de la qual és l'inconscient, cal agrair molt a molts que ni tan sols saben ni sabran que hi han estat implicats, treballant-la o treballant-hi, fins i tot abans de començar-la. Aquí no hi són tots. Jo també reprimeixo, i oblidó, i desconec què dec i a qui.

*Un agraïment i un arreveure...*

A l'Antonio Aguilera, director de la tesi. Per diversos factors, crec que puc dir que el procés de treball d'aquesta tesi ha estat caracteritzat per una considerable autonomia, fins i tot, sense recança, per una certa solitud. L'Antonio Aguilera m'ha atorgat en tot moment una gran confiança i llibertat, amb molt de respecte per la forma en què ha anat brollant la investigació i, sobretot, l'escriptura. Ara bé, en aquesta relació, quasi diria que espectral, he sentit la seva direcció precisa, honesta, propera i amical, i sense cap mena de dubte, les seves aportacions han estat absolutament determinants. Amb independència del que hagi aconseguit plasmar en aquest treball, la correspondència amb l'Antonio (que conservo perquè caldrà seguir pouant-hi durant molt de temps) ha canviat el meu rumb filosòfic de forma profunda i irreversible.

A la Laura Llevadot, tutora de la tesi. Tot i que el seu paper de tutora s'ha esdevingut en el tram final d'aquest treball, a ella ja tenia molt que agrair-li amb anterioritat. Per sobre de tot, la seva hospitalitat, però també el seu esperit engrescador i les estimulants disputes al voltant de la psicoanàlisi.

Als meus companys del Grup Derridà, per les fantàstiques vetllades en les que Derrida, al cap i a la fi, era el de menys. A totes i a tots – Joan-Carles Mèlich, Virginia Trueba, Andrés Armengol, Lorenzo García, Sergi Mas...–; però em perdonaran un esment especial per a tres “derripunkians”:

Juan Evaristo Valls, pel seu enciclopèdic coneixement de Derrida, i per les seves cabrioles derridianes, sempre fetes des del cor.

Xavier Bassas-Vila, massa encantador per ser fenomenòleg. Pel seu esperit crític, per buscar-li les pessigolles a Derrida, per obrir-me el llum de Rancièr i una mica el de la paternitat.

Mar Rosàs, una bona derridiana que trenca la reciprocitat econòmica, ja que se m'acumulen deutes que no podré arribar a correspondre. Si només es tractés d'aquesta tesi, ja seria molt: ella va obrir camí en la qüestió de la messianicitat, practica un enfocament de la filosofia derridiana en el que crec reconèixer-me plenament, i m'ha acompanyat amb bons consells i orientacions.

Als meus col·legues docents de l'assignatura d'Ètica aplicada a l'Educació Social de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC): Jordina Meya, Laura Corbella y Àngel Pascual; però molt especialment a Jordi Solé, pel seu recolzament i conhort, pel seu impagable humor càustic i per la lectura entusiasta d'algunes parts d'aquesta tesi. I a Joan Canimas; he après molt amb ell, i aquesta tesi li deu més del que es podria esperar tenint en compte la seva presumible llunyania respecte dels temes i autors tractats.

A les meves companyes del Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA): les "auto-formacions" amb Yolanda Jolis, Alicia Escobio, Isaac Sanjuán, Anna Ramos, Tonina Cerdà, Ariadna Miquel, Yolanda Nicolás y Ariadna Pons, han estat un focus de reflexió que ha irradiat en molts moments aquesta investigació. Per altra banda, el treball en educació i accessibilitat, de la mà de Pablo Martínez, ha obert experiències i espais de reflexió conceptual que han esdevingut importants en puntuals però essencials parts de la present tesi.

A la Laia Estruch, per una imborrable amistat performàtica, i per ensenyar-me *lallengua*.

A la Marta Prat de la Riba, pels seus aclariments lacanians. A través d'ella, a més, el contacte amb l'Associació Catalana d'Atenció Precoç (ACAP) m'ha obert útils espais de diàleg al voltant de la psicoanàlisi i l'autisme.

A la Joana Masó i la Fina Birulés. Malgrat que la tesi hagi acabat per viaranyos imprevistos, en les meves primeres passes em van orientar amablement i sàvia en el debat sobre Derrida i el feminisme.

Al Miquel Arderiu, per una pacient i exhaustiva revisió del text.

A l'Asunción Luengo. A voltes em fa la impressió que el millor, i el pitjor, que pot dir-se d'aquesta tesi és que és una racionalització de l'anàlisi en el que va tenir a bé acompanyar-me.

A la Clara i al Miquel, pel seu afecte i escalf constants.

A (fra) Rodri. Sense la seva irrupció messiànica, tal vegada la Filosofia no hauria arribat; ni jo a mi.

A la meva mare, per la seva fe cega, com *il faut*. A l'Oriol i la Rosa, perquè cal tenir el cor (i l'estómac) ben curulls per culminar una tesi. I a molts familiars, amics i amigues, per no fer masses preguntes.

Al Jordi Fàbrega. Un doctor al qual demanar consell. I un tiet. T'enyorem.

A l'Anna. *Hen kai pan*.

A la Tanit, sobretot, per arribar.

## Índice

RESUMEN.....	7
ABSTRACT .....	7
Observaciones.....	9
Introducción .....	13
<b>PRIMERA PARTE</b> .....	37
La ética del psicoanálisis y la figura del prójimo en Lacan .....	39
<i>Nebenmensch</i> .....	46
<i>El saber de lo real</i> .....	55
<i>Goce, objeto y real</i> .....	59
<i>Amor al prójimo</i> .....	69
<i>La razón del goce</i> .....	87
Excursus sobre la agresividad.....	97
Goce y reificación.....	105
<i>Tránsito al problema de la reificación</i> .....	105
La reificación en cuatro rasgos identificativos.....	107
Dos enfoques de la reificación.....	113
<i>La cosificación y la Cosa</i> .....	115
Primera viñeta de la reificación: goce y regresión metafísica.....	118
Segunda viñeta de la reificación: la forma-significante.....	130
Tercera viñeta de la reificación: el Otro vacío de sentido .....	138
<b>Interludio</b> .....	149
Idealización y reificación .....	151
<i>Fuentes de la reificación y de la idealización</i> .....	152
<i>Escisión de la reificación y la idealización</i> .....	160
Reducción de la idealización .....	162
Separación de la reificación .....	173
Objeto <i>a</i> y porvenir .....	183
<i>Autonomización de la reificación</i> .....	187
<i>Différance</i> y reificación .....	196
<b>SEGUNDA PARTE</b> .....	211
Abusos de la dialéctica de la razón en Derrida .....	213
<i>Un problema de justificación en Derrida</i> .....	214
<i>El don que viene de fuera</i> .....	222

<i>La imposible apertura al otro</i> .....	234
El prójimo en el nudo de la deconstrucción.....	253
<i>Incondicionalidad</i> .....	257
Hipérbole hereditaria .....	268
Mesianicidad sin mesianismo .....	276
Del sujeto como límite de la deconstrucción.....	287
Excursus sobre mesianismo y modernidad radicalizada.....	292
<i>Apelación</i> .....	326
Lo ilocucionario.....	327
Paréntesis: la deconstrucción ante lo ilocucionario.....	339
Es preciso el monolingüismo del otro.....	341
Aporías de la responsabilidad.....	362
La responsabilidad ante los espectros.....	373
Figuras de la responsabilidad espectral.....	392
Coda: la mayor irresponsabilidad .....	423
<i>Separación</i> .....	427
El inconsciente en acto.....	436
La mirada del espectro: Ideal y objeto .....	439
Vuelta a la responsabilidad desde la reificación .....	459
Siempre más de un mesianismo .....	479
Lalengua del prójimo.....	497
Espectralización del espectro .....	505
Conclusiones.....	517
Bibliografía.....	541



## RESUMEN

En la ética contemporánea el prójimo se ha convertido en una figura central. De un sujeto capaz de obtener todas las respuestas a partir de sí mismo (con la ayuda de Dios), hemos pasado a una *ratio* debilitada que más bien trata de ver cómo sostener un mundo en común con tantos otros. En este contexto, la cuestión del prójimo se ha vuelto fundamental. Sin embargo, sometida a la tensión entre una perspectiva que aborda el prójimo como otro sujeto semejante a “mí” (arriesgándose a perder, con la equivalencia, la singularidad del prójimo), y otra que lo aborda como una alteridad radical (arriesgándose a perder la posibilidad de un vínculo entre subjetividades), la cuestión sigue abierta, e incluso embarrada en una contraposición insoluble.

La filosofía de Jacques Derrida y el psicoanálisis de Jacques Lacan son dos sendas por las que acercarse a esta cuestión, asumiendo y trabajando la tensión entre intersubjetividad y alteridad. La ética de Derrida –en torno a una constelación de conceptos que se articulan en una reflexión sobre lo mesiánico– permite pensar que el vínculo con cualquier prójimo está determinado por una alteridad irreductible, de la que dependen cuestiones tan acuciantes como la hospitalidad, el perdón y la justicia. El psicoanálisis de Lacan –tomando como foco problemático la cuestión del goce (*jouissance*)– permite pensar una subjetividad como permanente explicación con las huellas del prójimo. Además, la proximidad tanto histórica como conceptual entre ambos autores permite –o, más bien, demanda– una investigación que articule sus respectivos discursos.

El propósito del presente trabajo es, pues, llevar a cabo un estudio del concepto del prójimo de la mano de la ética derridiana y del psicoanálisis lacaniano. Desde el principio, sin embargo, dicha investigación pretende un retorno: ofrecer elementos para una teoría de la subjetividad en el marco de una racionalidad des-fundamentada; lo que significa, como se tratará de mostrar, que la razón ya sólo puede “fundamentarse” en el prójimo.

## ABSTRACT

The neighbour has become a main figure in contemporary ethics. We have gone from a subject capable of obtaining all the answers from himself, to a weakened *ratio* that rather attempts to sustain a world living together with others. In this context, the matter of neighbour has become fundamental. Nevertheless, there

is a sharp contrast between a viewpoint that approaches the neighbour as a subject like “me”, and another one that approaches it as a radical otherness. The former, focused on equality, risks losing the uniqueness of neighbour, whereas the latter is at risk of losing the possibility of a bond between subjectivities. As a consequence, the question remains, even stucked like an insoluble dilemma.

The philosophy of Jacques Derrida and the psychoanalysis of Jacques Lacan allows us to approach this question, assuming and working on the tension between intersubjectivity and otherness. From Derrida's ethics –and around concepts that formulate a reflection on messianism– it can be considered that the bond with any neighbor is determined by an irreducible alterity, on which some pressing issues such as hospitality, forgiveness and justice depend. From Lacan's psychoanalysis –taking *jouissance* as an essential issue– it can be thought a subjectivity dealing permanently with the traces of neighbour. In addition, the historical and conceptual proximity between both authors requires an investigation that weaves together their respective discourses.

The purpose of this thesis is to study the concept of neighbour through Derridian ethics and Lacanian psychoanalysis. However, from the beginning, this investigation seeks after a feedback: to offer the basis for a theory of subjectivity within the framework of an unfounded rationality, which means, as we will try to show, that reason can only be based on neighbour.

## Observaciones

Siempre que ha sido posible hemos trabajado sobre las obras originales en francés de Jacques Lacan y de Jacques Derrida. Cuando alguna de éstas nos ha sido inaccesible, hemos acudido a traducciones en castellano. Como se observará, en este trabajo es frecuente la citación en el cuerpo principal del texto, en ocasiones incluso componiendo frases en las que se intercalan palabras o fragmentos procedentes de las fuentes consultadas. En estos casos, para mayor comodidad de lectura, hemos mantenido la lengua principal de escritura, el castellano. Por consiguiente, hemos citado a partir de las ediciones en castellano disponibles de los textos de Lacan y Derrida, referenciando el lugar de obtención de cada cita tanto en la edición original en francés como en la traducción (en el apartado de la bibliografía se encontrará la información detallada de las fuentes consultadas, incluyendo las traducciones utilizadas). Cuando, por no existir o ser inaccesible, no hemos podido acudir a traducciones oficiales de los textos de Lacan y Derrida, hemos optado por ofrecer una traducción propia, indicándolo a pie de página como “traducción del Autor”. Tanto en las citas expuestas en párrafos con estilo diferenciado, como en aquellas aisladas en notas a pie de página, por el contrario, nos hemos ceñido a las obras estudiadas, respetado su lengua original.

Las comillas bajas se utilizan exclusivamente para las citas literales de las fuentes consultadas. En los restantes usos de las comillas (para indicar un sentido figurado, ambiguo o desplazado; para mencionar un término, en lugar de usarlo; para atribuir un discurso hipotético o imaginario a un sujeto; etc.) se utilizan comillas altas.



«Grande Fugue, tantôt libre, tantôt recherchée»

Anotación de Beethoven para la primera edición  
del cuarteto para cuerda *La Gran Fuga*, op. 133

«In the case of Lacan, for example –it's going to sound unkind– my frank opinion is that he was a conscious charlatan, and was simply playing games with the Paris intellectual community to see how much absurdity he could produce and still be taken seriously. I mean that quite literally. I knew him. If you took him seriously it was just embarrassing, so you had to assume something else was happening, some other level that you don't quite understand»

Entrevista a Noam Chomsky.  
*Radical Philosophy*, 53, otoño de 1989.

«Je suis profondément persuadé, contre Wittgenstein dont vous connaissez sans doute le mot, que “ce qu'on ne peut pas dire, il (ne) faut (pas) le taire”»

Carta de Jacques Derrida a Roger Laporte,  
10 de agosto de 1965

«¿Os aconsejo yo el amor al prójimo? ¡Prefiero aconsejaros la huida del prójimo y el amor al lejano! Más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero; más elevado que el amor a los hombres es el amor a las cosas y a los fantasmas»

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*



# Introducción

El presente trabajo es una investigación en el marco de la teoría contemporánea del sujeto, cuyo objetivo es llevar a cabo una aproximación filosófica y psicoanalítica a aspectos fundamentales de la subjetividad a través del concepto del *prójimo*, y esto a partir de un estudio sobre el pensamiento del filósofo Jacques Derrida (El-Bihar, Argelia, 1930 – París, 2004) y del psicoanalista Jacques Lacan (París, 1901–1981). De hecho, atendiendo a las ideas sobre el prójimo de estos dos autores, la intención del trabajo se resumiría en un intento de esclarecer la incidencia y el papel esencial que tiene esta figura en el proceso de subjetivación. No se pretende partir de una determinación previa de lo que haya que entender por esa subjetivación, sino que más bien se trata de ver qué consecuencias tiene sobre la noción de subjetividad el análisis de la figura del prójimo. En otras palabras: el objetivo principal no es exponer la teoría del sujeto de Derrida y de Lacan (si las hubiere), sino ver qué concepto del prójimo puede extraerse o construirse a partir de sus escritos, y qué consecuencias tiene para la noción de subjetividad en el marco de la filosofía y la ética contemporáneas. Nuestra reflexión, por tanto, tratará de adentrarse en los discursos de Derrida y de Lacan apuntando a una especificación, no simple pero sí singular, del concepto del prójimo. La hipótesis príncipes y más general de la presente investigación es que el prójimo no solo es un concepto fundamental, sino que es preeminente en la constitución de la subjetividad; que la consideración sobre el prójimo –esta es la idea a demostrar– debe gozar de una suerte de precedencia sobre la consideración acerca de qué sea el sujeto.

No podemos determinar de entrada el concepto del prójimo, pues lo que haya que entender por tal es lo que se tratará de desplegar a lo largo del trabajo. Pero sí podemos, y debemos, dibujar su contorno dando algunas coordenadas. Antes que nada, sobre la elección del término: “prójimo” no pretende traducir un único término ni indicar un concepto unívoco. Si se nos permite la metáfora, hay un conjunto considerable de términos que orbitan alrededor de este centro todavía por identificar, y que sin duda aproximan su sentido. Parece claro que una cadena sinonímica o metonímica ligaría “el prójimo” con otros conceptos como “el semejante”, “el igual”, “*alter ego*” y, en función del conjunto sociopolítico delimitado, con una retahíla de figuras que van desde el familiar hasta el otro-humano pasando por el vecino, el conciudadano o el compatriota. Hay, por tanto, y trayendo ya a colación un motivo derridiano, un eje de fraternidad que aúna desde el consanguíneo hasta el congénere en un amplio espectro de prójimos. Ahora bien, en la aparición más célebre y éticamente

fundacional del prójimo, la del mandamiento bíblico de “amarás al prójimo como a ti mismo” (Lv. 19,18), está ya implícito el gesto sobre el cual el cristianismo edificará su moral, a saber: que hay que considerar como prójimo también al lejano, al extranjero, al diferente, al desconocido y hasta al enemigo. Si aunamos estas dos cadenas significantes aparentemente contradictorias, la determinación preliminar que podemos hacer del prójimo, apoyándonos en el lenguaje de Derrida (aunque no, todavía, en sus implicaciones filosóficas), es: el prójimo es *todo/cualquier otro (tout autre)*.

Esto permite recordar que uno de los términos más inmediata y fuertemente vinculado al de “prójimo” es “(el) otro” (especialmente sobreexplotado en el contexto del pensamiento francés del que nos ocuparemos: *l'autre*). Sin duda, mucho habremos de repetir este término a lo largo de la presente investigación. Ahora bien, uno de los motivos para preferir al prójimo antes que al otro es, precisamente, para no favorecer una adhesión precipitada, no solo hacia uno u otro de los discursos que estudiaremos (el de Lacan y el de Derrida), sino, más en general, hacia el aludido contexto francés, en detrimento de otros enfoques y léxicos que secundariamente pueden sernos de ayuda a lo largo del recorrido. Así pues, el término “prójimo” nos permite mantener cierta distancia preliminar respecto de los discursos de Lacan y de Derrida, en cuyo seno el concepto “otro”, aunque de forma muy distinta, está altamente sobredeterminado. Además, y esto es importante, el concepto del prójimo permite aglutinar otros conceptos del discurso lacaniano y derridiano que no pueden considerarse sinónimos totales de “*autre*”: en Lacan encontramos la aparición puntual del término “*Nebenmensch*”, obtenido de Freud y que equipara al “*prochain*” francés; también veremos que el término “objeto”, en general en la tradición psicoanalítica, y en particular en Lacan, puede llegar a coincidir en aspectos muy relevantes con el prójimo. En Derrida tenemos la denominación “arribante” (*arribant*), para subrayar un aspecto específico de la alteridad. Otro concepto del que habremos de ocuparnos pormenorizadamente es el del espectro (*spectre*). Por otro lado, como señalábamos, si las ideas de Lacan y de Derrida sobre el otro han de contribuir a una reflexión sobre la subjetividad en el marco de la teoría contemporánea del sujeto y, por tanto, entrar en diálogo y confrontación con otros discursos, es necesario disponer de un término que *prima facie* no obstruya la traducción a, y de, otros enfoques. En



este sentido, probablemente “prójimo” sea el concepto relativamente menos contaminado<sup>1</sup>.

Llevar a cabo un trabajo filosófico sobre el prójimo y su relación con la subjetividad no es de por sí una empresa original, habida cuenta de que la cuestión del prójimo, si bien no siempre bajo esta denominación, se ha convertido en un lugar común, por no decir en una premisa o en una exigencia, de la filosofía ética contemporánea. En el sentido general de tomar al prójimo como un presupuesto ineludible para el abordaje del sujeto, la presente tesis, por consiguiente, no inaugura una línea de reflexión; más bien asume y se sitúa en la estela de un movimiento fundamental de la reflexión ética. En efecto, si no cabe ninguna duda de que la filosofía contemporánea se define por el llamado “giro lingüístico”, no menos se caracteriza por un giro ético. Es cierto que la reflexión moral forma parte de la columna vertebral de la filosofía desde su amanecer griego, y que la Modernidad no reduce en nada su peso (lo que no puede decirse, en cambio, de la reflexión sobre el lenguaje). Sin embargo, lo que autoriza a hablar de un giro o cambio sustancial en la contemporaneidad es que, desde posicionamientos muy diversos, se lleva a cabo una crítica y una recusación de todo pensamiento ético que pretenda fundarse en la introspección monológica del sujeto. La pretensión de que el sujeto de la conciencia se saque de su chistera inteligible el entero edificio de la moral es desacreditada, precisamente porque si algo queda obliterado en este tipo de planteamiento es el referente inexcusable de la acción moral: el prójimo. Así que, más que de un genérico giro ético, podría hablarse en realidad de la aparición del prójimo en el campo de reflexión de la ética. Algunos autores se han referido a esto como una *eclosión de la alteridad*<sup>2</sup>, producida por la combinación de varios factores históricos, políticos y sociales: la secularización del pensamiento y el ocaso del monismo moral; la ampliación y la extensión de los derechos humanos; el protagonismo y la emancipación de ciertos colectivos gracias a la acción de los movimientos sociales (entre los que habría que destacar, en primer término, al movimiento feminista, seguido luego de un movimiento de multiplicación de las diferencias sexuales; también habría que mencionar los colectivos del ámbito de la discapacidad y de la salud mental,

---

<sup>1</sup> Esta falta de contaminación es, insistimos, siempre relativa, nunca absoluta. Está delimitada, para empezar, a lo que conocemos como pensamiento y cultura occidentales. También es un término que probablemente favorezca una traductibilidad entre las tres grandes tradiciones religiosas del Libro; quizá no, en cambio, con otros contextos espirituales. Por otro lado, aunque esto no será tema de esta tesis, cabría demostrar que el prójimo es un concepto predeterminado y sobrecargado desde el punto de vista de la diferencia sexual, como se deduce de lo dicho anteriormente sobre su relación con la fraternidad (cuestión que no puede abstraerse de lo que Derrida llama *falogocentrismo*).

<sup>2</sup> CANIMAS, 2020.

reivindicando hoy día la diversidad funcional); el liberalismo (aunque consideramos que sería más apropiado hablar de la democracia); los flujos migratorios (sin olvidar, y más todavía en el contexto en que escriben Lacan y Derrida, el proceso de descolonización); y la globalización (que, con sus ambiguas consecuencias homogeneizadoras, propende a borrar las fronteras entre una gran diversidad de contextos culturales). Esta eclosión de la alteridad responde a una dialéctica sencilla de exponer, puesto que se corresponde con la ambivalencia del término “prójimo”: por un lado, los factores recién enumerados favorecen la aparición en el campo social de prójimos no tan próximos, esto es, ajenos y distantes entre sí, incluso hostiles, no tan fácilmente reconocibles ni tratables; algo así como una rarificación del *nos-otros*. Por otro lado, en diversos sentidos se dan procesos de mestizaje, traducción, diálogo e inclusión, por los que se articula un *nos-otros* (aunque solo sea el nosotros rigurosamente formal de una democracia procedimental), o, en todo caso, se apunta a una aproximación e igualación. Se trata de una dialéctica inconclusa, sobre la cual no hay razones para pensar que uno de los dos lados tenga visos de prevalecer. Es, en cualquier caso, el marco con el que trabaja la ética contemporánea y en el que también se sitúa la presente tesis.

En lo que, en cambio, podemos pretender, si no originalidad, sí aportar algo sustancial y significativo es en el hecho de tratar la figura del prójimo en medio de la tensión de dos grandes corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo. Pues el prójimo ha sido abordado filosóficamente desde dos enfoques distintos que, visto de forma muy esquemática, han acabado por polarizarse en una oposición aparentemente irreconciliable (y que, por lo demás, por momentos parece ser el relevo del debate, afortunadamente ya perimido, entre posmodernos y continuadores del proyecto ilustrado). La consecuencia es que el prójimo ha quedado escindido. Y una de las razones, no menor, para escoger este término es que nos permite apostar por una complicación del concepto del prójimo que articule esas dos caras (en lugar, como decíamos antes, de elegir otros términos que podrían prejuzgar una toma de postura en el debate). Veamos, muy sintéticamente, estos dos enfoques del prójimo.

Por un lado, estaría la interpretación *intersubjetivista* del prójimo. Esta se construye a partir del sentido literal o más común de “prójimo”, un otro-cercano o próximo, por lo que este es considerado principal o unilateralmente en su carácter de otro-sujeto-como-yo, de *alter ego*, de semejante. El prójimo se define, básicamente, por ser el *partenaire* y el co-partícipe de una interacción social; es el otro que se presenta con un cuerpo y una capacidad de acción

(también comunicativa) que directa o indirectamente puede afectarme y que también es pasible de ser afectado por mis acciones; es todo/cualquier otro con el que se genera un entrelazamiento de acciones, situadas en, pero también produciendo a través de ellas, un mundo social compartido. En el ámbito más estrictamente filosófico, esta concepción del prójimo tiene sus representantes más destacados en la corriente del pragmatismo americano (en autores como John Dewey y George Herbert Mead) y en la Teoría Crítica de la segunda y tercera generaciones, esto es, principalmente en Jürgen Habermas, Axel Honneth y Sheila Benhabib. Con las debidas reservas, cabría añadir a Hannah Arendt como otra pensadora en la que esta noción del prójimo juega un papel importante. Ahora bien, lo que ya se intuye pero es importante destacar es que esta manera de entender el prójimo se apoya en una cercanía e imbricación muy relevante con la filosofía social y con la sociología como disciplina autónoma. Y no solo en corrientes específicas como el interaccionismo simbólico, sino, más en general, en la teoría de la acción social. Pues, como hemos dicho, el prójimo se ve aquí fundamentalmente como el *alter* imprescindible de la sociabilidad (*cualquier-otro* con el que se generan plexos de coordinación social) y de la socialización (*todo aquel* que introduce al sujeto en un medio sociocultural determinado). De todo ello se deduce que en esta perspectiva la condición mínima para poder hablar de “prójimo” no es solo que sea *alguien* (y no meramente algo), sino alguien *con quien se pueda establecer una relación*. Todavía más: si se nos permite la metáfora simple, en este tipo de enfoques el prójimo es situado en una línea horizontal con respecto al sujeto. Esto no quiere decir que aquí se ignoren los elementos de desigualdad, violencia y dominación que impregnan en mayor o menor grado toda relación social. Pero sí es cierto que, ya sea como presupuesto teórico o como horizonte ético-ideal, el vínculo del sujeto con el prójimo se entiende en esa horizontalidad<sup>3</sup>, con todos los valores que ello arrastra: similitud, reciprocidad, igualdad, correspondencia, especularidad, intercambiabilidad. De ahí que el horizonte normativo de esta concepción del prójimo sea el entendimiento, y más enfáticamente, el reconocimiento. O, en términos negativos, una ética basada en este prójimo se reconocerá por su pretensión de paliar o erradicar fenómenos como la exclusión, el desprecio o la estigmatización.

---

<sup>3</sup> Y, de hecho, “prójimo” podría ser el término para designar al *otro* de la socialidad desnudo, por así decir, de toda otra determinación que lo ubique en una jerarquía social o en una malla de relaciones diferenciales de poder. De ello se deduce que, pese a que esta concepción del prójimo arraiga en la teoría social, *no existe* propiamente tal prójimo. Veremos la importancia que adquiere esto en nuestra investigación.

Frente a esta, la otra corriente de interpretación del prójimo, a la que podríamos llamar *diferencialista* (u "otrista", si la palabra no fuera inadecuada), toma al prójimo principal o unilateralmente como una alteridad radical, absoluta o sin mediación. El prójimo es aquí el otro distinto, ajeno, incluso radicalmente diferente; el otro no-semejante, no-equivalente-al-sujeto, no-conmensurable-conmigo, no-reemplazable-por-mí. Como es notorio, esta lectura se basa en una inversión radical del sentido literal o común de "prójimo". Pero, y esto es importante para justificar nuestra elección del término, sigue siendo válido considerarla como proponiendo un concepto del prójimo. No solo porque su intención es, usando explícitamente o no la palabra, apoyarse en el sentido habitual del prójimo para desbancarlo (es decir, introduciendo paradójicamente al prójimo como una palanca que desencaja la intersubjetividad), sino porque cabría defender que esta interpretación lleva a cabo una lectura tanto o *más literal* de "prójimo". Pues, si "prójimo" es el superlativo del cercano (lat. *propre*), o sea, el más próximo de los próximos, más, por lo tanto, que cualquiera con quien establezco vínculo, por firme e íntimo que sea, entonces el prójimo deja de ser cualquier-otro para pasar a ser algo no identificable o que pueda situarse en una gradación de cercanía; luego, como dirá Derrida del amigo, *no hay ningún prójimo*. De ahí que el prójimo sea, en estricta oposición a lo anteriormente dicho, aquel (o aquello) con lo que el sujeto no puede relacionarse. Quizá esto no baste para decir que el prójimo es una alteridad absoluta, pero sin duda aquí se desata un enigma, una interrogación y una sospecha sobre el prójimo de la intersubjetividad. Si en el enfoque anterior decíamos que la filosofía echaba mano de la teoría social, ahora habrá que decir, siempre en una exposición muy esquemática, que esta noción del prójimo se apoya en motivos esenciales de la teología y de la filosofía de la religión (aunque en algunas lecturas radicales del prójimo habría que considerar en el mismo nivel de importancia los influjos procedentes del arte, especialmente de la literatura). Huelga decir que la figura más emblemática de esta corriente es Emmanuel Lévinas, quien ejerce, como es sabido, una influencia inestimable sobre Derrida. De hecho, asumimos que la descripción ofrecida de esta noción del prójimo, en su radicalidad, quizá solo se correspondería con el pensamiento de Lévinas. No obstante, y sin pretender ser exhaustivos, otras figuras que podrían alinearse en esta corriente son Georges Bataille, Maurice Blanchot, Soren Kierkegaard, Simone Weil y, aunque con muchos reparos, Paul Ricoeur. Pese a que se trata de un conjunto muy heterogéneo, y asumiendo la relación lateral de algunos de estos pensadores con la reflexión contemporánea sobre el *mesianismo*, no estaría fuera de lugar utilizar este concepto para denotar la segunda perspectiva sobre el prójimo que estamos distinguiendo. En esta, el

horizonte normativo, aunque muchas veces bajo un discurso que rehúye afirmarse normativamente, se cifraría en valores como la compasión, el respeto escrupuloso por la diferencia y la acogida del otro sin prejuicios ni condiciones. Se trataría de una hospitalidad o de una inclusión extremadamente celosa de preservar la diferencia, la distancia y la ajenidad del prójimo, convirtiendo paradójicamente en *deber* el no-poder establecer una relación de igualdad y reciprocidad. Esto hace que tal perspectiva mantenga una relación muy ambigua con la cuestión de la exclusión o la estigmatización, algo que nos interesará en muchos momentos de nuestra investigación. Esta idea de una alteridad que no se incluye en ningún posible nosotros y que debe ser considerada como inconmensurable con cualquier contexto u orden social dados, es la que hace que el prójimo adquiera el rostro del mesías, tal y como acabamos de indicar. Pues la “realidad” de tal prójimo supone una irrupción, una subversión, o cuando menos, una suspensión de los marcos normativos, hasta tal punto que la mayoría de las veces la alteridad del prójimo, mimetizando los gestos de una teología negativa, no es nada positiva, sino únicamente esa potencia de alteración radical de todo lo establecido. Sin duda, a un nivel más político-social, este enfoque se justifica por el hecho de que el siglo XX (y lo que llevamos del XXI) ha sido dramático en experiencias de abuso, opresión y hasta exterminio del prójimo-diferente. Apoyándose en hechos como el colonialismo y el asimilacionismo, la homogeneización cultural producida por la globalización, la presión de normatividades muy diversas (de sexo y género, de funcionalidad...), la uniformización y la estandarización en la política, el derecho y la educación, y la reducción a gestión técnico-burocrática en las políticas sociales, de bienestar y ayuda humanitaria; sobre estos hechos, decimos, lo que hace esta concepción del prójimo es señalar, a veces no sin cierta alharaca retórica, los aspectos perversos y peligrosos de los ideales de la inclusión, la igualdad y el universalismo.

Pues bien, al tomar al prójimo como objeto de investigación pretendemos situarnos en la tensión entre estas dos vertientes, sin tomar partido de antemano por ninguna de ellas y persiguiendo el objetivo de alumbrar zonas de encuentro y articulación a menudo ignoradas por posturas partisanas demasiado pagadas de sí mismas.

No está de más añadir, aunque este no sea el tema de nuestro estudio, que la polarización en las lecturas del prójimo supone una escisión y una progresiva separación, acentuada a partir de los años setenta del siglo XX, de lo que se encontraba unido o articulado en los pensadores sobresalientes de la primera generación de la Escuela de Fráncfort: Max Horkheimer, Theodor Adorno y

Walter Benjamin. En efecto, aun asumiendo todo lo que en estos autores se echa en falta para una adecuada noción de la acción social y de la intersubjetividad, lo que es innegable es que todos ellos elaboran una filosofía en la que, con acentos distintos, se mantienen unidos los dos cabos de la teoría social y la teología (secularizada). Así, en el pensamiento de estos autores, el prójimo es siempre un individuo situado y determinado socialmente, lo que no menoscaba el impulso de criticar toda identidad y conformidad sociales, poniendo al mundo bajo una luz mesiánica<sup>4</sup>. Baste esto para señalar el papel mediador que en ciertos casos pueden tener estos pensadores entre las dos interpretaciones opuestas del prójimo.

Es el momento de explicar el porqué de la elección de Lacan y Derrida para aproximarnos a la problemática del prójimo. Tres razones la justifican. La primera es, sencillamente, que ambos autores trabajan y desarrollan su obra en el contexto del pensamiento contemporáneo y, más particularmente, del giro ético antes señalado. Como es bien sabido, *l'autre* es un concepto fundamental en ambos (aunque con caracterizaciones bien distintas), y recorre de un modo u otro la totalidad de sus respectivos discursos. De Lacan y de Derrida pueden extraerse aportaciones originales y sugerentes, no solo para aproximarse a la figura del prójimo, sino para trabajarla en su complejidad y en sus tensiones internas.

La relación de Lacan con el giro ético de la filosofía contemporánea es ciertamente menos manifiesta. Él trabaja explícitamente en el campo psicoanalítico, y aunque del psicoanálisis lacaniano se dice que es el más filosófico, Lacan reivindica a menudo estar hablando para los psicoanalistas, jugando a conservar una cierta distinción respecto de un auditorio que llegó a ser mucho más amplio y heterogéneo. Ahora bien, puede decirse que el psicoanálisis, ya desde sus orígenes freudianos, es una disciplina que responde al hecho de que, para el sujeto, la vida en sociedad –o sea, la convivencia con el prójimo– tiene un carácter patógeno. El hecho de que la sociedad imponga restricciones a los impulsos sexuales coloca al prójimo en una posición ambigua: por un lado, él es la razón de tales restricciones; por otra, el prójimo es en todo momento objeto de amor y odio, de deseo y rechazo, de identificación y destrucción, es decir, que excita y moviliza constantemente los impulsos

---

<sup>4</sup> «El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención (...). Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica» (ADORNO, 2006: 257).

afectivo-sexuales. En Lacan, esta ambivalencia se ve intensificada, pues su insistencia en no considerar las pulsiones sexuales como instintos o como cualquier otro tipo de dotación “natural” del ser humano, lleva a colocar al prójimo en el origen mismo de los impulsos del Ello freudiano. La inadaptación del ser humano, su insociabilidad “natural”, está de un modo u otro relacionada con la presencia constante, inevitable y originaria del prójimo en la vida psíquica del sujeto.

La situación de Derrida en relación con el referido giro ético parece mucho más clara. Independientemente de la opinión que nos merezca el debate, al que luego nos referiremos, de si lo ético aparece en Derrida únicamente en cierto momento de su filosofía, lo que es innegable es que esta contiene reflexiones explícita y específicamente éticas. Ahora bien, lo que de entrada puede no ser tan claro es el hecho de que, en Derrida, una muy enfática y recurrente apelación al prójimo (al *tout autre*, para ser más exactos) retrotrae una y otra vez a lo que ciertamente podríamos llamar un sujeto del inconsciente. En este sentido, sin olvidar la fundamental cuestión de la escritura, de la traza y de la economía del lenguaje en general, nosotros colocaremos la filosofía derridiana sobre el trasfondo de una paradoja social que concierne a la ética, y en la que el psicoanálisis lacaniano está igualmente preocupado, a saber: que cuanto más libre es aparentemente el sujeto para llevar a cabo procesos autónomos de individuación y de construcción de la identidad, tanto más se evidencia que algo se le escapa<sup>5</sup>. Este “algo” que el sujeto no puede acabar de *hacerse suyo* y que, sin embargo, es constituyente de *su* subjetividad, puede ser abordado de varias formas. Una de ellas, y esto emparenta sin duda a Lacan y Derrida, es considerar que este “algo” es el prójimo<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Lo que supone que esta construcción-de-sí esté de antemano *arruinada* (por decirlo con Derrida), lo que no quiere necesariamente decir que la construcción quede por ello inutilizada o inservible.

<sup>6</sup> Aquí podría avanzarse una afirmación provocativa, pero que creemos que quedará convenientemente justificada a lo largo de este trabajo: la ética del prójimo de Derrida es, en un cierto sentido, y pese al uso enfático del concepto del/lo otro, una ética profundamente *egocéntrica*. Sin duda, en Derrida hay una apelación constante a la alteridad como elemento de ruptura, apertura o destitución del yo autónomo, soberano, “hecho a sí mismo”. Sin embargo, la eclosión de esta alteridad y, con ella, la deconstrucción del sujeto, está en realidad ligada a lo que con el sociólogo Anthony Giddens llamaríamos una *autorreflexividad exacerbada* o radicalizada (en condiciones de Modernidad) (GIDDENS, 1998). Lo que hace que en Derrida surja esa alteridad radical es una inquebrantable voluntad de auto-cuestionamiento, de ir al encuentro de sí mismo, casi diríamos una voluntad de repliegue en una celosa intimidad (temática de la biografía, de la memoria, de la confesión...); algo que también pone a la deconstrucción y al psicoanálisis en la misma senda, por opuestos que puedan ser en muchos otros aspectos.

Pero no se trata únicamente de que Lacan y Derrida elaboren un pensamiento en torno al prójimo. El hecho es que, como es sabido, lo hacen en un contexto filosófico, e incluso espaciotemporal, muy cercano. Ambos son representantes del pensamiento francés de posguerra, situados por igual en unas coordenadas marcadas por la fenomenología y el existencialismo, por el hegelianismo (filtrado por Kojève), y de forma muy destacada, por el estructuralismo. Sin duda, la recepción y el trabajo de ambos autores en relación con estas corrientes es muy distinto, y la diferencia de edad supone un cambio generacional con consecuencias evidentes en cuanto a su posicionamiento crítico. Por ejemplo, tanto en relación con el hegelianismo como al estructuralismo, puede decirse que Lacan pasa por un periodo de franca adhesión (con las debidas reservas al estar fundiendo estas corrientes con el psicoanálisis), mientras que para Derrida ambas corrientes ya son una herencia sometida a una importante crítica. Aun así, la enseñanza de Lacan se alarga en el tiempo y se transforma suficientemente como para poder afirmar resueltamente que tiene un papel destacado en el mismo contexto posestructuralista en el que se ubica de consuno a Derrida. Por otro lado, las fronteras disciplinarias entre ambos pensadores son también mucho menos estrictas de lo que cabría pensar. Por el lado de Lacan, ya se ha hecho notar, encontramos un psicoanálisis permanentemente atravesado por referencias filosóficas y por un intento de traducción reiterado entre la herencia freudiana y las corrientes de pensamiento descollantes en el presente en que Lacan desarrolla su enseñanza. Por su lado, Derrida siempre fue muy claro en cuanto a que, para cualquier pensamiento digno de este nombre, la herencia de Freud era insoslayable, y sus escritos mantienen un diálogo constante con el psicoanálisis, aunque no siempre explícito y sistemático. En fin, todo ello apunta no solo al interés que puedan tener las ideas sobre el prójimo de Lacan y de Derrida, sino a la posibilidad de una confrontación o entrecruzamiento muy prometedor de ambos pensadores.

La segunda razón que nos ha llevado a trabajar estos autores es que, pese a lo que acabamos de decir, hoy todavía hay un déficit importante de estudios que profundicen en la relación entre Lacan y Derrida. Es algo sorprendente –y, quizá, solo explicable por las vicisitudes de los respectivos “ismos” que engendraron estos autores– que la extrema vecindad de sus esfuerzos intelectuales no haya suscitado una mayor atención. Es, sin duda, algo que irónicamente tiene el mayor interés para el tema de nuestra tesis, a saber: que Lacan y Derrida hayan sido tan prójimos, y se hayan mantenido asimismo tan distantes. Aunque no es la intención adentrarse en aspectos biográficos (ni habría espacio para ello), hay que decir que la relación entre Lacan y Derrida



tuvo sus particularidades. El discurso y la personalidad de Lacan tendieron desde el principio a crear séquito y a generar un entorno de filias y fobias muy marcadas. Derrida parece haber tratado de mantenerse siempre al margen de este tipo de dinámicas (algo parecido ocurre en el caso de su relación con el marxismo, en general, y con el althusserianismo en particular). Estos hechos, para bien o para mal, han condicionado fuertemente la posibilidad de una crítica sosegada y de un diálogo constructivo por parte de los propios protagonistas. Y aun así, bien podría parecer que por momentos cada uno de ellos construye su discurso mirando por el raballo del ojo al otro; pues hay –y así esperamos demostrarlo– una suerte de diálogo mudo entre Lacan y Derrida. Es innegable, por lo demás, que la incomunicación no es atribuible por igual a ambos autores. Lacan contribuye muy poco o nada a tender puentes con el pensamiento de Derrida. Por norma general, su actitud pública es de indiferencia, con algún destello de crítica displicente<sup>7</sup>. En cambio, Derrida se ocupó puntual pero concienzudamente de Lacan en el escrito “Le facteur de la vérité” (1975). Independientemente de la valoración que merezca este texto<sup>8</sup>, es innegable que Derrida toma el pensamiento de Lacan con el respeto hipercrítico que lo caracteriza, y como siempre lleva a cabo una lectura esmerada y sugerente. Ahora bien, la situación es curiosa porque, pese a escribir en 1975, un momento en el que la enseñanza de Lacan ha avanzado hasta el seminario R.S.I., el comentario de Derrida se limita a los *Escritos* de Lacan, publicados en 1966. Aun suponiendo que el texto de Derrida pudiera considerarse una crítica exhaustiva, completa y certera de los *Escritos* (algo que no suscribimos aquí), quedaría por tratar aproximadamente la mitad de su enseñanza, y en particular, aspectos muy esenciales que nos interesarán en nuestra investigación. Los *Escritos* de Lacan guardan una relación compleja con la enseñanza desplegada en sus seminarios, pero lo que es seguro es que el Lacan posedípico, por así decir, el Lacan que ahonda en ese concepto que acabará por ser el santo y seña del lacanismo –la *jouissance*– está muy poco y mal representado en los *Escritos*. En todo caso, más allá de “Le facteur de la vérité”, la llama parece apagarse o

---

<sup>7</sup> Se pueden consultar las referencias de Lacan a Derrida, significativamente sin nombrarlo en ningún momento, en el seminario *De un discurso que no fuera del semblante*, de 1971 (LACAN, 2007b).

<sup>8</sup> Cabría pensar que los derridianos lo tienen por una victoria tan contundente de la deconstrucción sobre el psicoanálisis, que parece eximirles de reabrir el debate más allá de lo tratado por Derrida. Los lacanianos, por supuesto, opinarán otra cosa; uno puede llegar a tener la impresión de que recibieron el texto de Derrida como una declaración de guerra en la que no cabe reconciliación posible. Un intérprete más libre, como Žižek, opina que «la crítica de Derrida a Lacan es un caso prodigioso de lectura errónea. Sin embargo, si dejamos de lado las confrontaciones principales y abordamos la naturaleza problemática de su relación *en détail*, como corresponde a los freudianos, se abre una serie de inesperadas conexiones» (ŽIZEK, 2003: 285).

mantenerse muy lánguida: Derrida hace referencia a Lacan en varios de sus textos, pero siempre de forma concisa y lateral, contorneando los conceptos y las tesis clave del Lacan pos-*Escritos*. Nada que reprochar, sobre todo teniendo en cuenta los esfuerzos llevados a cabo por la contraparte, pero debemos concluir que la confrontación es pobre y parcial.

La cosa no mejora sustancialmente si atendemos a lo escrito por intérpretes y continuadores. A riesgo de cometer alguna injusticia, nos atreveríamos a decir que en el contexto de discusión posterior a los dos autores protagonistas, como norma general se constata al menos uno de los siguientes déficits: *a)* cuando se trata de textos de referencia sobre filosofía contemporánea más o menos centrados en el ámbito francés, predomina el corte generacional como criterio único o mayor de clasificación y abordaje del pensamiento de Lacan y Derrida. En consecuencia, Lacan suele quedar ubicado en una tríada junto con Claude Lévi-Strauss y Louis Althusser, mientras que Derrida no se separa de sus compañeros Gilles Deleuze y Michel Foucault, de manera que con ello se refuerza una contraposición estructuralismo *versus* posestructuralismo que no es válida para el caso de Lacan<sup>10</sup>; *b)* se encuentra algún estudio que propone una sugerente y trabajada articulación entre Lacan y Derrida, pero que no amplía el foco, ni conceptual ni cronológicamente, respecto de lo que ya abordara Derrida en “Le facteur de la vérité”, puesto que no se supera el linde del Lacan de los años cincuenta-sesenta, ni tampoco la estela del Derrida de la *Gramatología* (1967)<sup>11</sup>; *c)* es posible encontrar autores que, con base en alguna cuestión concreta, ensayan cruces o abren el debate entre Lacan y Derrida, y además teniendo en cuenta seminarios de Lacan posteriores a 1970 y textos de Derrida de los años noventa en adelante. Sin embargo, se trata de trabajos que no tienen la extensión ni la especificidad requerida para profundizar suficientemente en

---

<sup>10</sup> Estamos de acuerdo con Paco Vidarte cuando dice: «Tengo la sospecha de que Derrida dejó de interesarse por Lacan a partir de ese acre primer momento y no lo siguió en su evolución. No hay ni rastro de una discusión seria con los conceptos y las reformulaciones más sobresalientes que se forjaron a partir de aquella época en el Seminario: lo real, el objeto *a*, el sujeto supuesto saber, el fin del análisis, el nombre del padre, goce, etc.» (VIDARTE, “Derriladacan: contigüedades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño *j@cques*” en PERETTI y VELASCO (eds.), 2007: 110). La prueba más clara de esto quizá sea que el único texto en que Derrida vuelve a ocuparse de forma expresa y específica de Lacan (“Pour l’amour de Lacan”, de 1992, publicado en *Résistances de la psychanalyse*; DERRIDA, 1996b), esto es, dos décadas después de “Le facteur de la vérité”, Derrida no da muestras de haber avanzado demasiado en el análisis del discurso de Lacan respecto de lo ya tratado en 1975.

<sup>11</sup> DESCOMBES, 1988; DÖSSE, 2012; D’AGOSTINI, 2000; BOLIVAR, 2004

<sup>12</sup> El caso más ejemplar se encuentra en MAJOR, 1999.

el discurso de ambos autores y/o que no lo analizan tomando como objeto de reflexión la ética y el prójimo en particular<sup>12</sup>.

En este punto es necesario señalar que ya en general, dejando al margen el debate con Derrida, las exposiciones sobre Lacan todavía hoy se ocupan mayoritariamente del llamado periodo estructuralista. Entre muchos otros factores, esto tiene que ver con el control que ejerce la institución lacaniana sobre la publicación de sus seminarios. Así, la profundización en el Lacan posterior a los *Escritos* procede principalmente de las filas del lacanismo oficial (con Miller a la cabeza, y otros autores como Éric Laurent, Jean Allouch, Colette Soler o Guy Le Gaufey, por citar solo algunos). En este contexto y hasta donde nosotros tenemos noticia, las alusiones a Derrida son contadas y superficiales. La excepción, muy notable, es sin duda la de Slavoj Žižek, que es quien, liberado de corsés institucionales, más ha hecho para poner en relación a Lacan con temas y autores muy diversos de la filosofía moderna y contemporánea, y esto, con un trato muy longitudinal de la enseñanza lacaniana. Sin embargo, por su propia naturaleza, el estilo žizekiano, alumbrando intuiciones geniales, no se estabiliza en una elaboración sistemática. En concreto y respecto a la relación con Derrida, Žižek señala caminos en el bosque, pero es necesario transitarlos y nada garantiza que no acaben en marismas<sup>13</sup>.

Más allá de todo esto se constata, atendiendo al silencio reinante y a ciertas alusiones más o menos veladas en algunos textos, un clima de confrontación o enemistad que no parece estar basado en nada explícito más allá del mencionado debate de 1975, pero que, aun así, inhibe un trabajo de profundización honesto y ecuánime, alejado tanto de proselitismos como de una caricaturización de las respectivas posturas (en la que Lacan sería equiparado a un tosco falocentrismo, algo que quizá el psicoanalista habría tomado irónicamente a bien; y Derrida a un deconstruccionismo nihilista, lo que sospechamos que no habría sentado tan bien al “inventor” de la deconstrucción).

Pues bien, en este punto sí quisiéramos que la presente tesis supusiera una contribución significativa. No solo a mejorar un tanto la falta de estudios que pongan a trabajar juntos los discursos de Lacan y Derrida, sino a hacerlo profesando un similar amor-odio hacia ambos pensadores. Sin duda, a lo largo

---

<sup>12</sup> Aquí cabría mencionar a: ŽIZEK, 1992; 2003; DOLAR, 2012; SÁEZ, 2008. Un caso a destacar porque toma por objeto explícito de indagación al prójimo es ŽIZEK, SANTNER, REINHARD, 2005.

<sup>13</sup> Žižek aborda explícitamente la relación entre Lacan y Derrida, por ejemplo, en *Las metástasis del goce* (ŽIZEK, 2003: 285s).

del texto el lector encontrará motivos para atribuirnos predilección por alguno de los dos autores tratados; pero, asumiendo una dosis inevitable de denegación, la intención en todo caso no ha sido confrontar los dos discursos como si uno de ellos tuviera la verdad de su parte.

El tercer motivo, pero no menos importante, para tomar como objeto de estudio a Lacan y a Derrida es que, contrariamente a lo que podría parecer, ninguno de ellos puede ser ubicado exclusivamente en una de las dos formas de entender al prójimo distinguidas y contrapuestas más arriba. Es decir: ni el prójimo de Lacan ni el prójimo de Derrida se entienden unilateralmente desde la intersubjetividad o, por el contrario, desde la diferencia absoluta. Esto no significa que pretendamos, como debería ser obvio, que los planteamientos de Lacan y Derrida se encuentren justo en el punto intermedio de ambos conceptos del prójimo. Asumimos que, cuando menos en los efectos espumosos de superficie, tanto Lacan como Derrida trabajan un discurso inclinado hacia el lado del prójimo de la alteridad radical. Pero afirmamos, y así trataremos de mostrarlo, que en ambos pensadores se encuentran suficientes elementos como para extraer una imagen del prójimo mucho más compleja, ambivalente y hasta dialéctica, resultante de una peculiar tensión entre aspectos de la intersubjetividad y aspectos de la alteridad. Sin duda, esta afirmación resultará mucho más sorprendente, y hasta chocante, en el caso de Derrida. La recepción de la ética de Lévinas y la elaboración que lleva a cabo Derrida de elementos mesiánico-teológicos conducen razonablemente a sumarlo a las filas de los defensores de un prójimo *absolument autre*. Todavía más: habrá quien considerará a Derrida, si no como el mayor, sí como el segundo gran representante (después de Lévinas) de tal concepción del prójimo. Por eso, desde ahora mismo podemos afirmar que esta es una de las tesis sustanciales de la presente investigación, a saber: que, sin negar lo anterior, hay en Derrida elementos que problematizan esta concepción, ofreciendo una figura del prójimo mucho más difícil de definir que la levinasiana; que en Derrida hay sin duda una crítica y una deconstrucción de la intersubjetividad, pero que esto no es lo mismo que una invalidación de la misma, ni del prójimo-cercano, con el que uno tiene que arreglárselas y “aprender a vivir”, como dice el mismo Derrida.

Queda todavía por introducir un aspecto importante que configura esta investigación. En varios puntos de la misma utilizaremos como base para el abordaje del pensamiento de Lacan y de Derrida un concepto tomado de otro nicho discursivo: la reificación o cosificación. Este concepto forma una constelación con otros como alienación, división, unidimensionalidad,

utilizados por la filosofía social y la Teoría Crítica para referirse a ciertas patologías de la sociedad<sup>14</sup>. Acuñado en 1922 por el teórico marxista Georg Lukács en su célebre *Historia y consciencia de clase*, la temática de la cosificación ha tenido interpretaciones y ramificaciones diversas, pero puede seguirse muy bien la pista a través de los teóricos de la Escuela de Fráncfort. La reificación es un concepto fundamental en la obra de Adorno; Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, propone una reinterpretación crítica de la reificación tal y como la entienden Lukács, Horkheimer y Adorno, pero sigue considerando que es un concepto pertinente y ajustado para designar cierta distorsión del proceso de racionalización social; Honneth, en el marco de su teoría del reconocimiento, también dará un lugar a la reificación. Frente a esto, hay que decir que la reificación está por completo ausente del vocabulario de Lacan y de Derrida.

Pese a lo cual, a lo largo de nuestro enfrentamiento con los textos de Lacan y de Derrida, la reificación ha acabado por revelarse como un concepto-traductor indispensable. Por varios motivos: por un lado, lo consideramos una clave para la decodificación del complejo y escurridizo concepto lacaniano de la *jouissance*. Decodificación que permite, además, la conexión entre el psicoanálisis y la teoría social con un ejemplo concreto y fehaciente de que aquello que la cura analítica encuentra en la intimidad más recóndita del individuo reconduce a una problemática filosófica y social de amplio espectro. En segundo lugar, y por lo que se refiere a Derrida, la reificación apunta también a una posible traducción, permitiendo que aquello que él trata en términos mesiánicos y de alteridad absoluta con un discurso cercano a lo teológico, descienda a lo social. Es decir, la reificación sería una clave para la secularización de lo teológico, al tiempo que serviría para realzar algunas sombras de la mesianicidad, cuya problematicidad se suele pasar por alto cuando a aquella le falta el suelo social en el que debería arraigar. En tercer lugar, el concepto de la reificación es también una pasarela de traducción *entre* Lacan y Derrida, la virtud de la cual es su exterioridad respecto de ambos discursos. La cosificación permite aclarar algunos aspectos de la relación entre Lacan y Derrida desde una relativa neutralidad, evitando el diálogo de sordos que se produce cuando cada parte se parapeta en su jerga propia (algo que puede alcanzar un punto exasperado y exasperante por el goce que hallan tanto lacanianos como derridianos en la intraducibilidad de sus discursos). Esto también lleva, en cuarto lugar, a poder considerar la reificación como un punto de enlace con otros pensadores y ámbitos discursivos, empezando, como hemos dicho, por el de la filosofía social

---

<sup>14</sup> HONNETH, 2009b: cap. 1.

de la Escuela de Fráncfort, y por ahí, con otros hitos de la teoría social. Y es que es pertinente señalar lo que, al menos en nuestra opinión, podría calificarse de una cierta endogamia en torno a los discursos de Lacan y Derrida. Que este último elaboró su pensamiento de espaldas a la teoría social es apenas cuestionable. La reivindicación de lo político en Derrida, incluso si suspendiéramos por un momento la distinción entre sociología y ciencia política, no nos parece que resuelva la cuestión. En nuestra opinión (aunque esto podría o debería ser objeto de otra tesis), la cuestión de “lo” político ha acabado por ser más confundente que otra cosa; lo que nosotros encontramos en Derrida es una reflexión ética profunda y valiosísima, que sin duda tiene (o debería tener) efectos en el campo político, pero no termina de quedarnos claro qué se gana con erigir para todo esto el sello distintivo de *lo* político, al menos para el caso de Derrida<sup>15</sup>. Sea como fuere, en el contexto derridiano, la temática de lo político, mediante una cierta autocomplacencia de estar aportando algo insólito, ha acabado teniendo a menudo la función de obturar el diálogo con otras perspectivas en filosofía social y política. Lacan tampoco lleva a cabo conexiones explícitas y sistemáticas con cuestiones de filosofía social, más allá de someras alusiones en su idiosincrásico, huidizo y críptico estilo. Precisamente este estilo exigiría un importante trabajo de hermenéutica y discusión si se quisiera ahondar en tales conexiones, un trabajo que todavía está por desarrollar en su mayor parte. Es cierto que algunos lacanianos tratan de obtener rendimientos de los pasajes más “sociopolíticos” de Lacan, como por ejemplo el momento en que este se dedica a desarrollar su teoría de los discursos (del amo, de la histeria, universitario y analítico)<sup>16</sup>, pero esto pocas veces supone traspasar los lindes del lenguaje lacaniano para establecer un debate fructífero con otros enfoques. Así pues, quedan asignaturas pendientes en cuanto a trabajar la relación del pensamiento de Lacan y de Derrida con temas de la filosofía social no explícitamente esbozados por ellos. La problemática de la reificación es solo una de las posibles vías para ahondar en esa relación. Aunque nuestro trabajo se ocupa principalmente de analizar el pensamiento de Lacan y Derrida, trataremos al menos de desbrozar esa vía.

---

<sup>15</sup> En fin, nos parece que la cuestión está cogida en la siguiente (falsa) alternativa: o bien al decir que Derrida se ocupa de lo político se está *asumiendo* que nada hay en ello de distinguible respecto de lo ético (a lo sumo esto valdría para una necesaria crítica de las fronteras estrictas, autoritarias e injustificadas entre ética y política, lo que no debería ser pagado, a nuestro parecer, con una confusión total de ambos términos); o bien se puede situar a Derrida como un pensador de lo político solo porque previamente se ha recortado la ética a la pura dualidad yotú o sujeto-otro, excluyente del “tercero”, tal y como ocurre de algún modo en Lévinas.

<sup>16</sup> Seminario *L'envers de la psychanalyse* de 1969-1970 (LACAN, 1991).

Huelga decir que se trata de una vía de doble sentido. Pues en absoluto pretendemos aplicar un concepto cerrado y acabado de la reificación sobre el texto de Lacan y de Derrida. Aunque no podremos ir más allá de una apuesta o de un esbozo, nos guía la idea de que, así como el discurso de Lacan y Derrida puede iluminarse pertinentemente gracias a lo que otros autores han dicho sobre la reificación, la historia y las potencialidades críticas de este concepto se verían enriquecidas con la incorporación de elementos clave del psicoanálisis lacaniano y de la deconstrucción derridiana. Desde este punto de vista, un aspecto particularmente importante para nosotros será tratar de justificar en qué sentido, sin abandonar la dimensión normativa inherente a la reificación (pues, como nombre de una patología, apunta a un horizonte “sano” o reconciliado), es posible sostener que la reificación es una condición indispensable de la subjetivación.

Justamente por esto, a los motivos para remitir al concepto de la cosificación habría que añadir todavía una justificación más. Y es que la reificación no es un concepto como cualquier otro de los que podrían ayudar a comprender mejor a los autores aquí tratados. Lo que los teóricos sociales abordan como cosificación tiene que ver, directa o indirectamente, con la problemática del prójimo. Aunque esto puede quedar eclipsado en función de la perspectiva adoptada sobre la acción social, la reificación es siempre, de una forma u otra, una patología de la *relación social* (y solo por mediación de esto es una patología “interior” al sujeto). Esto es válido incluso en un enfoque como el adorniano, que adolece de una excesivamente recortada concepción de la acción social en términos instrumentales, pero en el que la reificación se entiende como la imposibilidad de ese concepto utópico que es la mimesis, y que mienta, ante todo, una forma libre o reconciliada de relación entre los seres<sup>17</sup>. Así pues, ya sea desde una perspectiva explícitamente intersubjetivista –en la que la reificación indica una distorsión o menoscabo de esa intersubjetividad–, ya sea desde perspectivas de corte más funcionalista –en las que la reificación equivale directamente a la desaparición de la interacción social–, la cuestión del prójimo está implicada. Si tenemos razón al afirmar que el concepto de la reificación permite esclarecer aspectos del pensamiento de Lacan y de Derrida, entonces lo esclarecido tendrá mucho que ver con el objeto de nuestro interés filosófico.

En resumen, tres son los nudos problemáticos convocados en el presente trabajo: a) una indagación filosófica sobre el prójimo, bajo la hipótesis de que

---

<sup>17</sup> «Mimesis es un nombre para las formas de conducta sensorialmente receptivas, expresivas y comunicativas de lo viviente» (WELLMER, 1993: 151).

esta figura es indispensable para una teoría del sujeto, a condición de que sea pensada manteniendo la articulación entre sus momentos contradictorios: la intersubjetividad y la alteridad radical; *b*) un acercamiento al pensamiento de Jacques Lacan y de Jacques Derrida, bajo la hipótesis de que estos autores hacen aportaciones muy significativas sobre la figura del prójimo, aportaciones que tensionan al máximo su antagonismo (del prójimo) pero sin llegar a romperlo; *c*) una propuesta de lectura de partes relevantes del texto de Lacan y de Derrida desde el concepto de la reificación, bajo la hipótesis de que el modo en que ambos tratan al prójimo invoca la problemática social de la reificación como algo inevitable y a la vez necesario en el proceso de subjetivación.

\* \* \*

La presente investigación ha consistido fundamentalmente en un trabajo hermenéutico de lectura, interpretación y confrontación de textos. Por supuesto, de los textos de Jacques Lacan y de Jacques Derrida, pero también de fuentes bibliográficas secundarias. En tanto que nos hemos adentrado en la filosofía de Derrida sin excesivas muletas interpretativas, reconoceremos que en el caso de Lacan, por la dificultad inherente de su discurso, nos ha sido, ya no útil, sino imprescindible, el apoyo de intérpretes lacanianos de referencia. Los escritos de autores como Colette Soler, Guy Le Gaufey, Slavoj Žižek, y muy especialmente, Jacques-Alain Miller, no ofrecen una interpretación única, definitiva e incuestionable, pero nos han permitido abrir un pensamiento que tiene la merecida fama de expulsar a los pretendientes lectores. Por lo demás, el mayor interés de esta tesis está en el cruce con autores y textos que, como ya hemos indicado, no tienen relación directa con Lacan ni con Derrida, que pertenecen a otros contextos discursivos y que no acostumbran a aparecer en las obras de referencia dedicadas a nuestros dos protagonistas.

Metodológicamente hay que señalar también que nuestra lectura de los escritos de Lacan y Derrida ha estado guiada por ese gesto, hoy ya recurrente, de confrontar al autor consigo mismo, en lugar de proyectarlo monolíticamente sobre sus homólogos. Con expresiones como “Lacan contra Lacan”, “Derrida *à rebours*” o “Derrida *malgré lui*”, se puede indicar esta forma de lectura que busca cesuras, incoherencias, indecidibilidades, omisiones y titubeos, no con el ánimo de desacreditar un pensamiento, sino en el convencimiento de que ahí donde el discurso se compadece mal consigo mismo es donde reside su mayor interés filosófico. Esto significa que en ningún caso hemos tratado de exponer el pensamiento de Lacan y de Derrida en una supuesta unidad, coherencia y sistematicidad, o con la pretensión de hallar tesis que condensen el conjunto



discursivo. Esto iría diametralmente en contra tanto del contenido como de la forma de escritura de estos autores, y de nuestra propia convicción una vez nos hemos adentrado en ellos. Tampoco hemos pretendido esa forma, si ya no de coherencia, sí de unidad, de continuidad y de conjunto (*rassemblement*), consistente en una narración o descripción cronológicamente completa del itinerario intelectual de los autores tratados. Esta tesis no ofrece una exposición de la “obra” o del “pensamiento” de Lacan y Derrida, sino que selecciona y trabaja algunos textos que consideramos claves en relación con la problemática de fondo estudiada: el prójimo y su relación con la subjetivación. Esto puede conllevar ciertas barreras de acceso para el lector no bautizado en el discurso de estos autores, especialmente en el caso de Lacan. Finalmente, dicha selección de textos tampoco implica la pretensión de que ciertas obras, épocas o momentos sean más representativos que otros, más “propia” lacanianos o derridianos, más cercanos a cierta verdad subyacente al discurso. Sin embargo, aquí es necesario hacer un comentario. Acogiéndonos, con manga ancha, al concepto adorniano de *estilo tardío*, creemos que algunos de los hitos textuales tomados en consideración expresan algo esencial, no solo, o no tanto, de los autores tratados, sino de la inserción dislocada o desencajada de sus obras respecto del contexto que les dio lugar y ocasión. El estilo tardío, dicho groseramente, identifica aquellas obras que consiguen emanciparse de las condiciones de posibilidad de su presente histórico, y, por tanto, que parecen imposibles o inauditas dado el repertorio de recursos disponibles en su contexto. Al remitirnos a esta idea, y salvando las debidas distancias, queremos sugerir que algunos de los textos de Derrida y de Lacan que aquí tomarán mayor relieve son los que desencajan a estos autores de los nichos que posibilitaron, y a la vez, limitaban, sus discursos. El concepto de la *jouissance* en general, y particularmente lo que se conoce como el “último” Lacan (aproximadamente a partir de 1970), implican una clara emancipación respecto del marco estructuralista que otorgó fortuna y gloria al discurso lacaniano. Por su parte, ciertas cesuras o gestos en el texto derridiano, la mayoría, si no todos, más allá de 1991, tornan imposible la reducción de Derrida al contexto postestructuralista en el que se fraguó su pensamiento. Estos momentos de “estilo tardío” son los que, tal como dijo Stravinsky de los últimos cuartetos de Beethoven, expresan lo “eternamente contemporáneo” en la obra de un autor. Esto significaría, dicho de forma abrupta y un tanto provocativa, que la lingüística estructural, e incluso el significante lacaniano, podrían acabar desechados como utensilios inservibles, pero algo de la *jouissance* quedaría como enigma humano fundamental; de la misma forma que la deconstrucción y la economía de la traza podrían quedar como simples monumentos admirables

de la historia de la filosofía, sin que el secreto *de l'autre tout autre* en el corazón de la responsabilidad ética se viera postergado por ello.

Por último, a propuesta del director de tesis, esta investigación no se ha llevado a cabo en dos fases relativamente bien diferenciadas de estudio y redacción, sino que metodológicamente ha consistido en un proceso y una experiencia transidas, desde el momento cero y continuadamente, por la escritura. Visto ahora en perspectiva, la andadura escritural se inició desde un no-saber muy notable, no solo en cuanto a la comprensión del pensamiento de Lacan y Derrida, sino también en cuanto al rumbo y al lugar al que nos dirigíamos. Esto significa que hay una abundante cantidad de material que se ha quedado por el camino. El tecleo, no obstante, ha posibilitado escarbar en el texto de un modo que la lectura no permite. Por lo demás, quizá sea pertinente recordar que ni el más suertudo de los doctorandos orientado por el más afinado de los directores podría garantizar que no se haya perdido lo mejor. Ni tampoco que se haya logrado un esclarecimiento concluyente; ni, finalmente, que se haya cortado la investigación en el momento más idóneo. Sin embargo, la experiencia de la escritura no ha sido en vano. No tan solo por aquello (foucaultiano) de que la búsqueda de la verdad tiene su valor más relevante en la *transformación ética* de un "yo" que aquí se parapeta en el "nosotros" académico. También porque, entonces, se revela que el trabajo intelectual de una tesis doctoral es un *goce* susceptible de cierta traducción filosófica.

\* \* \*

Esta tesis consta de dos partes, unidas por un interludio. La primera parte está centrada en Lacan, mientras que en la segunda el mayor peso relativo le corresponde a Derrida, si bien en esta última, de mayor extensión, es en la que se ensaya una articulación más concreta de ambos pensadores. Hasta cierto punto, pues, ambas partes gozan de independencia; servirían, respectivamente, como una aproximación al psicoanálisis lacaniano (con especial hincapié en la problemática de la *jouissance* y sus implicaciones con respecto al prójimo), y, en segundo lugar, como un estudio sobre la deconstrucción derridiana (llamando la atención sobre algunos aspectos problemáticos que emergen en el momento en que se toma en consideración la cuestión del prójimo tal y como la elabora Derrida).

La primera parte, dedicada a Lacan, empieza con un comentario sobre el seminario de 1959-1960 titulado *La ética del psicoanálisis*. Nos parece que este seminario es la mejor puerta de entrada a la cuestión del prójimo en Lacan. En

primer lugar, porque en él aparece una explícita reflexión sobre el prójimo caracterizado de tal forma que obliga a una crítica y reconsideración de lo que a esas alturas ya era una noción bien consolidada, a saber, la del Otro (simbólico). Así, cuando el prójimo aparece por primera vez en el discurso de Lacan lo hace en relación de complementariedad y, a la vez, oposición, con las otras instancias de alteridad que había propuesto hasta la fecha. En segundo lugar, veremos la importancia que tiene el hecho de que el prójimo aparezca en el primer y único seminario que tiene por temática explícita la ética. Por último, pero muy importante, no es en absoluto casual que este sea también el seminario en el que la *jouissance* irrumpe con fuerza como una problemática de primer orden en el psicoanálisis lacaniano. El objetivo de este primer capítulo, pues, no es un comentario completo y exhaustivo del seminario de 1958-1959, sino hacer una propuesta de interpretación de aquellos elementos fundamentales que permiten entender qué es el prójimo para Lacan y qué relación tiene con el inconsciente y con el goce.

Ahondando en las conclusiones obtenidas por *La ética del psicoanálisis*, el segundo capítulo se concentra en esbozar la relación entre la cuestión lacaniana de la *jouissance* y la cuestión filosófico-social de la reificación. Si logramos demostrar que esta relación es pertinente, entonces debería quedar claro que la forma que tiene Lacan de abordar al prójimo lo sitúa en el nudo problemático del que se han ocupado los teóricos de la reificación, pero aportando las singularidades del psicoanálisis lacaniano. Este capítulo, en todo caso, no pretende agotar los posibles vínculos entre goce y reificación, sino establecer algunos cruces destacados sin abandonar el marco impuesto por *La ética del psicoanálisis*. En los apartados siguientes, y a partir de ciertos entrelazamientos entre Derrida y el Lacan posterior a *La ética*<sup>18</sup>, la relación entre goce y reificación se hará más compleja y poliédrica.

En cualquier caso, la primera parte de esta investigación contiene ya una primera tesis que atañe específicamente al pensamiento de Lacan, a saber: que el concepto de *jouissance* remite a la cosificación, y por tanto, que siendo aquel el más particular e “intraducible” de los conceptos lacanianos, es el que puede tener mayor incidencia filosófica allende el campo psicoanalítico.

La segunda parte, como decíamos, tendría cierta autonomía como una lectura particular del pensamiento de Derrida, al que se etiqueta bajo el archiconocido nombre de “deconstrucción”. El primer capítulo sirve para determinar el punto

---

<sup>18</sup> En el contexto de la discusión del pensamiento de Lacan, “*La ética*” indicará siempre el seminario de 1958-1959 sobre *La ética del psicoanálisis*.

de vista desde el que nos proponemos atacar su pensamiento. Situando la deconstrucción sobre el trasfondo más general de una dialéctica de la razón, tratamos de mostrar que la legitimidad de esta estrategia filosófica no se puede dar por sentada, o al menos, que no es tan evidente como podría parecer a la luz de los primeros escritos de Derrida. En otras palabras: se necesitan *razones* para creer o adherirse a la deconstrucción, y se tratará de ver cuáles son. Veremos que, de este modo, el prójimo, o un cierto sentido del prójimo, emerge ya como fundamento del proceder derridiano.

Una vez situado este horizonte ético, se tratará de desentrañar en los siguientes capítulos lo que calificamos como el “nudo” de la deconstrucción, a partir de tres ejes o dimensiones: por un lado, la temática de la mesianicidad, en la que emerge esa figura del prójimo absoluto; luego, la temática de la apelación, que remite al modo en el que Derrida incorpora la performatividad o el acto ilocucionario del lenguaje; finalmente, la cuestión a la que Derrida se refiere en algunos de sus escritos como “separación”, referida a una condición singular y paradójica de la subjetivación.

Para alguien ya introducido en el pensamiento de Derrida, salta a la vista que estos tres ejes no son los que habitualmente se utilizan para presentar o resumir aquello en lo que consiste la deconstrucción. Pues bien, esto es importante aclararlo de entrada. En efecto, nuestra pretensión no es exponer los conceptos más inmediata y claramente identificativos del pensamiento de Derrida, sus elementos basales, por así decir; antes bien, hemos escogido estos tres ejes por ser aquellos *a partir de los cuales la deconstrucción se torna problemática*. No por casualidad, la mesianicidad, la apelación y la separación son temas todos ellos pertenecientes al periodo medio y final del pensamiento de Derrida, surgidos tras lo que algunos han calificado como “giro” ético y político (alrededor de los años noventa y en textos como *Fuerza de ley* o *Espectros de Marx*). La cuestión de si es adecuado o no hablar de un Derrida ético-político ha sido muy debatida, pero a nosotros nos parece que a menudo la discusión se encalla en lo secundario. Pues, haya o no un “giro” ético-político en cierto momento de la evolución del discurso de Derrida, lo que en todo caso nos parece innegable es que hay evolución en el discurso derridiano; esto es: suponiendo que sea cierto que hay una lectura ético-política (no forzada) de sus primeros textos, tal lectura no es única y constante a lo largo de toda su obra. En particular, y en relación con nuestro centro de interés, si bien la figura del prójimo no es inédita ni insólita en el pensamiento de Derrida antes de 1990, nos parece demostrable (y esto es lo que nos proponemos) que la figura que emerge a través de la cuestión de la mesianicidad, la apelación y la separación es singular, y que

obliga a una reconsideración de los presupuestos que en un principio guiaban la deconstrucción. En consecuencia, volviendo a lo dicho, propondremos un acercamiento al pensamiento de Derrida tomando como hilo conductor tres ejes que, además de aunarse en una particular ética del prójimo, ofrecen un panorama mucho menos homogéneo, constante y unívoco del proceder filosófico derridiano.

El interés de esto último no se limita a la hermenéutica interna del discurso derridiano. Nuestro trabajo se sostiene en la idea de que es en estas sombras de la deconstrucción, en estos puntos de tensión, de fricción, y hasta de dialéctica inconfesada en el interior del pensamiento de Derrida, donde anidan las mayores potencialidades de articulación discursiva con Lacan. En este sentido, nuestra empresa recorre una senda distinta, aunque no del todo incompatible, con la que propuso Paco Vidarte en su momento<sup>19</sup>. Para él, como seguramente para otros derridianos, si hay una posibilidad de entablar un diálogo fructífero entre Lacan y Derrida es a partir del momento en que el discurso del primero cambia, desplazando la temática del falo, del Edipo y del inconsciente estructurado como un lenguaje a favor de la temática del objeto *a*, del goce y del inconsciente pulsional. Y hay mucho de cierto en esto. Sin embargo, esto parece presuponer que, para que se dé una articulación interesante, no es necesario que el discurso derridiano se transforme respecto de los presupuestos desde los que Derrida trató a Lacan en “Le facteur de la vérité”. Pues bien, tal y como acabamos de anunciar, aquí trataremos de mostrar que, al menos en relación con la cuestión del prójimo y de sus consecuencias en cuanto a la subjetivación, el encuentro Derrida-Lacan tiene sus implicaciones más valiosas a partir del momento en el que la deconstrucción, sin renunciar en absoluto a ella, se torna algo incómodo y problemático para el propio Derrida.

---

<sup>19</sup> PERETTI y VELASCO (eds.), 2007



# **PRIMERA PARTE**





# La ética del psicoanálisis y la figura del prójimo en Lacan

Para adentrarnos en la problemática del prójimo, vamos a tomar como punto de partida el seminario de Lacan de 1959-1960 sobre *La ética del psicoanálisis*. Vamos a lo evidente, pues: este es el seminario en el que, tal como su título indica, se aborda la cuestión ética desde el discurso psicoanalítico lacaniano. Este seminario no agota ni las cuestiones éticas que pueden suscitarse alrededor del psicoanálisis, ni siquiera las que pueden suscitarse en torno a una orientación específicamente lacaniana del mismo. Pero, indudablemente, es un seminario insoslayable, que justifica tomarlo como base para una reflexión ética; por dos razones: *i*) en relación con lo que venía siendo la enseñanza de Lacan porque, si bien las preocupaciones y las implicaciones éticas de la misma son detectables en los seminarios anteriores, el de 1959 es, sin lugar a dudas, el que marca la asunción y la tematización conscientes y expresas de las mismas. Se trata de un seminario explícita y enteramente dedicado a la cuestión, en el que, por así decir, la ética se desgaja y adopta una prioridad respecto de las preocupaciones clínicas con las que se veía anteriormente mezclada; *ii*) en relación con la evolución posterior, porque *La ética del psicoanálisis* introduce cuestiones y conceptos que impregnarán en lo sucesivo la enseñanza de Lacan.

La importancia de este seminario va, sin embargo, mucho más allá del hecho de introducir un nuevo campo de interrogantes, o de añadir un sesgo ético a los interrogantes psicoanalíticos clásicos. En *La ética del psicoanálisis* Lacan no desarrolla un enfoque sobre la ética que cupiera deducir de los conceptos de su enseñanza anterior, sino que lleva a cabo un replanteamiento de su propio discurso. El seminario puede ser considerado, sin temor a exagerar, como un *corte epistemológico* en la enseñanza de Lacan. Y reviste mucha importancia para nosotros que sea la ética la que suscite este corte. Estaría justificado hablar indistintamente de corte epistemológico o de *corte ético*, por cuanto la introducción de nuevos conceptos y motivos de elaboración teórica está suscitada por la posición en primer plano de la problemática del prójimo.

Un tercer motivo, todavía más importante si cabe, justifica tomar el seminario de 1959-1960 como punto de partida. El seminario autoriza una lectura –eso sostendremos– desde la cual traducir la problemática que se desarrolla en términos psicoanalíticos a una problemática filosófica de fondo. Esto es esencial para poder extrapolar las aportaciones sobre ética que se hacen desde el lacanismo a una reflexión ética de miras filosóficas más amplias, pero sobre

todo para trabajar el cruce de Lacan con Derrida, en general, y específicamente en cuanto al prójimo.

Lo que vamos a proponer seguidamente no es una lectura exhaustiva ni una interpretación global del seminario *La ética del psicoanálisis*. De lo que se trata, más humildemente, es de rescatar algunos elementos claves de dicho seminario para nuestra investigación. En particular, nos interesa el modo como aparece la figura del prójimo en él. Trataremos de mostrar que, a partir de algunas de las ideas expuestas por Lacan, es posible poner en relieve dos figuras o dimensiones del prójimo, alrededor de las cuales se articulan algunos conceptos fundamentales de la reflexión lacaniana. Sí es cierto que, además de la importancia que reviste para nuestra tesis, el concepto del prójimo que se destaca en *La ética* implica algunas transformaciones importantes en el pensamiento de Lacan. Es decir, el prójimo no viene simplemente a añadirse, a complementar o a confirmar las coordenadas básicas del pensamiento de Lacan, sino que actúa como el operador para un desplazamiento en ciertas nociones esenciales del lacanismo.

Pero antes habrá que detallar mejor algunas premisas de nuestro abordaje y situar nuestra lectura de ciertas partes del seminario de Lacan sobre el trasfondo de cuestiones filosóficas más generales. Así pues, si bien hemos dicho que de lo que aquí se trata no es de hacer una interpretación global de *La ética*<sup>»</sup>, sí hay algunas coordenadas que orientan nuestra lectura y sitúan *La ética* en relación con el conjunto del pensamiento de Lacan y de otros elementos de contexto.

En primer lugar, y como ya se ha dicho: la temática del *prójimo*. Esta figura aparece por primera vez en el discurso de Lacan en *La ética del psicoanálisis* con un estatus diferenciado –es decir, no meramente como otro nombre para algo ya sabido o ya dicho–, y articulando alrededor suyo una transformación crucial del discurso lacaniano. El hecho de que el prójimo, en un seminario centrado en la ética del psicoanálisis, sea el operador de una revisión de ciertos presupuestos lacanianos es lo que permite hablar de una suerte de ruptura epistemológica con base ética o motivada en una reflexión ética. En relación con el desarrollo de la enseñanza de Lacan, podemos adelantar que el prójimo de *La ética del psicoanálisis* tiene una función triple: a) Por un lado, permite releer y *reconfigurar* bajo una nueva luz dos elementos que acompañaban el discurso de Lacan (casi) desde sus comienzos: lo *real* y el *objeto*. b) Por otro lado, el prójimo

---

<sup>»</sup> Ningún seminario de Lacan, por otro lado, es susceptible de una interpretación global o totalizante, dada la modalidad de discurso que se desarrolla en ellos.

es la ocasión para la introducción o *invención* del concepto de *goce* (*jouissance*). Si bien este concepto no aparece por primera vez en *La ética*, sí que es en el marco de las reflexiones de este seminario que se establece definitivamente como concepto propio y central del pensamiento de Lacan. c) En tercer lugar, el prójimo permite *religar* de una manera particular y novedosa los tres elementos mencionados –lo real, el objeto y el goce–. Aunque estos tres conceptos, y su articulación, sufrirán cambios importantes, y pese a que el prójimo, por lo demás, no es en absoluto un concepto que se asiente en el discurso de Lacan, puede decirse que es gracias al prójimo de *La ética* que aquellos tres elementos quedan remitidos unos a otros por primera vez, en una ligadura que ya no se deshará (excepto, quizá, muy al final de la enseñanza de Lacan).

A nuestro modo de ver, y dicho de forma simple, en *La ética* se halla un doble reconocimiento: por un lado, que en la teorización lacaniana precedente el prójimo era algo así como lo inadmisible o lo inconcebible. Estamos hablando, por tanto, del prójimo como diferente respecto de las figuras de la alteridad o de la otredad que manejaba Lacan –el Otro simbólico y el otro imaginario–; es decir, el prójimo como trayendo a reflexión una dimensión de la alteridad que ni la intersubjetividad comunicativa ni la especularidad narcisista logran atrapar. Y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que solo introduciendo esta alteridad pueden las nociones de lo real, el objeto y el goce repensarse y rearmarse. Sin el prójimo de *La ética*, los conceptos de lo real y del objeto quedarían limitados en sus rendimientos teóricos y clínicos, y la noción de goce casi se podría decir que ni surgiría (pues los dos primeros quedarían encerrados en los ejes de lo simbólico y de lo imaginario, sin operar una ruptura con ellos, ruptura en la que se encuentra precisamente el goce).

Nótese, y esto es importante, que de lo dicho puede deducirse que alrededor del prójimo se juega una reflexión sobre cierto límite del saber psicoanalítico. El prójimo, en el sentido que lo expondrá *La ética*, era lo imposible y, al mismo tiempo, lo necesario de ser pensado, pues bajo este nombre hace aparición cierto síntoma o dolencia que el psicoanálisis lacaniano no podía acoger; o sea, cierta resistencia o cierre del inconsciente a ser interpretado y tratado. Esto es importante para el siguiente punto del protocolo de lectura que enseguida expondremos, y es que obliga a leer *La ética* como desvelando ciertos *impasses* de la cura y la teoría psicoanalíticas, y por extensión (aventurada pero crucial para nuestra reflexión), del *logos*, de la racionalización o del trabajo del concepto.

No sobra decir que, por ahí, el prójimo también supone la revelación de un límite del enfoque estructuralista; esto es, en el caso concreto de Lacan, de la pretensión, en cierto momento sostenida con grandilocuencia, de plegar todos los fenómenos del inconsciente a la lógica combinatoria del significante<sup>21</sup>. El «momento estructuralista» en el que la obra de Lacan se suele contextualizar no nos interesa como objeto específico de investigación si no es en lo que aquel tiene (todavía) de una *episteme* –en palabras de Derrida– tan vieja como la ciencia y la filosofía occidentales<sup>22</sup>. En efecto, al igual que en el enfoque intersubjetivista, aunque por otros motivos, tampoco en el estructuralismo –ya en un sentido restringido, ya en el sentido general que lo equipara al logocentrismo– hay lugar para el prójimo. La lógica del significante se revela imprescindible a la hora de someter el deseo inconsciente a ciertas leyes estructurales, pero al estructuralismo se le escapa la causa del deseo, o sea, en términos típicamente psicoanalíticos, lo irreductiblemente traumático del trauma<sup>23</sup>. Ahora bien, es precisamente por la vía del sinsentido o indescifrabilidad del trauma –lo que hace que el deseo sea irreductible al sentido, así como la relación intersubjetiva irreductible al intercambio comunicativo– que se introduce el prójimo en *La ética*. La cuestión, en fin, es que en el prójimo se encuentra un doble gesto de autocrítica: de Lacan sobre sí mismo y sobre las pretensiones del estructuralismo.

En segundo lugar, nos guiaremos por la idea de que *La ética del psicoanálisis* es un seminario *aporético*. En varios sentidos. Para empezar, el seminario puede ser leído como una muestra de que los planteamientos anteriores de Lacan, llevados a un cierto extremo de radicalidad, desembocan en un callejón sin salida. En concreto, la dialéctica del deseo –temática que hasta entonces había centrado la reflexión lacaniana<sup>24</sup>– parece poner en serios aprietos a la práctica psicoanalítica al revelarse ahora como originada en, y a la vez apuntando a, un “más allá” del deseo inalcanzable por el juego significativo que garantizaba la

---

<sup>21</sup> La particularidad del “estructuralismo” lacaniano es, no solo haber reconocido pronto, sino haber situado como centro constante de la reflexión este límite. A tal punto que, si en un cierto momento parecía que el psicoanálisis lacaniano se basaba en sostener que el inconsciente confirmaba la lógica estructuralista, a partir de la temática de la *jouissance* (que nosotros afirmamos que aparece de la mano del prójimo) lo que ocurre es más bien lo contrario: lo que revela el inconsciente es la falla constante de la estructura.

<sup>22</sup> Episteme consistente en comprender lo real siempre en función de la «estructuralidad de la estructura», es decir, de un orden o juego organizado de signos (originado, cerrado y garantizado por un elemento trascendente a la estructura). Ver DERRIDA, 1967b: 409s

<sup>23</sup> Este es, en realidad, un problema de cuño kantiano que reaparecerá más tarde.

<sup>24</sup> Recuérdese que el seminario inmediatamente anterior a *La ética del psicoanálisis* es *El deseo y su interpretación*, en el cual Lacan ya introduce una tesis autocrítica (el famoso «no hay Otro del Otro» que desautoriza la posición anteriormente ocupada por el Nombre del Padre), aunque todavía sin introducir en esa falta del Otro la Cosa de goce.

interpretación del inconsciente. Esto significa, entre otras cosas, que, pese al título del seminario, es más que dudoso sostener que en él se encuentre la formulación positiva de una ética del psicoanálisis o de una ética "lacaniana". Más bien parece que las únicas conclusiones posibles son: o bien que es imposible formular ética alguna para el psicoanálisis, habida cuenta de que, como concretaremos mejor, el análisis desvela en el sujeto un vínculo primario con el prójimo más allá del bien y del mal; o bien el descubrimiento de este vínculo supone de hecho la *exigencia* de una ética (apoyándose en una ya tópica diferenciación entre moral y ética), pero sin que el seminario alcance a dar una idea clara y sostenible de la misma (pues los motivos trágico-heroicos del seminario son, cuando menos, ambiguos, y leídos de cierta manera no hacen más que confirmar el carácter aporético del seminario).

La cuestión, sin embargo, va más allá. Pues, como trataremos de justificar, hay una lectura de corte dialéctico de *La ética* que no se limita a constatar un límite o una falla en la lógica interpretativa del inconsciente, sino que obliga a admitir que la recalcitrante insolubilidad del deseo (o, en otros términos, su irreductibilidad a la significación) está *producida* por el desempeño analítico. Es el impulso a descifrar, a comprender y a justificar el inconsciente; o sea, el deseo de saber la razón del deseo, y por ahí, el deseo de reconocerse el sujeto en su deseo, lo que socava el fondo del mismo deseo y convierte al análisis en una tarea imposible. Ahora bien, y esto es lo verdaderamente importante para nosotros, habida cuenta de las premisas filosóficas que sostiene el lacanismo en sus inicios –que podemos resumir en dos elementos mayores: la dialéctica del deseo como deseo del Otro, reinterpretación lacaniana del esquema intersubjetivista hegeliano del desarrollo de la subjetividad; y la asimilación del inconsciente a discurso o *logos*–, habida cuenta, como decimos, de que el análisis trata de esclarecer, de comprender y de "dar razón" del sujeto del inconsciente en un proceder en último término indistinguible de una dialéctica de racionalización o de ilustración, la conclusión aporética de *La ética* convierte el seminario en la versión lacaniana de la *Dialéctica de la Ilustración*. Tanto en sus ideas como incluso en su tono hiperbólico, el seminario de Lacan replica la obra de Adorno y Horkheimer: aquel hace ensombrecer el horizonte crítico-interpretativo-emancipador del psicoanálisis del mismo modo, y casi por las mismas razones, que esta destruye la confianza en los potenciales liberadores de la Ilustración; a saber: debido a la idea de que es la misma "esencia" del pensamiento conceptual –la función del significante, en términos más lacanianos– la que obnubila la promesa de autorreconocimiento y apropiación autónoma del sujeto. Así, ambas obras pondrían de relieve una crisis de

justificación y de legitimación del proceder racional y racionalizador, al descubrirse que el proceso de ilustración está perversa y contradictoriamente abocado a una autodestrucción. O, en los términos que cabe extraer de *La ética del psicoanálisis*: que la ilustración del deseo neurótico no lleva más que a desvelar un fondo de enajenación insuperable, el cual, al afectar también al deseo del analista, pone en jaque la misma práctica y su orientación terapéutica (del individuo) y crítica (de lo social).

Bien es cierto que, aunque *La ética* de Lacan comparte con la *Dialéctica* de Adorno y Horkheimer la idea de una ofuscación autoinfringida del *logos*, hay un aspecto de diferenciación que remite al núcleo de nuestra investigación. Pues si bien en *Dialéctica de la Ilustración* aún prevalece el esquema de un sujeto monológico que se enfrenta al objeto con el poder dominador del concepto, en Lacan encontramos un enfoque intersubjetivo en el que lo que enfrenta primariamente el sujeto es el prójimo. Más adelante veremos de qué modo, en Lacan, es precisamente el prójimo el que introduce un principio de perturbación y de indomeñabilidad que deja a la razón huérfana de orientación normativa y la aboca al funesto destino que se comparte con la *Dialéctica de la Ilustración*. Y así como en esta la razón acaba por imposibilitar cualquier horizonte de reconciliación con la naturaleza en cuya mimesis se inició el conocimiento, en *La ética* lo simbólico, proviniendo del Otro, se convierte en una especie de campo amurallado que hace inalcanzable al prójimo. En este sentido, el carácter aporético de *La ética* afecta, no en último término, también a la figura del prójimo. No es una de las menores paradojas del seminario que, siendo el que introduce la figura del prójimo, acabe identificándola con una Cosa de goce intratable, haciendo límite, como decíamos, al trabajo de lo simbólico<sup>25</sup>. En efecto, si antes hemos dicho que en el planteamiento lacaniano anterior se hacía imposible introducir un concepto de prójimo diferenciado del Otro/otro, irónicamente en *La ética* el prójimo se introduce como *lo* imposible. Nos encontramos con una especie de prójimo diametralmente opuesta a la levinasiana, pero pese a ello –o justo por ello–, igualmente inaproximable.

Tercer punto del protocolo: aunque podría entenderse como un aspecto más de su carácter aporético, hay que destacar una paradoja de una lectura específicamente filosófica del seminario de Lacan. Nuestra aproximación sostiene que *La ética* puede leerse, simultáneamente, como una crítica a ciertos

---

<sup>25</sup> Veremos que un aspecto de *La ética del psicoanálisis* que pone esto de relieve de forma indirecta es que en este seminario Lacan hace uso de una concepción sistémico-funcionalista de lo social (equiparado al principio freudiano del placer), en la que de algún modo el prójimo, como participante en una interacción social, desaparece.

presupuestos del estructuralismo –y por tanto del propio Lacan– que lo arraigan –tanto a aquel como a este– a un suelo metafísico, y a la vez como un seminario que retoma –e incluso recrudece– ciertos gestos metafísicos que podrían haber quedado desactivados, por así decir, dadas las tesis de anteriores seminarios. Hasta tal punto que queda en vilo, al menos así lo entenderemos nosotros, si en *La ética* Lacan está tomando ciertas vías muertas metafísicas o si las está caricaturizando para mayor efecto crítico<sup>26</sup>. La cuestión es importante porque se extiende mucho más allá de *La ética*, como una encrucijada clave en la temática del prójimo que seguiremos desarrollando. Sin entrar en más detalles por ahora, digamos que, de acuerdo con un gesto que, por cierto, queremos identificar también en la filosofía derridiana (y que, por lo demás, tiene resonancias innegables en Adorno), la problemática del prójimo se jugará en todo momento en el quicio de una crítica de la metafísica (y del sujeto egocéntrico) y de una cierta recuperación, pervivencia o «salvación» de la metafísica, aunque las posiciones de *La ética del psicoanálisis* de Lacan de revelen inadecuadas a tal fin.

Resumamos en todo caso las tres dimensiones entrelazadas en las que se juega esta crítica-y-recaída en la metafísica de la que *La ética* sería ejemplar:

a) El empeño *estructuralista* del estructuralismo: hemos señalado que el problema que plantea *La ética del psicoanálisis* es la emergencia de una heterogeneidad inconmensurable con lo estructural (simbólico), debido a lo cual el concepto lacaniano del goce permanecerá identificado con lo no-reducible a estructura. Sin embargo, y esta es una tesis típicamente derridiana, es justamente cierta *exterioridad* estructural, y sobre todo cierta forma de concebir el juego entre el dentro y el fuera de la estructura, la que garantiza el cierre y el carácter totalizador de lo estructural. En este sentido, veremos que el goce de *La ética* es, a un mismo tiempo, lo que impugna que el deseo pueda reducirse a un mero juego del significante y lo que le da al deseo un origen y un destino de tallo metafísico. b) El empeño *fundamentalista* del estructuralismo: de modo similar, puede decirse que toda *La ética del psicoanálisis* está orientada por una forma de *des-fundamentalismo* que, por medio de una particular lectura del “más allá del principio del placer” de Freud, socava la posibilidad de asentar las estructuras (las que fueren) en sólidos cimientos. Del “más allá” que en Freud puso en jaque la visión del inconsciente inspirada en la autorregulación de los

---

<sup>26</sup> Algo que, por cierto, acerca de nuevo *La ética* a *Dialéctica de la Ilustración*. También este texto puede (o debe) leerse tomando sus posicionamientos radicales, apocalípticos y, en rigor, insostenibles, como una forma de exageración filosófica que, supuestamente, hace más incisiva una crítica necesaria.

sistemas orgánicos, Lacan pasa a un “más allá” de los sistemas simbólicos que pone en duda la posibilidad de justificar para ellos ley de regulación alguna. Ahora bien, adrede o no, el acierto del gesto de Lacan consiste en mostrar que esta desfundamentación puede presentarse con todos los ropajes del clásico empeño fundamentalista de la filosofía moderna. c) El empeño *transcendentalista* del estructuralismo: pese a que esta orientación del pensamiento se vincula habitualmente con los proyectos filosóficos de corte egológico o subjetivista de la modernidad, cierta matriz del transcendentalismo sería independiente del *cogito* y, aún más, podría rastrearse en propuestas explícitamente antisubjetivistas. De hecho, una perspectiva no poco marcada por el transcendentalismo es la que, de buenas a primeras, pondríamos en las antípodas del subjetivismo moderno, a saber, la representada por ciertas versiones prominentes del estructuralismo. Y bien, en el seminario de 1959-1960 encontramos una muestra hiperbólica de lo que supone cerrar la lógica estructuralista con un remate que, al fin y al cabo, no hace sino reproducir un gesto transcendentalista de signo negativo. Este gesto, abstraído de la necesidad de que lo protagonice el sujeto egológico de la metafísica, puede ser expresado citando a Manfred Frank: «Uno de los sentidos de “transcendental” es: escrutar la condición que hace posible un determinado modo de ser, y que a pesar de ello se abstiene de participar en él»<sup>27</sup>. De ahí que la problemática que suscita el estructuralismo no se resuelva con una simple apelación al “afuera”, pues lo que caracteriza el enfoque transcendental típicamente metafísico es un determinado modo de estar excluido de la estructura. De igual modo que se cuestionaba si una simple inversión del fundamentalismo bastaba para salir de él, *La ética del psicoanálisis* también plantea si una simple negación del sujeto transcendental, o incluso la explícita afirmación de un vacío donde antes se alojaba aquel, no implica seguir atrapado en las garras del transcendentalismo.

### *Nebenmensch*

Hechas estas aclaraciones, procederemos a destacar dos inflexiones de la figura del prójimo en el seminario impartido por Lacan entre 1959 y 1960. Una es la que se encuentra en el principio ético cristiano de amar al prójimo como a uno mismo. Este mandato, ya problematizado anteriormente por Freud, tiene un protagonismo especial en el seminario ya que está unido a la marea de fondo del mismo. De momento, no obstante, vamos a dejarlo de lado para empezar mejor por la otra inflexión del prójimo, más puntual, pero igualmente fundamental.

---

<sup>27</sup> Citado en BECH, 2001: 143.



Lacan retoma una escena ancestral de Freud aparecida en el *Entwurf* de 1895 – que se tradujo como el “Proyecto de una psicología para neurólogos”–, esto es, y el dato no carece de interés, un texto que pertenece todavía a los prolegómenos del psicoanálisis<sup>28</sup>. La escena en cuestión es la del encuentro primitivo entre el sujeto, el niño que empieza a recibir sus primeras impresiones del mundo, y el *Nebenmensch*, el otro, el otro humano, el otro semblante, el cercano, el “*prochain*” o prójimo. Pues bien, la primera experiencia del *Nebenmensch* se salda, según Freud, con una *división de la realidad*: algo es asimilado, cotejado con la memoria y aprehendido como las cualidades de ese objeto que es el otro. Este objeto manifiesta un cierto acuerdo entre similitud y disimilitud de lo que se presenta en la realidad, pero siempre en el marco de una economía de apropiación, de reducción a «una información sobre el propio cuerpo del sujeto»<sup>29</sup>, una economía de reencuentro, de reedición, del placer. La otra parte no puede ser aprehendida y queda separada, desunida, puesta aparte, como una *cosa* allende el trabajo de interiorización del sujeto.

---

<sup>28</sup> Otro dato de interés es que, aunque el texto es más de medio siglo anterior al seminario *La ética del psicoanálisis*, la primera traducción al francés es de 1956. Así que las disquisiciones de Lacan son, para algunos de sus oyentes, no tanto una relectura personal cuanto un comentario de texto. Al ser un texto de la prehistoria del psicoanálisis, se hace más patente el hecho de que, para muchos, el *retorno* a Freud es en realidad un viaje de ida, y que la distinción entre freudismo y lacanismo es más difícil de lo que parece.

<sup>29</sup> FREUD, 1974: 56. La frase de Freud encaja con la noción del narcisismo que Lacan asume desde el principio: «L’objet est toujours plus ou moins structuré comme l’image du corps du sujet. Le reflet du sujet, son image spéculaire, se retrouve toujours quelque part dans tout tableau perceptif (...). Sur le plan libidinal, l’objet n’est jamais appréhendé qu’à travers la grille du rapport narcissique» (LACAN, 1978: 230). Como consecuencia directa del narcisismo primario podemos acotar algo fundamental sobre el concepto freudiano de la *memoria*. Cuando el niño trata de “comprender” el objeto presente (el prójimo), no compara la imagen que percibe con imágenes de ese objeto almacenadas en memoria, como si cotejara fotografías de una realidad objetiva a fin de hallar las siete diferencias (esta realidad “objetiva” es la que se está precisamente elaborando en este proceso de cotejo). Lo que se trata de cerciorar en la experiencia presente es una experiencia de satisfacción anterior, lo que significa que el cuerpo del sujeto está implicado de principio y en un sentido erótico y libidinal, y no solo empírico. Lo que se compara son las percepciones presentes con “representaciones” tomadas del propio cuerpo del sujeto, lo que para Freud son impresiones de descargas libidinales anteriores, en suma, huellas erógenas. Esta es la «reja de la relación narcisista» del estadio del espejo de Lacan. La aprehensión de la realidad se hace bajo el modelo del propio cuerpo, la unidad de los objetos es la unidad del yo, y los objetos de la realidad se constituyen *a imagen y semejanza* de la manera como se constituye el propio cuerpo; siendo así, aprehender la realidad tampoco puede ser para Lacan cotejar entre sí cosas del mundo sino cotejar las cosas con la realidad del propio cuerpo, aunque él da el paso que falta: no se trata entonces de un cotejo sino directamente de una reducción de la realidad a la horma narcisista. Axiomas básicos de ontología freudiana: hay realidad solo y en la medida en que hay erotización; la realidad fundamental es la del placer. Ahora bien, como el criterio para que un objeto sea aprehensible es que case con una *satisfacción*, algo quedará como un resto inobjetivable, irreconocible, irrecuperable, una parte de lo real será irrealizable, una parte del prójimo inaproximable. Precisamente porque la objetividad se apoya en la relación narcisista con el cuerpo, este resto será una parte del cuerpo, y esa parte cercenada del prójimo será paradójicamente tan próxima como un fragmento del propio cuerpo.

Sur cette base, entre en jeu ce que nous allons maintenant voir fonctionner comme la première appréhension de la réalité par le sujet. Et c'est ici qu'intervient cette réalité qui a rapport de la façon la plus intime au sujet – le *Nebenmensch*. Formule tout à fait frappante, pour autant qu'elle articule puissamment l'à-côté et la similitude, la séparation et l'identité.

Il faudrait que je vous lise tout le passage, mais je me contenterai du culmen – *Ainsi le complexe du Nebenmensch se sépare en deux parties, dont l'une s'impose par un appareil constant, qui reste ensemble comme chose – als Ding.*

(...) Le *Ding* est l'élément qui est à l'origine isolé par le sujet, dans son expérience du *Nebenmensch*, comme étant de sa nature étranger, *Fremde*. Le complexe de l'objet est en deux parties, il y a division, différence dans l'abord du jugement. Tout ce qui, de l'objet, est qualité, peut être formulé comme attribut, rentre dans l'investissement du système  $\Psi$  et constitue les *Vorstellungen* primitives autour desquelles se jouera le destin de ce qui est réglé selon les lois du *Lust* et de l'*Unlust*, du plaisir et du déplaisir, dans ce qu'on peut appeler les entrées primitives du sujet. *Das Ding* est tout à fait autre chose.

(...)

Le *Ding* comme *Fremde*, étranger et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet (LACAN, 1986: 64).

Lacan assume entonces esta división expuesta por Freud para radicalizarla y ponerla al servicio de su cometido, consistente en situar un objeto *aparte* del vínculo con el otro; «pasar de la imagen del otro, fundamento del narcisismo para Lacan, al objeto como tal, a lo que en el otro escaparía al narcisismo y constituiría, por ese hecho, el “núcleo” del objeto»<sup>30</sup>. La escena destacada por Freud le pone a Lacan en bandeja la posibilidad de situar el objeto del deseo como perdido, inencontrable en la realidad formada por el narcisismo, por lo tanto como objeto fundamentalmente extraño, irreconocible, inasimilable, *Fremde*. Como vemos, aun volviéndonos a Freud, estamos ante una escena fundamental para la esquematización de Lacan en adelante: la extracción del objeto del campo imaginario-simbólico, la «división original de la experiencia de la realidad» en dos tipos de objetos: los libidinales –intercambiables y

---

<sup>30</sup> LE GAUFÉY, 2013: 36.

negociables– y el *objeto-causa del deseo*; división entre la *realidad* y lo *real*. División de nada, pues no se divide un todo previo; se trata, mejor, de una separación, de poner aparte un resto inasimilable del prójimo que es también un ponerse aparte del sujeto respecto del otro.

Pero en esta operación de extracción o separación del objeto, la presencia explícita del prójimo se destaca ahora inscribiendo la escena en un marco ético. En el seminario de Lacan, por un corto pero significativo momento, los diferentes registros del otro/Otro se ven sustituidos (o suplementados) por la figura del prójimo, tratada explícitamente como un compuesto, como un complejo, dividido desde el principio, expropiado de raíz de toda posible mismidad. No se afirma resueltamente que el objeto inasimilable *sea* el prójimo, pero sí que *el encuentro con el prójimo es en sí mismo lo decisivo*, lo decisivo para el sujeto. El prójimo vale como término para nombrar la esencia de la relación intersubjetiva constitutiva del sujeto humano, a saber: que ella es definitivamente inadecuada para proveer de un reconocimiento de sí fundado en un reconocimiento mutuo entre sujetos.

El hecho de que el comentario sobre el *Nebenmensch* se encuadre en la problemática del objeto perdido del deseo confirma que es a través del objeto como se opera una suerte de viraje ético en la reflexión lacaniana sobre el sujeto. Digamos que después de un primer *giro lingüístico*, operado por la relectura del deseo freudiano en términos de relación simbólica con el Otro, se efectúa un *giro ético* que pivota sobre la dimensión objetual del deseo, en la que se pone de manifiesto un aspecto del prójimo inaprensible en la estructuración lingüística del deseo. La raíz ética de este giro no solo viene indicada por el título del seminario que le da cobijo: el objeto en el que arraiga el deseo, descentrado respecto de la relación simbólica e imaginaria, es la marca de una relación originariamente inadecuada o desencajada con el prójimo.

Esto nos indica que lo real del objeto, lo real de la realidad, el célebre real lacaniano, es un *real ético*. La adopción que lleva a cabo Lacan del *Nebenmensch* freudiano es reveladora de lo siguiente: cualesquiera que sean las cuestiones éticas que pueda suscitar la perspectiva psicoanalítica, y aquí y en particular sobre esa realidad específicamente humana que es el deseo, estarán en último término ligadas a este núcleo de radicalidad ética que es el real surgido del encuentro con el prójimo. Para Lacan, una ética adecuada a la realidad es, no sin paradojas evidentes, una ética desajustada de la misma, pues su hora de la verdad es el prójimo, no formando parte de la realidad sino escindiéndola de inicio.

Hay que decir que esto no se extrae únicamente de la sesión del 9 de diciembre de 1959, sino del conjunto de un seminario que constituye una suerte de giro ético en mayúsculas. De hecho, la escena del *Nebenmensch* es un hito porque lo leemos como prójimo (ético) en el marco de un comentario de Freud que, tomado en sí mismo, se refiere al funcionamiento del sistema percepción-consciencia-inconsciencia, esto es, el esbozo de una teoría que debe dar cuenta de la aprehensión y procesamiento de la realidad por parte del aparato neuronal. Lacan extrae de ello la noción de un real excluido de la realidad que puede trasplantarse a la ética gracias a la palanca del prójimo-*Nebenmensch*. Pero esta palanca solo funciona porque el conjunto del seminario de 1959-1960 está todo él preñado por una preocupación ética. Alrededor de la ética del psicoanálisis y del psicoanalista, las referencias filosóficas son abundantes y centrales: la ética de Aristóteles, la ley moral en Kant, el desafío moral de Sade, la ética utilitarista de Bentham. Todo ello anudado por una interrogación constante sobre el *principio del placer*. Y es aquí donde, más allá del término “prójimo” tomado como anzuelo, reside la clave del encuentro entre ética y freudismo que aporta Lacan, porque la reflexión sobre el principio del placer se despliega sacándolo de la discursividad biologicista, centrada en la relación de un organismo con su *Umwelt*, para interrogarlo de pleno como principio de socialidad; ley del placer como ley del lazo social, como contrato social, como vínculo del sujeto con el prójimo.

Ciertamente, lo real es la forma que tiene Lacan de renombrar *el más allá del placer* de Freud, pero es importante ver qué implica exactamente esta traducción. Lo primero y más evidente es lo dicho: ya no es el más allá de un equilibrio en la regulación natural de un sistema vivo, sino de un sistema o estructura social. Esto es patente por cuanto la funcionalidad del principio del placer es, en Lacan, función del significante. Lo que Freud llamaba “placer” remite ahora a operaciones simbólicas por las que lo real se estructura y adquiere significado<sup>31</sup>, demostrándose, por tanto, la necesidad de que la realidad esté articulada socialmente con los recursos del Otro. El acá del más allá, la parte tolerada y tolerable, asumible y cualificada de la división originaria que hemos visto, corresponde a lo simbólico y a lo imaginario regulado por sus leyes.

En este punto hay que decir que algunos aprovechamientos (sociológicos y políticos) del pensamiento de Lacan corren el riesgo de olvidar un aspecto

---

<sup>31</sup> La famosa operación freudiana por la cual el principio del placer liga cargas de energía psíquica es ahora una ligadura por el significante, por el discurso.

fundamental en la traducción Freud-Lacan del principio del placer y su real más allá. Pues, a menudo, lo real lacaniano es entendido como una negatividad epistémica, un incognoscible, un no-representable o no-simbolizable que haría tope a la apertura intencional del sujeto a la realidad. Cuando este enfoque se eleva a un punto de vista social, convierte lo real en el límite de lo que una sociedad (o un estadio concreto del desarrollo de la misma) puede racionalizar y comprender dado su sistema de representaciones; en términos durkheimianos: lo que una cultura puede admitir en el sistema clasificatorio que estructura su realidad social. Incluso se puede radicalizar el construccionismo implícito en lo simbólico lacaniano para hacer que lo real sea directamente una negatividad ontológica, un imposible en la construcción social de la realidad. Esto se puede colegir de la presentación que hace Lacan de lo real como un «fuera de significado», del hecho de que las leyes del significante (metáfora y metonimia) sustituyan a las leyes de combinación neuronal haciendo que «el mundo de la *Vorstellung* ya está organizado según las posibilidades del significante como tal»<sup>22</sup>. Sin embargo, esto fácilmente supone una reducción epistemológica u ontológica de lo real lacaniano. No basta con cambiar una interpretación del freudismo en términos de filosofía de la conciencia por una en términos de filosofía social o sociología del conocimiento si se pierde de vista el hallazgo fundamental que aporta Freud y que Lacan asume por completo: que todo lo que pueda concebirse como conocimiento, como aprehensión de lo que hay, o incluso como construcción de la realidad, está sostenido primariamente por una economía que no está orientada a obtener conocimiento sino placer. Es decir, que el conocimiento está ligado en último término a una ley de regulación del placer. El peligro de una concepción sesgada de lo real se da, por así decir, cuando este concepto lacaniano se asume sin arrastrar con él al inconsciente freudiano. Pues entonces ocurre que lo simbólico se halla exclusivamente en el *principio de realidad* (en el sistema preconscious-consciente de Freud), cuando es obvio que la tesis lacaniana consiste en introducir la ley del significante como ley del principio del placer, esto es, del sistema inconsciente (único modo, por otra parte, de entender desde una visión psicoanalítica que lo simbólico pueda tener el carácter determinante que Lacan le otorga sobre el sujeto). Mas entonces, lo real no es un límite epistémico sino erógeno; es un más allá de la realidad que podemos conocer solo en tanto en cuanto que esta está primordialmente cartografiada por el placer, por lo soportable en términos de tensión (o goce, dirá Lacan).

---

<sup>22</sup> LACAN, 1986: 76 (trad. p. 78).

*La ética del psicoanálisis* sugiere, pues, un enfoque en que la diferencia entre simbólico y real no es la diferencia entre lo conocible y lo incognoscible, sino entre el placer y su más allá, es decir, un enfoque que no pone el acento en el desajuste entre conocimiento y realidad, o entre saber y verdad, sino entre la satisfacción del deseo y la obtención del bien. Problemática fundamentalmente ética por cuanto lo que está en juego es la andadura, la praxis, el hacer del sujeto en su búsqueda del bien, estando esta búsqueda orientada, limitada y a la vez impulsada por el objeto del deseo, que no es ningún bien ni procura ningún placer. La nueva de Freud es que no existe el Soberano Bien, que hay un malestar insalvable en la armonización del ser humano con su medio, y que hay un saber de este desarreglo, pero no uno que logre remontarlo por completo. Lacan ahonda en el sentido ético-político de todo esto reinterpretando la problemática adaptativa de la dialéctica naturaleza-cultura en términos de relación entre el sujeto y el Otro, y viendo en ella la asimetría fundamental. Por consiguiente, lo real tiene que ver con una insuficiencia de lo simbólico, pero esta insuficiencia tiene una raíz ética en cuanto que tiene su fundamento en el originario estar donado del sujeto al Otro, en su dependencia constitutiva de él, dependencia estructural pero irremediablemente encarnada en un prójimo concreto que me afecta, que me habla y me toca, que es mi objeto aquí y ahora. Ciertamente, lo real refiere un vacío radicalmente ausente de significante, un imposible de significar, pero solo porque constitutivamente lo que adolece del significante es la relación con el prójimo. En consecuencia, no se ve comprometido solo mi acceso cognitivo a la realidad sino todo mi ser como ser-ahí *por el otro*. Pues no puedo conseguir una regulación sistémica de mi ser (en cualquier sentido: orgánica, lingüística, emocional, social, sexual...) sin ser acogido por el prójimo; y no puedo regular, dominar, gobernar mi relación con el prójimo sin haber sido puesto previamente en sus manos, en el sentido más radical de la palabra, o sea, sin que algo (de este) otro se torne un resto irrecuperable por esa regulación o dominio. Esto significa que el sujeto está obligado a tener *un prójimo* antes que a *sí mismo*. Y en la misma medida, significa que el prójimo no podrá ser nunca uno y pleno, pues el encuentro con él lo dividirá irremisiblemente. La cesura de la realidad es, pues, la cesura del prójimo, y este es el motivo por el que toda falla en el saber es dependiente de una falla ética en la relación con el prójimo (una de las definiciones del inconsciente es precisamente un saber que falla en saberse).

En *Dar cuenta de sí mismo*<sup>33</sup>, Judith Butler se acerca al psicoanálisis para discutir los límites de la narratividad del sí-mismo. A Butler le interesa señalar la

---

<sup>33</sup> BUTLER, 2012a

opacidad fundamental que afecta al sujeto debido a sus propias condiciones de surgimiento como “yo” capaz de narrarse, de construir y sostener una identidad. En un sentido importante, lo que Butler define como imposibilidad de una narración completa y exhaustiva de sí coincide con la irrecuperabilidad del origen del sujeto que ilustra la escena del *Nebenmensch*, es decir, con la insuperabilidad del corte que ha dado origen al sujeto excluyendo algo de lo simbolizable. Y Butler podría estar de acuerdo en que esto tiene que ver con el “principio del placer” –y no solo con el “conocer”– en la medida en que la capacidad de narrativizarse está intrínsecamente ligada a la capacidad de supervivencia del sujeto en un medio que le impone reconocerse y ser reconocible como identidad discursiva. Butler echa mano del psicoanálisis de Jean Laplanche, autor que sigue a Lacan en la tesis de que lo que encuentra originalmente el sujeto es un prójimo que tiene su deseo y su inconsciente, de donde la indecidibilidad última de la cuestión «¿quién desea cuando “yo” deseo?»<sup>34</sup>. Así, Butler concluye que uno no podrá dar cuenta completa y cabalmente de sí mismo, en una traducción de la idea psicoanalítica según la cual uno no podrá reconocer nunca plenamente su deseo por cuanto el deseo está constituido sobre el deseo de otro. El sujeto da cuenta de sí a partir de una escena de interpelación –¿qué quiere el otro de mí?– que no puede remontarse narrativamente<sup>35</sup>.

Tanto para Lacan como para Laplanche el deseo no solo se constituye en una dependencia dialéctica del otro, sino que su origen siempre es traumático, decisivo –y por eso mismo, ligado a una exclusión no reintegrable–, por cuanto el otro es excesivo para el sujeto, inasumible por completo: «El deseo surge en principio afuera y en forma abrumadora, y conserva esa cualidad exterior y ajena una vez que se convierte en el deseo propio del sujeto»<sup>36</sup>. En términos parecidos a la noción lacaniana de extimidad, Laplanche añade que esta exterioridad no es simplemente rechazada sino interiorizada como una «extranjería» (*étrangèreté*). La raíz del deseo es, entonces, este *exceso del otro en mí*, exceso que constituye al sujeto alrededor de un núcleo de otredad inapropiable. Esta otredad rechazada-en-el-interior es la que imposibilitaría que el sujeto, discursivizado a partir de la relación con el Otro, pueda reconocerse plenamente en su discurso, y explica, no solo que siempre *falte algo por simbolizar*, sino que esta falta ponga en riesgo al sí-mismo del sujeto. En efecto,

---

<sup>34</sup> BUTLER 2012a: 105

<sup>35</sup> «Puedo intentar contar la historia de mí misma, pero otra historia ya actúa en mí y no hay manera de distinguir entre el “yo” que ha surgido de esa condición infantil y el “tú” –la serie de “tús”– que habita y desposee mi deseo desde el comienzo» (BUTLER, 2012a: 105).

<sup>36</sup> BUTLER, 2012a: 103.

la extranjeridad, tal como lo cuenta Laplanche, es lo que da cuenta del ataque interno o *autoagresión* del trauma inconsciente. En otros términos: esta parte perdida-interiorizada del prójimo es la causa de un deseo que reaparece como pulsión de muerte.<sup>37</sup>

La concepción laplancheana del trauma surge de entender que la «experiencia primaria del niño es, invariablemente, la de sentirse abrumado, no solo “indefenso” en virtud de la falta de desarrollo de sus capacidades motrices, sino sin posibilidad alguna de entender las intrusiones del mundo adulto»<sup>38</sup>. El trauma es siempre una escena de “seducción” causada por el deseo del otro, evidentemente no como una seducción pautada por un código de conducta que la haga comprensible y dominable como tal, sino precisamente como un enigma avasallante; una seducción que, paradójicamente, ni es asumible por parte del sujeto (él no tiene la clave para descifrar la interpelación del otro) ni es intencional por parte del otro (pues la seducción proviene de su deseo inconsciente). Por ello, repetimos, el enigma del otro no origina solo un sujeto desposeído en términos de autoconocimiento, sino expuesto en términos de vulnerabilidad. Así se justifica que Butler sitúe esta temática psicoanalítica en el contexto de una discusión sobre la “violencia ética”, y que Lacan haga depender lo real no-simbolizable de una discusión sobre el principio del placer como principio de equilibrio y mantenimiento de la vida. El interés de Butler no es señalar un déficit epistémico, sino un «fracaso ético», aunque inmediatamente se pregunta si no es esta imposibilidad «que condiciona y ciega ese “yo”, precisamente, un recurso indispensable para la ética»<sup>39</sup>. La opacidad del sujeto es tratada éticamente cuando se afirma que el problema no está en no saber responder *qué* es el sujeto, sino en que el sujeto no pueda decir *quién* es. Pues

---

<sup>37</sup> Laplanche no cree necesario considerar que aquello que, proviniendo del prójimo, avasalla al sujeto como algo inasumible, tenga un carácter distinto del enigma; la intrusión del otro es traumática pero eso no significa que deba ser pensada en un registro distinto del que brinda lo simbólico. Por el contrario, Lacan acuñará el concepto de goce para significar precisamente lo que en esa intrusión primaria es irreductible a la dialéctica simbólica. Si la interpelación primaria del prójimo debe ser el desencadenante de la dialéctica demandante del deseo, aquella no puede ser enteramente reducible a la recepción de un interrogante por descifrar. Por otro lado, el rechazo laplancheano del goce podría deberse a una mala interpretación ciertamente motivada por el mismo Lacan. Es correcto afirmar que uno de los sentidos de la barra lacaniana sobre el sujeto es la interdicción del goce o la pérdida del mismo. Pero solo en una de las lecturas posibles de *La ética del psicoanálisis* el goce puede ser una «*jouissance* originaria», una especie de estado original del sujeto prohibido por lo simbólico (la noción de *jouissance* que rechaza Laplanche). Sin salirse de *La ética del psicoanálisis* es posible entender que el goce es el nombre de una demasía inasumible del otro que no existiría antes o sin él, no una precondición del encuentro con el prójimo, sino una de sus consecuencias. La otra consecuencia es el sujeto barrado por el significante del Otro. El goce está, pues, excluido del sujeto, del Otro y por el Otro, pero no está excluido del prójimo ni se constituye sin él; *das Ding* no existe antes del otro.

<sup>38</sup> BUTLER, 2012a: 100.

<sup>39</sup> BUTLER, 2012a: 60.



esto no solo tiene que ver con una falta de saber, sino con una falta de *responsabilidad*. Este es el meollo ético de la cuestión: que el sujeto se encuentra afectado por una incapacidad última de *responder de sí*. Esto significa que al desplazamiento del “qué” al “quién” –desplazamiento de lo ontológico a lo ético que da a entender que el “quién” es insaturable con los predicados que llenan el “qué es”–, se añade: “no podré responder plenamente quién soy yo debido a la imposibilidad de responder quién eres tú, estando la primera pregunta estructuralmente originada en la segunda”. La diferencia entre el qué y el quién, es, para Butler, la diferencia entre la responsabilidad y el juicio, que ella entiende como la diferencia entre ética y moral. Podríamos decir, entonces, que el prójimo escinde la realidad entre juicio y responsabilidad, y que hablar de una ética del prójimo es sostener que detrás de cualquier régimen moral acecha la incógnita del prójimo como algo no enjuiciable<sup>40</sup>.

### *El saber de lo real*

Hagamos una pausa en este punto, si no para resolver, sí al menos para plantear una cuestión derivada de la primera figura del prójimo expuesta. Ya hemos hecho referencia al ambiguo transcendentalismo de *La ética*, seminario que si, por un lado, parece repetir gestos transcendentalistas en la búsqueda de un fundamento anterior, más elevado o más original del deseo, por el otro, trabaja motivos que defundamentan tal empresa. Así, cuando en *La ética del psicoanálisis* Lacan hace surgir al prójimo por detrás del Otro (“por detrás” en el sentido de que el encuentro con el *Nebenmensch* precedería como condición a la institución del Otro simbólico), solo aparentemente está estableciendo una metatranscendencia más allá de la transcendencia del significante. Pues, lejos de una recursividad hacia condiciones ontológicas más elevadas, el prójimo aplasta el ser del Otro sobre el suelo de lo fáctico, señalando el momento de lo particular, de lo concreto, de lo no-idéntico, inalcanzable por el significante y del que este depende, no obstante, para su establecimiento (esto es lo que, en algunos contextos, se ha expresado como una experiencia sin *a priori* o un ente sin horizonte ontológico). Por ahí, el prójimo implicaría un exceso de facticidad sobre las condiciones (simbólicas) de posibilidad de lo fáctico, un exceso de lo real sobre la realidad. Este exceso es el de la pura inmanencia del prójimo y del acontecimiento singular de su hospitalidad, que abre la posibilidad de un

---

<sup>40</sup> «(...) es importante recordar que no todas las relaciones éticas son reducibles a actos de juicio, y que la capacidad misma de juzgar presupone una relación previa entre quienes juzgan y son juzgados. La capacidad de emitir y justificar juicios morales no agota la esfera de la ética y no es coextensiva a la obligación o la relacionalidad éticas. (...) el juicio, por importante que sea, no puede hacer las veces de teoría del reconocimiento» (BUTLER, 2012a: 67).

mundo y de un sujeto. El prójimo, señalando la condición universal de todo sujeto (no ha habido ni habrá jamás un sujeto sin prójimo), no puede no aparecer sino como un simple vacío u opacidad en la universalidad abstracta del significante.

Ahora bien, decimos “por ahí” porque, aunque Lacan no lo tematice expresamente, se intuye la necesidad inexcusable de una cierta dialéctica. Pues, por otro lado, el *Nebenmensch* en absoluto señala una concreción determinable o aprehensible del prójimo –digamos, “este” prójimo en lugar de “aquel”; “mi” prójimo en lugar del “tuyo”–, sino algo así como la cáscara vacía que restaría cuando la pregunta por el deseo hubiera terminado de roer el inconsciente, *si cupiera dar término a esa pregunta*. Y así, en la hipótesis nunca confirmada de que fuera posible agotar la búsqueda del sentido del deseo, el prójimo fáctico y concreto con el que toparíamos sería, paradójicamente, “algo” todavía más abstracto si cabe que el Otro (que ya venía siendo abstraído como el puro lugar del significante). Esta es una dialéctica que caracteriza específicamente el seminario de *La ética*, y del que este no logra salir: haciéndose eco, quizá sin querer, de una clásica crítica adorniana, Lacan acaba por identificar aquella Cosa que parecía traernos el momento de lo concreto, lo material y lo “real” del deseo, con el *súmmum* de lo abstracto e indeterminado; de hecho, con una nada que simplemente devora al significante. El prójimo-Cosa es aquello que la dialéctica significante del deseo no puede dejar de “poner” como origen-y-destino, pero que acaba por ser una “x” sin determinación posible.

Ahora bien, precisamente en esto se ve ya el posible desplazamiento que hace que *La ética* sea en todo momento pasible de una doble lectura. Pues el prójimo-Cosa puede ser tomado entonces como nombrando simplemente la inagotabilidad o insaciabilidad del significante en la determinación de un sentido definitivo o completo del deseo (y del sujeto). El “origen” del deseo no sería únicamente una suerte de punto cero inalcanzable por lo simbólico, sino un foco de aspiración del significante. El problema no es tanto que el significante no alcance a significar al prójimo, sino más bien que este “lo aguanta todo”, soporta cualquier embate del significante sin inmutarse (como la víctima sadeana, dirá Lacan); o sea, se satisface de cualquier significante que se le impute, mientras al sujeto, por así decir, solo le retorna un significado insulso. Desde esta perspectiva, lo importante no es tanto situar al prójimo como el lugar de una verdad o realidad del deseo que, aunque inalcanzable, restaría absuelta de la naturaleza ficcional que Lacan atribuye a lo simbólico (respondiendo estrictamente al carácter ilusorio del deseo freudiano). El prójimo se mantiene más bien en un lugar paradójico: por un lado, sin duda

señala la *exigencia de real* que tiene el deseo; esto es, el hecho de que este no puede de ningún modo conformarse con su ser-ilusorio –pues el sujeto reclama una justificación (de sí) más allá de la fantasía inconsciente, y, en efecto, en su inconsciente el sujeto se engaña, pero este engaño *responde* a algo que no ha producido por sí mismo, sino que viene del otro–. Mas, por otro lado, el prójimo lacaniano no tiene la respuesta a este real (ya que no hay respuesta fuera de un discurso, y por tanto, fuera de la intrazabilidad a un “real”, a un “origen” no dividido y desplazado por el significante); y precisamente por ello, en lugar de un fundamento es algo así como un pelele que soporta cualquier papel que se le quiera dar.

Si enlazamos con lo que hemos traído a colación de Butler y Laplanche, podemos decir: el prójimo no indicaría solo un límite u opacidad originaria en la capacidad de narrativizarse del sujeto, sino que este vacío es, en sentido positivo, la razón por la que un sujeto solo *puede aprehenderse y exponerse a sí mismo en forma de narración* (y sin poder acreditarse jamás). Sin embargo, insistimos de nuevo, desde la perspectiva de Lacan hay que conservar el momento negativo por el cual el sujeto no puede dejar de mortificarse en torno a ese límite, pues “sabe” que su identidad narrativa, *siendo la única posible*, es siempre una disimulación, cuando no una huida –o, en términos más psicoanalíticos, un síntoma– de ese prójimo inenarrable. En cuanto a Laplanche: la interpretación del deseo no se basa en la comprensión de qué hizo, qué quiso decir o qué pasó en el encuentro con el prójimo, sino que se mantiene dentro de ese círculo de autoafección por el que algo inencontrable en el otro, o inimputable a él, regresa en mí, dentro de mí, como agresión externa. De donde la naturaleza propia del deseo inconsciente: proviene de una agresión fantaseada<sup>41</sup> (sin correlato “real”), pero cuya incidencia es impermeable a una prueba de realidad (y es entonces real, en sentido lacaniano). Nada de lo que ocurriera con el prójimo explica mi deseo, aunque sí lo causa.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> De donde el carácter de “seducción” y no meramente de intrusión. Pues, una realidad que no tuvo necesariamente ningún carácter o intención de seducir, resurge “en mí” como “queriendo haberme dicho algo”, “queriendo hacer algo de mí o conmigo”, “queriéndome por algo”...

<sup>42</sup> Al margen de las razones filosóficas para rechazar una noción del prójimo como un dado puro fuera del significante, hay razones inmanentes al psicoanálisis. Este se basa en el decir del sujeto analizante y se abstiene de indagar si el sujeto está, por así decir, autorizado por la realidad a desear esto o aquello, de este modo o de aquel (entre otros motivos porque la idea de que al deseo le corresponde una realidad “externa” que lo explicaría es el modo más simple y directo de disuadir la pregunta por el sentido del mismo). El psicoanálisis, por tanto, no contrasta el deseo con la realidad, no pretende atravesar el espejo y ver qué hay de real en la fantasía. La razón, en la perspectiva lacaniana que se abre con *La ética*, es que lo importante no es la pretensión de verdad del deseo, sino su pretensión de satisfacción. Ahora bien, esto significa que al prójimo nunca se lo encuentra como tal: o bien está más acá, y entonces está siempre ya en la fantasía inconsciente, o sea es un prójimo fantasma, o bien está más allá, pero convertido

Nada de lo dicho significa, por tanto, que lo real pueda ser acometido *sin el saber*, en una despedida absoluta de lo discursivo o del significado. La postura lacaniana, en general, y en particular en *La ética*, tiene algo del *pathos* hegeliano que no renuncia al concepto para apresar una objetividad cuya inmediatez, trágicamente, se verá negada por la mediación del saber. La dimensión ética de lo real como más allá del principio del placer implica una problematización del saber y una exploración de cómo es posible un saber que contacte de algún modo con ese real. La posibilidad misma del análisis está comprometida en esto. La cuestión del *saber de lo real* se instalará en el discurso lacaniano a partir de 1960, y por eso es significativo que en *La ética del psicoanálisis*, que da comienzo a la cuestión, la conclusión sea bien funesta. En efecto, en 1960 el antagonismo entre saber y real es de tal calibre que el psicoanálisis se hace casi imposible; cuando menos queda condenado a una heroicidad trágica: ser un saber sobre un deseo que está, por su propia naturaleza, yectado a un abismo que el saber no puede alcanzar. Pero lo importante no es lo que haya en esto de conclusión final, sino de interrogación inaugural. *La ética del psicoanálisis* supone la emergencia de esta contradicción entre saber y real, que es al mismo tiempo la designación del psicoanálisis como una práctica enfrentada a este real. Ahora, como ha insistido Jacques-Alain Miller, es también el momento en que el interrogante por la posibilidad misma del análisis se instala en el discurso lacaniano. En cualquier caso, el interés estriba en que este desafío coincide con el giro ético al que nos hemos referido. Justo cuando emerge de lleno el fondo ético del análisis es cuando este se aboca a su propia imposibilidad: el psicoanálisis debe dar cuenta de sí en un sentido ético en la estricta medida en que se percata de que no puede dar plena cuenta de la relación del sujeto con el prójimo.

Como ya hemos sugerido, la radicalidad de *La ética del psicoanálisis* en cuanto al cuestionamiento del propio discurso psicoanalítico debe relacionarse –en ello ha insistido Elisabeth Roudinesco– con un acercamiento por parte de Lacan a la *Dialéctica de la Ilustración*. Toda la problemática de *La ética del psicoanálisis* –en su determinación del deseo como algo que está proyectado más allá del equilibrio homeostático de la vida y que expone al ser humano a ese abismo en el que coinciden la fidelidad con el propio deseo y la destrucción del propio sujeto– dialoga, aunque silenciosamente, con las ideas de Horkheimer y Adorno. Es la misma interrogación extrema sobre el proyecto racionalista, que en su misma dialéctica de desarrollo y por su propio impulso originario conduce a un

---

en una cosa-en-sí indeterminada cuya única función es causar el deseo. Veremos que en *La ética* la Cosa desempeña sin duda esta función.

desgarro irremisible en el sujeto (respecto de la naturaleza, de los otros y de sí mismo). El Otro de Lacan, que se había identificado con la Madre prototípica y con el orden sincrónico del significante, se identifica ahora con el *logos* racionalista de Occidente; *logos* con el que se han construido la cultura y la sociedad que garantizan nuestra supervivencia, el proceso civilizador que regula una vida en común, pero que en último término no parece capaz de aplacar o de contener una pulsión de muerte (una ofuscación antigoniana del deseo) que lo aboca a la destrucción. En esta nueva identificación, el Otro lacaniano no supone solo la consecución de una complacida independencia con respecto a la Naturaleza, sino la activación de una dialéctica paradójica e imparable, fruto de la cual las construcciones más sublimes en el gobierno político y moral de los hombres se revelan como irracionalidades profundas. De acuerdo con la idea francfortiana de una negatividad ínsita en el desarrollo de la Razón, el Gran Otro es la Madre, pero en su doble papel de sustentadora y devoradora de sus hijos; deseo y pulsión de muerte, son los términos lacanianos de la dialéctica entre la Razón y su autodestrucción.

### *Goce, objeto y real*

Aunque venimos haciendo referencia al concepto lacaniano de lo real, ya hemos apuntado que *La ética del psicoanálisis* reúne este real con otras dos nociones, la de goce y la de objeto, haciendo evidente que son interdependientes en Lacan. Al menos en *La ética*, forman las tres caras de un mismo problema: aquello que resiste, dificulta u objeta la simbolización. En el seminario de 1959-1960 se da un momento de alineación orbital singular, cuando la cuestión del prójimo los pone rotundamente del mismo lado, en un mismo "más allá", certificando además la impronta ética de los tres conceptos. No obstante, anteriormente los tres conceptos no habían evolucionado al unísono ni de forma compacta. Lo real, como término de la tópica tripartición lacaniana entre real, simbólico e imaginario, ya venía siendo tratado por Lacan desde sus primeros seminarios. La cuestión del objeto, en cambio, hunde sus raíces en la historia clásica del psicoanálisis, ya desde Freud pero especialmente a partir de Karl Abraham y Melanie Klein. El goce, sin embargo, aunque había tenido alguna aparición menor en anteriores seminarios, se destaca como una aportación específica en el contexto de *La ética*. Aunque la *jouissance* no deja de retomar una problemática inherente al psicoanálisis desde sus inicios, es el concepto más genuinamente

lacaniano de los tres<sup>43</sup>, y sin duda el que arrastra a los otros dos hacia el campo de lo ético. Algunas breves pinceladas para situar las tres nociones.

Lo real es, en el Lacan de los años cincuenta, un concepto básicamente negativo para referirse a todo aquello no trillado por el significante. Con ello Lacan se refiere a un dado presimbólico que, si bien debe ser presupuesto (por ejemplo, como sustrato de necesidades biológicas del sujeto), no tiene ninguna incidencia –o, en todo caso, su incidencia no es ni determinante ni determinable– para lo que ocupa al psicoanálisis, y que no es un organismo adaptado a un entorno, sino un sujeto que habla, y por ello aquejado de inconsciente. Aunque Lacan esté pensando en un sustrato psicofísico y no ideal, aquí cabe una ilustrativa analogía con Kant, según la cual lo real sería lo nouménico de la *Crítica de la razón pura*. No solo porque se trataría de algo que resta como una “x” totalmente indeterminada desde el campo de lo simbólico, sino porque tal concepto le sirve a Lacan para una pedagogía crítica, afirmando que el psicoanálisis se extravía irremediabilmente si pretende asir cualquier suerte de realidad saltando por encima de lo simbólico. Abusando de la comparación, diríamos entonces que en *La ética del psicoanálisis* lo real sigue teniendo un sentido nouménico, pero ahora en analogía con la razón práctica kantiana. Pues, a través de la pregunta por el posible acomodamiento del deseo inconsciente con la búsqueda del bien en un contexto social (pregunta que, en Freud, nos retrotrae a *El malestar en la cultura*), se le reconoce a lo real una incidencia fundamental, entendido como ese más allá del principio del placer que descubriera Freud. Así, el real que debía quedar completamente al margen en la interpretación del deseo se pone ahora en el centro por su efecto traumático sobre el sujeto, así como por el *apremio* (para usar precisamente un término kantiano) al que lo somete; o sea, lo real se convierte en algo fundamental cuando la pregunta ya no versa sobre el sentido del deseo sino sobre la compulsión práctica que ejerce sobre el sujeto. Lo real sigue siendo una “x” indeterminada, pero en lugar de ser excluida ahora debe ser la incógnita principal de la ecuación analítica, no porque pueda llegar a resolverse, sino porque sus efectos (y afectos) sobre el sujeto orientan la cura. La analogía con Kant puede hacerse valer porque en *La ética* lacaniana lo real es el fundamento incognoscible de un mandato que, como el categórico, no tiene objeto ni fin alguno (más allá del cumplimiento del deber que impone), es indeducible de

---

<sup>43</sup> Se dirá que la tripartición imaginario/simbólico/real es también una aportación original de Lacan. Sin embargo, nosotros sostenemos que con la temática de lo real Lacan no deja de reformular (y barrer para sí) cuestiones más bien filosóficas. Solo la *jouissance* introduce una problemática específicamente analítica, al proceder de una clínica de la que la reflexión psicoanalítica no puede prescindir.

inclinaciones e influjos empíricos (esto es, en Lacan, de lo que pueda ser afección del principio del placer-realidad), y, llegado el caso, prevalece cruelmente por encima de la búsqueda de la felicidad y del bienestar (siendo entonces este real, como también admite Kant respecto del deber, una posible fuente de desdicha<sup>4</sup>). Lacan pervierte la moral kantiana *confirmándola*: lo real es el fundamento de una *autonomía* absoluta del sujeto, en concreto la de la pulsión que viene del interior y que no se atiende a objeto ni a móvil alguno.

Ahora bien, nosotros sostenemos que en *La ética* esta interpretación de lo real convive con otra, menos explícita pero igual de destacable. Se trata de una noción de lo real que, por seguir el hilo de las comparaciones, calificaríamos de hegeliana o dialéctica. Y es que a la luz de la célebre crítica de Hegel a la cosa-en-sí de Kant, según la cual esta no es ningún límite del pensamiento porque en ella no hay nada que no esté puesto ya por el pensar (como abstracción), lo real puede ser visto, *mutatis mutandis*, no como algo allende lo simbólico, sino como la propia transgresividad del significante respecto de sí mismo. Esto es, no algo situado más allá de la homeostasis del placer, sino el placer mismo alterado por un incontenible y perpetuo más allá, en la medida en que el principio del placer es el significante y este está dotado de una recursividad indefinida. Todavía con otras palabras: siendo la diferencia y la oposición algo inmanente al significante, nada hay fuera del significante que se le oponga, y por tanto nada limita, detiene o totaliza el significante; este se desborda o se desangra inevitablemente, en la típica imagen lacaniana del Otro simbólico agujereado. Se ve bien que en esta interpretación lo real no se diferencia de lo simbólico, sino que ambos más bien se identifican. ¿En qué sentido, entonces, cabe seguir oponiéndolos como hace Lacan? Una breve respuesta sería: lo que Lacan llama simbólico es el significante desde la perspectiva de la *finitud*, o sea la estructura significativa, que como tal debe ser un todo; lo simbólico *qua* finito es lo mismo que decir lo simbólico como *productor de significación*, pues esta solo es posible en una batería dada de significantes (de modo que, según la lógica estructuralista, cada significante puede definirse por su diferencia respecto de los otros; y de aquí la posibilidad de escribir esta estructura finita, como hace Lacan, con el simple binario S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>), y con base en la operación de los puntos de almohadillado que cierran la cadena simbólica dando el significado. Mientras que lo real sería el significante desde la perspectiva de la *infinitud* (un infinito malo, diría Hegel), es decir, la mera insistencia o reproducción de la *forma-significante* (abstraída de sus efectos de significación), lo que más adelante Lacan llamará *unariedad* o significante como mera instancia de repetición. Sin entrar en

---

<sup>4</sup> KANT, 2020: 85.

los detalles de esta unariedad, limitémonos por ahora a caracterizar desde este punto de vista lo real como el reverso abstracto, formal, incluso maquínico, del significante. De esta ambigüedad de lo real tal y como aparece en *La ética* basta con retener lo siguiente: desde una perspectiva nouménica, lo real es el fundamento de lo simbólico, aunque un fundamento incognoscible e indeterminable, “perdido” como el objeto fundamental del deseo. Desde una perspectiva hegeliana, en cambio, lo real es la *falta* de fundamento de lo simbólico, la “verdad” de que esta nada tiene fuera, antes o por debajo que pueda fundarla.

En cuanto a la cuestión del objeto, esta proviene de una larga tradición psicoanalítica. Es lo que expresa claramente el seminario de 1956 *La relación de objeto*, en el que Lacan hará su aportación particular a un debate promovido especialmente por la vertiente kleiniana del psicoanálisis, pero ya presente en Freud y significado en el artículo de Karl Abraham “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales” (de 1924 y de gran influencia sobre Melanie Klein). En comparación con el goce y lo real, en la elaboración lacaniana del objeto se muestra más claramente esta impronta psicoanalítica, pues dicho concepto se desarrolla al filo de un trabajo sobre ideas fundamentales en Freud, tales como el deseo, la angustia, la fobia, la pulsión, la repetición o la transferencia. Ahora bien, la temática del objeto da un vuelco muy significativo en cierto momento de la enseñanza de Lacan, coincidiendo con el cruce con la noción de *jouissance*, y por tanto una vez más en torno del seminario sobre *La ética del psicoanálisis*. Por decirlo de un modo muy simple, hasta ese momento el concepto de objeto está circunscrito a lo que Lacan llama lo imaginario, y con él, se limita a describir los efectos de significación del inconsciente. Si bien de este modo un objeto privilegiado se destaca de entre todas las relaciones objetales, a saber, el falo en cuanto metonimia de la significación, no hay aquí tanto una ruptura con el psicoanálisis de las relaciones de objeto cuanto una reordenación del mismo bajo el primado de lo simbólico<sup>45</sup>. Por el contrario, a partir del viraje que eclosionará en el famoso objeto *a* lacaniano, lo objetual ya no se subordina a lo simbólico; antes bien, aparece como algo desencajado o renuente al juego de la significación. Ahí está el objeto recibiendo la marca de lo real, que, tal y como hemos dicho, implica algo irreductible al campo de lo simbólico. A partir de

---

<sup>45</sup> A este respecto, la posición de Lacan en relación con Klein es ilustrativa: reconoce la intuición clínica y el impresionante valor del material observacional kleiniano. Lo que le objeta a Klein es no haber dado con el orden subyacente, o en términos kantianos, con la condición trascendental de posibilidad de tal variedad fenoménica. Esa condición es el orden simbólico o estructura del significante.



entonces, lo que Lacan destaca y singulariza dentro de las relaciones objetales ya no es un objeto en el orden del deseo, testigo del deslizamiento incesante de la significación, sino un objeto en el orden del goce, testigo de una fijación inamovible de la libido. En resumen, en un primer periodo Lacan trata de acomodar la problemática de las relaciones de objeto a su propuesta de un psicoanálisis basado en relaciones simbólicas, mientras que en un segundo periodo la cuestión del objeto será usada para trabajar sobre aquello que precisamente no tiene acomodo en el paradigma simbólico; esto es, como una especie de anomalía interna que saca partido de la exterioridad del concepto de objeto respecto de los ejes principales del lacanismo, a saber, la intersubjetividad comunicativa y la lógica estructuralista.

Ahora bien, si este viraje en la temática del objeto empieza a ser claramente distinguible en el seminario sobre *La transferencia* (1960-1961) y se consume dos años más tarde en el seminario sobre *La angustia*, entonces en *La ética* estamos en pleno momento de transición. Y, en efecto, lo que caracteriza a este seminario en cuanto al objeto es una marcada ambigüedad. Por un lado, el objeto sigue estando enmarcado en la lógica del deseo, ya sea como objeto fálico o como objeto *a* en la estructura del fantasma, en cualquier caso aquí el objeto pertenece a lo imaginario, según Lacan<sup>6</sup>. A esta objetualidad, entonces, es a lo que se le contrapone la Cosa o *das Ding*, ya que esta, en cuanto origen y *télos* absoluto del deseo, equivale a su supresión, y por tanto a la desaparición de todo objeto. Es decir, la Cosa es la absoluta satisfacción del deseo, luego si fuera posible alcanzarla se extinguiría la metonimia y con ella la significación como "objeto" de lo simbólico. Mas, por otro lado, la Cosa es, sin lugar a dudas, la prefiguración del futuro objeto *a*<sup>7</sup>. La ambigüedad, de hecho, es que por su carácter de goce y de real, la Cosa no puede ser ningún objeto, pese a que, al mismo tiempo, ella es el "objeto" perdido del deseo, o sea su objeto primario y fundamental. La ambigüedad no es resoluble en *La ética del psicoanálisis* porque *das Ding* es el nombre de una experiencia masiva del afecto-goce todavía no fijada o encarnada como objeto de la pulsión (objeto *a*). Podría decirse que *das Ding* es objeto de la pulsión, pero de una pulsión de muerte indiferenciada, que no permite aún pensar la objetualidad de las pulsiones (oral, anal, fálica,

---

<sup>6</sup> La distinción entre el objeto fálico ( $\phi$ ) y el objeto en el fantasma ( $\$a$ ) la desarrolla Lacan en el seminario *El deseo y su interpretación*, justo el anterior a *La ética*. No es necesario ahondar en esta distinción, pues, en cualquier caso, ahí el objeto no se ha cruzado todavía con la *jouissance* y lo real. Sí es cierto, no obstante, que lo que luego se acuñará como objeto *a* puede retrotraerse a este *a* del fantasma, entendiéndose aquel como la extracción de un real de goce respecto de la escena imaginaria del fantasma.

<sup>7</sup> Jacques-Alain Miller expresa esto diciendo que el objeto *a* es un quantum de la Cosa. Con esto quiere decir que el objeto *a* es un goce de algún modo tratable y determinable con el aparato de lo simbólico, al contrario de *das Ding*, que es la simple e inmediata negación de lo simbólico.

vociferante y escópica) tal y como las diferencia Lacan en *La angustia*<sup>48</sup>. De hecho, la paradoja de *La ética* es que, pese a que por un lado el seminario establece y remarca la oposición entre el deseo y el goce, por otro lado este último (como *das Ding*) es el objeto del deseo *tratado como pulsión*, o sea de la pulsionalidad del deseo, y, ligándolo con la pulsión de muerte, de una negatividad o autodestructividad del deseo. De esto, y por el momento, lo importante para nosotros es lo que ya hemos dicho: que teniendo en cuenta que el deseo está constitutivamente referido al orden de lo simbólico, esta autodestructividad del deseo es *eo ipso* una autodestructividad del *logos*; de ahí la apropiación de una cierta dialéctica de la razón por parte de Lacan.

Finalmente, el goce. En cierto lugar, Miller define la *jouissance* lacaniana como libido más pulsión de muerte<sup>49</sup>. Esto autoriza, en estricta correspondencia con lo que hemos dicho sobre lo real, una doble lectura: una más binaria, en la que la *jouissance* sería una “parte” de libido no simbolizada, es decir, no ligada por el principio del placer, y por tanto más allá de este (pulsión de muerte); y una lectura de cariz más dialéctico según la cual la *jouissance* es la libido *en tanto en cuanto esta es ya*, o tiene ya en sí, la pulsión de muerte como negatividad del significante o tendencia a la transgresión ínsita en lo simbólico. Esto está directamente ligado a una ambigüedad que *La ética* no despeja ni está en su pretensión despejar: el goce tan pronto parece ser lo que se alcanzaría u obtendría en un gesto de transgresión (tan heroico como imposible, por otro lado), como tan pronto parece entenderse más bien como el propio gesto transgresivo (gesto que no conduce a nada más que a satisfacer el motivo de la transgresión)<sup>50</sup>.

En cualquier caso, cabe decir que en *La ética del psicoanálisis* encontramos la definición más simple y accesible de la *jouissance*, habida cuenta de la complejidad, y por qué no decirlo, oscuridad que adquirirá tal noción a lo largo de la obra lacaniana. Esta sencilla aproximación consiste en entender el goce,

---

<sup>48</sup> Desde este punto de vista podría decirse que el tipo de aproximación al goce, a lo real y al objeto que se desarrolla en *La ética* se correspondería, en Freud, con aquellos textos en los que este dice abonarse a una cierta especulación distanciada de la clínica.

<sup>49</sup> MILLER, 2007: 168.

<sup>50</sup> Esta ambigüedad remite directamente, por otra parte, a la paradoja que ya hemos señalado: si bien por un lado *La ética* es el seminario en el cual se introduce una economía del goce como algo opuesto al deseo, por otro el mismo seminario acaba por identificar deseo y goce, o al menos por tratar el deseo como una pulsión. Y es así que el goce tanto puede ser lo que supera el deseo (su consumación, y por tanto, su fin), como el mismo deseo tratado como pulsión, o, si se permite la expresión, la continuación del deseo por otros medios (no lingüísticos). En otras palabras, la ambigüedad no resuelta es que, o bien el deseo tiende al goce como su objeto inalcanzable –y en este sentido el deseo no goza nunca–, o bien el deseo, en la medida en que se define por la metonimia significativa, no tiene objeto (como la pulsión), y es ya en sí mismo goce.

repitémoslo de nuevo, como el más allá del principio del placer, entendido este último como una economía de autoconservación del sistema psíquico. Así, el goce es la ruptura del equilibrio homeostático de un sistema, la disfuncionalidad del principio de mantenimiento y estabilidad, y por tanto en los términos del principio freudiano del placer, el goce es sufrimiento o dolor, tensión o intensidad inasumible, peligro de muerte. Con esto se ve fácilmente de nuevo cómo, por el rodeo de un inconsciente entendido como *logos*, Lacan puede convertir lo que en Freud es el equilibrio homeostático de un sistema psíquico en el problema de la autoconservación de un sistema social, enlazando por ahí con la temática francfortiana de la Razón devenida en instancia de dominación, cuyo *télos* de conservación del “todo” social oprime los impulsos e intereses de los sujetos particulares. Ahora bien, si hay algo de específicamente psicoanalítico en la idea del goce como desequilibrio o ruptura de la estabilidad sistémica es la idea de que este dolor o sufrimiento no solo es padecido por el sujeto, sino buscado, en la medida en que algo en el sujeto compele a acercarse a ese límite del placer o de la autoconservación. O, ciñéndonos a la terminología sistémica: el desequilibrio no está causado por un problema adaptativo, por una errónea o deficitaria respuesta del sistema respecto de las exigencias impuestas por el entorno; el goce viene del “interior”, y es, tal y como hemos avanzado refiriéndonos a Laplanche, una suerte de autoagresión. En relación con la cuestión social apuntada, esto significa que con el goce ya no se está tematizando la internalización de represiones y controles comportamentales por mediación de identificaciones simbólicas (el clásico tema retomado por Lacan de la identificación paterna); ni siquiera se está tematizando únicamente la satisfacción sustitutoria típicamente representada por el síntoma histérico. Más bien se está hablando de una subjetividad marcada por una compulsión a un goce incompatible con las promesas de felicidad del Otro, y lo que es más importante, incapaz de someterse a autorreflexión con los recursos de sentido que provee este Otro, motivo por el cual condena al sujeto a una suerte de mortificación irracional o puesta en riesgo absurda<sup>51</sup>. El orden cuyo equilibrio pone en riesgo el goce no es, pues, el de un sistema biofísico; es un orden moral cuyas leyes son simbólicas. Es por ello que la transgresión que implica el goce, siendo un sufrimiento físico, es siempre también un padecimiento moral, una cierta culpa o delito, y más allá aún, un dolor existencial (pues como veremos el más allá de la ley o del orden no es tanto un mal sancionado como la falta absoluta de garantía o de criterio del bien). En cualquier caso, y sin entrar en

---

<sup>51</sup> A la luz de cómo se desarrollará la temática del goce en Lacan esto está muy lejos de poder resolverse por medio de la asunción trágica de una pulsión emancipadora, aunque en *La ética* no faltan motivos en este sentido.

tales sutilezas, retengamos de momento la simple idea del goce como un afecto tan doloroso como querido, tan evitado como buscado.

A esta definición básica, no obstante, puede añadirse un detalle. La irracional búsqueda del “propio” dolor se explica porque el goce es la repetición de algo acaecido. A la idea del desequilibrio sistémico hay que sumarle siempre la idea del trauma, lo que explica la referida lógica de un ataque autoinfligido, pues el goce es, en este sentido, sencillamente la internalización de la exterioridad del suceso traumático “original”. Tal “originalidad” no se refiere a una unidad simple o indescomponible, sino, en el sentido típico del psicoanálisis, a la situación del trauma en la eclosión o génesis del sujeto, en un “momento” determinante de la subjetividad todavía en formación, y, en este sentido, sí a un “origen” como algo que pone límite a la reflexividad del sujeto, y a la posibilidad de derivarlo o deducirlo de un “anterior” en un relato de sí.

De las tres instancias presentadas, la del goce es la que tiene un carácter ético más evidente. Ya hemos señalado que, a diferencia del objeto y de lo real, que son reinscritos en una nueva lógica, antes de *La ética* el goce no existía como concepto diferenciado, y solo emerge en este seminario en una relación explícita con el prójimo (al *Nebenmensch*, pero también a la figura del prójimo cristiano que hemos dejado por un momento aparte). Aquí, no obstante, cabe destacar algo: en correspondencia con los déficits de *La ética* a la hora de articular la relación entre goce y lenguaje, la instancia que debería ser ineludible en el tratamiento del goce –esto es, el *cuerpo*– tiene un estatuto problemático en este seminario. La referencia al cuerpo debería concretizar de alguna manera la ética del goce por cuanto el *cuerpo del prójimo* está siempre de algún modo u otro concernido en el goce del sujeto. Ciertamente, *La ética*, por mediación de Sade, tiene el ojo puesto en todo momento en el cuerpo como “lugar” de ejercicio de un goce destructivo o mortífero. No hay ninguna duda, y con esto también se recuperan temas fundamentales del kleinismo, de que para Lacan la búsqueda mortificante que a través de la metonimia del sentido en el deseo conduce al goce es, al mismo tiempo, una obsesiva interrogación sobre el cuerpo del prójimo. En este sentido, allí donde, en la vía del deseo, el Otro debía otorgar el significante perdido del sujeto, en la vía del goce es “algo” del cuerpo del prójimo lo que está en juego como “fundamento” del sujeto. Y así como la dialéctica del deseo transcurre por una descomposición de la significación (a través de las operaciones del significante), el goce apunta a un desmembramiento del cuerpo en objetos parciales de goce, hasta encontrar un cierto “núcleo” genético del sujeto en su fijación al cuerpo del prójimo. Sin embargo, nada de esto quedará convenientemente formulado hasta el seminario

de 1962 sobre *La angustia*. En el seminario sobre *La ética*, y en estricta correlación con la dialéctica que contrapone lo real y lo simbólico, el goce queda masivamente asimilado a un cuerpo no mediado por el lenguaje, o sea, a la Cosa. Puede decirse que el prójimo de *La ética*, o bien no tiene cuerpo, o bien el cuerpo del prójimo es un real indiferenciado, una sustancialidad presimbólica, siendo esta, en realidad, una falsa alternativa pues, como mostró Adorno, en último término lo más real coincide con lo más abstracto. Esta es también la consecuencia de la falta de resolución que hemos señalado más arriba en relación con el objeto. Pese a que solo por mediación del objeto del deseo se ha abierto la problemática de *das Ding*, en *La ética del psicoanálisis* encontramos un corte tajante entre objeto y Cosa; allí donde se alcanza la Cosa, el objeto se disuelve (y con él, el sujeto), pues el término “objeto” no se comprende aún fuera de la objetualidad fantasmática. Ahora bien, al ser la Cosa un rebasamiento del objeto y no una reformulación del mismo, *La ética del psicoanálisis* no puede dar una expresión positiva al vínculo de goce con el prójimo, sino únicamente pensarlo como el negativo o la ausencia de vínculo simbólico. La consecuencia es que la paradoja del objeto –paradoja en la que se cifra, en definitiva, la aportación fundamental del lacanismo– no puede ser formulada, a saber: que es precisamente el vínculo objetual de goce el que abre la relación simbólica con el Otro; o, en términos negativos: que sin el objeto –o sea, sin aquello que por principio no parece pertenecer o encajar en una relación “verdaderamente” intersubjetiva– el prójimo se hace inalcanzable y por tanto la intersubjetividad imposible.

Es pertinente añadir que la ambivalencia que caracteriza a *La ética* en relación con la concepción del goce se extiende mucho más allá de este seminario, hasta el punto de constituir un motivo constante a lo largo de la enseñanza de Lacan. Mejor dicho, la forma en que esta ambigüedad aparece en *La ética* –Cosa y Otro como opuestos irreconciliables, y, a la vez, la Cosa como idéntica al Otro– es tan solo una de las maneras (la primera, de hecho) en que se concreta una dialéctica definitoria de la problemática del goce. De manera que, lo que desde una perspectiva inmanente al seminario de 1959-1960 puede verse como un déficit en la determinación de la *jouissance*, expresa una forma de abordaje que se convertirá en el sello identificativo del lacanismo. Es por esto que, pese a las notorias transformaciones que irá experimentando la concepción del goce a lo largo de los seminarios, hasta cierto punto la ambivalencia que hemos identificado en *La ética* –y que hemos expuesto con la ayuda de Kant (goce nouménico) y de Hegel (goce como negatividad del significante)– se arrastra a través de esas transformaciones. En efecto, el goce no se despega (al menos

hasta el seminario *Encore*, de 1972-1973) del trasfondo Kant-Hegel: la definición de la *jouissance* como lo externo, lo inalcanzable o lo intratable por el lenguaje no solo se mantiene a lo largo de muchos años, sino que se fija como una especie de definición básica, de mínimos, del goce. Pero, a la vez, este es siempre la negación determinada de la concepción de lo simbólico que maneja Lacan y del trato que este dispensa al significante. Esto es, el goce nunca se entiende como un dato primero o como un hecho en bruto, sino como cierto resultado o producto del trabajo de lo simbólico<sup>32</sup>; incluso si tal determinación parece primera e incondicionada, en cierto modo el trabajo analítico consiste en mostrar que el goce no estaba ahí, como tal, antes de la aparición del Otro, sino que es una fijación o segregación sedimentada que no hubiera sido posible sin la intervención del Otro. El goce se conserva, y *debe* conservarse, como índice de un origen o acontecimiento inderivado, pues así suscita el deseo de saber, el deseo del sujeto de saber quién es, el deseo del sujeto de saber la causa de su deseo. Sin embargo, como expresa Lacan, al final el goce cae o se obtiene siempre como un *caput mortuum*, como un residuo del proceso analítico, como lo más valioso, y a la vez como lo desechable por inexplicado (lo que confirma su carácter de causa). Todo esto implica que el manejo lacaniano de la *jouissance*, aunque no explicita este carácter dialéctico, apunte a un “método” cercano a una dialéctica negativa adorniana. Una tensión que intenta hacer jugar, uno contra otro y sin horizonte de reconciliación, el momento de verdad del goce como lo radicalmente inasimilable –así lo siente el sujeto, incapaz de explicarlo, de deducirlo, por medio de su memoria discursiva– y el momento de verdad del goce como una forma-de-ser marcada a fuego por una memoria social-simbólica que trabaja a espaldas del sujeto. Ambos momentos deben mantenerse y ninguno puede independizarse: la autonomía del primero supondría una fetichización del goce, su cosificación como “origen” o elemento transcendental; la autonomía del segundo supondría la *hybris* del Otro, incapaz de dejar espacio a la singularidad de un sujeto que goza sin un porqué. Quizá así se comprende mejor que el hecho de que el goce se presente como lo incomprensible por el significante no es más que el reverso necesario de que sea el significante mismo lo que en todo momento resta incomprensible.

---

<sup>32</sup> Esto es cierto incluso en la noción de la *jouissance* que más cerca está de confundirla totalmente con un goce presimbólico, con un sustrato de libido sin rastro del Otro, la que encontramos precisamente en *La ética del psicoanálisis*. Pues incluso aquí –es lo que tratamos de mostrar– la Cosa como lo primero, sustancialidad originaria de goce, coincide con el Otro como lo último, puro significante sin sentido, abstracción sin contenido.

## *Amor al prójimo*

Una vez situada la figura del prójimo-*Nebenmensch*, que nos ha permitido ya una primera aproximación a las nociones de la Cosa, de lo real y del goce que se proponen en *La ética*, nos acercaremos a la segunda figura del prójimo. A través de ella esperamos poder concretar mejor las implicaciones de la *jouissance*. Y es que, de hecho, hay que señalar que el término “gocce”, como tal, no aparece en la escena del prójimo-*Nebenmensch* a la que nos hemos referido. Aunque hemos dicho que el conjunto de *La ética del psicoanálisis* se caracteriza por una peculiar intersección de goce, real y objeto, internamente se detecta un desfase por el que las tres instancias no coinciden a la vez, siendo el goce lo que se va desarrollando tras haber presentado *das Ding* en la escena del *Nebenmensch*. Podemos preguntarnos si esto se debe únicamente a un motivo de exposición o si puede ser significativo de algo más. Al término del seminario, uno puede fácilmente deducir que lo real, más allá de lo simbólico donde es expulsada la Cosa, es el lugar del goce. Pero cabe preguntarse si en algún sentido es significativo que el goce esté ausente de la escena del *Nebenmensch*, es decir, en qué sentido sería incorrecto decir que el goce ya se halla presente en la división originaria del prójimo del lado de lo real.

Si Lacan no presenta el goce como un dato o cualidad del encuentro con el prójimo- *Nebenmensch*, tal vez sea porque allí no es constatable goce alguno. La escena del *Nebenmensch*, de hecho, no sirve para poner de manifiesto un goce equiparable al que se desvela en las narraciones míticas de psicoanálisis; por ejemplo, el goce incestuoso de la madre en *Edipo*, y el goce de todas las mujeres por parte del padre de la horda en *Tótem y Tabú*. Lo remarcable es también que allí donde aparece el goce en *La ética del psicoanálisis*, el contexto de discusión difiere del que motiva el recordatorio del pasaje del “Proyecto de una psicología para neurólogos”. El *Nebenmensch* aparece en la discusión del sistema psíquico en su estructura y funciones primordiales, y la escena ilustrativa remite al cuadro de las primitivas experiencias del mundo por parte del lactante. Por el contrario, el concepto de goce es principalmente desarrollado por Lacan al filo de una reflexión sobre la moral, la religión, el arte y la cultura, todas ellas esferas de mayor sublimidad y complejidad sociales. Hay que ver, entonces, si hay algo de verdad en decir que el goce es, por así decir, un producto del trabajo de la socialización, y no tanto un dato o principio del mismo. Y, en efecto, esto podría ser indicativo de que el goce no es tanto lo que encontramos directamente en el momento en que se produce el aislamiento de *das Ding* –o sea, en ese momento de negación de la realidad que funda el objeto perdido del deseo–, sino aquello a lo que queda destinada la vida humana como

consecuencia de tal negación. Y, en consecuencia, que el goce se constata en los esfuerzos, elaboraciones y sublimaciones del ser humano por mor del objeto perdido del deseo; el goce sería lo que interfiere en la vida humana por el hecho de lo Real, y no tanto lo Real mismo.

Esto confiere a *La ética del psicoanálisis* esa marca de ambigüedad a la que vamos volviendo una y otra vez. Por un lado, todo el seminario está repleto de indicaciones que sitúan el goce como algo localizado, como un lugar más allá al que «uno no se aproxima y por las mejores razones»<sup>53</sup>. Pero a la vez, al identificarlo en ciertas experiencias límite del sujeto, parece igualmente sostenible que el goce no es tanto el lugar más allá cuanto la incoercible inercia a ir más allá, o sea, la paradójica *imposibilidad de detenerse en el placer* en la búsqueda del placer. Lacan es muy consciente de que no puede identificar lisa y llanamente esta inercia con el goce, pues en los parámetros de *La ética del psicoanálisis* la inercia es el propio deseo. Sería tanto como igualar deseo y goce, cuando todo el seminario está gobernado por el intento de oponerlos. Además, *das Ding* aparece indudablemente como lo interdicto, lo ausente y lo excluido del significante, y desde el punto de vista del afecto, lo insoportable. No solo no pertenece a lo simbólico, sino que el conjunto del significante parece estar organizado por un esfuerzo constante por protegerse de una posible invasión de goce. Y aun con todo, no son pocos los casos de goce con que nos obsequia Lacan a lo largo del seminario. Es posible incluso listar «la serie de los términos que pueden representarnos *das Ding*»<sup>54</sup>: el imperativo categórico kantiano, el vocablo “tú”, la madre en el sentido del objeto incestuoso prohibido, la ciencia, los objetos de la sublimación, la función del padre siempre en cuanto Dios muerto, y el paradigma del goce sadeano. Por supuesto, se dirá, ninguno de estos términos es en sí mismo *das Ding*, sino solo modelos aproximativos. Pero enfrascarse en estos ejemplos debilita la idea de separación radical que Lacan quiere imponer.

Una solución de compromiso sería afirmar que el goce no es, ni la dinámica deseante que se sobrepuja a sí misma, ni un término específico de ella, sino el puro y simple «extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa»<sup>55</sup>. Es quizá la idea de un *forzamiento del límite*, sin presuposición

---

<sup>53</sup> LACAN, 1986: 255 (trad. p. 261). «Dès avant les formulations extrêmes de *l’Au-delà du principe du plaisir*, il est clair que la première formulation du principe du plaisir comme principe de déplaisir, ou de moindre-pâtir, comporte bien sûr un au-delà, mais qu’il est justement fait pour nous tenir en deçà. Son usage du bien se résume à ceci, qu’en somme il nous tient éloignés de notre jouissance» (1986: 218).

<sup>54</sup> MILLER, 2008: 206.

<sup>55</sup> LACAN, 1986: 97 (trad. p. 100).



alguna de qué sea lo que hay más allá y ni siquiera de si hay algo del otro lado, la que mejor se ajusta al goce tal y como es planteado en *La ética del psicoanálisis*. La idea se reconcilia suficiente con la indiscutible ambigüedad del concepto en este seminario<sup>66</sup>, pero sobre todo con un concepto que luego será promovido a un lugar central en la reflexión sobre la pulsión: el borde (como característica estructural de la zona erógena).

Ahora bien, hay otra explicación del hecho de que el goce no aparezca originariamente en la escena del *Nebenmensch*, y es, sencillamente, que tal escena es una reconstrucción mítica de algo que no ha sucedido jamás. Uno no se halla nunca “en presencia” de un único y primer prójimo; no hay tal cosa como *un* acontecimiento primitivo de encuentro con el *Nebenmensch*. Solo por un mecanismo de abstracción y de ficción la vivencia de goce que el sujeto trae a la cura analítica, así como la división de la realidad entre lo elaborado por el significante y un interdicto “originario”, es reducible a un foco de origen único y singular como el que expone la escena del prójimo “primitivo”. Pues la socialización –y por tanto la función del prójimo en la constitución del sujeto– ya siempre ha comenzado cuando un/cualquier prójimo comparece “por vez primera” ante el sujeto. Ahora bien, y con esto llegamos por fin a la segunda figura del prójimo, parecería haber una relación necesaria entre el hecho de que la escena del *Nebenmensch* no pueda corresponderse con *ninguna* situación real, particular y concreta de la vida del sujeto, mientras que el mandato a través de cuya discusión se elabora más detenidamente la noción de goce –el “*amarás al prójimo como a ti mismo*”– se corresponda, por el contrario, con *cualquier* situación de la vida del sujeto, en la medida en que aquel mandato tiene pretensión de imperar dondequiera que haya un prójimo, y ocurre que siempre se está de un modo u otro en relación social con los otros. Sin embargo, en contra de lo que parece, la correlación entre ambos prójimos se halla precisamente en el hecho de que tampoco hay ningún prójimo que pueda corresponderse u ocupar el lugar del prójimo al que la ética cristiana insta a amar como a uno mismo. Sin lugar a dudas, la figura del *Nebenmensch* y el mandamiento cristiano son los dos bornes que nos permiten encuadrar la figura de un *prójimo inexistente* en *La ética del psicoanálisis*, y esto en estricta correlación con que el goce que se tematiza en ese seminario sea un imposible, un interdicto radical, un goce imposible de presentificar. Estos dos polos –el prójimo como objeto de una experiencia mítica de apertura al Otro, y el prójimo como objeto

---

<sup>66</sup> Veremos que la ambigüedad propende a reconsiderar los representantes de *das Ding* viendo que ellos no representan directamente un *lugar de goce*, sino la necesidad de un límite que no delimita ningún lugar, y cuya transgresión no conduce a nada más que a la destrucción del movimiento transgresivo.

de un mandato moral imposible de cumplir– vienen a confirmar, por un lado, que la reflexión alrededor del goce está indefectiblemente ligada al prójimo, y, por otro lado, que las dos figuras del prójimo se refuerzan mutuamente: el *encuentro primitivo* con el prójimo abre el abismo de *das Ding*, y la *obligación de amarlo como a uno mismo* convierte este abismo en un abismo de goce.

Entonces, ¿cómo enlazar los dos prójimos, el encontrado y el obligado? Si retomamos el pasaje del *Nebenmensch* con la mira puesta en la moral, se puede extraer una conclusión: que «no existen el objeto bueno y el objeto malo, existe lo bueno y lo malo y después existe la Cosa»<sup>7</sup>; esto es, que *das Ding* no será nunca un objeto de elección moral, un objeto sometido a una reflexión sobre lo bueno y lo malo, lo conveniente o lo perjudicial, y que, sin embargo, desde esta inconmensurabilidad con todo lo que puede constituir para un sujeto concreto su bien y su mal, *das Ding* es el resorte oculto de toda la comedia humana en torno a lo moral y lo inmoral. Lacan relee al Freud del *Entwurf* tratando de encontrar las huellas del paso que dio hacia el final de su carrera al afirmar que no existe ningún Soberano Bien. Así, la negación del Sumo Bien, deducible de la posición transcendente de *das Ding* significa: el principio supremo de la moral no es moral; no tiene contenido, ni afirma ni niega nada, es pura forma, puro *vacío* moral.

Esta estructura ética *se corresponde* con la estructura del deseo: la falta de Sumo Bien es *das Ding* como objeto perdido del deseo. Esta falta regula la «tendencia a volver a encontrar», o sea, las relaciones objetales del sujeto humano; pero, para el deseo, es tan fundamental la falta como la diferencia entre la falta y cualquier cosa que pudiera llegar a faltar. La posición de *das Ding* sirve para afirmar que no hay mediación posible entre los objetos metonímicos del deseo y el objeto inencontrable, entre los placeres (o lo bueno) y el Sumo Bien.

Le principe du plaisir gouverne la recherche de l'objet, et lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. (...) Le transfert de la quantité de *Vorstellung* en *Vorstellung* maintient toujours la recherche à une certaine distance de ce autour de quoi elle tourne. L'objet à retrouver lui donne son invisible loi, mais n'est pas d'autre part ce qui règle ses trajets. Ce qui les fixe, ce qui en modèle le retour – et ce retour est lui-même maintenu à distance –, c'est le principe du plaisir qui la

---

<sup>7</sup> «Le bon et le mauvais entrent déjà dans l'ordre de la *Vorstellung*, ils sont là comme indices de ce qui oriente la position du sujet, selon le principe du plaisir, par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'attente de quoi ? De quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la Chose, encore qu'il soit réglé par cette Chose, laquelle est là au-delà» (LACAN, 1986: 78).

soumet à ne rencontrer en fin de compte que la satisfaction du *Not des Lebens* (LACAN, 1986: 72).

Esto lo dice Lacan muy poco después de haber presentado por primera vez *das Ding* amparándose en el *Nebenmensch*. Dos sesiones después de haber amañado tan bien como ha podido la diferencia entre la «ley invisible» y la regulación de los trayectos, entre el «fin» del principio del placer y sus rodeos siempre desviados de tal fin, Lacan vuelve a la carga en unos términos más netamente éticos:

(...) Freud nous dit la même chose que saint Paul, c'est à savoir que ce qui nous gouverne sur le chemin de notre plaisir n'est aucun Souverain Bien, et qu'au-delà d'une certaine limite, nous sommes, concernant ce que recèle *das Ding*, dans une position entièrement énigmatique, parce qu'il n'y a pas de règle éthique qui fasse la médiation entre notre plaisir et sa règle réelle.

Et derrière saint Paul, vous avez l'enseignement du Christ quand on vient l'interroger, peu avant la dernière Pâque. (...) Dans l'Évangile de saint Matthieu, où c'est le plus net, on lui dit – *Que devons-nous faire de bon pour accéder à la vie éternelle ?* Il répond, dans le texte grec – *Que venez-vous me parler de bon ? Qui sait ce qui est bon ? Seul Lui, Celui qui est au-delà, notre Père, sait ce qui est bon*, et il vous a dit, faites ceci, et faites cela, n'allez pas au-delà. Il n'y a tout bonnement qu'à suivre ses commandements. Et au-delà, il y a l'énoncé du *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* (LACAN, 1986: 114).

Si la imposibilidad del Sumo Bien es lo que resulta del encuentro con el prójimo-*Nebenmensch*; si con él se opera la división entre lo bueno y lo malo, por un lado, y *das Ding*, por otro, la división del deseo respecto de su objeto perdido, la división que separa sin mediación posible la regulación del placer de su «regla real»; si esta división es la división del prójimo, entonces ¿cómo va a poder ser el prójimo el objeto de un bien moral? ¿Cómo va a poder ser objeto de mi amor? ¿Y cómo va a ser el amor a mí mismo el modelo de mi amor por él? El problema no tiene nada que ver con que no desee amarlo, o que no me quiera suficientemente a mí mismo, o que no quiera amarlo si antes no me ama él a mí más y mejor; el problema es que somos idénticos en nuestra división original, que estamos escindidos por igual, por las mismas razones y en el mismo momento; el problema es que él es mi «interior, ese vacío que ya no sé si es mío o de alguien», la parte irreconocible en/de mí; él es *das Ding*. En consecuencia,

el prójimo no será nunca un bien moral, cualquiera que sea el modo en que se plantee.

Lo que quiere realzar Lacan es que lo problemático del mandamiento del amor al prójimo no tiene nada que ver con una supuesta incompatibilidad entre amor-a-sí y amor-al-otro, entre egoísmo y altruismo. Más bien al contrario: la consideración para con los demás no plantea ningún problema desde la búsqueda del bien o del interés propio; uno no tendría ninguna dificultad en amar al prójimo como a sí mismo si supiera cuál es el bien para sí y pudiera, en consecuencia, amar al prójimo bajo ese rasero.<sup>8</sup> El verdadero nudo problemático está –y es lo que adviene con la ética cristiana– en el hecho de que sea el mismo prójimo el que ocupe la cúspide de la bondad, pues es entonces cuando ya no se sabe a qué Bien atenerse. En otras palabras: hay dos maneras de entender el precepto cristiano. La más literal, pero también más banal, es entender que uno empieza por saber cómo amarse a sí mismo, y luego ama al prójimo a imagen y semejanza de este amor propio (esto es rebajar el mandato de Cristo a una versión lírica de la regla de oro: “trata a los demás como querrías que te trataran a ti”). La lectura menos literal pero que pone al descubierto el verdadero meollo de la ética cristiana entiende que el amor al prójimo es el Bien, y por tanto aquello en referencia a lo cual debo amarme a mí mismo. No es lo mismo decir que debo amar al prójimo a imagen o por semejanza a como me amo a mí mismo (o sea, por *mediación* o en *medición* de un amor propio), que decir que debo amar al prójimo como si “yo mismo” fuera él, como si el “sí mismo” fuera un prójimo (pues, entonces, lo que falla es precisamente la *medición* del amor). Dicho radicalmente: en el mandato cristiano *el prójimo desaloja al sí mismo como objeto de amor propio*. Pero, entonces, al poner al prójimo como Soberano Bien, aquel se desvela como el interrogante inasumible de la ética; se corona una moral dejándola en paños menores.

Verter el mandamiento cristiano al modo de Juan 13,34 es igualmente esclarecedor. Cristo dice: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado». Aquí la formulación parece tener por objeto vetar precisamente que el amor a uno mismo sea el rasero del amor al otro. Pues el modelo no es el amor propio, sino el amor de Cristo, o sea, el amor del Otro. Pero como cualquiera sabe (y el propio Evangelio no es parco en ejemplos), el amor del Otro no es ningún Bien, sino un insondable enigma.

---

<sup>8</sup> «Il est de la nature du bien d'être altruiste. Mais ce n'est pas là l'amour du prochain. (...). Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire, et que désire mon prochain» (LACAN, 1986: 219).

Queda claro entonces lo que significa la desaparición del Sumo Bien: lo que se halla más allá del prójimo al que debo amar ya no es un Bien que dé la pauta sino (cualquier) otro prójimo. En consecuencia, la ética cristiana sustituye al Otro (Dios) que dicta la ley, por un otro (prójimo) del que, por decirlo lacanianamente, solo podemos recibir símbolos de su amor (sin olvidar que el símbolo supremo de su amor por los hombres fue dejarse matar por ellos). La revolución cristiana no está en la formulación del mandamiento –que, como el Evangelio deja claro, ya estaba en el código hebreo (Lv 19,18)–, sino en la supresión del Otro del Otro: en el Antiguo Testamento, en efecto, el amor al prójimo es el *segundo* mandamiento, supeditado al amor al Señor.<sup>59</sup> Mientras Dios *no sea* mi prójimo, lo que Él dice *es* el Bien y yo amo al prójimo *porque* Él lo dice. La clave está precisamente en que aquí el prójimo no está concernido *en la justificación del deber* de amarlo; la *última* razón del amor es Dios. Pero si quien manda amar a imagen de su amor es un prójimo; si no hay ninguna otra ley antes del prójimo que la da; si la ley dice que más allá del prójimo solo hay otros prójimos indistinguibles de mí mismo como objetos de amor; en fin, si la última justificación es el prójimo, entonces *no hay última justificación*, y nos abocamos al abismo en el que se sume la confrontación del deseo del sujeto con el deseo del Otro y que Lacan vierte como el más allá de la Cosa.<sup>60</sup>

Lacan encuentra en el precepto del amor al prójimo la ocasión para mostrar cómo una ética que pretende regular el bien del ser humano se abisma a una ética de lo real, es decir, una cuyo mandamiento supremo coincide con su falta, con su inconsistencia, con su no poder dar cuenta de sí misma. «(...) la Ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de “*amarás a tu prójimo como a ti mismo*”»<sup>61</sup>: con esta corta frase la moral se cumple en un vacío fundamental. El mandato está, por así decirlo, dividido en sí mismo, como el prójimo y como el sujeto, dividido entre los casos que supuestamente subsume y una universalidad que es una total ausencia de contenido. El amor al prójimo es puesto en el lugar de *das Ding*, de igual modo que el imperativo categórico: si él *es* la Ley, no tiene sentido moral, no representa ninguna situación moral, sino

---

<sup>59</sup> Mt 22,34-40; Mc 12,28-31.

<sup>60</sup> Dios es la última justificación porque detiene la metonimia haciendo que el significante remita a sí mismo («Yo soy el que soy», Ex 3,14). Con la muerte de Dios, con la desaparición del Otro del Otro, se hace imposible impedir que el significante siempre remita *a otro*. Esto se hace eco del fondo de ateísmo ínsito en el cristianismo: si se piensan juntos el mandamiento de amar al prójimo y el lamento de Jesús en la cruz –«Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»–, es decir, el momento en que Jesús es *solo* un hombre, se concluiría: Dios ha muerto, solo nos tenemos los unos a los otros; cualquier ley que asumamos, vendrá del otro; cualquier cosa que amemos en nosotros, será el otro.

<sup>61</sup> Carta de san Pablo a los Gálatas 5,14.

que significa la significatividad de la moral<sup>62</sup>. Mientras que Freud veía la inconsistencia del principio cristiano en el hecho de que es incoherente con la naturaleza humana, Lacan ve la inconsistencia en el hecho de que el mandato cristiano desvela una verdad que siempre había estado ahí: la ley moral no se formula a imagen de la naturaleza, sino a imagen del prójimo, pero entonces, y esta es la paradoja, la ley se priva de fundamento. O sea: la ética es inmanente a lo social, pero entonces no puede situar al prójimo como un bien moral. Con lo cual, ahí donde a Freud le quedaba el recurso de despachar el amor al prójimo diciendo que «nada contraría más a la naturaleza humana originaria»<sup>63</sup>, a Lacan no le queda otra que asumir la contradicción como la *verdad de la racionalización moral*.

En efecto, la paradoja que Lacan extrae del amor al prójimo se relaciona directamente con el hecho de que este sería expresión de una ética máximamente secularizada o racionalizada. Si abstraemos el mandamiento cristiano de su contexto religioso y lo situamos sobre el fondo del proceso histórico de racionalización de las orientaciones éticas, el amor al prójimo se correspondería con una *ética postradicional*, pues puede ser entendido como no expresando otra cosa sino que las relaciones de solidaridad entre los individuos –y los valores morales que se acuerde reconocer con base en esta consideración recíproca– sustituyen los lazos y los valores legitimados por estructuras normativas transcendentales como las cosmovisiones metafísicas o las interpretaciones mítico-religiosas tradicionales. Podríamos, por ejemplo, reconducir el mandamiento cristiano a la idea que Axel Honneth desarrolla como «estima de sí» en una eticidad posconvencional: en esta, el grado de consideración social de que es merecedor un sujeto –y por tanto, la autoestima de que este es capaz– ya no emana de «un sistema de referencia objetivo, en el cual el comportamiento exigido a los individuos en función de su pertenencia a tal estrato social, podía al mismo tiempo proporcionar una información inequívoca sobre el grado de honor social del que gozaban»; por el contrario, ahora depende de los «procesos decisionales intramundanos» a través de los cuales los sujetos se reconocen mutuamente como poseedores de aptitudes y

---

<sup>62</sup> En 1959 Lacan identifica con *das Ding* un término freudiano al que volverá en repetidas ocasiones: *Vorstellungsrepräsentanz*. Según esto, *das Ding* es «algo que a nivel del inconsciente solamente *representa una representación*» (LACAN, 1986: 87; trad. p. 89; cursivas nuestras). Afirmar que ahí se sitúa el “Amarás al prójimo como a ti mismo” significa que, pese a su aspecto, esta secuencia significativa no tiene sentido. En la lógica del inconsciente, ella queda aislada como *un* significante no articulable con otros, o sea, directamente como no-significante, representando de este modo paradójico la función del significante como lugar de articulación de lo moral.

<sup>63</sup> FREUD, 1986/XXI: 109 (los números romanos indican el tomo de las *Obras Completas*)

capacidades estimables.<sup>64</sup> En la medida, pues, en que la estima de sí depende directamente del establecimiento de una relación de estima con el prójimo no sancionada por ningún valor trascendente, puede afirmarse, como hemos hecho antes, que el prójimo ocupa el lugar del sí mismo como objeto de amor propio. Ahora bien, Lacan sacará la consecuencia perversa de esta situación: sin ningún valor trascendente que atenúe la franca exposición al amor del/al prójimo, este es el que es expulsado/interiorizado como la Cosa imposible de reconocer en una ética sin Bien supremo. Así, en una situación posconvencional no puede decirse que ame en el prójimo lo mismo que amo en mí (esto sería una identificación narcisista y no un reconocimiento intersubjetivo), sino que debería decirse que me amo a mí mismo (e, incluso, que *hay* un “yo mismo”) en la medida en que sea capaz de situar al prójimo, o de encontrarme con él, en el lugar de lo propio o de lo mío. Pero esto es lo que, según Lacan, convierte a este lugar en algo sumamente indeterminado, y por ende inquietante; o, lo que es igual: el “yo” se torna inaprensible “para sí”, algo imposible de interiorizar. En realidad, sí cabría decir que en una ética secularizada amo en el otro lo mismo que amo en mí, pero a condición de entender que aquí el “sí mismo” se ha convertido en un objeto de goce; un goce que, paradójicamente, domina mi relación con todo otro prójimo en la estricta medida en que es injustificable como bien universal en una ética intersubjetiva.

Puede parecer problemático que el modelo bajo el que Lacan interpreta el mandamiento del amor al prójimo sea el imperativo categórico kantiano. Desde una óptica hegeliana, el kantismo, que es, «estructuralmente, un judaísmo»<sup>65</sup>, se vería superado por la espiritualidad cristiana al introducir esta el amor, sentimiento incompatible con el formalismo moral del primero. ¿Tiene Lacan en mente a Hegel y su crítica de la moral kantiana cuando comenta la ética cristiana? Creemos que mucho más de lo que cabría deducir del poco protagonismo que tiene Hegel en *La ética del psicoanálisis*. Muchas veces se ha querido justificar hasta qué punto Kant habría elevado a principio de razón, a moral racional, el mandamiento del amor al prójimo. Se sigue un razonamiento como este: *si yo actúo únicamente guiado por el uso a priori de mi facultad moral –es decir, según una máxima de acción en la que no interviene para nada la consideración del prójimo en tanto en cuanto este es un objeto del mundo (objeto de inclinación, afecto, odio, empatía, etc.)–, resulta que he obrado como si en cada ocasión no pensara en lo que sería bueno solo para mí, sino también para cualquier otro, con lo que, de facto, actuando bajo el imperativo categórico*

---

<sup>64</sup> HONNETH, 2000: 211s (traducción del A.)

<sup>65</sup> DERRIDA, 2015: 42.

he actuado *como si* amara al prójimo igual que a mí mismo. Ahora bien, salta a la vista que la correspondencia, el “como si”, se sostiene en el hecho de que en el imperativo categórico el prójimo ha sido suprimido; es justo en la medida en que el prójimo no entra en el *razonamiento* –en la *justificación* de la acción moral– que el imperativo kantiano se acredita los mismos “resultados” que el mandamiento cristiano. Y así, Kant habría racionalizado la ética cristiana llevándose por delante su núcleo más elemental, el sentimiento de amor para con el prójimo, tal y como le reprocha Hegel. Ahora bien, si Lacan problematiza el amor al prójimo a partir del imperativo kantiano no es porque considere este último como el culmen de la reflexión moral y desatienda la crítica hegeliana, antes bien, es precisamente porque lo que se está problematizando es el imperativo categórico a la luz de las implicaciones de la ética cristiana, y en esto el paso de Kant a Hegel no puede no estar concernido. Es manifiesto que *La ética del psicoanálisis*, con la provocadora unión de Kant con Sade, lleva a cabo una profunda sacudida de la moral kantiana. Lo que ya no es tan manifiesto –pero defendemos que debe ser tomado muy en cuenta– es que esta sacudida no se hace en el vacío, sino en el contexto de la eticidad hegeliana, o dicho más formalmente, en el reconocimiento intersubjetivo. Es, pues, en el meollo de la tensión Kant-Hegel que se sitúa la interpretación lacaniana del amor al prójimo. Más concretamente, en una suerte de *superación de Kant que no alcanza a Hegel*. Así, Lacan, *de acuerdo con Hegel*, considera que el imperativo categórico está subvertido por el amor al prójimo, pues, tomado en su radicalidad, el mandamiento cristiano es incompatible con una moral basada precisamente en el rechazo del prójimo. Esta crítica a Kant viene dada por la misma posición psicoanalítica de Lacan. Al reconocer el psicoanálisis que el sujeto se forma en un proceso de socialización con otros sujetos, primariamente dependiente de las relaciones con el prójimo, no puede suscribir una moral fundada en la introspección egocéntrica kantiana. La posición de Lacan lo obliga a reconocer que el amor al prójimo es, no tanto una moral entre otras cuanto el fundamento de toda moral; que el amor al prójimo –cuando menos como «relación de reconocimiento recíproco en la cual la individualidad natural de los sujetos encuentra una primera confirmación»–<sup>66</sup> es de algún modo el suelo del desarrollo práctico-moral del sujeto a partir del cual puede alcanzarse la autonomía que tipifica Kant en el sujeto moral racional. De modo que Lacan está concernido por la idea hegeliana de que el amor al prójimo no puede ser un principio meramente formal –en el que la singularidad del prójimo es sustituida por la universalidad del sujeto, y el sentimiento por la consistencia racional–, sino que de algún modo debe de sublimar en la esfera de la ética las relaciones

---

<sup>66</sup> HONNETH, 2000: 66 (traducción del A.)



de comunicación, apego y reconocimiento que tejen la identidad del sujeto y lo ligan a otras identidades particulares. Ahora bien, por otro lado toda *La ética del psicoanálisis* se despliega a partir de la premisa básica de la forclusión del prójimo, y tiene por objetivo principal ahondar en la imposibilidad definitiva de una relación de reconocimiento recíproco como la que requiere la eticidad hegeliana. El amor al prójimo es, en efecto, el fundamento de toda moral, pero necesariamente *al precio* de que sea el prójimo el objeto imposible de reconocer en ella. Y así es como volvemos a caer en el imperativo categórico kantiano, que se definía justamente por el hecho de formular-formalizar la moral cristiana sin pagar *el precio* de asumir al prójimo.

En conclusión, *de acuerdo con Kant*, el principio del amor al prójimo supone que paradójicamente el prójimo desaparezca, más acá del bien y del mal. *Ahora bien*, no desaparece debido a que el principio provenga de la razón pura y a que, en consecuencia, ni en su deducción ni en su justificación ni en el apremio que implica sea menester el prójimo; todo lo contrario, desaparece porque el prójimo es el mismo principio (de la) moral, porque mi relación con él está implicada de raíz en toda posible deducción, justificación y constreñimiento de un bien moral; desaparece porque el prójimo ocupa el lugar de la razón pura, y entonces deja de ser un objeto de juicio moral o un caso de aplicación de la ley para estar *en el lugar* de la ley, *dando* la ley, convertido en la forma pura de la ley, prójimo sublimado en puro significante. Desde la interpretación lacaniana se podría afirmar que la moral kantiana implica un rechazo del prójimo, y en esa medida, un gesto racionalizador que impide y bloquea el *paso más allá* que parece exigir la racionalización ética: el paso de la razón pura a la razón comunicativa, y de la moral del imperativo a la ética del reconocimiento. Sin embargo, a ojos de Lacan, este bloqueo parece reproducir el gesto suplementario o movimiento de remarca que caracteriza la oposición entre lo simbólico y el goce, entre la razón y lo real, tal y como es expuesto en *La ética del psicoanálisis*: aquel por el que *se prohíbe lo imposible*<sup>67</sup>.

Lo que nos interesa es, pues, la negación del prójimo sobrevenida paradójicamente con la ética (cristiana) que supuestamente debía reconocerlo plenamente. Y, en esta medida, cabe recordar aquí la crítica de Adorno a Kierkegaard. Adorno lamenta la «eliminación del prójimo concreto» suscitada por «la tensión excesiva de la transcendencia del amor». Al fin y al cabo, en

---

<sup>67</sup> «À quoi sert d'interdire quelque chose de toute façon impossible ? (...) C'est justement parce que la jouissance est tout autant interdite qu'impossible qu'elle polarise le désir qui se trouve là dans une double fonction qui est à la fois d'animer un mouvement, une tension vers la jouissance et dans le même temps, de fonctionner comme une défense, comme une barrière contre cette même jouissance» (JADIN y RITTER, 2009: 170).

Kierkegaard, el objeto ideal de este amor «es el prójimo muerto, precisamente porque no puede esperarse ninguna reciprocidad (que reduce el amor a la economía del intercambio de dones) de los muertos, y estos tampoco tienen ninguna de las características fastidiosamente particulares que en el caso de los vivos interfieren en la pureza del amor»<sup>68</sup>. Imbuido de un enfoque psicoanalítico, Adorno juzga que la sublimación religiosa del amor al prójimo – en general y particularmente en Kierkegaard– no esconde sino «el odio más oscuro hacia el hombre», el real, vivo y concreto prójimo. Ahora bien, la crítica adorniana hace un sorprendente giro cuando convierte la misantropía de Kierkegaard en «lo que le da su singular penetración en la situación de la sociedad moderna y su ausencia definitoria: el prójimo»<sup>69</sup>. La huida kierkegaardiana-cristiana hacia la interioridad de un amor dirigido a un prójimo abstracto y vacío valdría entonces como una denuncia de la sociedad reificada en la que «el prójimo ya no existe». Cabe preguntarse por nuestra parte si las tesis de Lacan, emanadas de un análisis del inconsciente del sujeto moderno, se pueden tomar con este mismo sentido crítico. La concepción lacaniana del significante como estructura formal intemporal dificulta tal empresa, pues el descubrimiento de lo real como falta de fundamento del significante aparecería como una consecuencia de la profundización en las implicaciones del inconsciente estructural *desconectada* de un “progreso” histórico de la racionalización social. Sin embargo, hemos sugerido que la desaparición del prójimo justo cuando se está en disposición de reconocer que el fundamento de la ética es la relación con el otro y no con Dios, es una problemática *específicamente moderna*, apuntando con ello en la dirección de Adorno.

De todo ello resulta una posible lectura de *La ética* siendo atravesada, en su trasfondo, por la clásica problemática del (im)paso de Kant a Hegel, del judaísmo al cristianismo, de la moral a la eticidad, del reconocimiento (del sujeto) formal al reconocimiento (del prójimo) concreto, del deber al amor. Lacan negaría que el paso llegue a realizarse y sitúa al prójimo en una suerte de cortocircuito entre Kant y Hegel, de *paso (no) más allá* del imperativo categórico. De esta guisa, la *Aufhebung* del judaísmo, la vivificación del deber formal y abstracto, la espiritualización de la ley, no se cumplen: el sujeto y el prójimo quedan mortificados y el mandato crístico no es asumido subjetivamente, vivificado internamente; «conserva un carácter “traumático”, “irracional”»<sup>70</sup>, *resta letra muerta*, mía pero separada de mí. Recordemos que «es a partir de este

---

<sup>68</sup> REINHARD, SANTNER y ZIZEK, 2005: 37

<sup>69</sup> REINHARD, SANTNER y ZIZEK, 2005: 37.

<sup>70</sup> ZIZEK, 1992: 66.

carácter externo de la máquina simbólica como podemos explicar el estatus del inconsciente como radicalmente ajeno»<sup>71</sup> y sin sentido, como operando con el puro significante sin significado. Lo que es tanto como decir que el prójimo no se hace presente, que la ley que debía cumplirse en un reconocimiento mutuo, en una aceptación amorosa de la singularidad del otro, resta puro mandato, enunciación sin enunciador. El carácter de una ley que coincide con su simple enunciación, y del que «se desprende que hemos de obedecerla, no porque sea justa, buena o ni siquiera benéfica, sino simplemente *porque es la ley*»<sup>72</sup>, es el carácter por antonomasia de una ley que forcluye al prójimo (tanto más como sujeto de la enunciación cuanto que comparece como sujeto del enunciado). De este modo, negando la presencia del prójimo y poniendo en su lugar, en el extremo de la dialéctica de la demanda, un puro significante superyoico incomprensible, *La ética del psicoanálisis* es la explícita desautorización del esquema analítico que anteriormente manejaba Lacan, cuando decía que «la palabra del sujeto bascula hacia la presencia del oyente»<sup>73</sup>.

Así, leído a la luz de *La ética lacaniana*, *lo propio* del cristianismo sería esta superación que se repliega, este presentarse desde y para siempre como un *yano-judaísmo-pero-todavía-no-cristianismo*<sup>74</sup>. Se trata, en definitiva, de la contradicción inmanente en el Evangelio y en la conciencia de cualquier creyente cristiano: por un lado, haciendo que la ley sea interiorizada y cumplida en la conciencia de sí a partir del reconocimiento del prójimo, Jesús lleva a cabo una revolución ilustrada, incluso una humanización atea del lazo social. La Buena Nueva no adviene como precepto sino como predicación, proceder manifiestamente opuesto a la irrupción violenta y traumática de la ley mosaica. Si en algo se ha basado la analogía tan subrayada entre Jesús y Sócrates, su reconocido carácter subversivo para los guardianes de la tradición, es en el proceder pedagógico, ejemplificante, argumentativo y sofístico común a los dos, opuesto al puro adoctrinamiento dogmático. Jesús trata de convencer o persuadir por medio de parábolas, apelando al reconocimiento de verdades comunes, instando a dar sentido al acatamiento vacuo y, en un gesto no tan ajeno a la mayéutica socrática, promoviendo que el sujeto halle en su interior la verdad sobre los usos y costumbres sociales. Como ya hemos sugerido más

---

<sup>71</sup> ZIZEK, 1992: 73.

<sup>72</sup> ZIZEK, 1992: 66.

<sup>73</sup> LACAN, 2014a: 373 (trad. p. 354). Estamos hablando de 1954, cuando Lacan, todavía presentando el *télos* del análisis en términos de una «palabra plena» en la que obtendría «la verdad que expresan sus síntomas», consignaba en tono heideggeriano la presentificación del Otro (del analista) como «esa presencia que es la relación más pura de que es capaz el sujeto con respecto a un ser».

<sup>74</sup> En efecto, pues si el cristianismo *superara* esta contradicción y se *cumpliera* como tal *dejaría de ser* cristianismo; es la lógica de la *Aufhebung*.

arriba, al situar el amor al prójimo, y no el deber hacia Dios, como fundamento del conjunto de su prédica, Jesús abriría el horizonte de una eticidad basada en la solidaridad y de una legalidad producida por y con el prójimo. Mas, por otro lado, el Evangelio solo es cumplidamente asumible en la Fe, por el suplemento místico de Jesús que funciona como el fundamento de su autoridad; esto es, por el hecho de que aquel que se presenta como un simple prójimo y demanda el amor a cualquier otro prójimo, no es, definitivamente, un simple prójimo cualquiera. Esta tensión en su seno hace que el cristianismo, indecible entre razón y religión, se encuentre irresolublemente partido entre una racionalización posconvencional de la moral y el *dictum* de Kierkegaard, según el cual «creer en Cristo porque lo consideramos sabio y bueno es una horrible blasfemia –es, en cambio, solo el acto de creer el que puede darnos el discernimiento de su bondad y sabiduría»<sup>75</sup>.

Movimiento de relevo y recaída; si el prójimo repite el imperativo categórico y no cumple el amor no es tanto porque no salga del primero, porque permanezca en él, sino porque lo trasciende y reincide en él al mismo tiempo, porque se eleva por encima de la moral kantiana y retumba de nuevo en ella. Lacan reconocería que la ley no puede originarse en una Razón abstracta y trascendente, sino que debe hacerlo en la relación inmanente y encarnada con el prójimo. Pero esto, paradójicamente, no le resta un ápice de incognoscibilidad al “origen” de esta ley; como esta depende de un prójimo que no me es nunca presente sino a través de unos desempeños simbólicos cuya intención y sentido se me escapan irremisiblemente, la ley se torna más traumática, si cabe, reducida a un significante vacío. Vuelta al imperativo categórico, pero con la consciencia ahora de que su fundamento no es la autoafección de la libertad nouménica, sino la afección libidinal de un prójimo. La transgresión de la ley que impone el prójimo no sería, por tanto, el cumplimiento del cristianismo, sino más bien el cumplimiento del judaísmo. Cumplimiento de su concepto en lo que este implica de no poder coincidir consigo mismo; cumplimiento –y por tanto desencadenamiento– del antagonismo ínsito en el concepto kantiano-judaico de la ley. De este movimiento, no explícito en el texto de Lacan, depende la idea de una tensión interna posibilitadora de una doble lectura de *La ética del psicoanálisis*. Así, por ejemplo, la intimación del prójimo o de *das Ding es y no es* igual a la intimidad de la ley moral kantiana. Lo es, como muestra Sade, y también Antígona, así como el hecho de que la Cosa ocupe el lugar de la razón pura trascendental. Pero la extimidad del prójimo no es exactamente la interioridad de la ley moral, el simple desplazamiento adentro de la

---

<sup>75</sup> ZIZEK, 1992: 66.

«objetividad heterogénea y heterónoma de los mandamientos», el tirano exterior convertido en un «tirano doméstico»<sup>76</sup>. Y es que *la extimidad es el rechazo del encuentro con el prójimo*, rechazo que ni en el kantismo ni en el judaísmo podían plantearse, pues en ellos la ley es *de entrada* transcendental, originada en la Razón pura o en Dios. En la medida en que lo interiorizado, lo llevado adentro, es un rechazo, lo que encuentro inmediatamente en mí, como lo más propio y esencial sin menester de ninguna referencia externa, no es ninguna inmediatez, sino más bien el resultado del rechazo, *la pérdida de toda inmediatez* y, por consiguiente, la necesaria remisión al/lo otro. Lo que la extimidad impide que se haga manifiesto no es tanto el fundamento transcendental de la ley, cuanto el *prójimo real*.

La transcendentalidad de la ley únicamente se convierte en este abismo, en un fundamento abismal o *Ab-Grund*, cuando Dios se hace hombre, es decir, cuando Dios ha muerto. Ciertamente, entonces, la moral basada en el imperativo categórico se funda en el rechazo del prójimo, mas esto no constituye un problema para la religión (pues, como Kant mostró, esta moral *necesita seguir creyendo* en Dios). Solo con la llegada del prójimo, con el reconocimiento de que no hay transcendencia más allá del prójimo a la que aferrarse; solo con el reconocimiento de que en el lugar de donde proviene la ley «falta su garante, aquel que la garantiza, a saber, Dios mismo», se revela la “verdadera” naturaleza del imperativo categórico. Muy hegelianamente, Lacan nos recuerda que Dios «nunca fue el padre sino en la mitología del hijo»<sup>77</sup>; pues, en efecto, si «la verdad –el pasado-pensado– es siempre la muerte (...) de aquello cuya verdad es», la posición del padre solo se alcanza, solo es tal, solo es *verdad*, «como la posición del padre muerto»<sup>78</sup>. La cristianización de Freud operada por Lacan no haría otra cosa que confirmar el judaísmo de aquel, pues como no cesa de recordarse en referencia a *Tótem y Tabú*, la soberanía del padre comienza con su asesinato. El amor al prójimo no hace más que revelar-relevar esta posición, erigiendo al Padre en su féretro: el amor del hijo (y entre los hijos) no puede subvertir y superar el amor al padre sin confirmarlo, sin reinscribirlo, tanto más hondamente cuanto más profunda es su tumba.

Observons que seul le christianisme donne son contenu plein, représenté par le drame de la Passion, au naturel de cette vérité que nous avons appelée la mort de Dieu. (...) C'est aussi le christianisme qui rend cette mort solidaire de ce qui est arrivé concernant la Loi, à savoir que sans

---

<sup>76</sup> DERRIDA, 2015: 68.

<sup>77</sup> LACAN, 1986: 209 (trad. p. 215)

<sup>78</sup> DERRIDA, 2015: 40.

détruire, nous dit-on, cette Loi, mais en se substituant à elle, en la résumant, en la reprenant du mouvement même dont il l'abolit – premier exemple historique où prenne son poids le terme allemand d'*Aufhebung*, conservation de ce qui est détruit, avec changement de plan – l'unique commandement est désormais le *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*.

(...) Les deux termes, la mort de Dieu et l'amour du prochain, sont historiquement solidaires, et il est impossible de le méconnaître à moins de donner à tout ce qui s'accomplit historiquement dans la tradition judéo-chrétienne l'accent d'un hasard constitutionnel (LACAN, 1986: 227).

En efecto, «Jesús no predica la disolución de la ley, sino, por el contrario, el cumplimiento de lo que le falta»<sup>79</sup>; mas, añadiría Lacan, lo que falta a la ley es su fundamento. Se ve bien que en un mismo gesto Lacan se ampara en Hegel y se separa de él: si el amor al prójimo sustituye-y-desvela la falta de fundamento de la ley es porque la *Aufhebung* no es la de un espíritu que se autodesarrolla, autolimitándose, autosuperándose y autoapropiándose, sino la de una relación con el prójimo que no puede hallar su propio fundamento o comprensión de sí (justo por no ser el fundamento *propio*, ni la comprensión, *de sí*).

Corolario de esta divergencia entre la interiorización del mandato moral y la extimación del amor al prójimo es la correlativa divergencia entre la conciencia moral y el Superyó. A la ley mosaica le corresponde una particular oposición complementaria entre acatamiento y transgresión, representada por la clásica hipocresía farisaica: en la medida en que la ley es externa y objetiva, a ella se opone una transgresión subjetiva, en el deseo, en la conciencia, en acto secreto, privado, oculto a la mirada del Otro. Y se sabe que la oposición funciona, al cabo, como un apuntalamiento y una legitimación: es en razón de un sinfín de conocidas transgresiones de puertas adentro, que la ley impera públicamente. El rigorismo del *deber* formal y universal tiene como contraparte el saber que, eventualmente y con los subterfugios que hagan falta, se *pueden* hacer excepciones. En ellas radica el goce. Gozar es, simplemente, llevar a cabo lo prohibido, saltarse la ley, y la conciencia moral es sabia en buscarse razones. Entender que, respecto a esto, lo que aporta el cristianismo es una extensión y un endurecimiento de la conciencia moral; que la interiorización de la ley por el sentimiento significa que ya no hay espacio privado ni recoveco interior libre de la observancia moral, que mi impecabilidad exterior ya no puede licenciarse con el pecado inconfesado; y que se recrudece hiperbólicamente la severidad de la

---

<sup>79</sup> DERRIDA, 2015: 69.

ley, la inclemencia de la conciencia y el sojuzgamiento de los deseos; esto es negar la (r)elevación cristiana y sustituirla por un redoblamiento judaico. La subjetivación de la ley formal y su vivificación por el amor deben superar el fariseísmo disolviendo el antagonismo entre mandato y conciencia, objetividad de la ley y subjetividad del deseo; debe permitir que se cumpla la ley incluso en lo más profundo de mi ser, mas justamente por no tratarse ya de un cumplimiento, de un acatamiento, sino de una voluntad espontánea, de un acto emanado de mí y que no hace violencia contra mí. Es una reconciliación de la escisión mosaica lo que procura el mensaje de Jesús, justamente por medio de la amorosa presencia en mí del prójimo al que antes podía odiar sin menoscabo de mi intachable bondad para con él. Pero esto comporta un vuelco de la oposición anterior: ahora debo gozar *cumpliendo la ley*. La transgresión ya no está en la permisividad del goce prohibido, opuesto a la ley; lo transgresivo es ahora el sobrepujamiento de la ley por el amor, el exceso de la ley, el *colmo* del amor sobre el corte entre lo permitido y lo interdicho, lo correcto y lo incorrecto; el *incluso* al enemigo, al extranjero, al despreciable, al malvado; transgresión ya no *contra* la ley sino *más allá* de ella.

Sin embargo, en el (no) paso del judaísmo al cristianismo, en la transgresión que se repliega, lo que resta es el goce deslimitado, perpetuamente insatisfecho, la no consumación del amor convertida en una consumición desatada y culpable. En cuanto el mandamiento cristiano hace caer al prójimo en el abismo sin fundamento o en el fundamento abismal, el amor es un pozo sin fondo. El Superyó retiene solo el carácter suplementario, desbordante, de la ley, impulsado por la nada de prójimo<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Zizek ha tratado esta cuestión transponiendo la relación entre el deber kantiano y el goce superyoico a una diferencia entre autoritarismo y totalitarismo: «El superyó es así la inversión propiamente obscena del permisivo “¡Tú puedes!” en el prescriptivo “¡Tú debes!”, el punto en el que el goce permitido se convierte en goce impuesto. Todos conocemos la fórmula kantiana del imperativo ético incondicional: *¡Puedes [cumplir tu deber] porque debes [hacerlo]!* El superyó invierte este kantiano *¡Puedes, porque debes!* en un *¡Debes porque puedes!* (...) Por una parte nos encontramos ante la paradoja del poder “totalitario” extremadamente opresivo que va incluso más lejos que el poder “autoritario” tradicional. No solo dice: “¡Haz tu deber; te guste o no, no me importa!”, sino además: “¡No solo has de obedecer mis órdenes y hacer tu deber, sino que lo tienes que hacer con gusto, tienes que disfrutar haciéndolo!” (...). Por otra parte, tenemos la paradoja contraria del placer cuya búsqueda se convierte en deber: en una sociedad “permisiva” [totalitarismo liberal-permisivo] los súbditos experimentan la necesidad de “pasarlos bien”, de disfrutar, como una forma de deber, y, en consecuencia, se sienten culpables si no consiguen ser felices... Lo que me interesa señalar aquí es que el concepto de superyó designa precisamente la zona intermedia en que esos dos opuestos coinciden, en que *el mandato de disfrutar haciendo el deber se confunde con el deber del goce propio*» (ZIZEK, 2002: 173s). Nuestra lectura no coincide exactamente con la de Zizek, ya que este no repara en que la «inversión propiamente obscena» del imperativo kantiano es, al mismo tiempo, su transgresión, no solo la “otra cara” sino la confirmación-y-revocación de la ética incondicional, un reverso que solo aparece cuando la condición-incondicional de la ética pasa a ser el otro y no la razón pura. Sin

De ello da buena cuenta el carácter de Antígona. Su ética, calcada sobre el imperativo categórico, manifiesta la transgresión interna a este. Ella no representa una subversión perversa de la moralidad kantiana más que en la medida en que su deseo, como el cristiano, exige superar la escisión entre objetividad y subjetividad, imperio universal de la ley y deseo particular. ¿Acaso lo que quisiera Antígona no es poder reconciliar en sí el deber público y su propio deseo, el amor al prójimo (su hermano) y la ley de la ciudad? ¿Acaso lo que desea no es gozar cumpliendo la ley? Lo que inflexiblemente rechaza Antígona es el pacto fariseo que le permitiría escapar del castigo de Creonte dejando pudrir el cadáver de su hermano mientras lo honra en un mausoleo interno, en la oscuridad y el silencio íntimos, doliéndose sin manifestar dolor, portando luto sin ensombrecerse. Por supuesto que el deseo de Antígona conlleva una posición antagónica y transgresiva con respecto a la ley, pero si algo quiere enfatizar la lectura lacaniana del mito es que la heroína hace del deseo ley, y por tanto que se trata de una transgresión de la ley por y más allá de sí misma. Oponiéndose a la ley de la ciudad, Antígona se aboca a la Cosa como punto de coincidencia del fundamento de la ley y del goce, y esto, como bien recalca Lacan, sobrepujando todo prójimo –no solo al Otro en general, sino al otro singular (Polinices) al que se fija el deseo de Antígona y que solo es un fantasma que yace, resta, aquende un goce que ya no tiene prójimo.

Resulta singularmente interesante que la posición superyoica de Antígona, repitiendo y suspendiendo el imperativo categórico, permita dos visiones perfectamente complementarias del antagonismo con la ley pública o el orden social representado por Creonte. El deseo antigoniano de gozar la ley representaría, por un lado, el relevo cristiano del orden judaico con su escisión entre ley exterior e infracción subjetiva. La apelación de Antígona a las “leyes divinas” se interpretaría, en el sentido del mesianismo cristiano, como la apelación a una legalidad advenediza, opuesta y superior a la vigente en la ciudad de los hombres, en la que lo más íntimo y particular se vería socialmente reconocido y no violentado. La muerte de Antígona no sería más que otra figuración de la muerte del Mesías. Mas, por otro lado, justo en la medida en

---

embargo, es muy importante retener la inquietante idea zizekiana de un *goce totalitario* que releva al *poder autoritario*. Por dos razones: porque, como mostraremos, pese a que *La ética del psicoanálisis* está modelada sobre la oposición irreconciliable entre el goce y el Otro, la idea de lo social en la que desemboca es precisamente la de un totalitarismo de goce opresivo y ubicuo. Y porque, más en general, hay que preguntarse: ¿Puede ser que lo que hemos llamado transgresión “cristiana” del imperativo judaico-kantiano, superando el transcendentalismo y el fundamentalismo mítico-religioso de la ley hacia una ética del reconocimiento, sea no obstante también la apertura al totalitarismo, cuando menos a un cierto totalitarismo, el posibilitado por la desaparición del amo autoritario, y en todo caso, recordando a Hannah Arendt, el totalitarismo como realidad en la que la proximidad del prójimo se hace insoportable?



que el deseo de Antígona se pliega en una estructura idéntica a la del deber kantiano, no es menos representativo de una ética que ignora al prójimo y se hace inaccesible a la intersubjetividad de una ley cuyo fundamento es la Cosa y no el Otro. Frente a esto, es el orden de Creonte el que representa la legalidad hecha por y con los hombres, y las leyes divinas de Antígona se opondrían a las leyes de la ciudad como una moralidad tradicional de fundamento mítico-religioso se opone a una ética democrática del reconocimiento.

### *La razón del goce*

En el apartado anterior la propuesta consistió en leer las consideraciones lacanianas sobre el amor al prójimo a la luz de la tesis más general, según la cual el mandato cristiano representa un cierto culmen de un proceso de racionalización que desemboca en una desfundamentación de la moral. Porque, tal y como hemos dicho, poner al prójimo como valor supremo de una moral es tanto como suprimir todo valor supremo. Tomado por el lado de una secularización radical, el mandato de amar al prójimo como a uno mismo supone dejar la relación con el prójimo (o sea la relación social en general) sin un fundamento transcendental en la que validarse, pues en lugar de juzgar tal relación con la luz de unos valores últimos, es, por el contrario, cualquier sistema de valores el que se hace depender de la radical inmanencia de un vínculo intersubjetivo dejado de la mano de Dios. Así, una moral regida por el amor al prójimo es, en realidad, una moral desbordada por un peligroso suplemento de reflexividad ética, habida cuenta de que, en aquella, cualquier concepción del bien o de lo bueno está siempre a expensas del entendimiento con el prójimo. Lo que la concepción lacaniana del inconsciente aporta aquí es, sencillamente, la idea de que tal reflexividad ética es indesligable de un proceso de desedimentación de los lazos libidinales que me unen al otro. Pues la desfundamentación de la moral (en cuanto a su validez universal transcendente) es, inexorablemente, su “fundamentación” en la carne del prójimo; entenderse con el prójimo en aras de un bien común supone interrogar los acontecimientos de goce que jalonan mi socialización con él.

Ahora bien, en la contribución lacaniana pueden distinguirse dos niveles. El primero se basa en la lógica del deseo, y por tanto en la idea de una fuga incontenible del sentido una vez se ha reconocido el carácter precario y cuestionable de los puntos de capitonado (o sea, del cierre edípico). Visto desde aquí, a lo que aboca una moral basada en el amor al prójimo –en directa correspondencia con una dialéctica de la demanda a la que se le ha sustraído el

dique del Nombre del Padre— es a un abismo de la significación, a un irreducible enigma o, en términos más habermasianos, a una ilimitada recurrencia de demandas de justificación para las pretensiones de validez sostenidas en el discurso del Otro. Sin embargo, podría objetarse, este nivel no da cuenta del “núcleo esencial” del descubrimiento psicoanalítico, pues de alguna manera aquí Freud está mediado (incluso cooptado) por el estructuralismo lingüístico y, como colofón, por el gesto posestructuralista de negar la totalización de lo simbólico (dejando al Otro agujereado). Hay, pues, que introducir el nivel de la *jouissance*, que arrastra consigo la realidad de una sexualidad preedípica, pero no por ello menos desnaturalizada por el vínculo con el prójimo; el nivel que suplementa la falta de sentido último del deseo con la búsqueda repetitiva de una satisfacción libidinal. Esto requiere concretar mejor la relación entre la ética del prójimo como ética posconvencional (racionalizada, secularizada o desencantada) con el concepto psicoanalítico-laciano del goce. Más en concreto: ¿Por qué el vacío de fundamentación moral que impone la ética del prójimo habría de implicar que las relaciones humanas se vieran invadidas por el goce? ¿Por qué lo que de un lado puede leerse como el referido proceso de racionalización tendría como reverso la amenaza de un goce que supuestamente pone en peligro el vínculo social y el mismo ser del sujeto? En fin, ¿por qué con tal secularización el prójimo no sería únicamente la fuente de un insuperable enigma, el de su deseo, a consecuencia del cual no podría tenerse ningún valor por definitivo y último?; ¿por qué, además, sería el prójimo la fuente de un insoportable afecto?

La inmediata respuesta pasa por insistir en la ligazón de los dos prójimos tratados, el del mandato ético cristiano y el *Nebenmensch*. Una ética máximamente secularizada, fundamentada en último término en el reconocimiento del prójimo *como tal*, reconecta con la crudeza y la vulnerabilidad del encuentro primario con el *Nebensmensch*. Una ética basada en una relación intersubjetiva que ya no vendría refrendada por valores transcendentales es una ética que coloca en su cúspide lo mismo que se encuentra en la base de la socialización, a saber, una exposición al prójimo para la cual el sujeto se halla falto de recursos (*Hilflosigkeit*) “propios”, “naturales” o “dados”, falto de parapeto, de anticipación o de programa preestablecido. La máxima abstracción de una intersubjetividad emancipada de toda moral estatuida (es decir, basada en un reconocimiento del prójimo por encima de todo aquello que lo *predispondría* a hacerse reconocible) significa la caída en una suerte de encuentro en la pura inmediatez o naturalidad, una paradójica socialidad sin nada social; algo que, evidentemente, no es ninguna salida, pues

para el ser humano la evidencia o la inmediatez natural, instintiva o corpórea es ya siempre un valor, o sea, una moral socialmente construida. Por todo ello, el peligro que se descubre aquí no estriba principalmente en que, sin valor moral al que atenerse, uno quede a merced de una supuesta “maldad” natural, una instintividad nociva o predatora; en un sentido más gehleniano, el peligro es la exposición a la radical *indeterminación* de la “naturaleza” humana, esto es, a la inanticipable creatividad o autopoiesis (en términos algo luhmannianos) de una relación con el otro que, en la naturaleza, está precisamente programada por el instinto. Esto conecta también, como no puede ser de otro modo, con la noción nietzschiana del humano como animal no fijado, pero en lugar de derivar hacia la idea voluntarista de una creatividad soberana de valores hay que derivarla más bien hacia la asunción psicoanalítica de que, dependiendo esa creatividad del vínculo primario con el prójimo, uno nunca es dueño de su propia vida “instintiva” (esto es, la tesis lacaniana de que el amo siempre es el Otro). Así pues, si no hay un valor, un Bien, que regule mi relación con el prójimo, estoy expuesto a su amor inconsciente (y él al mío), es decir, a no saber a qué oscuro goce responde ese amor. Y es que, enlazando con la aludida cuestión de la creatividad: la relación *no-fijada* con el prójimo *se fija* gracias a la fantasía inconsciente, fantasía que, si por un lado no puede validarse en una significación definitiva, por el otro orienta mi amor al prójimo en la búsqueda de una satisfacción injustificable. Por lo tanto, tal y como indican las notas sadeanas de *La ética del psicoanálisis*, el problema primordial de la intersubjetividad no es la malevolencia del prójimo, sino la inquisición de goce a la que me somete (y yo a él, por supuesto), inquisición que es, intrínsecamente, una interrogación sobre el fundamento del lazo intersubjetivo.

La relación entre el goce y una ética sublimada en amor al prójimo todavía puede precisarse un poco más atendiendo a tres aspectos. Por un lado, está lo que en terminología de Lacan sería la relación simbólica con el Otro. Para entender la lectura que aquí proponemos es imprescindible señalar que hay una correspondencia directa entre, por un lado, el hecho de que una ética posfundacional en la cual toda validez es remitida a un entendimiento intersubjetivo genera un horizonte ilimitado de demandas recíprocas de justificación y, por otro lado, la tesis basal de Lacan del deseo del sujeto como deseo del Otro, tesis según la cual cualquier sentido que el sujeto le dé a su deseo será, en razón de su ligadura lingüístico-intersubjetiva, remitido a otros significantes en un deslizamiento ilimitado. En efecto, recordemos que el deseo, en Lacan, es la deriva metonímica que fluye por el cauce marcado por la dialéctica de la demanda, dialéctica que puede remitirse al intercambio

dialogico de pretensiones de validez discursivas<sup>81</sup>. Y este intercambio de demandas de validez –más concretamente, el hecho de que toda pretensión de validez puede ser contestada por una demanda de justificación que no hallará solución en fundamento alguno– es lo que se torna insoluble o ilimitado en una situación de máxima secularización como la que en un sentido radical supone una ética del prójimo. De este modo, a la noción de una relación social cuyos fundamentos morales se ven socavados por la siempre posible demanda de justificación del prójimo, le corresponde la noción lacaniana de un deseo inconsciente que cabalga a lomos de una demanda a la que solo responde otra demanda, y así *ad infinitum*, y cuya consecuencia, en ambos extremos, es un sujeto al que siempre se le escapa el sentido y la validez de lo que dice y hace. Por lo tanto, lo fundamental en la idea de una ética del prójimo no es tanto la falta de fundamentación última (tomada como algo concluyente), sino precisamente el relanzamiento incontenible de las demandas de validez que se produce una vez que no hay otro “fundamento” para la validez que el que podamos establecer el prójimo y yo de mutuo acuerdo. De igual forma, la famosa falta de ser (*manque à être*) del sujeto lacaniano se debe a que, una vez el deseo (el ser deseo del sujeto y el deseo de ser sujeto) tiene su origen en un intercambio de significantes con el Otro, no hay forma de ponerle límite al cuestionamiento de sí. Dicho de forma más simple: la falta de fundamento de una ética postradicional o posmetafísica se debe, paradójicamente, a la permanente exigencia de fundamentación a que se ve sometida, al trabajo sisífico de una validez que debe ser reconstruida una y otra vez, de la misma forma que la falta de ser de la que habla Lacan se debe al insaturable anhelo de sentido por parte de un sujeto que no puede dejar de buscar allí donde no va a encontrar.

Es muy importante observar que esto que hemos afirmado basándonos una lógica intersubjetiva o en perspectiva de teoría de la acción (comunicativa) tiene su correlato estructural o sistémico en la idea de un deslizamiento incesante del significado por una cadena ilimitada de significantes; en la idea, pues, de una mala infinitud del significante, el cual responde a la imagen de algo que no cesa de girar sobre sí pero sin cierre, sin que la cola reencuentre la cabeza. En Lacan, la perspectiva estructural da mejor cuenta de la lógica inconsciente, esto es, de lo que ocurre “a espaldas” de los sujetos que actúan comunicativamente, por cuanto en aquellas las subjetividades, junto con sus intenciones comunicativas,

---

<sup>81</sup> En cuanto que, recordemos, sostener una pretensión de validez en una acción comunicativa es *eo ipso*, demandar a *alter* que acepte esa pretensión, y, a su vez, la aceptación o el rechazo de tal pretensión por parte de *alter* implica la demanda (aunque no sea explícita) de que *ego* justifique su pretensión, justificación que será dada con razones que relanzarán de nuevo la demanda.

se han desvanecido en el juego del significante, o en un saber sin sujeto (como también se define el inconsciente). Pero, en cualquiera de las dos perspectivas, lo importante es la deriva ilimitada que se produce en el significante cuando no hay una instancia transcendental para actuar de cierre.

Pues bien, es en esta reflexividad desbocada (una validez siempre sobrepujada por nuevos cuestionamientos de lo válido, un significado siempre desbaratado por nuevas demandas de interpretación), es en este carácter diríase que autodestructivo del significante donde se reencuentra algo del goce, a saber: el carácter compulsivo, de repetición incesante o de exigencia inacallable dentro de la propia “ley” de un sistema. Tenemos aquí, sin duda, la noción primordial del goce como algo que rompe una estabilidad o un equilibrio mediante una transgresión que pone en peligro lo que se tenía por válido, aunque, como ya hemos señalado anteriormente, el acento no debe ser puesto en el *télos* de la transgresión, sino en el carácter repetitivo de la misma, la cual, de hecho, no tiene finalidad alguna<sup>25</sup>.

Nótese que, desde una contraposición neta entre goce y lenguaje como la que por momentos maneja *La ética del psicoanálisis*, esta recurrencia del significante

---

<sup>25</sup> Aquí es posible clarificar algo por medio de la contraposición entre el tipo neurótico y el perverso. El primero queda paralizado ante la falta del Otro del Otro, o sea, ante el irreductible no saber qué desea el Otro, lo cual supone que su deseo (y por ende su ser-sujeto) quedan sin justificación. El perverso, en cambio, actúa movido por la certeza de que la justificación de su existencia es gozar. Con ello, el perverso, en medio de la desfundamentación, ilumina un momento de verdad: la verdad de la relación intersubjetiva es el goce (vale decir, como precisaremos en un momento: goce del objeto parcial en el cuerpo del prójimo). Pero hay que recordar que “neurosis” y “perversión” están aquí para abstraer aspectos de un único complejo de subjetivación: la conducta de goce es, ambivalentemente, una reiterada indagación sobre el sentido del vínculo con el prójimo y un cierre de la misma. Desde el lado perverso, el goce es la *respuesta* al porqué de la relación con el prójimo (en este sentido, el perverso sabe una verdad que el neurótico se rehúsa a sí mismo). Pero el neurótico sabe que esta respuesta *no vale* –incluso más, que no puede ser *una respuesta*–. Porque el vínculo comunicativo con el prójimo (aquí habría que introducir a Habermas) impone que la *pretensión de goce* se eleve a *pretensión de validez*, es decir, en algo que el Otro pueda validar. El porqué de la relación con el prójimo tiene que ser, como la misma expresión indica, algo justificable, y aquí es donde el goce falla siempre. Éste es el momento de verdad del neurótico respecto del perverso. Esto da lugar a un juego de contraste entre la figura de Hamlet (seminario sobre *El deseo y su interpretación*) y la de Antígona (tratada en *La ética del psicoanálisis*). Mientras que la de Hamlet permite a Lacan tematizar cómo el desvelamiento de la falta de fundamento del Otro provoca el eclipse o *fading* del sujeto (pues Hamlet quiere poder autorizar su acción en la voluntad del Padre), Antígona le permite tratar la compulsión mecánica, engegucida y automática que se desata cuando se apela a una ley más allá del Padre (que en realidad es *la ley del más allá*). Hamlet está en el registro de la duda paralizante que invade al sujeto cuando descubre que el Padre no tiene la verdad sobre el deseo de la Madre; en revanche, Antígona está directamente en el registro del *passage à l'acte*, pues ella *sabe* cuál es el deseo de la Madre: el goce interdicto de Edipo. Antígona no es hija de una madre deseante (como Hamlet), sino de una madre gozante. Por eso, junto a la función eminentemente elusiva del deseo, *La ética del psicoanálisis* agrega la función transgresiva o gozante. Pero ambas dimensiones se oponen paradójicamente en la *misma* ley del deseo.

no parecería tener relación con la *jouissance*. Pues con aquella estamos señalando un aspecto de negatividad abstracta (iteración formal del significante e inconclusividad del significado o validez) que poco parece tener que ver con el goce como afecto o afección del sujeto. Y, sin embargo, es del todo fundamental vincular el carácter de lo simbólico como máquina de instanciar significante con el goce, pues solo así se da cuenta de uno de sus rasgos esenciales: el automatismo de repetición. Hay que cruzar, pues, el carácter traumático del goce con el carácter mortificador del significante, pues de otra forma el goce no daría completa cuenta del descubrimiento freudiano: no solo un acontecimiento traumático, sino uno que no cesa de volver.

Hay un corolario de esta noción de lo simbólico que se corresponde con otro rasgo del goce. En cierto momento de sus divagaciones sobre Sade, Lacan hace una afirmación un tanto sorprendente:

C'est paradoxalement dans la seule perspective créationniste que peut s'envisager l'élimination de la notion toujours renaissante de l'intention créatrice comme supportée par une personne. (...) C'est seulement dans la perspective d'un commencement absolu, qui marque l'origination de la chaîne signifiante comme un ordre distinct, et qui isole dans leur dimension propre le mémorable et le mémorisé, que nous ne nous trouvons pas impliquer perpétuellement l'être dans l'étant, implication qui est au fond de la pensée évolutionniste.

Il n'est pas difficile de faire sortir d'une évolution de la matière ce qu'on appelle la pensée, quand on l'identifie à la conscience. Ce qui est difficile à faire sortir d'une évolution de la matière, c'est tout simplement *l'homo faber*, la production et le producteur.

La production est un domaine original, un domaine de création *ex nihilo*, pour autant qu'il introduit dans le monde naturel l'organisation du signifiant (LACAN, 1986: 253).

Lacan encuentra en Sade esta idea de un «comienzo absoluto» y la enlaza con su noción de lo simbólico como un orden que no puede deducirse de nada anterior, que instaura su propia ley, marcando, pues, una cesura radical. El significante, como decíamos antes, solo se reproduce en más significante, no hay posibilidad de remontar la cadena hasta un punto en el que el significante habría surgido de algo otro; lo simbólico no puede saltar por encima de sí para dar (contar o recordar) su origen sin caer de nuevo en lo simbólico (en «lo memorable y lo memorizado», como dice Lacan). Uno puede explicar el

surgimiento del sujeto en varios aspectos, pero el sujeto de lo simbólico, el sujeto en el significante, esto es, el sujeto como memoria y discurso, y por tanto el sujeto del inconsciente, no puede explicarse como surgido de nada que no sea el mismo significante (pues, como decíamos, cualquier intento de explicar un “origen” del discurso nos reatraba en la cadena del significante). De donde surge la concepción lacaniana del inconsciente como una cadena lingüística que contabiliza, que memoriza, sin poder presuponer conciencia o sujeto previo con voluntad memorizadora. Nada cuenta sin el significante; o, como gusta recordar Lacan: «Al principio era el Verbo» (Juan 1,1). De ahí surge la tesis de que solo el orden de lo simbólico es compatible con la idea de una *creatio ex nihilo*; o mejor: más que una cuestión de compatibilidad, se trata de que la noción de lo simbólico conlleva necesariamente la idea de una creación de la nada. Nada puede haber originado el significante, y por tanto este solo puede haberse originado *de la nada*. Este es un planteamiento que lejanamente recuerda a una dialéctica de la razón kantiana: la lógica del significante nos fuerza a admitir que el significante no tiene origen, que ha estado ya siempre ahí (como condición transcendental de cualquier cosa que podamos decir); mas esto, dialécticamente, engendra la idea de una nada como único “origen” posible del significante (esto es, la única forma de pensar el origen del significante es como *creatio ex nihilo*). Por otro lado, la referencia a Hegel es también inevitable: el origen *ex nihilo* del significante no significa que la nada sea aquello de lo que milagrosamente surge el significante; el *ex nihilo* es el no tener comienzo del significante, el no haber nada de lo que pueda proceder el significante más que de sí mismo; ¿acaso hay algo más hegeliano que el sostenimiento simultáneo de estas dos afirmaciones: el comienzo del todo es la nada, y el todo está ya siempre siendo (él mismo, el mismo todo)? Haciendo comenzar el todo con la nada, Hegel no estaría afirmando sino que no hay comienzo, pues la nada como comienzo es lo inmediatamente destruido por el movimiento dialéctico. Y precisamente porque no hay comienzo, tampoco puede haber final (si no hay inicio del círculo tampoco hay cierre, ni círculo por tanto), luego no puede haber todo del significante.

Lo importante de esto, en todo caso, es lo siguiente: hace un momento hablábamos de una negatividad o autodestructividad del significante, en cuanto este se ve siempre negado por otro significante (ya sea en la acción comunicativa o intercambio de la demanda, ya sea en la lógica estructuralista según la cual un significante solo es el que es en su relación negativa con otro significante). Esto nos ofrecía ya una interpretación de la pulsión de muerte freudiana traspuesta a lo simbólico, como negatividad insistente, por así decir.

Pues bien, ahora tenemos un segundo aspecto de la misma pulsión de muerte, en la idea de un horizonte de nihilización absoluta ligado al orden simbólico. Salta a la vista que esta es la relectura lacaniana del “nirvana” freudiano o tendencia a retornar a lo inanimado. Pues la idea de un «comienzo absoluto» implica la de una destrucción radical del orden simbólico o regresión a una nada-de-significante; idea con la que, paradójicamente, la cadena simbólica, *precisamente* por no tener límite, “otro” o afuera que se le oponga, no puede evitar flirtear.

Tenemos, pues, una noción antinómica de la pulsión de muerte en estricta correspondencia con las dos interpretaciones del goce que hemos detectado en *La ética*: como mortificación del significante, la pulsión de muerte coincide con ese goce de la pura compulsión de repetición que habita *en* el Otro. Pero la pulsión de muerte también recoge esa idea de una tendencia a lo inanimado o a la nada de significante, y en este sentido el goce es la Cosa radicalmente opuesta y distinta del Otro. Ahora bien, en cualquiera de los casos, lo que realmente importa es lo que quiere establecer Lacan mediante la recuperación de esta idea “especulativa” de Freud. Y no es otra cosa que la célebre tesis de que nada hay fuera de lo simbólico que permita un asidero para el sujeto. Con la idea de un orden simbólico surgido de la nada, y por tanto irremontable en su origen, lo único que pretende Lacan es cerrar la puerta a cualquier pretensión de un más allá de lo simbólico que zanjara lo que la cadena significativa no puede ofrecer: un sentido para el ser del sujeto. En particular, digámoslo una vez más: negativa radical a la idea de que saltando fuera de las arenas movedizas del significante pudiéramos llegar a la tierra firme de lo natural o lo biológico. En definitiva, no hay más fundamento que el significante, y este es *in*-fundado; luego el sujeto está irremediabilmente encerrado entre una insatisfaciente relación con el Otro y una huida a la nada. Sin embargo, el panorama de *La ética* no parece pretender oponer ambas salidas como si se tratara de una alternativa. Ser sujeto (neurótico o afectado de inconsciente) es no poder hallar arreglo en el Otro, esto es, vivir el desgarramiento del malestar en la cultura, que deja al sujeto dividido entre su ser libidinal y su identificación al Otro. Ahora bien, si la única forma de tratar o de acometer esta inevitable falta de acomodo en el orden simbólico es la que propone el psicoanálisis –mediante una indagación en el discurso inconsciente que constituye al sujeto–, entonces lo que se torna a su vez inevitable es que el sujeto se embarque en esa negatividad que, al cabo, lo enfrenta a su radical falta de fundamento. Así, el horizonte oscuro de *La ética* es muy claro: el psicoanálisis no va de trocar la insatisfacción libidinal del sujeto en una impostada felicidad o falsa adaptación



al Otro; va más bien de enfrentar al sujeto a su *contradicción constituyente*: el sujeto pende por igual de su goce y del Otro, sin poder decidirse entre los dos. Su goce es la razón del desarreglo con el Otro, pero el sujeto no puede identificarse con su goce y desidentificarse del Otro, porque el goce solo se revela por la voluntad de saber del Otro.

Queda, por último, otro rasgo del goce que Lacan trata desde su concepción de lo imaginario pero que ya apunta a lo que más tarde será el objeto *a* en lo real. Lacan quiere situar un fantasma de destrucción o, lo que es lo mismo, una especie de destructividad intrínseca de lo fantasmático que, de acuerdo con la tópica sadearna del tormento tiene como elemento clave el troceamiento del cuerpo del prójimo. Antes de Lacan, el contacto con esta dimensión destructiva del fantasma dentro de la tradición analítica se encuentra en Melanie Klein, quien revolucionó el psicoanálisis infantil descubriendo a un pequeño Sade en todo infante, analizando los fantasmas infantiles de punición y la profunda carga aniquiladora que habita en las precoces relaciones objetales. En este contexto, es crucial el momento en el que Lacan destaca la siguiente frase de Sade como sintetizando una supuesta "ley del goce": «*Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable*»<sup>83</sup>. Se establece así una transposición directa desde el cuerpo descuartizado en el tormento sadearno al cuerpo desmembrado del que hablara Freud: «Cuando se avanza en la dirección a ese vacío central, en tanto que, hasta el presente, el acceso al goce se nos presenta de esta forma, el cuerpo del prójimo se fragmenta»<sup>84</sup>. Lo importante, pues, es la tesis de que si uno va al interior del prójimo, ocurrirá que su cuerpo se descompondrá en pedazos. Lo que ya puede vincularse claramente con la cuestión de la infinitización de la demanda en una ética del prójimo: cuanto más se base la ética en un vínculo con el prójimo *como tal*, en el valor propio del prójimo, cuanto más requiera el fundamento del lazo social de la apelación a la presencia, la transparencia y el entendimiento directo con el prójimo, más se nos desmigajará este entre las manos. Porque, según la dialéctica ya señalada, una ética basada en la abstracción del puro reconocimiento del otro deja radicalmente en la intemperie la encarnación del lazo social, lo que el psicoanálisis llamaría vínculos objetal-libidinales. Por lo tanto, la defundamentación moral promovida por la ética del amor al prójimo tiene que ver también con ese goce de los llamados objetos parciales: lo que, por el anverso, es una ética que desata una recurrente demanda de validez y por tanto un insuperable interrogante en el lugar del

---

<sup>83</sup> LACAN, 1986: 237 (trad. p. 244)

<sup>84</sup> LACAN, 1986: 237 (trad. p. 244)

(deseo del) prójimo, por el reverso toca directamente con esa sexualidad perversa y multiforme que impregna la precoz socialización, sexualidad que no alcanza al Otro (como sujeto o *partenaire* social-sexual) porque se satisface en partes del cuerpo. Así, el sadismo que goza descuartizando al prójimo está inscrito en todos nosotros porque nuestros primeros objetos de goce han sido partes del prójimo. ¿Cómo podremos amar entonces al prójimo si no es, a lo sumo, como objeto parcial? ¿Y cómo amarlo como a uno mismo, además, sin hallar en él ese aspecto del goce que está ligado, como la fenomenología kleiniana nos muestra, a una destrucción del objeto? ¿Cómo acercarme siquiera al prójimo sin que surja «esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa»<sup>85</sup>?

La fantasmática sadeana le sirve a Lacan para su propósito de decretar que jamás podremos relacionarnos con el prójimo como un todo. Recordemos que en la teoría lacaniana del espejo es la imagen del cuerpo del prójimo (cuerpo del pequeño reflejado en el espejo o percepción de otro *petit-a*) la que totaliza la autopercepción del sujeto y permite que se establezca como un yo ante un mundo de objetos. La fragmentación sadeana viene simplemente a poner énfasis a la idea de que esta totalización es siempre precaria y fantasmática: el cuerpo del prójimo –y por ende el propio– conserva siempre las marcas de sutura de una composición presta a desmontarse en cualquier momento, revelando que si algún centro organiza esa composición es solo el vacío del objeto perdido del deseo. Esta descomposición no solo amenaza, sino que está en todo momento forzada, solicitada, deseada, por el hecho de que la relación del sujeto con el prójimo es originariamente libidinal, y *por tanto* parcial. La precariedad, pues, no se debe únicamente a la constitución de esa autoimagen ligada a la imagen del otro; se debe a la pulsión de muerte o *agresividad regresiva* que anima el deseo: la interrogación sobre el deseo del prójimo, precisamente cuando no hay Nombre-del-Padre que la detenga, propende a desvelar, tras los significantes enigmáticos del Otro, una multiplicidad de objetos de goce que solo posteriormente y gracias a ese significativo ideal o transcendental se organizó en un yo diferenciado del otro. Notemos cuán lejos estamos de la teoría inicial del deseo como deseo de reconocimiento: el deseo ahora no se reconoce en el Otro, sino que tiende a destruirlo, a restituirlo en su forma fragmentada, forma en la que gozamos de él más allá de una relación regulada por la norma del placer. El mandato del amor al prójimo es inseparable, pues,

---

<sup>85</sup> LACAN, 1986: 219 (trad. p. 225)

de esta problemática impulsión a gozar de él: la secularización o racionalización de una ley moral que evitaba que me viera expuesto ante el prójimo, lejos de abrir un horizonte de entendimiento apacible desata el goce y «la agresividad inconsciente que contiene, el núcleo temible de esa *destrudo* que (...) no deja de ser aquello que enfrentamos constantemente en nuestra experiencia [analítica]»<sup>86</sup>. Vuelta a la relectura lacaniana de *El malestar en la cultura*. El problema del amor al prójimo no es que obligue a reprimir los instintos y condene a los sujetos al malestar de la insatisfacción libidinal, más bien todo lo contrario: «La resistencia ante el mandamiento *Tu amarás a tu prójimo como a ti mismo* y la resistencia que se ejerce para trabar su acceso al goce, son una sola y única cosa»<sup>87</sup>. Una socialidad regida por el amor al prójimo –y por tanto, no regida por ningún valor allende lo que emana del puro encuentro con el otro– sería una socialidad sin parapeto ante «el hecho de que el goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno, es lo que se propone como el verdadero problema para mi amor»<sup>88</sup>. En otras palabras, sería una intersubjetividad que no podría o no sabría erigir un contrato social por encima del goce del hombre por el hombre.

### Excursus sobre la agresividad

Con lo anterior creemos haber clarificado la relación entre la dimensión simbólica del deseo (que apunta a una regresión infinita de la significación) y la *jouissance*, al menos en algunas de sus notas características. Pero el papel de la agresividad o del instinto de destrucción tal vez requiera alguna aclaración más.

Muy simplificada cabría distinguir en Freud dos formas o niveles de agresividad. Por un lado estaría el sadismo “propiaamente” sexual, es decir, una forma de conducta sexual que se satisface en el dolor o la destrucción, en la que el objeto de goce es el fantasma de destrucción del mismo objeto. Independientemente del complejo debate sobre el peso que tendría esta pulsión en el complejo de las pulsiones sexuales (así como otras variantes del debate como la prioridad entre sadismo o masoquismo), aquí se trata, en resumidas cuentas, de una forma particular de la pulsión dentro de la polimorfía perversa que caracteriza el instinto sexual. Hay, por otro lado, una hostilidad más generalizada que tiene su fuente en una suerte de insociabilidad que Freud (como, a su modo, Kant) cree connatural al ser humano. Por momentos, la causa

---

<sup>86</sup> LACAN, 1986: 228 (trad. p. 234)

<sup>87</sup> LACAN, 1986: 228 (trad. p. 234)

<sup>88</sup> LACAN, 1986: 220 (trad. p. 227)

de esta insociabilidad parece tener también un origen sexual –el deseo de posesión exclusiva del objeto–, pero la agresividad que se produce, conceptualmente, no tiene directamente el carácter de una conducta de descarga sexual. Este carácter agresivo es el que se expresa claramente en frases como: «Los sentimientos sociales nacen todavía hoy en el individuo como una superestructura que se eleva sobre las mociones de rivalidad y celos hacia los hermanos y hermanas. Puesto que la hostilidad no puede satisfacerse, se establece una identificación con quienes fueron inicialmente rivales».<sup>89</sup>

Estas dos formas de agresividad están evidentemente entrelazadas, pero creemos que la distinción se tiene en pie. Así, mientras que la pulsión sexual sádica es algo que se vería reprimido y normalizado por la sexualidad genital-coital, la rivalidad destructiva por el objeto de deseo es lo que, de forma mucho más generalizada, se vería inhibida por la socialización, así como desplazada a formas de competitividad y de violencia culturalmente aceptadas.

Está claro que cuando Lacan convoca a Sade para hablar de ese goce que está sepultado o rechazado por el orden simbólico o por la homeostasis social, está contemplando también el estrato de pulsiones sexuales sádicas, o sea esa destructividad preedípica que reporta una satisfacción libidinal. Pero es la segunda forma de agresividad aludida la que merece un comentario un poco más detallado, pues se da un desplazamiento significativo: en Lacan, la idealización (y en último término, la identificación paterna) tiene como función estructural mayor la de sobreponerse a la fuga metonímica del deseo de la madre; mientras que, en Freud, el ideal del yo tiene el cometido de reprimir una enemistad natural que tornaría imposible la convivencia social. Tal y como ya hemos señalado, si en Lacan el problema principal parece ser el *enigma* del lazo social, en Freud este enigma está de antemano resuelto por esa suerte de antropología hobbesiana que entiende que hay una hostilidad originaria que debe ser reprimida-y-elevada a «sentimientos sociales». Es cierto que la identificación paterna contiene ya en Freud el plexo de expectativas y requisitos funcionales de la sociedad, y por tanto es la instancia que posibilita la interiorización de unos valores que, de otro modo, revelarían su carácter irracional o insensato. Pero no nos interesa cómo puede Freud acoger este aspecto ideológico, sino el interrogante que se genera por el lado de Lacan: ¿qué papel juega la destructividad encarnada por Sade si el sujeto no se enfrenta tanto a la agresividad del prójimo como a la falta de sentido de su deseo? Decir, como hemos dicho, que ese deseo está construido sobre los vestigios de unos

---

<sup>89</sup> FREUD, 1984/XIX: 39

vínculos libidinales entre los que podrían hallarse componentes de sexualidad sádica no parece ser suficiente para dar cuenta del carácter estructural y fundante que tiene la hostilidad del prójimo para el Lacan de *La ética*.

Es cierto que, en este sentido concreto, hay un Lacan muy freudiano. En los seminarios de 1954 a 1956 (*El yo en la teoría de Freud* y *Las psicosis*), se insiste en la necesidad de un orden simbólico que venga a relevar y a regular la polarización que en ese momento Lacan entiende como propia del registro imaginario. Lo simbólico tiene ahí la función eminentemente edípica de una instancia “tercera” y transcendental que permite desbloquear lo que, en el nivel imaginario, es una polaridad simétrica e inmediatezable entre el yo y el otro. El yo no puede formarse sin la imagen especular del otro, pero esto lo encierra en una simetría indialectizable, en la que solo cabe la oscilación entre una identificación tan mimética como efusiva o una rivalidad tan agresiva como autodestructiva. Se ve que, a través de sus investigaciones iniciales sobre la paranoia, aquí Lacan está recogiendo claramente la herencia kleiniana de una posición paranoica en la que el otro, inmediatamente (o sea sin distancia o mediación posible), tan pronto es el objeto de un amor adhesivo como se torna un objeto hostil y persecutorio. Como se constata en la clínica, en este nivel de identificación adhesiva es notablemente fácil que las necesidades libidinales del otro despierten profundos impulsos destructivos, pues aquellas son radicalmente incompatibles con las propias (de hecho, son las “propias”, pues la cuestión es que no hay margen para un yo libidinalmente diferenciado del otro). Dicho en términos económicos simples: el displacer del otro se torna inmediatamente en una exigencia de descarga del yo; y en tal situación, la salida más rápida es destruir al otro.

Lo que hay que señalar es que, en este momento, Lacan concibe este nivel de rivalidad paranoica como algo que, en ausencia de un relevo simbólico, remite directamente a disposiciones biológicas. Hay, en efecto, una clara *naturalización* de la hostilidad narcisista en la medida en que esta responde a la dinámica de lo imaginario, y a su vez lo imaginario es interpretado por Lacan a la luz de lo que ocurre en un mundo animal desprovisto de lenguaje. Por lo tanto, con un desplazamiento particular, lo imaginario lacaniano da cuenta de esa hostilidad presocial que ya en Hobbes está calcada a imagen de lo animal. Sin duda, Lacan considera que el orden simbólico supone una refundación radical de este narcisismo, pero, en la medida en que este Lacan todavía no ha operado su peculiar reducción estructuralista, cabe decir que el orden simbólico recae sobre un sustrato previo de insociabilidad que resurge cuando tal orden falla o es insuficiente. Es en este sentido que, similarmente a lo que ocurre en Freud, la

hostilidad del prójimo, al menos en un nivel muy fundamental, no requiere de mayor explicación que la que ofrece la rivalidad animal en la satisfacción de sus necesidades vitales.

Ahora bien, esta explicación no es posible bajo los presupuestos que ya maneja el Lacan de *La ética del psicoanálisis*. Pues, como hemos visto, para este Lacan lo simbólico es mucho más radicalmente fundante, motivo por el cual la Cosa presimbólica acaba confundiéndose con una nada. Lacan rehúsa, pues, tomar apoyo en cualquier instancia extra o previa a la incidencia del significante para dar cuenta de lo inconsciente. En consecuencia, la hostilidad del prójimo, por primaria que sea –o, precisamente, por ser primaria– deberá ser referida a tal incidencia, o sea ser explicada, de un modo u otro, como un cierto efecto de lo simbólico en el sujeto. Así llegamos a esa concepción que cruza lo violento con lo enigmático del deseo del Otro, y que, complementariamente a Lacan, expusimos con la ayuda de Jean Laplanche. Según esta teorización, para dar cuenta de la hostilidad “originaria” no es necesario suponer una tendencia, interés, propósito o intencionalidad “naturalmente” dañinas por parte del prójimo. Basta con entender que, para un sujeto prematuramente sumergido en un medio simbólico, cualquier acto (de habla) del prójimo se torna potencialmente una intrusión o un afecto de violencia<sup>90</sup>. Dicho muy sencillamente: según esta idea, lo que explica el sadismo que impregna la relación con el prójimo no es una insociabilidad original, sino una *sociabilidad originalmente asimétrica*, es decir, una socialización en la que el sujeto se encuentra desvalido, no solo, por supuesto, ante la violencia física, sino también ante la violencia simbólica; sin olvidar, por lo demás, que una de las claves fundamentales del psicoanálisis es precisamente la constatación de que no hay separación insalvable entre estas dos formas de violencia (la violencia física siempre está sobredeterminada simbólicamente, la violencia simbólica se torna en afección física). Y sin olvidar, tampoco, que lo que se torna una agresión no

---

<sup>90</sup> Para ser exactos, habría que recordar que tal violencia está doblemente determinada: *no solo* por la incompetencia simbólica del sujeto infantil, sino *también* porque el adulto no tiene jamás un dominio absoluto sobre el medio simbólico; este se le escapa y por ahí se escapa también un deseo inconsciente que sigue siendo un enigma para el propio adulto. La situación, por tanto, se hace más compleja: si por el lado del inconsciente simbólico es fundamental la diferencia (infante-adulto) en el acceso al lenguaje, por el del inconsciente sexual debería hablarse más bien de una igualdad u horizontalidad (ya que tanto ontogenética como filogenéticamente el adulto tiene, por decirlo en términos clásicos, un ello infantil). Por lo tanto, se da la paradoja de que a través de un medio profundamente alienante para el sujeto como es el lenguaje (alienante en el sentido lacaniano de que el sujeto debe enajenar su necesidad en demanda al Otro sancionada por una normatividad lingüística), se abre una resonancia entre las sexualidades inconscientes más íntimas. La paradoja, estrictamente hablando, es que la racionalidad comunicativa que protege de la agresividad natural o instintiva (si la hubiere) es la vía de acceso a (o la desprotección ante) la agresividad de una sexualidad humana, pulsional.

es *inmediatamente* la acción (incomprensible) del prójimo, sino la reacción pulsional del sujeto<sup>91</sup>. En definitiva, lo que adquiere un estatus de violencia es la *internalización* del enigma del deseo del prójimo, no como falta de sentido sino como goce (o afecto traumático). El cambio de perspectiva es claro: la “naturaleza” del hombre no está en ser un lobo para el hombre, sino en trabar relaciones sociales basadas en el intercambio simbólico; ahora, eso sí, esta “naturaleza” es lo que un teórico de la cosificación llamaría una segunda naturaleza, una prótesis o dotación cultural a la que el ser humano siempre llega tarde y mal, a la que, por así decir, debe plegarse más que dominar. La disarmonía con el prójimo no proviene tanto de un estrato presocial o presimbólico, sino de la incongruencia entre las expectativas de racionalidad que imponen la comunicación lingüística y la efectividad del lazo intersubjetivo, construido a base de equívocos, extrañezas y opacidades de la significación.

Estas consideraciones pueden acabar de rematarse con la tríada Klein, Hegel, Lacan. En contraste con la posición sádico-paranoica, que implicaba una identificación masiva e indiferenciada (*yo soy el otro*), existe un relevo que no deja de consistir en una identificación, pero de otro tipo. Se trata de una forma de interiorización que puede expresarse con la frase “*yo tengo en mí al otro pero no soy él*”, y que supone, idealmente, una transformación de las mociones destructivas en mociones de guarda o conservación. Tal posición, significativamente calificada por Klein como depresiva, tiene como condición la pérdida del objeto; el sujeto introyecta el objeto *en la medida* en que asume su desaparición. La posición depresiva está, pues, directamente vinculada a la entrada del sujeto en una dinámica de duelo: duelo por la pérdida del objeto, pero también por la pérdida de sí mismo, en cuanto que una identificación con el objeto era lo que, en lo paranoico-especular, otorgaba consistencia al yo. Lo que hay que destacar es que, en contraste con la transitividad directa entre adhesión-y-agresión, entre yo-y-otro, y por tanto entre destrucción-y-autodestrucción, la interiorización doliente implica supuestamente una diferenciación y una distancia con respecto al prójimo-otro. Pues bien, como diría Hegel en términos filosóficamente más amplios, esta distancia que, por decirlo así, *conserva* el objeto *prescindiendo* de él, es un relevo simbólico. Operación de simbolización (también podría decirse de memorización o de monumentalización) que, elevándose sobre la destrucción de la cosa, permite guardarla como algo “propio”, y a la vez, diferente “de mí”. Cuando esta

---

<sup>91</sup> Reacción que, como decíamos con anterioridad, es a la vez (inmediatamente) la fijación de un lazo de goce con el prójimo y (mediatamente) una interrogación sobre el sentido de ese lazo.

simbolización falla –es decir, cuando el objeto no se interioriza como símbolo y aquel queda como cosa– es cuando el prójimo se torna una fuente de hostilidad, pues el sujeto siente que los desempeños del otro ponen en juego la integridad de su ser. O sea, retrocediendo a lo que hemos dicho: si el sujeto no puede acoger los actos del prójimo como expresiones de unas necesidades libidinales diferenciadas, dichos actos impactan como emergencias o exigencias libidinales “propias”, pudiendo entonces desencadenarse la respuesta persecutorio-agresiva característica de la identificación especular. En términos más lacanianos: lo que caracteriza la conversión de la necesidad en demanda es que la “respuesta” a la primera es una satisfacción (una obtención del objeto), mientras que la respuesta a la segunda es siempre otra demanda (en la que el objeto se hurta); o, en términos más habermasianos: captar el acto del prójimo como un acto *de habla* es, de por sí, entender que su pretensión de validez puede ser cuestionada. Si esta posibilidad, digámoslo así, de contrademandar al otro (o de reflejar su pretensión de validez en una demanda de justificación) falla, es cuando caemos en ese nivel de identificación agresiva (yo como el otro, o ninguno de los dos), y por ende de necesidad de descarga física. Con esto se ve que, pese al cambio de sesgo, parte de la concepción imaginaria del primer Lacan es de algún modo recuperable, ahora ya no como algo que preexiste a lo simbólico, sino como una dinámica intrínseca a ello, que se relaciona con una insuficiencia ante las potentes exigencias racionales (sublimatorias) de la comunicación intersubjetiva.

Ahora bien, esto no es suficiente para entender lo que aporta el enfoque laciano. Pues hasta aquí todavía no se ha introducido esa lógica estructuralista con la que desde el principio Lacan pone bajo crítica la relación unívoca entre significante y significado. Desde esta lógica, la simbolización no implica (solo) la muerte de la cosa conservada como símbolo, sino una pérdida de asidero, de correspondencia o de representatividad, por aquello de que un significante remite siempre a otro significante, y no directamente al significado. La simbolización, por tanto, no implica la elevación de una cosa a su símbolo, sino el establecimiento de un sistema de significantes que, más que representar la realidad, la ficciona a partir de su lógica diferencial interna. Yendo a lo que nos interesa ahora, esto significa que para Lacan la falla, insuficiencia o incapacidad en el manejo del lenguaje que solemos atribuir al infante (y en razón de la cual se caería en la rivalidad imaginaria en lugar de alcanzar el reconocimiento simbólico) es, en realidad, una insuficiencia propia, constitucional, de lo simbólico mismo, de la que el sujeto es un damnificado, por así decir. La incompetencia del sujeto en tránsito de aprender a usar el



lenguaje, desde este punto de vista, revelaría una verdad profunda sobre el uso del significante: que no hay competencia lingüística o saber que pueda reducir o superar, en última instancia, la falta de determinación del significado. Si desde el punto de vista semántico esto implica una deriva inconclusa, desde el punto de vista de los efectos libidinales que estamos tratando implica que el lenguaje arrastra siempre un resto de coseidad o de cosificación, es decir, que no logra nunca racionalizar, elevar a pura lógica comunicativa, a estricto intercambio de pretensiones de validez, la interacción con el prójimo. La consecuencia, si seguimos lo dicho anteriormente, es que en todo acto de habla, aun en el más competente y racionalizado, hay una huella libidinal, un resto de acto tan incomprensible como hiriente, un no haber cerrado el duelo del prójimo hostil.

Y aquí es donde, mediante una vuelta de tuerca más, podemos enlazar con lo expuesto anteriormente sobre la ética del amor al prójimo. Pues no se trata únicamente de que el lenguaje arrastre, como la cola de un cometa, esos detritus de libidinidad, restos de un prójimo apabullante e indistanciable; se trata de que el sujeto *va al encuentro* de ese prójimo, huyendo de la inconsistencia de un lenguaje que no le confiere solidez. El famoso Nombre del Padre era el tope de esa huida, el “hasta aquí, basta de preguntas, porque la ley es la Ley”, pero cuando este tope salta en una ética del prójimo máximamente secularizada, se desata el retorno de la hostilidad en el encabalgamiento o el refuerzo mutuo entre el deseo de saber qué quiere (decir) el prójimo y la compulsión a reencontrar ese dolor que goza de no saber.

Con esta digresión no hemos pretendido en absoluto reducir la dimensión sádica a una única y valedera explicación. La cuestión de la agresividad del prójimo ya es suficientemente compleja en Freud (pues ya en este autor implica numerosas variantes y sobredeterminaciones), y la traducción a Lacan no ofrece una mejor perspectiva de esclarecimiento. Solo hemos tratado de dar una posible explicación que fuera compatible con la evolución que sufre el pensamiento de Lacan a lo largo de los años cincuenta, y en particular con los presupuestos de *La ética del psicoanálisis*. Por supuesto, un repaso de la evolución posterior de Lacan, en la que la preocupación por el significado cede definitivamente a una reflexión sobre la estructuralidad formal del significante, daría otras perspectivas.



# Goce y reificación

## *Tránsito al problema de la reificación*

En el apartado anterior nos hemos acercado a la figura del prójimo tal y como comparece en *La ética del psicoanálisis*, y hemos visto cómo se podía relacionar con ella la *jouissance*. En este apartado, de alguna forma, continuaremos indagando en estas cuestiones, pero desde una perspectiva distinta. Sin alejarnos demasiado del marco de *La ética del psicoanálisis*, vamos a tratar de poner en contacto algunos puntos clave del lacanismo y, en particular, el problemático concepto del goce, con una problemática aparentemente extranjera al discurso de Lacan: la *reificación*. En relación con el apartado anterior, la idea es que la manera que tiene Lacan de situar la *jouissance* en relación con el prójimo puede considerarse un caso particular de cosificación (algo que está, por supuesto, apuntado pero que va más allá de la superficialidad de llamar al goce *das Ding*, la Cosa). Ya sea que se tome la *jouissance* como lo que interviene determinadamente en la relación con el prójimo (de la intersubjetividad), ya sea que tome al prójimo directamente como otro nombre para mentar al goce (prójimo *como* Cosa), lo que está claro – o, al menos, es lo que trataremos de mostrar– es que la *jouissance* lacaniana apunta a una problemática que desde otras esferas de investigación y de discurso ha sido abordada a través del concepto de la reificación. Dicho más directamente: trataremos de mostrar que lo patógeno del goce remite a la reificación como patología social.

Esto implica, por tanto, un cambio metodológico. Si en el apartado anterior el abordaje era mayormente endógeno al pensamiento de Lacan, tratando de leer e interpretar algunos fragmentos del seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, ahora el objetivo es entablar un cierto contacto o diálogo entre Lacan y la reflexión filosófico-social sobre la cosificación, lo cual concierne a varios pensadores. Vaya por delante que no se pretende llevar a cabo un estudio exhaustivo y sistemático sobre todas las teorizaciones de la reificación y sobre todo lo que de ellas podría vincularse con Lacan. Nos limitaremos a destacar algunos cruces mayores y a señalar caminos en los que sería interesante profundizar.

Si atendemos a la presencia del término *Verdinglichung* (reificación o cosificación), creemos poder afirmar que la cuestión no tiene ningún protagonismo en el discurso de Lacan. Tal vez haya alguna referencia aislada en

algún texto que no ha sido objeto de nuestra investigación, pero lo que es seguro es que Lacan no desarrolla ninguna reflexión significativa en torno a la reificación, y mucho menos relaciona con ella su noción de la *jouissance*. Y, sin embargo, cuando uno pasa revista a algunos de los trabajos más relevantes de los clásicos de la reificación, las posibilidades y las potencialidades del diálogo con Lacan se multiplican. Al hablar de “clásicos de la reificación” nos referimos a aquellos autores que tomaron este concepto como central en sus trabajos en la estela de la inaugural contribución de Georg Lukács en *Historia y consciencia de clase* (1922). Esto nos orienta ya, y en ella nos centraremos, hacia la Escuela de Fráncfort. Probablemente es Adorno quien reflexiona sobre la reificación en contacto más directo con las aportaciones de Lukács. Pero, sin duda, la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, en la medida en que diagnostica ciertas patologías de lo social y en que establece un diálogo crítico con la llamada primera generación de la Escuela de Fráncfort, debe ser tomada como una contribución fundamental a la teoría de la reificación. Reivindicando el papel de la filosofía social en la determinación de «aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, como “patologías de lo social”»<sup>92</sup>, Axel Honneth también ha asumido el relevo en la aplicación del concepto de la reificación, llegando a elaborar un pequeño pero específico estudio sobre ella<sup>93</sup> (que, no obstante, y por las razones que se aducirán, no será prioritario en esta tesis).

Un apunte más antes de adentrarnos en la cuestión. Hemos hablado de “patologías de lo social”, pues sin duda es en este marco en el que se sitúa la cuestión de la reificación. Ello invita a relacionarla con la *jouissance*, en la medida en que esta remite también a algo que subjetivamente se vive como una dolencia, un desarreglo o, cuando menos, un problema (en sentido analítico, el goce es lo que hace sufrir en el síntoma o lo que se vive como un desatino, error, peligro o mal en la exteriorización de la pulsión). Ahora bien, desvelando desde ya el horizonte al que nos encaminamos, hay que decir que para nosotros la reificación –y por ende el goce– se tornará no ya algo inevitable, sino incluso necesario en la vida social. De entre los autores que teorizan sobre la reificación, quizá solo Adorno sostiene resueltamente esta posición, permitiendo un vínculo con una idea que creemos poder identificar también en Lacan. En efecto, si bien decididamente no en Lukács, la inevitabilidad de la reificación es de alguna forma asumida tanto en Habermas como en Honneth. Pero lo que se pierde en estos autores es el enfoque dialéctico, según el cual, sin menospreciar

---

<sup>92</sup> HONNETH, 2009b: 52

<sup>93</sup> HONNETH, 2007

ni un ápice la nocividad de la reificación, se tiene, en su negatividad, como una condición para la crítica de una normalidad insalubre.

### **La reificación en cuatro rasgos identificativos**

El concepto de la reificación lo acuña Lukács a partir de la crítica de la mercancía de Marx, pero fundiendo en él aportes decisivos de Hegel, Weber y Simmel. Para situar preliminarmente el concepto vamos a señalar cuatro rasgos que identifican la reificación. Estos rasgos no tienen por qué darse juntos o con los mismos acentos en el uso que hacen distintos autores del concepto. De hecho, puede suceder que un análisis identifique la reificación con uno solo de estos trazos, aunque nosotros sostenemos que todos ellos están interrelacionados.

La primera acepción de la reificación, la más directa e intuitiva, la entiende como una anomalía o distorsión (práctico-cognitiva) por la cual «algo que en sí no posee propiedades de cosa –por ejemplo, algo humano– es considerado como cosa»<sup>54</sup>; o, con algo más de precisión, es la «peculiar asimilación de las relaciones sociales y de las vivencias personales a cosas, es decir, a objetos que podemos percibir y manipular»<sup>55</sup>. Para Lukács, pero ya antes para Simmel, esta es la consecuencia de la implantación hegemónica del sistema de intercambio de las mercancías; la lógica del intercambio de bienes es la que impele a cosificar las relaciones intersubjetivas, o sea a desviar o a sustituir la interacción y la reciprocidad entre personas por la relación de equivalencia entre cosas: «El trueque es la acción mutua entre dos hombres, pero transformada en cosa. Al dar uno de ellos una cosa y recibir del segundo otra cosa del mismo valor, la pura espiritualidad de la relación entre ambos es inyectada en los objetos. Y esta materialización de la relación, esta introyección en las cosas que se dan y se reciben llega a ser tan perfecta, que en la economía más desarrollada desaparece completamente la interacción personal y las mercancías adquieren una vida propia, independiente. Las relaciones entre las mercancías, el ajuste de su valor, se realizan automáticamente por simple cálculo, y los hombres quedan reducidos a simples ejecutores de las tendencias a compensarse y transferirse que las mercancías tienen en sí mismas. (...) La relación entre hombres se ha transformado en relación entre objetos»<sup>56</sup>. Aunque con esto ya apuntamos a otro de los rasgos de la reificación que vamos a distinguir, es sumamente importante retener el carácter estructural (algunos autores prefieren hablar de carácter

---

<sup>54</sup> HONNETH, 2007: 24

<sup>55</sup> HABERMAS, 2001a: 453

<sup>56</sup> SIMMEL, 2014: 577

ontológico) que aquí se describe. Así, la reificación es una distorsión cognitiva y práctica (que consiste en tratar al prójimo como cosa), y es, por ende, una incorrección ética (considerando que es reprobable instrumentalizar a los otros) solo porque, ante todo, hay un sistema o una lógica económica en la que se opera esa «materialización» o transformación de la que habla Simmel: la cosificación. Así, a un enfoque ontológico de la reificación como el de Lukács le es esencial la noción de *compulsión estructural*, o sea, la idea de que el individuo “no tiene más remedio” que relacionarse con los demás bajo esta rejilla cosificadora (idea que también se expresa con la paradoja de que el individuo, *socialmente*, está “en lo cierto” o “en lo correcto” al tratar con los demás movido por esta percepción “falsa”). En relación con esto hay que decir que, tanto o más importante que el aspecto de desatino o incorrección por parte del sujeto, es el aspecto de autonomización al que se refiere Simmel, esto es, el hecho de que las mercancías adquieran una «vida propia». En este preciso sentido, recordemos que la reificación es indisociable del *fetichismo* de la mercancía que describiera Marx al principio de *El capital*.

Una segunda acepción de la reificación no pondría el acento tanto en la sustitución del trato con personas por una relación entre mercancías cuanto en una más generalizada ofuscación o angostamiento en el trato con el mundo, tanto con el mundo social como con la naturaleza y con la interioridad del individuo. Por decirlo simplemente, al hecho de que se cosifiquen objetos que no tienen el carácter de cosas (paradigmáticamente, los seres humanos), se le suma una relación con las cosas en general particularmente unilateralizada. Con lo que el problema ya no se focaliza en el trato con un tipo particular de objetos sino con el ente en general, por decirlo con Heidegger. Esta definición sigue muy pegada a la anterior, pero supone una ampliación del marco que recorta el fenómeno de la reificación en dos sentidos. Por un lado, el problema ya no es solo que la intersubjetividad se vea sustituida o eclipsada por la objetividad de la mercancía, sino que el repertorio antropológico de la praxis, los diversos modos cualitativos de aprehensión, relación y trato con el entorno se ven reducidos al modo de lo instrumental, lo útil, lo calculable, lo aprovechable, o sea a la objetividad de lo que se puede percibir y manipular, o, en términos heideggerianos, la reducción del ser al estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*), al ente-presente y disponible. Por otro lado, y en relación con el origen social de la reificación, se da una pérdida de centralidad de lo económico. La reificación ya no tiene como única causa la homogeneización del modo de producción y de intercambio capitalista, sino la extensión mucho más difusa de la racionalidad técnica y de modos de organización social basados en el formalismo. Junto con

la economía, por tanto, la reificación se ve impulsada por el otro gran ámbito institucionalizado en términos formales, abstractos e instrumentales a principios de la modernidad: la administración estatal. El Estado, así como todas aquellas organizaciones basadas en la misma lógica burocratizada, juegan un papel clave en la instauración y la uniformización de la racionalidad de medios afines. La cosificación es aquí sinónimo de racionalización en sentido weberiano.

La reificación también es reconocible como la *impenetrabilidad de lo real*, como el hecho de tener el ser un carácter tético irreductible. Este rasgo, de clara impronta hegeliana, se refiere a una incapacidad o imposibilidad de mediar el objeto, de “deducirlo”, o sea, de comprender su génesis, su haber-devenido o haber-llegado-a-ser tal objeto. En consecuencia, este aparece con un carácter fáctico inamovible, insuperable e incuestionable. En la medida en que el sujeto no es capaz de percibir la “obra” del espíritu en la cosa, no puede interiorizarla disolviendo su carácter dado, impuesto. En este sentido, la reificación se equipara a un positivismo ingenuo o dogmático. Lukács enfatiza este rasgo de la reificación cuando, en contraste con una conciencia del proletariado devenida-a-sí a imagen y semejanza del espíritu hegeliano<sup>7</sup>, considera el momento kantiano como el paradigma de una conciencia cosificada. Tanto por el lado del objeto –como cosa en sí–, como por el lado del sujeto –como categorías *a priori* del entendimiento–, hay un límite irrebasable del saber, y por tanto, una facticidad irreducible, que deja al sujeto sometido tanto al “ser-dado” del objeto como al “así-sin-porqué” de las condiciones formales del conocimiento. La revolución copernicana de Kant se cobra un alto precio: el sujeto puede dominar un mundo de fenómenos a condición de plegarse a una legalidad que halla “en sí mismo” pero de la que no puede comprender ni la génesis ni el sentido. La emancipación de la naturaleza no supone más que la caída en una *segunda naturaleza* igualmente irracional<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> «In other words, the mysterious impenetrability of the thing-in-itself will be revealed as no more than the illusion of a reified consciousness incapable of recognizing itself in its products. In addition, the felt distance between will and fate, freedom and necessity, would also narrow once the external world were no longer perceived as ruled by alien forces experienced as if they were a “second nature”» (JAY, 1984: 111)

<sup>8</sup> «[El individuo] no puede entender este mundo más que aceptándolo, en la teoría, de acuerdo con las formas de las “leyes eternas de la naturaleza”, o sea solo si ese mundo cobra una racionalidad ajena al hombre, impenetrable y no influible por las posibilidades de acción del individuo (...). Las posibilidades de la actuación en un mundo así se ofrecen solo por dos vías, las cuales son ambas aparentes desde el punto de vista de la acción verdadera, de la transformación del mundo. Una es el aprovechamiento de las “leyes” inmutables descubiertas (...) para determinadas finalidades humanas (por ejemplo, la técnica). La otra es una acción orientada hacia la interioridad, como intento de realizar la transformación del mundo en el único punto que de este queda, o sea el individuo mismo (ética). Pero como la mecanización del

Ahora bien, aunque el sesgo claramente idealista de este concepto de la reificación es quizá ineliminable (incluso en ciertos trazos de autores como Adorno o Lacan) debemos traducirlo a un enfoque social. Lo cosificado debe entenderse, entonces, como trabajo social sedimentado, historia acumulada, solidificada y esclerosada como “segunda” naturaleza. La conciencia reificada es la que olvida «que los poderosísimos procesos e instituciones sociales tuvieron un origen humano, en esencia trabajo objetivado de hombres vivos»<sup>99</sup>; o sea, aquella que no es capaz de penetrar en la solidez de las cosas o en la inmediatez de “lo dado” para comprender su origen humano, su génesis como producción social y cultural<sup>100</sup>. A consecuencia de esta ofuscación, los productos del trabajo social –ya en el nivel micro de la mercancía, ya en el macro de la institucionalización y el orden social– reobran sobre el mundo humano como algo ajeno e impenetrable. Por lo tanto, lo fundamental aquí no es únicamente el fetichismo de la “cosa-en-sí”, sino que la causa de esto es la enajenación de lo que tiene un origen social. En otras palabras: la asunción acrítica de los hechos dados y aislados (respecto del todo social) tiene su correlato en que este mismo “todo” se ha tornado algo enigmático e incomprensible para los mismos individuos que lo constituyen por medio de su praxis.

Es Simmel quien vuelve a dar la pauta para la intelección sociológica de esta forma de reificación: «Uno de los hechos más profundamente significativos y específicos del hombre es el de que tanto los individuos como los grupos extraen considerables fuerzas e impulsos de entidades a las que ellos mismos han dado las energías y cualidades necesarias. Las fuerzas expansivas del sujeto, que sirven al mantenimiento y evolución de este, se manifiestan a menudo en el rodeo siguiente: construyen primero una entidad, aparentemente objetiva, desde donde refluyen luego en el sujeto. (...) Recordemos la idea de los dioses, a quienes los hombres dotan primero de todas las cualidades, valores y sublimidades sacadas de sus propias almas, para recibir luego de ellos, en apariencia, las leyes morales y la fuerza de cumplirlas»<sup>101</sup>. Valga esta cita para señalar una dinámica de la reificación que emanaría de lo social en sentido

---

mundo mecaniza también, necesariamente, el sujeto del mundo, esa ética no pasa tampoco de ser abstracta, meramente normativa (...), y no llega a ser realmente activa, productora de objetividad. Queda en el mero deber-ser: tiene carácter de mero postulado. La conexión metódica entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* es constructiva e inevitable» (LUKÁCS, 1975: 42).

<sup>99</sup> ADORNO, 2004a: 16

<sup>100</sup> También, según Lukács, se pierde así «toda posibilidad de entender el *origen* de las formaciones sociales. Los objetos de la historia se presentan como objetos de leyes naturales eternas e inmutables. La historia cristaliza en un *formalismo* incapaz de concebir las formaciones histórico-sociales en su verdadera esencia, como *relaciones entre hombres*» (LUKÁCS, 1975: 52)

<sup>101</sup> SIMMEL, 2014: 536



amplio, y que sería independiente de la forma de organización económica de la sociedad. Sin embargo, es en un enfoque marxista como el que profesan Lukács o Adorno en el que esta reificación, que podía ser necesaria para la autoconservación y hasta beneficiosa para las «fuerzas expansivas del sujeto», se convierte en algo patológico y adquiere un tinte inequívocamente coactivo y lesivo para la subjetividad, es decir, cuando el «rodeo» del que habla Simmel se torna un proceso de autonegación o autodestrucción de la sociedad. Es aquí donde, peraltando el fetichismo de la mercancía con la lógica burocratizada a la que nos hemos referido como segundo rasgo de la reificación, Adorno extrae el horizonte sombrío de una sociedad en la que «los seres humanos no solo están a merced de algo exterior a ellos, de algo amenazante, sino que esto que les es exterior es a la vez una determinación de su propia esencia, se han convertido en exteriores a sí mismos»<sup>102</sup>. Así se cierra la nefasta paradoja: de unas fuerzas exteriores que solo «en apariencia» dominan al sujeto, pues es este en realidad el que las proyecta desde sí mismo (Simmel), a una individualidad que es pura apariencia, pues está por completo determinada por una objetividad social inescrutable. Nótese que así retomamos la idea apuntada al principio cuando decíamos que la sustitución de las relaciones humanas por relaciones entre cosas iba intrínsecamente ligada a la autonomización de esas relaciones cósicas, es decir, al funcionamiento independiente y a la reproducción automática de unos procesos sociales que ya no son el efecto de la interacción social, sino que la determinan de antemano, y en relación a los cuales, por tanto, los individuos devienen «simples ejecutores», cuando no directamente sus “productos”: «ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso del trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de este, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad»<sup>103</sup>.

Hay dos efectos paradójicos ligados a esta forma de reificación que es oportuno realzar. El primero es que, si bien este rasgo de la reificación implica una totalización de la razón instrumental, la clave está en la inversión que supone en cuanto a la lógica del dominio. Pues el segundo rasgo de la reificación consistía en el monocultivo de una praxis presencialista, calculadora y utilitarista que se reconocía explícitamente orientada por una voluntad de poder (a tal punto que esa reificación podría equipararse directamente como el imperio exclusivo de tal pulsión de dominio en la relación del ser humano con

---

<sup>102</sup> ADORNO, 2004a: 422

<sup>103</sup> LUKÁCS, 1975: 129

su entorno). Mientras que en su acepción de segunda naturaleza (reflujo o retorno de trabajo social enajenado), lo que caracteriza a la reificación es precisamente la pérdida de control social y el sojuzgamiento del ser humano a una compulsión experimentada como externa e indomeñable.

En segundo lugar, hay que insistir en la tesis de que la legalidad social reificada se torna irracional. Esto es: por muy racionalizadas que estén las formas de organización de una sociedad, al autonomizarse y automatizarse de esta forma se convierten en algo irreconocible, en algo desconectado de una justificación “a medida” del horizonte subjetivo, o, en términos habermasianos, de las necesidades y expectativas que emanan del mundo de la vida. En el extremo, la autoconservación social a la que parecía responder la reificación (Simmel) se pervierte en autodestrucción o, a lo sumo, en el mantenimiento ciego, absurdo, de un *status quo* inapelable. Tanto en la versión “dura” de Adorno como incluso en la mucho más moderada de Habermas, la reificación no se debe a una irracionalidad o a una patología social simple o “inmediata”, es siempre una cierta inversión paradójica de la racionalización social, una enfermedad autoinmune como diría Derrida.

Hay un último rasgo de la reificación que podría considerarse un corolario del anterior, pero que preferimos deslindar. Se trata de una reificación que podríamos llamar metafísica, onto-teo-teleológica (por usar términos derridianizados), reificación idealizante o, simplemente, *idealización*. En efecto, esta acepción de la reificación viene a señalar un fondo o motivo idealista en el conjunto de la razón o del logos filosófico occidental; reificación como platonismo, pues, equiparable a una estructura de pensamiento o de discurso transcendentalista, propia de la mentalidad ascética creadora de trasmundos que criticara Nietzsche. Más adelante diremos algo sobre hasta qué punto tal tendencia idealizadora debe distinguirse, y quizá hasta contraponerse, a la reificación. De momento las tomaremos como compulsiones equivalentes, con lo que debemos justificar por qué habría que entender la idealización como una reificación. Pues, sencillamente, porque desde cierta perspectiva crítica, lo que entendemos como idealización metafísica responde al mismo «rodeo» descrito por Simmel en la cita anterior (no por casualidad, el ejemplo de Simmel es precisamente la proyección de dioses), es decir, el proceso consistente en hipostasiar potencias, entidades o “seres” externos o trascendentes respecto de la sociedad. Adorno dice, a este respecto, que el ser social se presenta «con la apariencia ilusoria de lo recubierto metafísicamente (...) como si fuera un hecho

primigenio o “forma de estar” de la existencia»<sup>104</sup>. La reificación como conversión de la sociedad en una segunda naturaleza tendría un correlato directo en la erección ideológica de un trasmundo o meta-naturaleza. Esta, como decíamos antes, habría perdido su sello social y adoptado un carácter ideal que ofusca unas estructuras y procesos sociales que por principio no tienen tal carácter de presencia e inmediatez. Es más, lo ideal no solo se presentaría como independiente y autosuficiente respecto de la sociedad, sino como su fundamento real o verdadero.

Aquí vuelve a ocurrir que un proceso de reificación-idealización que parecería darse en cualquier sociedad y que podría rastrearse hasta los “orígenes” del logos, se ve refundido en autores de corte marxista, en los que la idealización es la expresión ideológica o la “falsa consciencia” de una sociedad funcionalmente reificada por el intercambio de la mercancía. Ya hemos mencionado la crítica de Lukács a la filosofía kantiana, considerando que en ella se vierte de forma sublimada el apriorismo social de las estructuras capitalistas. Salvando las distancias, la filosofía de Adorno (pensemos en sus críticas a filósofos como Kierkegaard, Husserl, Kant o Hegel) responde a un gesto similar.

## **Dos enfoques de la reificación**

A partir de la presentación de la reificación en cuatro rasgos identificativos, hay todavía una distinción que nos puede ser útil en lo que sigue. En cuanto a la perspectiva de abordaje del fenómeno, es posible y pertinente distinguir entre la reificación en perspectiva práctica (o reificación en la praxis), y la reificación en perspectiva estructural. No estamos distinguiendo con ello dos formas o clases de reificación, ni dos rasgos que vendrían a sumarse a los anteriores. Se trata más bien de señalar que el mismo fenómeno adquiere relieves y acentos distintos en función de la perspectiva desde la que se aborda. En este sentido, la distinción que hacemos vendría a corresponderse, muy *grosso modo*, con la diferencia entre tratar la reificación desde una teoría de la acción (social) o hacerlo desde un enfoque teórico sistémico. Repetimos que los enfoques no pueden separarse u oponerse sin más. Pues, por mucho que se aborde desde una perspectiva funcionalista, estructural o sistémica, no cabe hablar de reificación si no es en relación con los efectos que esta produce en la conciencia y la praxis del sujeto, siempre con una mención especial a la interacción entre individuos. A la inversa: incluso en los enfoques que optan por centrarse exclusivamente en la praxis, se reconoce que la reificación no es algo que se

---

<sup>104</sup> ADORNO, 2004a: 413

produzca en la psique de los sujetos o en las situaciones sociales de interacción si no es porque estas están bajo el influjo de ciertos procesos estructurales<sup>105</sup>.

Entonces, en el abordaje de la reificación desde la perspectiva de la praxis lo que centrará el interés serán las distorsiones, ofuscaciones o fallas que esta provoca en los vínculos cognitivos, prácticos y relacionales del sujeto con el mundo. Se mantiene, pues, la perspectiva de un sujeto enfrentado a “objetos” (internos, externos, humanos, no-humanos, en situaciones sociales y en situaciones “monológicas”) y la reificación se aborda como una interposición que compele a ciertas actitudes, produce ciertas compulsiones o cegueras y usurpa o malogra capacidades antropológicas. Incluso si el enfoque no es enfáticamente normativo, la reificación es algo que determina el conocimiento y la acción de los sujetos, sometiéndolos a ciertas condiciones de posibilidad, encauzándolos hacia fines selectivos y reduciendo con ello tanto la diversidad como la profundidad de las modalidades de la praxis. Desde esta perspectiva, la reificación es, ante todo, “patológica” en tanto en cuanto limita o bloquea la autorreflexión y el esclarecimiento del sujeto sobre las diversas formas de acción posibles sobre el mundo y sobre sí mismo. El enfoque de Honneth puede tomarse como ejemplar del tipo de tratamiento centrado en la praxis. Honneth parte del hecho básico de que a «todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y el mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosa»<sup>106</sup>. Tal premisa puede desplegarse luego con la ayuda de los distintos “mundos” con los que un sujeto trata o entabla relación. En la medida en que la reificación afecta por igual a los tres “mundos” distinguidos por Habermas, con respecto al mundo objetivo se presenta como la tendencia a «percibir los objetos en una determinada situación solo como “cosas” potencialmente aprovechables»; con respecto al mundo intersubjetivo, la reificación implica la compulsión de los sujetos a «contemplar a quien tienen enfrente solo como “objeto” de una transacción beneficiosa», esto es, en actitud estratégica. Finalmente, con respecto al mundo interior de vivencias y sentimientos, la reificación impele a «considerar su propio patrimonio solo como “recurso” adicional cuando calculan el aprovechamiento»<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Creemos que esto es cierto incluso en el representante más eminente de la reificación tratada desde una perspectiva práctica, que es Axel Honneth, aunque no, en cambio, de alguno de los autores que él toma como objeto de estudio. Es el caso de Heidegger, por faltarle a este toda consideración social de las actitudes del Dasein que pueden leerse como rasgos reificadores.

<sup>106</sup> HONNETH, 2007: 27

<sup>107</sup> HONNETH, 2007: 25

En cambio, un enfoque con visos funcionalistas o sistémicos tenderá a poner el acento en ese rasgo de la reificación consistente en que la sociedad deja de ser aquello que los hombres hacen a través de su acción cotidiana para convertirse en una sustancia o cosa que se les enfrenta, que los determina y que se muestra recalcitrante a cualquier influjo aprehensible en términos de una subjetividad agente (ya sea individual o colectiva). Este enfoque toma unas veces un cariz más “totalitario” (Adorno), en la medida en que la imagen preeminente de la reificación es la de una sociedad que como una “totalidad” homogénea se impone a los individuos. Otras veces (Luhmann, Habermas) lo preeminente de la reificación está en lo complejo, lo diferenciado y lo acéntrico de la sociedad posindustrial, para cuyo equilibrio funcional se imponen medios de control y de comunicación desubjetivados. Pero lo común y, en cualquier caso, lo que debe centrar nuestra atención, es que tales enfoques entienden que una sociedad, si no siempre por lo menos a partir de cierto nivel de desarrollo, conlleva necesariamente: *a)* procesos de alienación, separación o desacoplamiento respecto de los contextos de la acción social, *b)* una solidificación de tales procesos (en el sentido de que adquieren ese estatus de realidad objetiva, de “segunda naturaleza”, de lo social sedimentado), y, al mismo tiempo y aunque parezca paradójico, *c)* una vivificación autónoma (o autómatas, quizá mejor) de esos procesos (en el sentido de que, una vez independizados de las subjetividades agentes que aparentaban darles vida, parecen capaces de autorregularse, autorreproducirse y hasta de asumir autónomamente procesos de innovación y creatividad). Se ve bien que en esta perspectiva lo preocupante no es ya que la praxis humana quede angostada o reducida, sino que directamente se haga imposible, o que sea, en todo caso, prescindible, en una dinámica social acéfala y fuera de control.

### *La cosificación y la Cosa*

Hecha la introducción de la problemática de la reificación, podemos proseguir tendiendo algunos puentes con el pensamiento de Lacan, y en particular con las cuestiones del prójimo y del goce desarrolladas en anteriores apartados. Como se ha dejado claro, aquí no se trata de llevar a cabo un estudio profundo del conjunto del discurso de Lacan a fin de lograr una conexión sistemática con el problema de la reificación. Nos contentaremos con reseñar algunos puntos clave que permitirían poner en relación ambos extremos, teniendo en cuenta el espectro de rasgos de la reificación que hemos presentado. Se trata de dibujar algunas viñetas que justifiquen, por un lado, que la concepción lacaniana del inconsciente se esclarece significativamente al iluminarla con un concepto ajeno

al discurso psicoanalítico de Lacan, y por otro, que la teoría crítica de la reificación puede tomar nuevos impulsos a partir de ciertas ideas surgidas del psicoanálisis lacaniano.

Recordemos, antes de nada, de dónde veníamos y cómo la navegación por las aguas de Lacan puede habernos conducido hasta la cuestión de la reificación. A modo de resumen puede decirse que, en relación con lo que venía elaborando Lacan en los seminarios anteriores, *La ética del psicoanálisis* establece la siguiente tesis: el sujeto está condenado a tratar con el prójimo *antes como cosa* que como otro sujeto. O dicho de otro modo: el lazo social-comunicativo que, con los matices que se quiera, constituía una premisa ineludible para entender el inconsciente lacaniano (como discurso del Otro), se ve puesto en duda por la aparición de la Cosa en el lugar del prójimo; y todavía más: en el “origen” de un sujeto que hasta entonces se constituía adentrándose en los rieles del lenguaje de la mano de tal prójimo. Aunque esta no haya sido la intención expresa de Lacan al usar la denominación “*das Ding*”, está claro que aquí ya tenemos un primer indicador hacia la cuestión de la cosificación. Por lo menos atendiendo a ese rasgo hegeliano, muy presente todavía en Lukács y Adorno, por el cual la reificación se entiende como una limitación u obstáculo al trabajo de mediación (del pensamiento, del concepto o del discurso), y por ende como una objetividad recalcitrante a la subjetivación. Así, es evidente que con la Cosa de goce Lacan quiere indicar, en primera instancia, una especie de muro infranqueable para la interpretación analítica, o sea para el discurso del Otro, y por ahí, una imposibilidad para el sujeto de dar sentido pleno a su deseo. Hay un límite irrebasable en la posibilidad de remontar hasta el “origen” del deseo, y por eso, sin dejar de afirmar que en ese “origen” se encuentra el prójimo, este se ve cosificado. Por si fuera poco, hemos intentado mostrar cómo esta problemática de una falla originaria en la posibilidad de reflexionar o de interiorizar la cadena discursiva que constituye al sujeto, se repite al nivel más amplio de una racionalización social y moral en los términos de una ética del prójimo: allí donde el prójimo debiera convertirse en el *partenaire* de una discursivización y de una discusión irrestricta de los valores morales, se manifiesta una opacidad que acaba por reificar al prójimo en la ambivalencia de un ideal (el amor a él) y de un peligro angustiante (su goce).

Ahora bien, parece evidente que en Lacan estos rasgos cosificantes de la relación entre el sujeto y el prójimo deben de estar determinados por la prioridad de lo que hemos descrito como un enfoque estructural-sistémico de la reificación. En efecto, son toda una serie de constricciones estructurales –todas ellas pertenecientes a lo que Lacan llama la lógica del significante– las que

comportan la desaparición del prójimo (como otro-sujeto) y su conversión en una Cosa de goce. Resumidamente, puede decirse que hay dos niveles de determinación estructural. Ya para empezar, el intercambio comunicativo entre el sujeto y el prójimo se ve remitido a un marco de condiciones y leyes estructurales a los que aquellos, aun sin saberlo, deben plegarse, y que, tal como se muestra en las manifestaciones del inconsciente, producen efectos inatendidos e incontrolables desde la perspectiva de la praxis comunicativa. Esto es lo que en el argot lacaniano se expresa con la necesaria y previa inserción del sujeto en el campo del Otro, donde este ya no se refiere al *partenaire* encarnado de la interacción social-comunicativa, sino al marco de condiciones estructurales y formales del uso del lenguaje. A diferencia de lo que proponen ciertas relecturas del psicoanálisis de las relaciones de objeto, el inconsciente no puede entenderse como una simple transposición del espacio comunicativo en el que el individuo se relaciona con sus diversos agentes socializadores a un “espacio” objetual intrapsíquico<sup>108</sup>, pues para Lacan lo fundamental no está en la internalización de esos “objetos” sociales, de los significados y de los modos de la comunicación que el sujeto ha establecido con ellos, sino en la determinación y en la transformación a la que se ven sometidos por el hecho de pasar todo ello por el embudo estructurador del significante. Así, para empezar, el acceso al significante supone una operación de abstracción que, como veremos posteriormente con un poco más de detalle, se asemeja mucho a la denunciada por Marx en el ámbito del intercambio de la mercancía. Luego, se da ese efecto estructural, que en absoluto emana de las intenciones de los agentes de la comunicación, consistente en una indeterminación metonímica del significado, lo que Lacan llama la significación o el objeto fálico. Y ese efecto es, finalmente, sometido a otra coacción estructural, la de la instancia validadora a la que llama el Nombre del Padre, y que completa la estructuración edípica en tríada (sujeto, Otro, Otro del Otro<sup>109</sup>). En este nivel ya se puede hablar de reificación, pues las relaciones intersubjetivas se transforman, en el inconsciente estructural, en relaciones desubjetivadas entre significantes. Pero, a un nivel más profundo, el inconsciente implica una segunda coacción estructural, con sendos efectos reificadores. Se trata de una dimensión del significante descubierta más tarde por Lacan, la de su inercia acéfala o de instanciación repetitiva manifiesta en las conductas de goce. Si bien en realidad aquí cabría hablar de una inercia anestructural (pues esta dimensión se hace patente cuando falla el Nombre del Padre y falta, por tanto, el elemento que da completitud a la estructura), se trata

---

<sup>108</sup> Ver HONNETH, 2009a: 343s

<sup>109</sup> LACAN, 2006a

igualmente de una dinámica alienante y constrictiva que, originándose en la esencia lingüística de la socialización, reobra sobre los sujetos como una naturaleza indómita y desconocida. Con esto retomamos uno de los hilos interpretativos de *La ética del psicoanálisis*. Pues vimos que, iluminando retroactivamente el seminario desde las ideas que posteriormente desarrolló Lacan, cabía interpretar la *jouissance* de muy otra forma que como una realidad previa y distinta de lo simbólico, a saber: como una dimensión inherente al significante y que acompaña indefectiblemente todas sus operaciones significativas en la medida en que en ellas, independientemente del discurso que produzcan, se reproduce el significante como tal, o sea una especie de trasfondo de la “otra” escena del inconsciente, en la que lo esencial ya no es la combinatoria del significante en aras de unas formaciones sintomáticas interpretables como mensaje del Otro, sino la mera realidad del significante como efecto y afecto de repetición. Así pues, la Cosa como reverso del Otro.

### **Primera viñeta de la reificación: goce y regresión metafísica**

Lo primero que hay que decir es que, leído desde la cuestión de la reificación, el seminario sobre *La ética del psicoanálisis* contiene alguna ambigüedad muy interesante. Lacan entiende la *jouissance* como algo insensible a lo simbólico, y por tanto como un obstáculo mayor a la cura psicoanalítica. No la sitúa como una dificultad clínica en el horizonte de lo descifrado, lo interpretable y lo reintegrable en la historia simbólica del sujeto, sino como algo constitutivo de la economía libidinal del sujeto pero intocable por la palabra. Si se considera la cura analítica como una forma de disolución de las reificaciones en sentido lato (en cuanto que, supuestamente, la cura habría de dotar al sujeto de una mayor comprensión y dominio sobre conductas, rasgos de carácter y procesos psíquicos por los que se veía, por así decir, poseído como una coacción “externa”), entonces se puede decir que la *jouissance* se introduce como una forma de reificación del inconsciente insuperable o inmodificable. Hasta aquí, y más allá de la acuñación del concepto, Lacan no aporta nada especialmente original respecto de Freud. Pues hacia el final de su vida –en escritos como *Inhibición, síntoma y angustia*, *El yo y el Ello*, *Análisis terminable e interminable* y en otros textos menores– encontramos en Freud un claro y honesto reconocimiento de ciertos fenómenos clínicos destacables por su impermeabilidad a la acción terapéutica. Lo interesante no es solo que se vislumbren rasgos inconscientes de una profundidad inalcanzable por el análisis, sino que se apunte la idea de que algunas de estas resistencias estarían, si bien no originadas (pues siempre habría factores constitutivos o biográficos previos a la entrada en análisis), sí



provocadas, alentadas o exacerbadas por el proceder analítico. Es claramente el caso de lo que Freud llama «reacción terapéutica negativa»<sup>10</sup>, algo que se desencadenaría en el curso del análisis y en respuesta a sus logros en el desentrañamiento y profundización del inconsciente.

Pues bien, si nos mantenemos en este nivel más clínico, lo que ocurre en Lacan es que, si bien la *jouissance* puede interpretarse como el concepto descriptivo de una resistencia mayor del inconsciente (sin más calificativos), en todo momento cabe la posibilidad de interpretarla como una resistencia del inconsciente lacaniano, o sea como una reacción terapéutica negativa a la cura analítica específica que propone Lacan. El goce, por tanto, no sería (o no sería simplemente) un nombre (nuevo) para referirse a rasgos inconscientes recalcitrantes a la cura, sino que indicaría un rasgo clínico (nuevo) *producido* por el modo que tiene Lacan de interpretar el inconsciente freudiano. Es cierto que Lacan pretende llevar a cabo algo así como una refundación de Freud y, en este sentido, aportar un cambio de paradigma en lo que podríamos llamar una teoría general del inconsciente válida para el psicoanálisis en sentido amplio. Mas, por otro lado, es innegable que lleva a cabo una relectura muy particular de la herencia freudiana, caracterizada por el cruce con discursos procedentes de otros ámbitos y que convergen en el singular clima filosófico de la Francia de posguerra. De esos cruces, uno particularmente importante y fundacional para el pensamiento lacaniano es el que tiene que ver con la recepción de Hegel, de la mano de Kojève e Hypolitte, entre otros. No vamos a adentrarnos en esta cuestión, únicamente recordar que Lacan insufla en la teoría del inconsciente un espíritu filosófico, hegeliano en particular y metafísico por denominación de origen, ausente como tal en Freud. Así pues, algunas de las primeras formulaciones de Lacan suponen claramente una lectura de la cura analítica en términos de una fenomenología de la consciencia, al término de la cual el sujeto obtendría una verdad sobre sí fruto de una reconstrucción reapropiada de la historia (inconsciente) que le ha hecho devenir quien es. Lo importante aquí, no obstante, no es tanto el nombre de Hegel, sino la superior pretensión de validez que se le otorga a la cura psicoanalítica. De ella, el sujeto debería poder esperar una experiencia de (su) ser en sentido enfático (de donde la mimesis de la Fenomenología del espíritu). Pues bien, no se trata de cuestionar la legitimidad de tal concepción, pero sí de constatar que la caracterización extrema de la *jouissance* (no solo, pero sobre todo en *La ética*) no puede no estar en proporción directa con tal concepción hiperbólica del análisis. Solo un análisis proyectado con tales expectativas puede encontrarse con una resistencia o reificación como

---

<sup>10</sup> FREUD, 1986/XXIII: 244

la que Lacan cifra en el goce, pues solo una cura que prometía otorgar al sujeto *su* significante (cerrando un círculo de reconocimiento truncado o malogrado, eso es el inconsciente) propende, o al menos se arriesga, a desvelar la falla del goce tras esa promesa simbólica (o sea, no solo la nada-de-significación, sino nada-más-que-goce en lugar de sentido). Y es que, en efecto, el goce, al menos en *La ética*, supone una subversión radical de tal concepción hegelianizante del análisis, *pero no* de su esquema transcendental. Lacan no abandona en ningún caso la idea de que el discurso psicoanalítico no relativiza la verdad del sujeto sino que se orienta por un horizonte de validez allende la fantasía del inconsciente o la ficción del deseo (este es, por lo demás, el tallo metafísico de la noción lacaniana de lo Real). Y es justo por eso que, cuando tal validez no puede sostenerse en lo simbólico (pues el lenguaje es impotente a tal fin), lo que surge es una forma de reificación absoluta (precisamente el goce *como lo imposible* para lo simbólico).

En resumen: no hay duda de que la noción lacaniana de la *jouissance* entronca con fenómenos inconscientes descubiertos o al menos intuidos ya por Freud. Mas, al recolocar tales “datos” clínicos (por decirlo de forma acrítica) en el esquema de una dialéctica polarizada entre lo simbólico y su negación absoluta, salta la duda de si es Lacan quien está generando una resistencia hiperbólica al psicoanálisis, en directa correspondencia, como decíamos, con las pretensiones desmesuradas de lo simbólico en la primera etapa de su enseñanza.

Ahora bien, lo realmente destacable es la paradoja a la que nos lleva esta ambigüedad, pues si nuestra tesis resultara correcta –esto es, si la *jouissance* no fuera tanto un concepto para describir ciertas resistencias del inconsciente cuanto un tipo de resistencia inmanente a la cura lacaniana, producida por la naturaleza idiosincrática del discurso de Lacan–, entonces ocurriría que el goce *no* sería algo particular del lacanismo. Tal y como hemos defendido más arriba, la interpretación del inconsciente como *logos* y del deseo como un efecto de la dialéctica de la demanda, equiparan la concepción lacaniana del psicoanálisis con una cierta dialéctica de la Ilustración cuya pulsión transcendedora desemboca en una petición de validez que ya solo puede ser pagada con la moneda de aquella sexualidad arcaica que Freud descubrió tras las formaciones interpretables del inconsciente. En otras palabras, el goce como resistencia radical al sentido sería algo inexportable fuera de la concepción que propone Lacan del inconsciente; mas, por eso mismo, no sería nada *propio* de la misma, pues el inconsciente lacaniano refleja, por así decir, ese proceso de racionalización social que no puede contentarse con ninguna verdad y que tiene

que acabar reconociendo que el *logos* no puede proveer el fundamento de validez deseado.

A partir de aquí, todavía hay algo que decir sobre este aspecto de la *jouissance* que, como habrá quedado claro, se relacionaría con la reificación metafísica, a la que también hemos llamado idealización. Para ello, demos un pequeño rodeo.

Nos fijamos en el texto de Derrida “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*. Derrida, que sabe estar hablando en el apogeo de la “moda” estructuralista (es 1966), sitúa sin embargo un estructuralismo tan viejo como «la *episteme*». El “-ismo” del estructuralismo no sería en este caso el indicativo de un método o un movimiento filosófico entre otros, sino que se trataría de una tendencia o de una orientación profunda del pensar, coincidente y coextensiva con el entero desarrollo de la ciencia y la filosofía occidentales. Derrida parte, pues, de que el pensamiento ha sido siempre estructuralista, a tal punto que es dudoso que pueda pensarse en uno que no lo fuera. ¿En qué consiste exactamente este estructuralismo, presente en los albores griegos del *logos*, mucho antes de que las estructuras se pusieran en boga para oponerse teóricamente a toda una herencia filosófica y científica? Consistiría en la disposición a pensar el ente, *lo que hay*, como una estructura, a aprehender el conjunto de lo real como *un* conjunto, esto es, como una agrupación de elementos sujetos a una misma ley, a un principio que los une como uno, que, por encima de las jerarquías que puedan establecerse entre ellos, los constituye como iguales en relación con un mismo orden sistemático. En definitiva, algo tan fundamental como la disposición a pensar la realidad como *logos*, bajo el *logos*, como estando estructurada lógicamente, lo que es tanto como decir: pensarla como siendo pensable.

Pero Derrida dice algo más específico. Considera que este estructuralismo ancestral consiste en la disposición a pensar la estructura como dotada de *centro*, a pensar «la estructuralidad de la estructura» a partir de un punto fijo cuya función sería ordenarla y hacerla coherente, pues solo «el centro de una estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total»<sup>111</sup>. El estructuralismo al que se refiere Derrida reuniría *el deseo de que haya estructura* y *el deseo de que esta tenga un centro* como un solo y único deseo. Pues una estructura sin centro, dice Derrida, es directamente una estructura sin estructuralidad. Sin ley que la

---

<sup>111</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384)

organice, sin principio que la funde, sin orden que la estructure, una estructura simplemente no es tal, y Derrida admite que «todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo»<sup>112</sup>. Por lo tanto, desear que la estructura tenga un centro es *simplemente* desear que haya estructura. El estructuralismo como deseo de darle o encontrarle un centro a la estructura sería exactamente lo mismo que el deseo de que una estructura sea digna de tal nombre.

Inmediatamente, Derrida introduce un segundo punto clave: la paradójica necesidad de que el centro, justamente para poder ser o hacer de centro, no puede estar dentro de la estructura, sino *fuera* de ella. Habida cuenta de que el centro, «en cuanto centro, es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos» de la estructura, «siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad»<sup>113</sup>. En otros términos: solo estando incondicionado por el juego estructural que condiciona puede el centro desempeñar su función, esto es, posibilitar que haya estructura. La estructura «tiene su centro en otro lugar»; ciertamente *en* ella –de lo contrario no sería su centro–, pero a la vez, siempre *más allá* de ella. Por tanto, *el deseo de centro es, necesariamente, deseo de transcendencia*; el deseo de estructura es el deseo de que la estructura se trascienda (en su centro). Ambas disposiciones –deseo de centro y deseo de transcendencia– se solicitarían mutuamente, formando un único deseo de estructura y definiendo, como una única matriz, la orientación esencial del pensamiento filosófico. Este transcendentalismo estructuralista o estructuralismo transcendentalista sería la matriz metafísica de la *episteme* occidental, el deseo que centra y trasciende su estructura, su historia. Y coincidiría, en el Derrida más heideggeriano, con el logocentrismo o con la historia del pensamiento del ser como presencia.

Ahora bien, Derrida explica entonces por qué en la actualidad no estaríamos meramente insertos en ese estructuralismo ancestral, reproduciendo la matriz

---

<sup>112</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384). Sabemos que buena parte del pensamiento que Derrida desplegará en tantos y tantos motivos está resumido en esta afirmación. Una estructura sin centro es «lo impensable mismo», y *sin embargo*, lo que demanda ser pensado en y por todo pensamiento (estructural y estructurado como *logos*). No tanto pensar una posible estructura sin centro, la posibilidad de que un día una estructura *así* (contradictoria e impensable) *se presentara como tal*; más bien pensar que toda estructura solo ha podido *empezar a ser tal* huyendo de lo impensable de su sin-centro, protegiéndose de esa *imposibilidad suya*, o sea, huyendo de sí misma, no de la posibilidad de ser de otro modo sino de una imposibilidad que viene dictada por su propia posibilidad, y de la que por consiguiente solo puede escapar denegándola.

<sup>113</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384)

metafísica aludida, sino en una peculiar situación que califica como «acontecimiento» de *repetición* y *ruptura*. Se anuncia algo así como el *fin* del deseo de estructura centrada y transcendida, final que, sin embargo, adoptaría la forma de un *redoblamiento*. Lo que Derrida llama «acontecimiento» es en realidad una constelación compleja que a lo sumo puede resumirse en un triple, y para nada unívoco, acontecimiento. En primer lugar, Derrida da algunos nombres propios que estarían en el meollo del trabajo de repensar, y por tanto de repetir la estructuralidad de la estructura, dislocándola a su vez: Nietzsche, Freud y Heidegger. Sin embargo, a nadie se le escapa que el acontecimiento al que se refiere Derrida es también, y mayormente, el estructuralismo, ahora en sentido restringido y epocal. Aquí el nombre propio sería Saussure, pues si bien el trabajo ya habría comenzado con Nietzsche, Freud y Heidegger (e incluso antes), es notorio que Derrida piensa el acontecimiento de repetición-y-ruptura con y a partir de la teoría saussuriana del signo. Pero queda un tercer acontecimiento por constatar: pues si el redoblamiento estructuralista que lleva a cabo Saussure es al mismo tiempo una ruptura del deseo de centrar-transcender la estructura, es a condición de leer a Saussure –nuevo acontecimiento de repetición-y-ruptura dentro del anterior– tal y como lo hace la deconstrucción derridiana. Así que el «acontecimiento» al que se refiere Derrida, por poco que se atienda a su complejidad y profundidad, sería una forma de ligar y hacer trabajar conjuntamente el pensamiento posmetafísico, el estructuralismo lingüístico y la escritura deconstructiva.

Y bien, ¿en qué consiste exactamente tal acontecimiento? Al pensarse la estructuralidad de la estructura, el deseo de centro y de transcendencia, se percata uno de que todo elemento central, sea el que fuere, no fija la estructura por sí mismo o en sí mismo, sino por su presencia *en el lugar* del centro. Al fin y al cabo, este lugar que acoge eventualmente una u otra determinación de centro es el que “propiaemente” centra la estructura. El deseo de centro, y por tanto de estructura, es en realidad deseo de un espacio donde ubicar el fundamento o fulcro organizador, «una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto»<sup>14</sup>. Se constata entonces, que si el centro siempre trasciende la estructura, cada centro está, a su vez, transcendido por la posibilidad de *otro centro*, de otro inquilino del lugar central. Y todavía más: que solo puede determinarse como centro *por remisión* a esos otros centros que han sido desalojados o aún no albergados. Conclusión: no hay centro o el centro está esencialmente descentrado. Esto es lo que significa que el centro sea un lugar –y no el lugar un

---

<sup>14</sup> DERRIDA, 1967b: 411 (trad. p. 385)

centro—: que no es «un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito». El acontecimiento del que habla Derrida, por tanto, consistiría en percatarse de que «toda la historia del concepto de estructura (...) debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones de centro»<sup>115</sup>. El acontecimiento implica, pues, la invasión de la estructura por el significante, pues, «en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso (...), es decir, un sistema en el que el significado central, originario o transcendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias»<sup>116</sup>. No solo es que toda estructura, invadida por el significante, deja de tener un centro-presente para tener un significante-de-centro, sino que ahora el centro, lugar hasta este momento sustraído a la permutación de los elementos de la estructura, solo puede establecerse por la remisión de un significante a otro. Y así la historia de la metafísica, la historia del estructuralismo como deseo de centro, o simplemente, *la historia*, es una estructura cuyo centro (y debe tenerlo, pues sin él no hay orden, ni concatenación, ni *logos*, ni historia) es, no obstante, el juego de sustitución de los centros; historia de las metáforas de centro. Si una estructura tiene su ley en su único centro, la ley del estructuralismo sería la ley de la sustituibilidad, la ley de *siempre más de un* centro. Vemos, pues, el gesto de redoblamiento-y-dislocación: el estructuralismo vendría a duplicar cualquier estructura con la estructura del significante (pues, sea lo que sea lo que forme una estructura, sus elementos siempre son tomables como significantes). Pero este doble-estructural no tiene centro, pues el estructuralismo no establece *un* nuevo centro (allí donde era *eidos*, *arché*, *energeia*, *ousía*, ahora...), sino que, de acuerdo con el significante que forma la estructura, redobra y descentra el centro. El deseo de estructura ya no se trasciende en su centro, sino que se desliza al infinito, la repetición pierde su origen.

Pues bien, hecho este repaso, nos preguntamos: ¿Puede ubicarse *La ética* de Lacan en este «acontecimiento»? *Por un lado*, *La ética del psicoanálisis* parece un caso más que ejemplar del estructuralismo-transcendental o transcendentalismo-estructural que hemos asumido como matriz del pensamiento metafísico. Al leer en Derrida sobre el «centro [que] cierra también el juego que él mismo abre y hace posible», se hace difícil no pensar en *das Ding*, en su función de origen y fin del juego estructural del deseo. Una Cosa central que, como dice Lacan, «padece del significante»<sup>117</sup> y que, en consecuencia, «es el

---

<sup>115</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384)

<sup>116</sup> DERRIDA, 1967b: 411 (trad. p. 385)

<sup>117</sup> LACAN, 1986: 142 (trad. p. 146)

punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos»<sup>118</sup>, donde la transformación estructural está «prohibida» –es la palabra que usa Derrida–, como lo está el goce. Un goce que «puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura»<sup>119</sup>, al que Lacan se refiere «como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa»<sup>120</sup>. Así, *La ética del psicoanálisis* participaría del gesto –transcendentalista– que reduce «la estructuralidad de la estructura e intenta siempre pensar esta última a partir de una presencia plena y fuera de juego»<sup>121</sup>, en este caso la de un goce *inalcanzable*, mas no por ello menos definido según el canon de la *apropiación* final de lo deseado.

Ahora bien, *por otro lado*, Lacan pertenece con pleno derecho al acontecimiento de repetición-y-ruptura de la orientación logocéntrica del pensamiento occidental. Aunque Derrida no lo cite, es evidente que Lacan profesa ese estructuralismo que implica la invasión de *cualquier* estructura por la estructura del *significante*. Y así, si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, habrá que asumir que su centro se deniega y que el deseo de trascender el *significante* reenvía inexorablemente a él. Lo que hay que preguntarse entonces es si, frente a este estructuralismo des-centrante, *La ética del psicoanálisis* supone una regresión a un estructuralismo arcaico, presencialista y transcendentalista. Y qué sentido tiene (si es que tiene alguno) que el pensamiento de Lacan, habiendo revolucionado el panorama psicoanalítico y la herencia de Freud desde el estructuralismo lingüístico, nos dé en *La ética* una figura del deseo que, orientado por la Cosa, parece simplemente reproducir esa orientación secular del pensamiento metafísico.

Para tratar de responder a esto es imprescindible contraponer la Cosa de goce a ese concepto tan ambiguo y polémico que es el falo, y ver qué se juega en el paso de uno a la otra. Hay que volver, pues, a esa cuestión cuya respuesta no cesa de buscarse como el grial del texto lacaniano: ¿Qué es el falo?<sup>122</sup> Dentro del embrollo, parece suficientemente claro que con el concepto del falo se erigen dos tesis, que formulamos a conveniencia de la cuestión que estamos tratando aquí.

---

<sup>118</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384)

<sup>119</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384).

<sup>120</sup> LACAN, 1986: 167 (trad. p. 171)

<sup>121</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384)

<sup>122</sup> Evidentemente, la falta de respuesta ya es parte de la respuesta, o sea, como veremos, de la voluntad de escamotear o faltar la respuesta a la pregunta por el centro, de convertir la posición de centro en una impostura.

No hay estructura sin deseo, sin que la estructuralidad de la estructura esté determinada por un deseo. ¿Cuál? Pues lo dicho: justamente el deseo de centro, del que hemos visto que no era otro que el deseo de estructura. La estructura desea estructurarse, desea tener un centro, ser estructura. Esta tesis es fundamental para entender por qué el psicoanálisis lacaniano es algo más que la aplicación del “método” estructuralista a un campo de objetos o de saber concreto, en este caso el inconsciente freudiano. El deseo freudiano, esencia de la estructura del inconsciente, dice *lo inconsciente* de toda estructura, pues no hay estructura –ni inconsciente ni de ningún otro tipo– que pueda constituirse sin revelar la función de un deseo, estructurante, centrificador y trascendedor, todo a la vez. Dicho de otro modo: no es que el inconsciente sea una estructura *entre otras* cuyo elemento peculiar sea el deseo; sencillamente es que la estructura del inconsciente ni es inconsciente ni es distinta de cualquier otra: es estructura significante, como todas, y lo inconsciente, en todo caso, es el deseo estructurador, o sea, el deseo de centro, de falo. El falo, símbolo del uno y del único, del centro y del cetro, expresa la necesidad de estructuralidad de la estructura. El falo, nombre freudiano del objeto del deseo por excelencia, expresa la necesidad de fundamento de la estructura; sin deseo de falo no hay estructura, no hay *logos*, no hay sentido.

Ahora bien, el falo es simbólico. Ni tiene una naturaleza distinta de los elementos significantes que se rigen por él, ni los trasciende desde un lugar distinto al campo que forman. De hecho, el falo es más simbólico que cualquier símbolo, “puro” significante, no algo que desempeña una *función simbólica* (una cosa que hace las veces de otra cosa), sino esta misma función hecha significante (el puro hacer las veces de...). Con ello, el significante falo no hace sino expresar de forma quintaesenciada lo propio de todo significante (no ser cosa sino función de remisión a otro). En consecuencia, en el centro de la estructura no hay (nada) más que significante. Que el falo sea el centro de la estructura no significa nada más que lo que Derrida nos ha dicho de la ruptura estructuralista: «que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito»<sup>123</sup>. Dicho de otro modo: el deseo de centro o deseo de falo es *deseo de significante*; y justo por eso, deseo de más (de un) significante, deseo de un centro descentrado, deseo de un significante en lugar de otro, *deseo de metáfora*. El falo es la forma lacaniana de decir que ningún

---

<sup>123</sup> DERRIDA, 1967b: 411 (trad. p. 385)



significante está jamás por una cosa sino siempre por otro significante. El falo, metáfora por excelencia, *no metaforiza nada*.

Sin embargo, es aquí donde se abre la posibilidad del desliz, involuntario o inconscientemente *deseado*: ¿Por qué no decir que el falo *metaforiza la nada*, la nada de significado, de denotación o de referencia (*Bedeutung*) sobre la que se estructura el significante? ¿Por qué no decir que el falo está en lugar del lugar del centro, fijándolo, designándolo? ¿Por qué no decir que si el falo expresa que todo significante es metafórico (es decir, que ninguno de ellos acabaría por remitir a *un* sentido), este es el significado del falo? O sea, ¿por qué no convertir la falta de significado en el significado del falo, decir que el falo es la metáfora de las metáforas, y que, por tanto, es el único significante con significado *propio*? Es todo esto lo que *no se puede decir* desde el momento en que, como bien dice Derrida, el discurso lo invade todo y nos percatamos de que “estructura” no ha significado nunca otra cosa que «sistema en el que el significado central, originario o transcendental, no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias»<sup>124</sup>. Ahora bien, ¿es evitable este desliz? ¿No es este precisamente el deseo? ¿No estamos obligados a decir lo que no se puede decir si la estructura debe tener un centro? ¿A decir lo que la estructura significante no nos permite decir para que “estructura” tenga un significado? ¿No estamos obligados a decir lo indecible simplemente *para poder decir*? Basta con decir que el falo es el objeto del deseo, *y añadir*, en buen freudiano, que el deseo siempre es deseo de lo prohibido.

Pero entonces, ¿acaso la Cosa, el goce, no es una forma un tanto dramática de repetir lo que ya decía el falo? En efecto, la Cosa no rompe el falo ni desmiente una autoridad central que ya antes era la de un simulacro indispensable. Solo que la Cosa parece poder decir drástica, libertinamente, lo que el falo disimulaba por su complicidad con el orden establecido. Pero he aquí la ironía: es cuando la verdad se grita de forma más descarnada, cuando se quiere revelar la verdad del estructuralismo sin tapujos ni cortapisas y decir “¡No hay centro! ¡No hay fundamento!”, no hay, por tanto, verdad. Es entonces cuando irónicamente regresa el estructuralismo fundamentalista. Es entonces cuando la verdad rupturista o dislocante del estructuralismo lingüístico (del «acontecimiento» estructuralista) *repite sin más* la verdad del estructuralismo logocéntrico, que ahora dice: “la falta de verdad *es* la verdad, el lugar vacío del fundamento *es* el fundamento”. A tal punto que uno se cuestiona si el falo, convirtiendo la verdad en un fetiche, disfrazando su falta, engañando al deseo y

---

<sup>124</sup> DERRIDA, 1967b: 411 (trad. p. 385)

deseando el engaño, no decía más o mejor la estructuralidad de la estructura<sup>125</sup>. No se pasará por alto, no obstante, que si poner la falta como la Cosa que significa el falo es un recurso de tipo metafísico, decir que el falo, simplemente, no tiene significado no resuelve mucho mejor la situación. La distinción entre “no significar nada” y “significar la nada” está al borde de ser una mera pirueta retórica. Sobre todo porque, como observa Derrida, es dudoso que pueda mantenerse la noción de Significante cortando todo vínculo, por evanescente y tropológico que sea, con la noción de Significado. Y así, decir que el falo es una metáfora que no metaforiza nada sería tanto como privarse de poder usar la noción de significante para caracterizar el falo. Se sabe que alrededor de esto se juega la apuesta derridiana por la *traza escritural* en detrimento del *signo significante*.

En todo caso, es posible pensar que años antes de que Derrida escribiera el texto citado, Lacan puso encima de la mesa la contradicción fundamental ínsita en el estructuralismo. Contradicción que le otorga toda su potencia acontecimental y a la vez lo aboca a la aporía insalvable. Lacan pone encima de la mesa la *coherencia contradictoria* del estructuralismo lingüístico, pues, como ha mostrado Derrida, la orientación estructuralista –en cuanto orientación logocéntrica– conduce, por una suerte de coherencia de sentido (histórico), a que la estructura se vea invadida por el juego de los signos, a que lo estructural sea reducido o sublimado a su estructuralidad significante. Mas esta coherencia es la que conduce a la contradicción, a la insostenibilidad de la estructura, pues no se puede casar la necesidad de centro y la necesidad de significante. La contradicción puede resumirse muy simplemente: el estructuralismo consiste en decir que significante y estructura son indisociables, que no pueden no pensarse a la vez. El significante solo es tal en una estructura, pues únicamente es definible por su oposición a otros. Y a la inversa, una estructura solo es tal si lo es del significante, esto es, si sus elementos son significantes o son tomados como tales, o sea en su diferenciación o diacriticidad. Ahora bien, la verdad revelada por Lacan y Derrida es que, no obstante lo anterior, resulta que al poner juntos la estructura y el significante se genera irremisiblemente una aporía: una estructura *debe* tener un centro, debe poder ser reducible a él. El significante, por el contrario, es irreducible al uno, solo hay un significante si hay más de uno, y por tanto si no hay un centro. Es a todas luces destacable que Lacan llegue a esta aporía a través de la reflexión sobre el deseo; más todavía,

---

<sup>125</sup> En esta cuestión resuena el viejo debate: ¿quién es, al cabo, más denunciante del orden social, el perverso o el histérico? La tradicional falta de respuestas claras y unívocas por parte de Lacan hace imposible afirmar que en *La ética* opte por el histérico *contra* el perverso, pero sí queda claro que el camino de este último está lleno de contradicciones.

que esta sea *la aporía del deseo*. Derrida dice también que «la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo»<sup>126</sup>. En efecto, el deseo, y el psicoanálisis lo sabe bien, nace siempre de una contradicción (o conflicto) y toma de ella su fuerza. Si Derrida afirmaba que la fuerza del logocentrismo proviene de un deseo contradictorio –del deseo de centro y del deseo de transcendencia–, podríamos decir ahora que la fuerza del estructuralismo lingüístico (y esto incluye la fuerza de todo un primer trecho de la enseñanza de Lacan) proviene también de un deseo contradictoriamente coherente o coherentemente contradictorio: el deseo de significante y el deseo de estructura. Esta es la contradicción que se resume en el deseo de falo. Por lo tanto, el falo solo es el centro de la estructura *a condición* de asumir que esta estructuralidad escamotea algo de la misma estructura, a saber, el hecho esencial al significante –luego a la estructura– de no tener centro. La esencia de la estructura es el engaño sobre su propia estructuralidad. Engaño, semblante o simulacro que, sin embargo, no puede revocarse como la mistificación encubridora de una verdad originaria. Pues el semblante, el simulacro de centro, es consustancial a la estructura y no vela un centro verdadero más allá del centro aparente. Mas no por ello podemos renunciar a la idea de centro (ni a una cierta “ideología” que fetichiza el centro), pues eso sería tanto como renunciar a la idea de estructura.

¿Qué sentido puede tener entonces el paso que da Lacan del falo a la Cosa, del deseo al goce, en *La ética*? Pues sencillamente afirmar, como hemos recordado al principio, que el inconsciente muestra algo que no se conforma con el significante, que no se deja elevar a metáfora, a juego simbólico, cierta Cosa que no quiere ser otra cosa. Ahora bien, la cuestión clave, a la que habrá que volver a lo largo de esta tesis, es que este hecho clínico, esta resistencia mayor mostrada por el sujeto en la cura analítica, adopte la misma forma que la de una regresión a un estructuralismo fundamentalista, presencialista, de centro insustituible, inmetaforizable, no-significante, en comparación con un estructuralismo orientado por el falo, de centro denegado, di-simulado. Todavía más: lo destacable es que lo que en la cura se presenta como una compulsión subjetiva, intraducible o intransferible al discurso, coincida con la histórica compulsión de la razón a un fundamentalismo metafísico. Pero esto es solo una parte, pues, de nuevo, la ambigüedad está servida. Dado que, si en el corazón o en el origen de la estructura hay un elemento que no solo no participa de la estructura, sino que se revela contra ella o se resiste a su juego, a su funcionamiento, entonces la estructura está gobernada por su némesis, por aquello que, como diría Lacan, no solo prohíbe o reprime la estructura, sino que

---

<sup>126</sup> DERRIDA, 1967b: 410 (trad. p. 384)

la rechaza (forcluye). La paradoja, entonces, es que la *muerte* de la metafísica y su *regreso* se condensan en un mismo momento, en el goce, algo a lo que también habrá que volver.

En definitiva, mientras el falo sostenía la coherencia de la estructura gracias a su incoherencia como concepto –es un significante y, a la vez, un centro, lo que no puede ser *a la vez*–, la Cosa muestra la incoherencia de la estructura presentándose como un concepto libre de ambigüedades –ella es absolutamente no-significante–. Si el deseo, en cuanto deseo de estructura significativa o deseo de más significante, es deseo de des-centramiento, por lo mismo es entonces deseo de des-estructura, de que no haya estructura, de destrucción de la estructura. Conclusión: la estructura no solo es autocontradictoria (eso decía el falo) sino también autodestructiva (eso dice la Cosa). Sin embargo, si *das Ding* parece mostrar la verdad de la estructura con tal franqueza y transparencia es, como hemos venido insistiendo, porque se arroga la pureza, la univocidad, que en la tradición metafísica ha detentado el fundamento estructural, y que debería ser irrecuperable una vez que la estructura solo contiene significantes. De nuevo, la doble lectura posible de *La ética del psicoanálisis*: el hecho de que llevando al límite la estructura del significante sin fundamento se retroceda a un fundamentalismo metafísico; el hecho de que la deducción del goce como lo opuesto al orden significante y a la soberanía del Nombre-del-Padre acabe por convertir el goce en un Otro del Otro, en un nuevo Nombre-del-Padre que legisla el juego estructural por su exclusión. Todo esto podría leerse como un magnífico dislate de Lacan, pero también como una forma paroxística de afirmar la idea de *repetición* que hemos destacado, a saber: que no es posible romper el estructuralismo sin reproducirlo, sin encerrarse en la encerrona de la lógica transcendentalista que fundamenta la estructura desde lo que se sustrae a ella.<sup>127</sup>

### **Segunda viñeta de la reificación: la forma-significante**

«Es imposible pasar por alto el fondo hegeliano de esta noción [lacaniana] de inconsciente: la apariencia de una objetividad positiva, de una fuerza “sustancial” que determina al sujeto desde afuera, debe concebirse como el

---

<sup>127</sup> Desde este punto de vista, Derrida parecería estar hablando de Lacan cuando afirma que «todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo», consistente en que «no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; (...) no podemos anunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar» (DERRIDA, 1967b: 412; trad. p. 386).

resultado de la alienación del sujeto, el inconsciente representa la “sustancia psíquica alienada”.»<sup>128</sup> Esta frase de Žižek es un ejemplo más de cómo la concepción lacaniana del inconsciente da pie a llevar a cabo una articulación con la cuestión de la reificación. Pero ¿qué hay que entender exactamente por esta “sustancia psíquica” que parece enfrentarse al sujeto como algo exterior, o mejor, que divide al sujeto haciendo que algo así como una “parte” o “dimensión” de sí mismo se le presente como una psique ajena, involuntaria o irreconocible? Tratándose de Lacan, sea cual sea la respuesta, tendrá que ver con lo que se juega en la adquisición del lenguaje por parte del sujeto, sin la cual no hay inconsciente estructurado como un lenguaje. Ahora bien, es preciso distinguir dos aspectos o niveles en esta adquisición del lenguaje. No hay ninguna duda de que para Lacan el acceso al lenguaje se realiza a través de la interacción social, de una praxis intersubjetiva entre los adultos cuidadores y el niño pequeño. Gracias a esta interacción se produce lo que Lacan popularizó como el paso de la necesidad a la demanda y que, dicho muy resumidamente, se refiere al hecho de que las necesidades psicofísicas del recién nacido son progresivamente encauzadas por el lenguaje del medio social que lo acoge, de tal manera que la satisfacción de tales necesidades llegará a tener como condición indispensable la mediación comunicativa. Este proceso incluye, por supuesto, una dimensión semántica o proposicional: la interacción con el Otro (las exteriorizaciones físico-afectivas del bebé y las reacciones que suscitan en el adulto) hace que alrededor de los gestos, ademanes y acciones prelingüísticas del niño se vayan fijando ciertos significados, o sea aquellas pasan, progresivamente, de reacciones inintencionales provocadas por estados de necesidad internos a signos comunicativos dirigidos al Otro. Pero igual o incluso más importante es el componente ilocucionario, el hecho de que tales signos adquieran fuerza, y no solo sentido. Esta dimensión pragmática no es sistemáticamente distinguida por Lacan, pero es imposible pasarla por alto, pues es lo que se pone especialmente de relieve en la feliz expresión “dialéctica de la demanda”. En efecto, el acceso al lenguaje es, también y ante todo, el paulatino asentamiento de interacciones reguladas por un intercambio de demandas, ya que la demanda del niño siempre provoca, sea explícita o tácitamente, una contrademanda del adulto, y a la inversa. Así, el hecho de que las interacciones infante-adulto empiezan a transmitir significado va acompañado indefectiblemente de la inserción de esos significados en un elenco de formas ilocucionarias de interacción: preguntas, peticiones, mandatos, autorizaciones, etc. Esto es fundamental, porque en la dimensión semántica hay una dimensión normativa que tiene que ver con la corrección de la relación

---

<sup>128</sup> ŽIZEK, 2003: 23.

entre significante y significado (“no sé lo que te ocurre” (= “no entiendo lo que quieren decir tus expresiones”; ¿es hambre lo que tienes?”...); mientras que la dimensión ilocucionaria tiene como correlato la aceptación o el rechazo de las respectivas demandas (“no solo entiendo tu pregunta, sino que la acepto y te respondo...”; “no solo entiendo tu petición, sino que accedo a ella, o no, o te hago una contrapetición...”). Esta aceptación/rechazo es, como Habermas mostró, propiamente la dimensión que, apoyándose en la comprensión semántica, genera lazo social, pues conduce a la prosecución de la interacción social en un sentido u otro en función de esa aceptación/rechazo de las demandas de unos a otros. Y esto, como decíamos, es fundamental, pues la adquisición del lenguaje no consiste (solo) en que el niño entienda lo que dicen los demás, y viceversa, sino en que se socialice, es decir, que pueda participar en inter-acciones sociales mediadas lingüísticamente. Es por eso por lo que, en Lacan, el concepto de demanda no debe entenderse como una específica fuerza ilocucionaria *entre otras*, sino como una forma de mentar la dimensión ilocucionaria presente en cualquier significante dirigido al Otro, pues toda preferencia, diga lo que diga, demanda al Otro su aceptación.

Ya en este nivel se puede apreciar la realidad del inconsciente como la referida “sustancia psíquica alienada”. Pues, tanto en el aspecto semántico como en el pragmático, la adquisición del lenguaje implica aquella célebre idea de Lacan según la cual el sujeto se inserta en un discurso o cadena significativa que lo precede y lo sobrepasa. Se trata de la realidad simbólica de la familia –un discurso arrastrado por generaciones que, por tanto, precede y sobrepasa también a las figuras parentales que llevan a cabo esa primera labor lingüística y socializadora–, y más allá, por supuesto, una realidad simbólica sociocultural de contornos difusos. Así, tanto en el plano de la herencia como en el de los espacios o ámbitos de interacción, las redes de la socialización tejen un discurso que se pierde longitudinalmente en el pasado y horizontalmente en la extensión de lo social, y que predetermina al sujeto, por decirlo con Heidegger, en su apertura de mundo. Esta sustancia discursiva alienada (diremos mejor ahora), que atrapa al sujeto sin que este pueda ni escogerla, ni conocerla, ni dominarla, tiene ya los rasgos de la reificación. No solo porque se puede caracterizar como una realidad simbólica solidificada –contiene los significantes y los modos ilocucionarios que se han ido sedimentando en la corriente comunicativa–, sino porque tales sedimentos pesan sobre el sujeto y lo determinan como una especie de “destino” simbólico. En efecto, lo relevante desde el punto de vista de los efectos del inconsciente sobre el individuo es cómo ese discurso conduce al sujeto inexorablemente

hacia ciertos “lugares” simbólicos: ciertos significantes, ciertos “dichos” o “no-dichos”, ciertas fuerzas performativas (ciertas preguntas, órdenes, demandas...), determinan de antemano la identidad (el relato de sí) que el individuo puede elaborar a partir de los recursos simbólicos del Otro.

Pero, junto con este aspecto, digamos, material, el acceso al lenguaje implica otro aspecto igualmente fundamental. Se trata de la determinación sobre el sujeto de la dimensión *formal* del significante, y este es el aspecto que nos interesa más en el contexto del presente trabajo. Adquirir el lenguaje, el uso del significante, quiere decir entrar en lo que Lacan llama la *lógica* del significante, y en este caso hablamos de alienación no porque haya unos significantes determinados bajo cuyo efecto de significación el sujeto queda hechizado, sino porque este queda sometido a una funcionalidad u operatividad “propias” del significante, y que, en el extremo, permiten llegar a decir que el sujeto no “usa” el significante tanto como es usado por él. Esta dimensión formal o estructural es la que tiene que ver con los principios o leyes de formación y de transformación del significante. Se trata de una dimensión sin la cual no podría hablarse de inconsciente, ya no lacaniano, sino freudiano; pues para hablar del inconsciente no solo hay que suponer una herencia material de significantes, ese discurso (del Otro) que no nace ni muere en un sujeto particular, sino que hay que atender al hecho de que esa cadena significante se torna inaccesible al sujeto por haber sufrido un serie de modificaciones que la vuelven irreconocible y que conllevan la necesidad de la interpretación analítica. Tales modificaciones están, según Lacan, formalmente determinadas, y esto permite hablar del inconsciente estructural como una lógica de composición y de transformación del significante. Lacan, recordemos, reduce dicha lógica a las operaciones de la metáfora y de la metonimia, traduciendo al plano lingüístico lo que Freud descubrió en el trabajo del sueño como condensación y desplazamiento. Pero, y a esto volveremos enseguida, tales operaciones presuponen, de hecho, una operación de formalización aún más fundamental: aquella por la que cualquier “realidad”, cosa o suceso vivido por el sujeto es “tomable” como significante, pues solo así, en la trastienda del inconsciente, el flujo entero de la vida psíquica o anímica es operable por la metáfora y la metonimia.

Ciertamente, para un individuo particular lo que tiene relevancia, al menos desde el punto de vista de su cura analítica, son los efectos de significación que emanan de la cadena significante inconsciente, aquellos que el análisis debería poder esclarecer por medio del trabajo de interpretación. En términos más específicamente lacanianos, el interés del sujeto aquejado de inconsciente está en los puntos en que el deslizamiento del significante cruza la barra de la

significación (S/s) y produce algún destello de sentido (en un lapsus, un sueño, un chiste o, más insidiosamente, en un síntoma). Sin embargo, desde el punto de vista teórico o metapsicológico, la clave no está en la importancia de unos u otros significantes ni, todavía menos, en la presencia de estos o de aquellos efectos de significación. Lo fundamental está en el movimiento y la transformación del significante por encima de la barra de la significación. La “esencia” del inconsciente, pues, está en esa formalidad combinatoria, articuladora, estructural. Desde este punto de vista, puede decirse que lo que resume la refundación lacaniana del inconsciente es la constatación de que la dialéctica de la demanda a que nos hemos referido –o sea, el intercambio simbólico– se ve inevitablemente transpuesta a una lógica signifiante cuya funcionalidad autónoma ya no remite al comercio comunicativo entre los hombres.

La “sustancia psíquica alienada” de la que hablaba Žižek sería, en este caso, un formalismo alienante. Y esto nos conduciría a los dos puntos que, significativamente, los teóricos de la reificación relacionan estrechamente. Por un lado, a las condiciones transcendentales del conocimiento en Kant; por el otro, a la lógica de la mercancía analizada por Marx. Del inconsciente lacaniano, en efecto, es ineliminable la marca del trascendentalismo kantiano, en la medida en que, como acabamos de ver, el inconsciente se revela esencialmente, no en el material signifiante sobre el cual trabaja sino precisamente en ese trabajo al que lo somete (no solo transformándolo sino, ya para empezar, dándole la forma del significante), y que es función de esas leyes estructurales que son la metáfora y la metonimia. Dejar de hablar de sujeto trascendental y empezar a hablar del Otro no cambia sustancialmente nada de este apriorismo, aunque sí hace más evidente el carácter alienante y coactivo de tales leyes (algo que, aunque denegado, ya estaba presente en Kant, pues para el sujeto empírico las formas *a priori* del conocimiento no podían sino sentirse como condiciones impuestas e irracionales, al decir de Lukács). Ahora bien, desde la perspectiva de la reificación lo importante no es únicamente este carácter de exterioridad coactiva, sino el hecho de que la instancia trascendental sea en realidad una espiritualización de leyes inmanentes a la vida social, es decir, que Kant haga descender del mundo inteligible algo que se ha sublimado de la realidad social y de las dinámicas que se imponen en ella, muy particularmente en los procesos de intercambio<sup>29</sup>. Lo cual nos lleva a la mimesis entre el significante lacaniano y

---

<sup>29</sup> «Lo que desde la *Crítica de la razón pura* constituye la esencia del sujeto trascendental, la funcionalidad, la actividad pura que se consume en los logros de los sujetos singulares y al mismo tiempo los sobrepasa, proyecta el trabajo libremente suspendido sobre el sujeto en cuanto origen. (...) la universalidad del sujeto trascendental es la del contexto funcional de la



la mercancía marxiana. Tanto en uno como en otra, lo que no puede dejar de aparecer como una praxis de interacción entre individuos movidos por sus intereses o por sus intenciones comunicativas, responde, en realidad (o, en todo caso, *también*)<sup>130</sup>, de una mecánica formal a la que los individuos se pliegan (aun sin quererlo y aun sin saberlo) y que, por consiguiente, adquiere una autonomía y una automaticidad reproductiva respecto de aquella praxis.

Dentro de esta mimesis, sin embargo, hay un punto en el que la isomorfía es completa. Se trata de aquella condición primera y fundamental a la que ya hemos aludido, consistente en que toda la realidad queda conformada por la forma-significante o por el significante como forma, garantía "*a priori*" de una intercambiabilidad generalizada e irrestricta de todos los significantes entre ellos. Se trata de la condición estrictamente correlativa, en el orden kantiano, a

---

sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del canje y virtualmente, en cuanto impotentemente dependientes del todo, elimina. (...) La universalidad trascendental no es una mera autoexaltación narcisista del yo, la *hybris* de la autonomía, sino que tiene su realidad en el dominio que se impone y eterniza a través del principio de equivalencia. El proceso de abstracción transfigurado por la filosofía y únicamente atribuido al sujeto cognoscente tiene lugar en la sociedad real del canje. (...) en la medida en que la unidad de la conciencia está modelada según la objetividad, es decir, tiene su medida en la posibilidad de la constitución de objetos, es el reflejo conceptual de la conjunción total, sin fisuras, de los actos de producción en la sociedad, que es lo único en general por lo que se constituye la objetividad de las mercancías, su "objetualidad"» (ADORNO, 2005: 170)

<sup>130</sup> La cláusula "en realidad" indicaría que la praxis social del intercambio es una mera apariencia, cuya esencia verdadera es la funcionalidad de la mercancía o el orden sistémico del mercado. Podría afirmarse lo contrario: que la mecánica sistémica del mercado es una mera fantasmagoría producida por el "olvido" de que lo único real y verdadero es la praxis social. Nosotros no nos comprometemos con ninguna de estas dos variantes de la concepción esencia *versus* apariencia, fundamento real *versus* ideología, etc. Como mínimo habría que abrazar un enfoque dialéctico como el de Adorno. Que la praxis se ha convertido en una mera apariencia cuya realidad es la compulsión sistémica del capital expresa un momento de verdad, la de un capitalismo hegemónico cuya inercia se demuestra imparable. Pero limitarse a ese momento implica naturalizar un presente que ha devenido en un proceso de trabajo social. A la inversa, afirmar que la praxis es el fundamento real de la mecánica autorreproductiva del capital tiene de verdadero que esta necesita arraigar en una praxis encarnada y cotidiana, pero, a la vez, también expresa una falsa conciencia sobre una realidad social que se sostiene por una coacción sistemática sobre las acciones de los actores sociales. Ahora bien, para lo que nos interesa ahora quizá no sea necesaria tanta finura dialéctica. Basta con la idea que suscita el inconsciente como *doble escena* (o doble escritura, diría Derrida): la praxis social del intercambio (de símbolos o de bienes) entre sujetos está en todo momento desdoblada o redoblada por una lógica del significante o de la mercancía que parece tener vida propia y responder a criterios funcionales autónomos, sin que sea posible establecer qué escena es la original y cuál la derivada. Si bien habría que decir que la lógica autorreproductiva surge históricamente como desacoplamiento o autonomización respecto de la interacción social, también hay que decir que toda acción de intercambio presupone ya como condición la estructuralidad formal del intercambio (empezando por la abstracción de la forma mercancía/significante que garantiza la igualdad o la conmensurabilidad de lo que circula en la interacción social). De lo que no hay duda es de que, en Lacan, tiene preeminencia tal condicionalidad estructural. Pues al sujeto que entra en el lenguaje le es inalcanzable el punto de separación, por así decir, entre praxis comunicativa y sistema del significante. En la medida en que accede a un espacio social ya (previamente) constituido por el intercambio del significante, la adquisición de la lengua del otro es, ya desde siempre, la adquisición del inconsciente del Otro.

la forma *a priori* del objeto, y en el campo económico, a la forma de la mercancía: aquí, todo el campo de lo producible-canjeable debe ser determinado por la forma de la mercancía en general; allí, todo lo cognoscible tiene que ser sometido a la forma del objeto en general; en el inconsciente, todo el campo de lo discursivizable debe recibir la forma del significante en general.

Se trata, siguiendo a Marx, de un proceso de abstracción. Así como la forma-mercancía debe hacer abstracción de todas las cualidades físicas que dotan a una mercancía determinada de un valor de uso, el significante lacaniano hace abstracción, ontológicamente, de todas las cualidades de la realidad (de ahí que, recordemos, lo real quede como un *caput mortuum* indeterminado), y ya en el campo simbólico, de todo valor de uso de los significantes (esto es, del significado)<sup>31</sup>. Además, en Marx, la condición antropológica desnaturalizada que obliga al ser humano a producir sus propias condiciones de subsistencia supone que, en condiciones de un capitalismo universal, la entera realidad es sometida a esa abstracción-mercancía; todo lo ente es movilizado por la ley de la intercambiabilidad generalizada. En Lacan se transpone punto por punto esta idea: la falta de dotación instintual del ser humano hace que su existencia

---

<sup>31</sup> Alfred Sohn-Rethel, figura un tanto olvidada en la órbita de la Escuela de Fráncfort, habla de la abstracción-intercambio como una abstracción *real* (por oposición a una abstracción como trabajo o producto intelectual): «... la esencia de la abstracción-mercancía reside en el hecho de que no es un producto del pensamiento, que no tiene su origen en el pensamiento de los hombres, sino en sus actos. (...) Así como los conceptos de la ciencia natural son abstracciones-pensamiento, el concepto económico de valor es una abstracción real. Solo existe en el pensamiento humano pero no brota de él. Su naturaleza es más bien social y su origen debe buscarse en la esfera espaciotemporal de las relaciones humanas. *No son los hombres quienes producen estas abstracciones, sino sus acciones* (cursivas nuestras). (...) Por ello, cuando nos referimos a la abstracción del intercambio hemos de tener la precaución de no aplicar el término a la conciencia de los agentes del intercambio. Se supone que estos se preocupan por el uso de las mercancías que ven, pero lo hacen solo mentalmente. Lo único que es abstracto es la acción del intercambio. La conciencia y la acción de quienes participan en el intercambio se escinden y siguen su propio camino. (...) Así, tan necesario es que la acción del intercambio haga abstracción del uso, como que la mente de quien intercambia no lo pierda de vista. Solo la acción es abstracta. La abstracción de esta acción, en consecuencia, escapa al pensamiento de quienes la realizan. En el intercambio, *la acción es social, las mentes privadas*» (SOHN-RETHEL, 2001: 27-35). Si la isomorfía entre mercancía y significante es correcta, esto sugeriría una idea interesante: la esencia lingüística del inconsciente que postula Lacan permitiría dejar de pensar el inconsciente como una “parte” oculta o segregada del psiquismo (como en los esquemas de Freud) o como una mente hipostasiada sin sujeto; el inconsciente, siguiendo a Sohn-Rethel, se encontraría en *la acción comunicativa*, y no habría que buscarlo en ningún otro lugar. Eso sí, sería la *abstracción real* de esa praxis de intercambio simbólico (eso es el significante lacaniano), así como su autonomización y automatización por encima de la cabeza de los hombres. Lo que está “fuera” de la conciencia no son ideas, representaciones o contenidos mentales (el oxímoron de una conciencia inconsciente que ya Freud reconocía como algo necesitado de justificación), sino la “propia” acción que llevan a cabo los individuos. El inconsciente, como discurso del Otro, sigue siendo una praxis social de intercambio simbólico sin que el sujeto se aperciba o participe en ella. Qué sea más difícil de pensar, una mente fuera de los sujetos pensantes o una praxis fuera de los agentes actuantes, lo dejamos abierto. En cualquier caso, lo segundo es la definición primaria de la reificación: un trabajo social que se torna inintencional y compulsivo.

dependa de la construcción de un mundo simbólico. El mundo del ser humano, por tanto, está formado de significantes, lo que implica que en este mundo (y no hay otro) absolutamente todo está sometido a la ley de la sustitución, de la remisión a otro (S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>).

La conmensurabilidad de todo con todo, que cualquier cosa (como significante) pueda ser intercambiada por cualquier otra (como otro significante). Esto es lo que garantiza la abstracción-significante. Por eso hacen bien los lacanianos en señalar que, desde el punto de vista de la incidencia del inconsciente, lo fundamental cuando se habla del acceso al lenguaje no es la adquisición de una u otra lengua en particular sino la entrada en este carácter formal del significante, o sea la instauración de la forma-significante y de lo que ella abre: la abstracción de la realidad toda a una cadena ilimitada de significantes trocándose, relevándose, en otros significantes. Así, adquirir el significante no es únicamente adquirir la capacidad de trocear y ordenar la realidad, sino, ante todo, perder de tal realidad, pues supone adquirir un principio de división y orden que *nada tiene que ver* con ella. El significante no arraiga en la realidad, su función es del todo independiente del “contenido” que parece arrastrar, pues únicamente asegura la articulación y el intercambio de todos los significantes en razón de que todos ellos son *iguales* en cuanto a su forma-abstracción<sup>132</sup>.

No dejaremos de mencionar, como apunte final, que la importancia del significante como forma o abstracción acaecida en el acceso al lenguaje no se debe únicamente al hecho de que ella es la condición primera o más fundamental del inconsciente lingüístico, en cuanto que sin la uniformización que posibilita aquella abstracción no hay cadena del significante ni operaciones de desplazamiento y sustitución que puedan dar lugar a las formaciones del inconsciente. Tal instancia formal, dirá Lacan más allá de *La ética del psicoanálisis*, es igualmente la condición primera y fundamental del inconsciente pulsional, esto es, ya no del inconsciente como discurso (del Otro), sino del inconsciente como voluntad de goce (del Uno).<sup>133</sup> Pues, toda vez que la forma-significante garantiza la intercambiabilidad de los significantes, a la vez e inmediatamente, produce la repetición del significante, *del mismo* como *puro rasgo de repetición*. Ahí está el goce (al menos, el único al que accede el ser humano). Así, el significante como forma-abstracción –cuya identidad ahora ya podemos revelar: rasgo unario– es, al tiempo, tanto principio de síntesis

---

<sup>132</sup> De los significantes, pues, cabe decir lo mismo que de las mercancías: «Se igualan por el hecho de ser intercambiadas; no son intercambiadas por el hecho de poseer una igualdad» (SOHN-RETHEL, 2001: 51).

<sup>133</sup> Terminología que propondrá Lacan a partir de los años setenta.

“transcendental” (todos los significantes ligados bajo la misma forma) como principio de negatividad o mal infinito hegeliano. Esta es la paradoja sobre la que se centrará Lacan cuando pase a considerar discurso y *jouissance* como anverso (acordante) y reverso (discordante) de un mismo flujo signifiante, algo para lo que *La ética del psicoanálisis* no ofrece aún los instrumentos conceptuales adecuados.

### **Tercera viñeta de la reificación: el Otro vacío de sentido**

Como se ha comprobado, en el anterior apartado hemos podido llevar a cabo una aproximación al inconsciente lacaniano a partir de la cuestión de la reificación sin mencionar la *jouissance*. Tan solo al final hemos relacionado la abstracción-signifiante con el rasgo unario como marca de la repetición del goce, pero en la perspectiva de una concepción de la *jouissance* que va más allá de *La ética del psicoanálisis* y sobre la que tendremos ocasión de volver más adelante. Todo esto sugeriría que si se aborda el psicoanálisis lacaniano desde la reificación habría que admitir algo así como una *doble reificación*. En efecto, si es cierto que el goce puede ser entendido como una forma de reificación, entonces aquel viene a redoblar lo que en el inconsciente discursivo es ya una lógica reificadora, la de la abstracción y el cifrado del signifiante. Esta, sin embargo, en el Lacan previo a la *jouissance*, seguía teniendo un horizonte de solución, al menos en el ámbito de la cura analítica: por sometido que estuviera el sujeto a la dinámica de su inconsciente, la reificación podía ser contrarrestada por el proceder analítico-interpretativo, un proceder que no hacía sino aprovecharse de que el inconsciente no estaba cerrado al sentido. Pese a la existencia de una economía sumergida (opacidad del trabajo de desplazamiento y permutación en la cadena signifiante), el inconsciente ofrecía sus efectos de significado a la interpretación, manteniéndose, por tanto, en la comunicabilidad y en una cierta intersubjetividad, aun en la forma harto singular de la transferencia analítica. Respecto a esto, la emergencia de la *jouissance* supone, ya lo hemos dicho, una ofuscación de ese horizonte de sentido, es decir, una intensificación en la reificación del inconsciente. Ante el sujeto que goza, el psicoanálisis parece perder, o en todo caso, ve peligrar, el lazo transferencial-comunicativo que permitía abrir el inconsciente y recibir su mensaje sintomático.

Ahora bien, más allá del diván, y en una perspectiva social como la que se impone al hablar de la reificación, el paso que supone la introducción de la *jouissance* respecto del inconsciente simbólico nos lleva de nuevo a hablar de la relación entre *La ética del psicoanálisis* y la *Dialéctica de la Ilustración*.

Recordemos brevemente qué aporta la *Dialéctica de la Ilustración* a través de las palabras de Albrecht Wellmer:

(...) una afirmación decisiva de Adorno y Horkheimer es aquella de que la racionalidad formal equivale, en último término, a la racionalidad instrumental, es decir, a una racionalidad “cosificadora”, dirigida hacia el control y la manipulación de procesos naturales y sociales. Ya Lukács había caracterizado, remitiéndose a los análisis de Max Weber, la forma de racionalidad de la sociedad capitalista por una conjunción de racionalidad formal e instrumental; pero lo hacía *explicando* esta conjunción de racionalidad formal e instrumental a partir de la estructura del intercambio de mercancías, es decir, como manifestación de lo que Marx llamó el “fetiche de la mercancía”. En cambio, Adorno y Horkheimer intentan profundizar el análisis. Ellos también ven en la racionalidad de intercambio de la sociedad capitalista el centro dinámico de los procesos de racionalización modernos en la administración, el derecho y la economía; pero a diferencia de Lukács, consideran la proliferación excesiva de la racionalidad de intercambio en la sociedad capitalista únicamente como un caso extremo de aquella unión de racionalidad formal e instrumental que busca remontar hasta sus orígenes en la historia arquetípica de la razón y del pensamiento conceptual. De esta manera, para Adorno y Horkheimer la “tecnificación” del mundo de vida moderno, la objetivación (“cosificación”) del mundo natural y social mediante la ciencia moderna, el desenfreno de la racionalidad de intercambio en la sociedad capitalista moderna y el surgimiento de sistemas de dominación totalitarios se presentan de la misma manera como manifestaciones de una razón que cosifica desde sus inicios (WELLMER, 2013: 169).

La dialéctica de la Ilustración, ya no solo como obra, sino como canon de una determinada perspectiva de la cosificación, afirma que la razón no es capaz, ya no solo de alcanzar las expectativas emancipatorias que parecía prometer, sino ni siquiera de cumplir la función de conservación que tiene para un ser humano cuya supervivencia, falto de otros mecanismos adaptativos, parece depender de un aprovechamiento y dominio racional sobre la naturaleza. Este fin de reproducción de la vida social por medio de una racionalidad instrumental, una vez integrado en el sistema de producción e intercambio capitalista, se troca en un fin de reproducción exclusivo del orden sistémico, administrativo o racional. Los requisitos funcionales del sistema de intercambio, convertidos en una suerte de compulsión ciega, se desacoplan de la acción social, y en consecuencia se irracionalizan y se deshumanizan. La organización social ya no es capaz de

orientarse por fines allende el mero mantenimiento de tal organización, o sea de la satisfacción de las exigencias de producción y circulación de la mercancía y de rentabilización del capital. La racionalidad de los fines se convierte en la fetichización de los medios, la conservación de la vida se reduce al mantenimiento del orden.

Una de las consecuencias clave de esta transformación es que, siguiendo a Horkheimer y Adorno, ya ni siquiera puede decirse que tal mantenimiento del orden responda a unos intereses de clase y a una voluntad de dominación de un grupo social sobre otro. Se ha alcanzado una «automatización del sistema, con la consecuente pérdida de relevancia de la voluntad de dominación de la clase capitalista»; el industrialismo como «alianza entre la razón y la autoconservación a nivel de totalidad»<sup>134</sup>. En este sistema, que responde solamente a criterios de autorregulación, mantenimiento de la consistencia y expansión de la capacidad de control, lo social entendido como espacio de relación y conflicto, de tensión y negociación entre intereses, de establecimiento de hegemonías de clase en disputa, ha desaparecido o se ha vuelto irrelevante. Por lo tanto, incluso antes de atender a las consecuencias éticas de todo esto, a nivel social ya puede hablarse de una desaparición del prójimo correlativa al eclipse de la acción social, sustituida por una perspectiva que sitúa unidimensionalmente al individuo aislado frente al todo social.

Salvando las distancias de discurso y enfoque (pues Lacan pretende hablar en todo momento desde la posición del analista y no del crítico social), hay en *La ética del psicoanálisis* un gesto de ecos parecidos. Pues, en el momento en que la estructura del lenguaje –estructura social, en cuanto que el lazo social es discursivo, simbólico– ya no está orientada por un significante transcendental –el Nombre del Padre–, ese metapunto de capitonaje cuya función es regular la formación de la significación en la estructura impidiendo que la cadena lingüística se pierda o se deshilache en el sinsentido; en el momento, decimos, en que tal condición –no solo del orden sino, más concreta y fundamentalmente, de la circulación del deseo por cauces comunicativos, y por tanto, condición del lazo intersubjetivo–, decae y en su lugar aparece una Cosa de goce que rehúsa lo simbólico, pues bien, toda esa estructura lingüístico-social que Lacan resume en el concepto del Otro se aboca a lo irracional. Enseguida explicaremos por qué esto, contrariamente a lo que pudiera parecer (y a lo que apuntan erróneamente, en nuestra opinión, ciertas interpretaciones de la Antígona de Lacan), no conduce a ninguna liberación, ni siquiera a un

---

<sup>134</sup> BERMUDO, 2005: 277

debilitamiento de la coacción social, sino, tal y como opinan Adorno y Horkheimer, a una paradójica esclerotización de una estructuralidad que se ha visto privada de fundamento de validez. Antes de esto, retomemos un instante la cuestión de la ética del prójimo para recordar qué incidencia tiene en esta dialéctica: la racionalización o secularización ética parecía conducir, por medio de la nihilización de todo fundamento moral trascendente, heterónimo, tradicionalmente dado, a un horizonte en el que no habría más validez moral que aquella de la que puedan dotarse los seres humanos por medio del reconocimiento y el entendimiento mutuos. Es en este punto donde Lacan introduce al prójimo como figura paradójica: es justo cuando el prójimo debía convertirse en el polo de una relación transparente, horizontal, no mediada ni parapetada por valores trascendentes, que se revela en él un fondo anómico imposible de absorber por la dialéctica de la demanda, por el intercambio regulado de razones. El horizonte de autonomía moral fundada en el entendimiento entre el sujeto y el prójimo se tuerce en la desregulación de un lazo social que ya no tiene asidero que lo ponga a salvo, ya no solo de la incomprensibilidad, sino incluso del carácter nocivo, persecutorio u hostil que adquiere aquel cuando se reconoce que el prójimo no es un fin en sí mismo sino un medio para la *jouissance*.

Disecionemos un poco mejor esta dialéctica lacaniana de la ilustración en cuanto al tema de la reificación social. La aportación de *La ética del psicoanálisis* se resume en el reconocimiento enfático de que el análisis descubre en el inconsciente ciertos estratos de libido, ciertos anhelos de satisfacción sexual (cierta exigencia de goce, pues) incompatibles con la socialización (inadmisibles o intolerables para el Otro, diciéndolo con Lacan). En esto podría verse poco más que la recuperación lacaniana de un motivo básico de Freud, el motivo clave de *El malestar en la cultura*, por ejemplo. Mas no solo se trata de reconocer la inadaptación “natural” o constitutiva de las pulsiones sexuales frente a las exigencias de la convivencia con el prójimo. Se añade que la función de esclarecimiento del inconsciente, que de un modo u otro habría de permitir cierta transacción o negociación de esa insociabilidad, topa, como ya hemos dicho, con cierta resistencia irremovible. Aunque esto ya está en Freud, tiene importancia en relación con lo que Lacan había estado desplegando en su seminario hasta 1959. Pues, debido a la concepción lacaniana del inconsciente como una cadena discursiva y a la consecuente interpretación del deseo bajo un modelo comunicativo, seguramente hasta *La ética* no había aparecido de forma tan aguda ese freudismo conservador según el cual, en definitiva, la sociedad, en aras de su conservación, no puede sino negar, reprimir o sofocar la libido

sexual. Por eso, no es hasta *La ética* que se afirma resueltamente una instancia de goce pre o antisocial de la que el Otro simbólico se protege, con el consecuente desplazamiento de tener que pensar la instancia paterna, ya no solo, o no tanto, como una solución de compromiso ante el enigma del deseo materno, sino como un mecanismo de contención, y a lo sumo encauzamiento, de un goce difuso y desregulado. Este desplazamiento, que supone que una instancia simbólica (la metáfora paterna) ya no opere sobre un elemento de su misma “naturaleza” (el significante del deseo materno) sino sobre algo por definición ajeno a lo simbólico, es el que está preñado de consecuencias, como enseguida veremos.

Ciertamente, Lacan hace algo más que recuperar estos tópicos freudianos. Podría decirse que los resitúa o los actualiza en el contexto de una sociedad ya no freudiana, la sociedad de masas de los años cincuenta y sesenta. Es aquí donde los vínculos con la reflexión francfortiana se hacen patentes. Aunque no sea explícito en Lacan, creemos que es razonable afirmar que la temática de *La ética del psicoanálisis* está íntimamente ligada a la idea de que en la sociedad capitalista de posguerra esa tensión o, directamente, contraposición, entre los impulsos al goce y las necesidades de estabilización de un orden sociocultural se ha hecho más evidente, más cruda. Es decir: es fácil suponer que en *La ética del psicoanálisis* Lacan estaría afirmando que la contradicción que se halla en el inconsciente entre goce y ley simbólica estaría revelando de una forma mucho más transparente (menos necesitada de interpretación, digamos) una contradicción real en lo social. Ahora bien –y con esto seguimos acercándonos más y más a la dialéctica de Adorno y Horkheimer– esta tensión recrudecida no se debería a que la sociedad impone ahora unos códigos morales más férreos y represivos. Más bien al contrario: lo que ocurre es que, al tiempo que las expectativas y normas de corte tradicional se han visto criticadas y desautorizadas, se han visto reemplazadas, en opinión de aquellos autores, por los requisitos de reproducción funcional del orden económico (el intercambio de la mercancía) y político (la burocracia). Así, en terminología habermasiana, tendríamos que la integración social, sustentada en valores y en consensos de tipo simbólico, se ve desplazada por una integración sistémica, regulada por medios deslingüistizados y enteramente orientada por una lógica de equilibrio o consistencia funcional. El resultado no es, en absoluto, una sociedad menos coercitiva. Si bien en muchos sentidos la sociedad es menos autoritaria, esto se paga con la sumisión a una uniformización procedente de los ámbitos regulados sistémicamente (mercado y administración). Sumisión que, además, no parece responder a ningún otro fin que la mera conservación de ese orden



funcional, o sea a una absolutización de los medios. Aunque solo como extremo distópico, esta evolución apunta a una situación en que los criterios de conservación sistémicos (en primer lugar, para Adorno y Horkheimer, la repetibilidad indefinida del intercambio de la mercancía, una vez esta ha absorbido en su lógica a la fuerza de trabajo) bastarían para asegurar la integración social, sin necesidad de un “espíritu del capitalismo” (de una adhesión por vía de valores y discursos de legitimación).

En la crítica francfortiana, y ya en conexión explícita con temas psicoanalíticos, lo anterior se vincula con el debate sobre el ocaso de la autoridad paterna, o sea, con una supuesta disfunción del vértice sintetizador en el triángulo edípico clásico, en cuanto que lo que está en cuestión es lo que la identificación paterna aportaba al proceso de individuación. Sin entrar a fondo en este debate, lo que parece claro es que aquel ocaso tiene consecuencias marcadamente ambivalentes. Pues, si por un lado está indudablemente ligado a procesos de autorreflexión de certezas y de fluidificación de ligaduras e inercias tradicionales, por otro lado las expectativas de emancipación y de individuación de éticas y trayectorias de vida se ven frustradas, o directamente socavadas, por la coacción de la racionalidad técnica y organizativa que supuestamente aseguran la consistencia del “conjunto” en una sociedad que ya no puede generar una “conciencia colectiva” à la Durkheim, esto es, ligaduras simbólicas basadas en rituales, formas de vida o discursos de legitimación compartidos. Así, el lamento por la debilitación de la identificación paterna no siempre implica un deseo acrítico de restablecer viejas instituciones y valores tradicionales. Lo que se denuncia es que la apropiación autorreflexiva de tales instituciones y valores, que la muerte del Padre debía posibilitar, se ve taponada por una colonización directa de lo social-sistémico sobre los individuos. Esta perspectiva de la fallida del Padre es adecuada para leer a Lacan, habida cuenta de que en él la instancia paterna, una vez formalizada como punto de capitonaje, no remite ya a ninguna moralidad o constelación de valores concreta, sino a la mera necesidad de un horizonte de validez como garantía de que la concatenación del significante dará lugar a una formación de sentido. Entonces, desde la perspectiva lacaniana, la ambivalencia del ocaso de la autoridad patriarcal se cifra en que, en lugar de liberar una interpretación crítica de los puntos de capitonaje socioculturalmente establecidos, permitiendo algo así como una multiplicación y flexibilización de los nombres-del-Padre, y, sobre todo, un esclarecimiento reflexivo de su papel en la economía libidinal singular de cada sujeto, ocurre (al menos a esto apunta *La ética*) que el inconsciente queda interiorizado como una cáscara simbólica vacía de

significado, como una mecánica del significante que no atraviesa la barrera de la donación de sentido.

Por ahí va la traducción lacaniana de la *Dialéctica de la Ilustración*. Más específicamente, en la ya señalada actualización del Otro –o sea, del conjunto de lo simbólico– como aparato de evitación o de evacuación del goce. El Otro del lenguaje, lo social en cuanto trenzado simbólicamente, es revisitado desde el sesgo funcionalista que ya tenía el principio del placer en Freud, para convertirse en un mero dispositivo que trata de hacer frente al peligro de invasión de la *jouissance*. El sujeto ya no queda atrapado por el inconsciente como reverso (formal) del intercambio lingüístico en la demanda, lo que lo atrapa ahora es un inconsciente cuyo engranaje se dirige a la homeostasis social, el significante como *instrumento* de dominación del goce. Cual si un inconsciente (el Otro) se rebelara en contra de otro (la pulsión de goce)<sup>135</sup>, el sujeto ya no tiene razón para esperar encontrar en él un sentido escurridizo, sino solo un goce interdicto. En contraste con el horizonte que todavía sostenía el seminario inmediatamente anterior –*El deseo y su interpretación*, 1957-1958–, ya no se trata de que el Otro no tenga la respuesta a la pregunta (por el deseo) del sujeto (produciéndose entonces ese «reenvío al infinito del deseo hacia otro deseo»<sup>136</sup> que, no por inconcluso se sostenía menos en la subjetividad del Otro). Lo que ocurre ahora es que el Otro deja de ser “alguien” a quien tenga sentido plantearle pregunta alguna, y en consecuencia, se convierte en “algo” incapaz de relanzar, y por ende sostener, el deseo del sujeto. El deseo es imposible si el Otro (ya) no desea.

La reinterpretación del inconsciente lacaniano a la luz del goce mimetiza, pues, esa lógica social en la que, sin la intermediación de discursos de legitimación, los sujetos quedan directamente a expensas de la mera reproductibilidad del sistema. En efecto, una vez reinterpretado como máquina de regulación del goce, lo simbólico en Lacan ya no se orienta por los efectos inmanentes al mismo, sino por un “afuera” heterogéneo (no-simbólico) al que trata de dominar. En términos un tanto habermasianos, el *télos* del lenguaje ya no es inmanente a la racionalidad comunicativa, contribuyendo por ahí a la formación de un sujeto que solo se sostiene como tal en la socialización lingüística, con la inevitable incidencia del inconsciente como discurso del Otro. Ahora el lenguaje se enajena en un fin exterior, trocando entonces la

---

<sup>135</sup> Algo no tan extraño si atendemos al hecho de que ya para Freud, tanto el yo como el ello, contrapuestos y beligerantes entre sí en muchos aspectos, filogenéticamente provienen de una misma fuente (FREUD, 1986/XIX: 39)

<sup>136</sup> LACAN, 2013: 502 (traducción del A.)

racionalidad comunicativa por la racionalidad instrumental. La capacidad del Otro de producir sentido se vuelve prescindible, o, a lo sumo, enteramente subordinada a esa finalidad no-comunicativa. Pero, para mayor paradoja, según la definición mínima de la Cosa, aquello que lo simbólico trata de dominar como si fuera un sistema protegiéndose de un entorno hostil es lo radicalmente inaprensible, lo imposible de interiorizar por el lenguaje. Así, el Otro considerado como una máquina de controlar el goce se convierte, en realidad, en un mecanismo que gira en el vacío, acéfalamente, sin dominar nada. Y es que, tan pronto como tomamos el lenguaje como un instrumento de dominio, lo que nos falta es el dominio, el *sobre qué* y el *para qué* del dominio. El Otro se convierte en un conjunto de medios sin fin, en una máquina de producir articulación significativa y cohesión social sin sentido. Y lo que no tiene fin, «lo que no sirve para nada»,<sup>137</sup> es el goce. El Otro se parapeta, se esclerotiza, se hace insensible, *ya no habla*, únicamente *se repite*. Mímesis inconsciente de esa imagen francfortiana de una sociedad que ya no puede darse un sentido.

Ahora bien, el inconsciente lacaniano desprovisto de sus efectos de significación es mera repetibilidad del significante. Sin horizonte de discurso interpretativo, validador de lo que dice el Otro, el inconsciente simplemente es la insistencia de un significante incomprensible, del Único (significante), en cuanto indistinguible de cualquier otro de la repetición. Y por ahí, el Otro se hace Cosa, el inconsciente lingüístico se hace puro goce. Este es el giro fundamental que autoriza a hablar de una dialéctica de la Ilustración en Lacan. Justo cuando el Otro se sitúa como algo contrapuesto y enfrentado al goce, se da la paradoja de que pierde los rasgos que lo distinguían de su opuesto. Paradoja intrincada, de hecho: el Otro, entendido como esa condición estructural-transcendental del lenguaje ya había perdido en Lacan todo rastro de intersubjetividad (se refería, como hemos visto, a una abstracción formal como condición de posibilidad del intercambio lingüístico). Y, sin embargo, también hemos visto que dicho formalismo solo podía situarse como abstracción, no solo *de*, sino *en* la praxis de la comunicación. El Otro seguía enraizado, pues, en un esquema de intersubjetividad, en la medida en que la lógica del significante continuaba plegándose a la dialéctica de la demanda (las formaciones del inconsciente se tomaban como implicando una interrogación, una demanda de recepción, interpretación y validación). Por el contrario, cuando el Otro se perfila bajo la analogía de un sistema biofísico enfrentado a un medio amenazador, e irreconocidamente se pliega al esquema sujeto-objeto, es entonces cuando desaparece todo rastro de subjetividad y se cosifica tanto como aquello a lo que

---

<sup>137</sup> LACAN, 1975: 11 (trad. p. 11).

se contraponen<sup>138</sup>. El Otro mimetiza, en efecto, los rasgos del goce: se convierte en una mera compulsión sin sentido, en la compulsión del orden significante a repetirse acéfalamente, independientemente de su dimensión interpretable. Sin ese mínimo de intersubjetividad que todavía conservaba el inconsciente entendido como un mensaje a descifrar, aquel ya no es más que una Cosa que se repite, que vuelve incesantemente al mismo lugar, y en eso consiste precisamente la incidencia de la *jouissance*.

Pero incluso en esto se reencuentra a Freud. El hecho de que el Otro lacaniano, elevado a orden social (simbólico-discursivo), acabe adoptando los rasgos de irracionalidad e insensatez del goce, esto es, que decaiga a esa pulsionalidad «constitucional»<sup>139</sup> que el análisis encuentra como una especie de arcaísmo inderivable, no puede dejar de resonar con las postreras conclusiones de Freud sobre el superyó. Pues, también en esa instancia, representante psíquico de los reclamos morales, acabó encontrando Freud la compulsión propia del Ello, un rigorismo indistinguible, en su mecánica de mortificación acéfala, de la exigencia de satisfacción de la pulsión sexual<sup>140</sup>. El sentimiento inconsciente de culpa, que Freud describe como «una fuerza que (...) a toda costa quiere aferrarse a la enfermedad y al padecimiento»<sup>141</sup>, es imposible de comprender si no es como internalización de una coacción social. Y, sin embargo, eso que pudo tener sentido para permitir la convivencia con el prójimo, Freud lo halla como algo solidificado e inalterable, cerrado a toda transacción o transigencia, reducido a una satisfacción mórbida. En este caso, la conservación social, amnésica, se asimila a la conservación de un goce singular del sujeto. De este modo, aun suponiendo que existiera una *jouissance* mítica, presocial, previa a lo simbólico, y por tanto a la ley de la repetición, lo que se torna fundamental y preeminente es la sobredeterminación o suplementación de una *jouissance* originada en y por lo social, en y por la conservación repetitiva significativa. Algo así como una coacción social olvidada de sí, o una recaída del *logos* en el

---

<sup>138</sup> Así se da cuenta, por parte de Lacan, de una parte fundamental de la herencia freudiana, la que entiende el aparato psíquico a imagen de los sistemas vivos autorregulados, y que todavía hoy parece irrenunciable a la hora de comprender la dinámica del inconsciente. Y, sin embargo, esta herencia tiene una muy difícil articulación con la noción del deseo como deseo del Otro, con una lógica del significante abstraída, pero a la vez inseparable (cual reverso) de la praxis comunicativa. Resumiendo mucho, en el inconsciente lacaniano encontraríamos una amalgama o un «infeliz casamiento» (fórmula que Joas usa para referirse a Habermas) entre elementos que empujan hacia una lógica comunicativa *à la* Habermas y otros que conducirían hacia una lógica de sistemas *à la* Luhmann. Sin duda esto puede criticarse como un déficit teórico. Pero, para decirlo adornianamente, tal vez esta contradicción revele un momento de verdad irrenunciable de lo que implica la subjetividad.

<sup>139</sup> FREUD, 1986/XXIII: 223

<sup>140</sup> FREUD, 1986/XIX: 36, 40, 54, 175

<sup>141</sup> FREUD, 1986/XXIII: 244

mito, como dirían los francfortianos. Como sabemos, *reificación* es otro nombre para esta re-caída, para el retorno del trabajo de reproducción social como naturaleza indomeñable.



# Interludio





# Idealización y reificación

Al tratar la reificación en el apartado anterior hemos asumido dos cosas: que “reificación” es el nombre de una patología social, y por tanto que, *prima facie*, indica un estado indeseable, dañino y por ende corregible, de la sociedad. Y que la idealización es un tipo o un caso de la reificación, y que, en determinados contextos, ambos términos podrían ser por entero intercambiables. El presente interludio tiene por objeto introducir algunas cuestiones que llevarían a problematizar estos dos supuestos. En primer lugar, habrá que preguntarse si tiene algún sentido que la reificación y la idealización puedan, no solo distinguirse, sino entrar en contradicción, o al menos en tensión, y hacerse jugar una contra otra. En segundo lugar, habrá que preguntarse hasta qué punto y en qué sentido sería justificable decir que la reificación no es siempre ni en todos los casos un mal.

Esta reflexión es imprescindible para continuar con el estudio de Lacan y de Derrida. Si la introducción de la problemática de la reificación ha permitido una clarificación de algunos aspectos del discurso lacaniano, ha llegado el momento de retorcer algo más ese concepto, a fin de poner de relieve algunas aristas que han quedado disimuladas. En relación con Lacan, esto es necesario porque, dicho de forma simple, los planteamientos de *La ética del psicoanálisis* se ajustan bastante bien a una noción de la reificación que incluye los dos supuestos señalados. En particular, una de las características y a la vez uno de los déficits sobresalientes de este seminario es justamente que en él hay una fusión casi perfecta entre cosificación e idealización. Si, por los motivos que hemos aducido, la Cosa es, junto y más allá del nombre, un principio de cosificación, no es menos cierto que aquella ocupa el lugar del significante transcendental bajo una esquemática idéntica a aquella que Derrida considera propia del logocentrismo onto-teo-teleológico. Pues bien, consideramos que para entender al Lacan posterior a 1960, y para entender en qué sentido se dan cambios en la concepción de la *jouissance* (de la Cosa al objeto *a*) que implican una autocrítica respecto de *La ética*, es pertinente atender a un punto de ruptura o de dislocación en la equiparación llana de cosificación e idealización.

En el caso de Derrida, la cosa es algo más delicada. Solo con muchas precauciones y matices podría colocarse a Derrida en el marco de la cuestión social de la reificación. Por el contrario, no habrá ninguna duda de que el discurso de Derrida se mueve en su medio “natural” en medio de la problemática filosófica de la idealización, y la deconstrucción, más

concretamente, es una forma de crítica de la idealización. Sin embargo, y aun a riesgo de dar algún paso en falso, vale la pena tomar esas precauciones y matices, pues la linterna de la reificación también permite iluminar algo del pensamiento derridiano, aunque sea al precio de bañarlo con una luz artificial. Así, nosotros sostendremos que, a diferencia de lo que encontramos en Lacan, en Derrida se da desde un comienzo un *décalage* y una tensión, un juego de diferenciación y de articulación (una *différance*, podríamos llegar a decir), entre la reificación y la idealización. Y aunque esto siempre conlleva el peligro de una reducción a esquemas encorsetados, hay que decir que nuestra apuesta de lectura de Derrida se basa en la idea de que, a partir de cierto momento de su obra, la *différance* cambia las tornas o invierte los flujos: si hasta entonces la idealización era incapaz de atrapar o de igualar la desmesura de la reificación, ocurre luego que es la idealización la que parece suplementar o desbordar a la reificación. En la segunda parte de esta investigación se darán los elementos para ver cómo hay que entender esto.

Por el momento, basta con lo siguiente: por muchas que sean las diferencias que puedan constatarse entre los planteamientos de Lacan y los de Derrida, en los dos autores encontramos un gesto muy parecido: de ambos podría decirse que se apoyan en un cierto clivaje entre la reificación y la idealización. Y no solo eso, sino que también ambos, al menos en algunos momentos de su reflexión, hacen jugar la reificación (o una cierta reificación) contra la idealización, como una vía de disolución de esta última.

Antes de dar algunas coordenadas sobre esta cuestión, no obstante, vamos a explicar mejor en qué se basa la asimilación (sin fisuras, por así decir) entre la reificación y la idealización.

### *Fuentes de la reificación y de la idealización*

Lo primero que hay que decir es que, tal y como hemos justificado, al llamar la atención sobre la problemática de la reificación hemos fijado un ámbito de reflexión mucho más limitado y manejable que el que se abre al hablar de la idealización. Al asumir que la idealización puede entenderse como un caso de la reificación, se pasa por alto que desde el punto de vista de su elaboración histórica y filosófica el primer concepto dibuja contornos mucho más extensos que el segundo. El significante de la cosificación (*Verdinglichung*) establece, en principio, un punto de partida más definido y cercano –el Marx del análisis de

la mercancía, interpretado a su vez por Lukács<sup>142</sup>, y además orienta más claramente hacia una línea de pensadores que típicamente han tenido un pie en lo social y otro en lo filosófico, o que se han considerado a sí mismos teóricos sociales pero se han visto apropiados por la Filosofía (Lukács, Simmel, Adorno, Benjamin, Horkheimer, Sohn-Rethel, Habermas, Honneth). Frente a esto, el término “idealización” se extiende como una mancha de aceite por (casi) la entera historia de la filosofía, a tal punto que hay quien consideraría que la historia del *logos*, del pensamiento occidental, es la historia de la idealización. E incluso si nos circunscribimos al llamado pensamiento posmetafísico, entendiendo que ello implica por definición un pensamiento crítico respecto de la idealización, seguimos enfrentándonos a una plétora de autores de orientación e índole muy diversa (desde la tríada Marx, Nietzsche, Freud, hasta autores como John Dewey, Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty o el mismo Derrida). Además, al no estar estos circunscritos en una órbita discursiva marxista (como ocurre con la mayoría, aunque no con todos, los teóricos de la reificación), tenemos que la cuestión de la idealización se ve interpretada desde presupuestos diversos y bajo órdenes discursivos en los que queda equiparada a otros conceptos como “pensamiento de la identidad” (Adorno), “presencialismo” (Heidegger), “logocentrismo” o “onto-teo-teleo-logismo” (Derrida).

Para contener esta diseminación podemos establecer algunos puntos de referencia a los efectos limitados del presente trabajo. Para empezar, podemos distinguir, *prima facie*, tres sentidos o dimensiones de la idealización.

Podríamos, por un lado, hablar de una idealización en un sentido restringidamente filosófico, de una idealización metafísica, o simplemente de platonismo. Con esto nos referimos a la tendencia definitoria de la (casi) entera historia de la filosofía a elaborar discursos que ordenan, explican y comprenden el mundo a partir de principios ideales que, en último término, deben ser impuestos *desde fuera* de este mundo, desde instancias supra o trasmundanas, es decir, discursos que intentan dar a lo real un fundamento por principio transcendente. En términos nietzschianos esto es la transfiguración de la realidad por medio de la proyección de un trasmundo idealizado, y en los términos de Derrida esto es la sujeción o la remisión de todo lo ente a un significativo transcendental ideal (Ser, Dios, Yo...). Huelga decir que hablamos de idealización porque este “más allá” está dotado de unos rasgos de unidad,

---

<sup>142</sup> ROSE, 2014: 38.

coherencia, presencia, eternidad y pureza obtenidos siempre como negación o abstracción del “más acá”.

En segundo lugar, podría hablarse de una idealización en términos sociales. Con ello nos referimos al hecho de que toda sociedad humana desarrolla e institucionaliza constructos simbólicos cuya función es dar sentido y justificación a la realidad, incluida la realidad social, y por tanto legitimar el orden social y el modo de vida comunitario; más simplemente: cosmovisiones comprensivas y legitimadoras del mundo. Estos constructos aseguran la integración social, la generación de lo que con Durkheim se llamaría una “consciencia colectiva”, y tienen, por tanto, un carácter eminentemente normativo: producen, por vías más o menos inconscientes y más o menos coactivas, un consenso social en torno a unas normas, unos valores y unos estilos de vida, ordenan las expectativas sociales ofreciendo respuestas “últimas” a las preguntas por el ser, la verdad, lo correcto y lo bueno, y con ello, de nuevo en términos durkheimianos, hacen deseable lo obligatorio. En este caso, hablamos de idealización, por de pronto, como sinónimo de institucionalización o sacralización, pues estos constructos simbólicos se refieren a lo más esencial o “propio” de la sociedad, se desgajan paradójicamente de ella y quedan fijados y sedimentados como un sustrato tradicional intocable. O, dicho de otro modo, la idealización implica aquí que el flujo de determinaciones recíprocas se unilateraliza en un único sentido: la vida cotidiana es fundamentada y determinada por esa tradición, pero esta tiende a hacerse indemne respecto de las perturbaciones, innovaciones y azares procedentes de la praxis social. Pero es aquí donde la idealización social se solapa con la metafísica, pues el modo más común y universal de asegurar esa inmunización de la tradición, o sea del fundamento de legitimidad de lo social, es por medio de esa remisión a lo trasmundano, lo supranatural o lo divino. Es decir, mediante ese gesto transcendedor que, en el arco que va de lo mítico a lo metafísico pasando por lo religioso, da profundidad a lo sensible con lo suprasensible, a lo visible con lo invisible, a lo profano con lo sagrado, a lo aparente con lo esencial, a lo real con lo ideal. Solo cabe añadir lo siguiente: aunque esto daría lugar a un debate que concierne directamente al objeto de esta tesis (pues precisamente Lacan y Derrida podrían cuestionar la simpleza de esta afirmación), de momento, y a efectos de simplificación, asumiremos que hay una relación inversa entre la idealización y la secularización. En la medida en que la idealización social nombra un proceso por el que ciertos constructos simbólicos se tornan recalcitrantes a la reflexión y la crítica, las sociedades menos secularizadas estarían más sujetas a la idealización. En principio, los

procesos de secularización, ilustración y democratización por los que, como suele decirse, el ser humano toma las riendas de su propio destino (de modo que la validez ya no viene dada por tradición sino generada por acuerdos intersubjetivos), deberían traducirse en una menor idealización, o al menos en una mayor facilidad por someter a esta a una recurrente e irrestricta petición de validez.

En el marco de este trabajo es pertinente agregar todavía un tercer sentido de la idealización: el que se referiría a la dimensión específicamente psicológica de la misma. Esta dimensión es importante porque, si por un lado la idealización metafísica remite, en la tradición del *cogito* cartesiano-husserliano, al sujeto monológico que alcanza la idealidad por medio de la pura introspección separada del mundo, y si, por otro lado, la idealización social remite a un individuo enfrentado a lo social objetivado en mitos y ritos, instituciones y tradiciones, la idealización psicológica, al menos en sentido psicoanalítico, vuelve a poner en primer término al prójimo, encarnado en aquellas figuras en interacción con las cuales el sujeto se socializa y desarrolla su personalidad. Tomando una definición muy básica de diccionario, esta dimensión de la idealización menciona el «proceso psíquico en virtud del cual se llevan a la perfección las cualidades y el valor del objeto»<sup>143</sup>; es, por tanto, un proceso de sobreestimación o sobrevaloración del objeto. Evitando ahora escurrirnos hacia una elaboración que desbordaría el presente apartado, retengamos tres aspectos esenciales para nuestra reflexión sobre el prójimo: a) Por una parte, un primer carácter paradójico de la idealización es que, el engrandecimiento y la exaltación del objeto, que lo colocan como algo superior e incluso inalcanzable por el sujeto, es, hasta cierto punto, la condición para lo que se llama la introyección del objeto; la economía parece ser siempre la de que la “reducción” del objeto al yo requiere su elevación “por encima” de mí. b) Por otro lado, algo que ha sido especialmente tratado por la vertiente kleiniana pero que nos vale igual para el caso de Lacan es que la idealización tiene siempre un carácter defensivo respecto de las mociones destructivas. Esto es importante porque, como se ve, marca un rasgo común y esencial en todas las dimensiones de la idealización que estamos distinguiendo: la idealización es el proceso por el cual algo se torna indemne, se hace monolítico, inmune, intocable, y por tanto, también, unívoco, inflexible y persistente. Ya en la clínica más elemental, esto se traduce en el hecho de que el sujeto es incapaz de dotar a las instancias ideales de fluidez, flexibilidad y ambivalencia (se tornan imagos congeladas, de una única coloración afectiva, significantes cuyo sentido es unívoco, innegociable), y

---

<sup>143</sup> LAPLANCHE y PONTALIS, 1996: 182.

por ahí su inmutabilidad se torna opresiva y persecutoria. c) En calidad de *sobre-estimación*, se podría decir que la idealización psíquica implica insuflar en el objeto un suplemento de libido narcisista, pero esto a condición de asumir el ya clásico gesto derridiano de la suplementariedad, sobre el que no podemos extendernos aquí pero que cabe resumir: el *plus* de narcisismo que supuestamente viene a añadirse a un objeto ya dado y consistente constituye, en realidad, una suerte de fundamento o núcleo esencial sin el cual dicho objeto se desmorona; el sobre-valor es el fundamento del valor. Que la exaltación máxima del objeto se relacione con una “apropiación” narcisista se revelará algo esencial cuando tratemos al prójimo derridiano.

Hecha esta aclaración sobre distintos sentidos de la idealización podemos volver a la relación con la reificación. Diremos, a modo de afirmación sintética, que la perspectiva que equipara reificación e idealización –esto es, que los considera conceptos plenamente intercambiables– es la de la dialéctica de la Ilustración. Veamos por qué. Desde el enfoque social-marxista que en principio profesan Adorno y Horkheimer, la distinción entre la reificación y la idealización podría trazarse como sigue. La reificación cobra sentido a partir de la *teoría del valor* de Marx y sirve, por tanto, a un análisis y a una crítica de la sociedad basada en el intercambio generalizado de la mercancía. Desde este punto de vista, la reificación se refiere a un conjunto de fenómenos y de procesos que dependen directamente del contexto socioeconómico indicado, y que inciden sobre el modo de percepción y trato con los objetos del mundo, sobre el modo de interacción entre los sujetos e incluso sobre el modo de autopercepción o cuidado de sí de los sujetos. La reificación, pues, supone situar un modo de organización y de reproducción material de la sociedad como causa de una serie de efectos negativos o patológicos sobre los individuos.

Frente a esta base material o infraestructural, por decirlo en términos clásicos, la idealización podría entenderse como una suerte de proceso suplementario que racionalizaría, sublimaría o mistificaría esta realidad social en un entramado simbólico idealizador<sup>144</sup>. Vista así, la idealización sería algo como una dimensión espiritual (cultural) de la reificación, y por ahí nos llevaría a la clásica y espinosa cuestión de la *ideología*. Así, cuando un autor como Adorno utiliza la reificación como categoría clave en el análisis de los productos culturales está

---

<sup>144</sup> Aquí “idealizador” incluye las tres dimensiones de la idealización que hemos visto. El entramado simbólico tendría por función dar sentido y legitimidad al orden social; lo haría mediante la proyección de la fundamentación y la validez de lo real en un trasmundo (segunda naturaleza); y, con todo ello, propenderían a crear una identificación o adhesión por parte de los individuos basada en la sobreestimación y la estilización de los aspectos positivos.

apoyándose y certificando esta íntima articulación entre un trabajo social determinado por la forma-mercancía y una esfera cultural, artística, filosófica, fuertemente marcada por procesos de idealización (lo que él llama un pensamiento de la identidad o del origen). En otras palabras: la reificación sería la consecuencia del modo de producción que *de facto* impera en lo social. La idealización se situaría más bien en la esfera de la *validez* y denotaría un modo particular de fundar las pretensiones de validez de los discursos. Como idealizadores estaríamos refiriéndonos a discursos que basan su poder legitimador en el hecho de que propenden a erigir concepciones del mundo omnímodas o totalizantes (tendencialmente nada quedaría fuera del marco comprensivo), fundamentalistas (establecerían causas, fundamentos y orígenes últimos de lo real), identitarias o monistas (aun cuando se pretendan dualistas o pluralistas, prevalece un valor último de unidad) e idealistas (lo que parece ir de suyo al hablar de idealización, y que significa que el fundamento último, o sea la validez de lo válido, es siempre trascendente respecto de lo real). Nótese que lo que llamamos racionalización está presente en ambos niveles, pero de un modo distinguible: la reificación es eminentemente un efecto de la racionalización (social en general, y económica, técnica y administrativa en particular), es decir, del hecho de que la organización y la reproducción material de la sociedad se ven sometidas a una fuerte racionalización técnica (de medios afines), formal (de cálculo) y funcional (de conservación). La idealización está también íntimamente ligada a la racionalización pero en un sentido más lógico-discursivo. Diríamos que en este caso idealizar significa racionalizar las concepciones del mundo y los discursos de legitimación en términos de coherencia, orden, sistematicidad y fundamentación. En el ámbito filosófico, resulta claro que la idealización tiene una matriz platónica y una cúspide hegeliana, en esa pretensión de una absorción sin residuo de todo lo real en lo ideal, de lo que es en lo que debe ser. Por eso decíamos que la idealización puede entenderse como sinónimo de elevación a validez incólume, pero sin olvidar que aquí también está actuando una racionalización en sentido psicoanalítico, pues la idealización *qua* elevación de discursos de validez racional tiene siempre, por supuesto, el carácter de una astucia de la razón por la que se «intenta dar una explicación coherente desde un punto de vista lógico, o aceptable desde el punto de vista moral, a una actitud, un acto, una idea, un sentimiento, etc., cuyos motivos verdaderos no [se] percibe[n]»<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> LAPLANCHE y PONTALIS, 1996: 349. La idealización debe considerarse, así, como un mecanismo de defensa por el que una remisión fundante a la Verdad, al Bien o a la Belleza protege, ya no solo o no tanto de lo irracional, sino de la misma racionalización, cuyas mociones no siempre son tan edificantes y encomiables.

Con esto ya está indicado el paso que da la *Dialéctica de la Ilustración*, que consiste en difuminar los contornos de una reificación en principio limitada a la modernidad capitalista hasta confundirla con una idealización que, tal y como acaba de ser definida, ya se ve claro que no se circunscribe estrictamente a un contexto socioeconómico determinado. Para ser más exactos, la dialéctica de la Ilustración se basa en la coincidencia de los dos aspectos de la racionalización que acabamos de señalar: por un lado, si bien solo en un determinado momento histórico el intercambio de la mercancía logra imponerse como un sistema hegemónico y universal, Adorno y Horkheimer juzgan que la racionalidad instrumental y formal que posibilita tal sistema está ya en acción desde los comienzos del logos. Del mismo modo, si bien la idealización es un objetivo de primer orden en una crítica de la sociedad burguesa como la que llevan a cabo Lukács o el Marx de *La ideología alemana*, la compulsión a erigir discursos que legitiman el orden establecido por medio de la transfiguración del trabajo social y de las relaciones de poder que lo organizan en categorías metafísicas, míticas o teológicas, es también algo que se reencuentra a lo largo de toda la historia y en cualquier comunidad humana. Es así como se produce no solo una soldadura inseparable entre reificación e idealización, sino también su mimetización con la entera historia del logos. En esta tesitura, al decir “crítica de la reificación”, uno puede entender indistintamente tanto una crítica de la sociedad capitalista basada en la crítica marxiana del valor como una crítica de la racionalidad metafísica, e incluso de la racionalidad *tout court*, en la que Marx se vería desplazado por Nietzsche.

En efecto, resulta patente que esta inflación del concepto de la reificación que lo hace apto para una crítica masiva de la racionalidad no se podría haber dado sin el influjo de pensadores de órbita no-marxista, como Max Weber y, muy fundamentalmente, Nietzsche. Es entonces oportuno señalar que el término “cosificación” es usado por este último en al menos una ocasión:

La aspiración a la “libertad de la voluntad”, entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que por desgracia continúa dominando en las cabezas de los semiinstruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus acciones, (...) equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella *causa sui* y a sacarse a sí mismo de la ciénaga de la nada y a salir a la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad aún mayor que la de Münchhausen. Suponiendo que alguien llegue así a darse cuenta de la rústica simpleza de ese famoso concepto de la “voluntad libre” y se lo borre de la cabeza, yo le ruego entonces que dé un paso más en su “ilustración” y se borre



también de la cabeza lo contrario de aquel monstruoso concepto de la “voluntad libre”: me refiero a la “voluntad no libre”, que aboca a un uso erróneo de causa y efecto. No debemos *cosificar* equivocadamente “causa” y “efecto”, como hacen los investigadores de la naturaleza (...) en conformidad con el predominante cretinismo mecanicista (...). *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un “en sí”, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica* (NIETZSCHE, 1997b: 45).

En este fragmento, como vemos, Nietzsche utiliza la reificación en un sentido perfectamente homólogo al de la idealización para referirse al (auto)engaño consistente en crear un mundo a imagen de unas ideas, de unos valores, de una moral, e hipostasiarlo luego como el mundo “real”, “verdadero”, “esencial”, “en sí”: «Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza, incluso a la naturaleza, vuestra moral, vuestro ideal (...)»<sup>146</sup>. El nexo que aquí hace intercambiables los términos “reificación” e “idealización” se halla, pues, en la compulsión humana a crear un «trasmundo», a darse una segunda naturaleza:

Porque desde hace miles de años hemos contemplado el mundo con pretensiones morales, estéticas, religiosas, con una ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos cogido nuestra borrachera de impertinencias del pensamiento ilógico, es por lo que este mundo se ha *vuelto* poco a poco tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores, pero es que hemos sido nosotros los coloristas; la inteligencia humana, a causa de los apetitos humanos, de las afecciones humanas, ha hecho aparecer esta “apariencia” y ha transportado a las cosas sus concepciones erróneas fundamentales (NIETZSCHE, 1990: 52).

Si retomamos elementos anteriores, vemos que el fácil nexo entre reificación e idealización se resume en la propensión inconsciente a tomar por propiedades de los objetos (o directamente a tomar *como* objetos) lo que en realidad son procesos, prácticas y relaciones sociales. Cuando se trata de procesos culturales, prácticas discursivas y relaciones simbólicas proyectados como “objetos” ideales o trascendentes, cabría hablar más propiamente de idealización. Hay que recordar que la problemática no se limita al “momento” en que se establece un trato con las cosas como aisladas de su textura o trasfondo sociocultural,

---

<sup>146</sup> NIETZSCHE, 1997b: 30.

sino que es tanto o más importante el “momento” en que, por decirlo así, es el mismo plexo de relaciones y procesos el que se aísla, reificándose ya no tanto como objeto o cosa sino como trasmundo o segunda naturaleza. En esta dimensión, lo que alcanza primer plano ya no son los caracteres de objetualidad, instrumentalidad, presencia, disponibilidad, inmediatez e identidad de la cosa “ahí-delante” (reificación práctica), sino los rasgos de autonomía, anonimia, automaticidad, naturalidad, consistencia e incuestionabilidad de las relaciones y procesos sociales (reificación estructural). En este sentido, la distinción y, a la vez, la inmediata conexión entre reificación e idealización se cifraría en que la segunda vendría a proveer de justificación o legitimidad a la primera apelando a fundamentos ideales o transcendentales. O sea, en términos simples, la idealización, a través de discursos de *saber*, remitiría a un origen o a una verdad transcendentales, un orden social experimentado como *poder* autónomo respecto de la praxis cotidiana.

### *Escisión de la reificación y la idealización*

Sin salir del campo de la teoría crítica francfortiana podemos encontrar ejemplos de planteamientos en los que ya no se sostiene una correspondencia estricta entre reificación e idealización. El caso más evidente es el de Habermas. Sin entrar a fondo en el planteamiento que este hace en la *Teoría de la acción comunicativa*, es claro que se sostiene una perspectiva de la reificación distinta a la dibujada por la *Dialéctica de la Ilustración*. Habermas no rectifica el desbordamiento que la temática de la reificación había hecho más allá del estricto límite de la teoría de la mercancía de Marx, pero sí retrocede claramente al enfoque según el cual la reificación no es un fenómeno coextensivo de la racionalidad. Volviendo al marco weberiano original, Habermas considera que la reificación se origina en determinados subámbitos de lo social y a partir de un determinado grado de evolución de la división social del trabajo. Solo a partir de la Modernidad, del grado y tipo de racionalización que esta implica en la reproducción y organización social, de la aparición de una economía capitalista y de un Estado administrativo, solo entonces aparece la reificación. Por su lado, lo que nosotros hemos calificado como idealización –y que sin entrar en pormenores correspondería en Habermas a las ideologías o imágenes mítico-religioso-metafísicas del mundo—<sup>147</sup> se plantea como un desempeño simbólico ancestral, tradicional, de larga implantación y profundas raíces en las

---

<sup>147</sup> Para simplificar, en este momento excluimos la idealización como condición quasi-transcendental intrínseca a la interacción comunicativa, que Habermas trata de deslindar y poner a salvo de la crítica a la idealización onto-teológico-metafísica.

sociedades humanas lingüístizadas, pero que justamente, coincidiendo con las transformaciones acaecidas en la Modernidad, empieza a entrar en declive. La Modernidad implica, como sabemos, un proceso de secularización o desencantamiento que conlleva, intrínsecamente, una crítica de esos discursos de fundamentación y legitimación del orden (natural y social). Alcanzado cierto nivel de racionalización social, los discursos mítico-religioso-metafísicos ya no pueden satisfacer las exigencias de validez de los sujetos, precisamente porque esa validez, según Habermas, ya no puede basarse en lo Ideal (transcendente) sino en aquello que se ha elaborado comunicativamente en procesos de reflexión y deliberación. Por supuesto, no es que autores como Nietzsche, Adorno y Horkheimer desconozcan el proceso de secularización acaecido en la Modernidad, ni siquiera que no reconozcan el profundo potencial crítico-desidealizador de la Ilustración. Pero es lo propio de quienes creen en la dialéctica de la razón sostener que la secularización, cuando menos en un cierto pero *esencial* sentido, no disminuye la compulsión a la idealización y los efectos de ofuscación y sujeción que se derivan de ella.

En todo caso, en Habermas tenemos la imagen de dos vectores que no tienen una relación de dependencia y que incluso se cruzan en direcciones opuestas en el umbral de la Modernidad: justo cuando la racionalización instrumental de lo económico y lo político hacen crecer en el horizonte las nubes amenazantes de la reificación, la racionalización comunicativa del mundo de la vida hace caer en el ocaso el sol de la idealización. Cuanto mayores son la complejidad y la diferenciación funcional de la sociedad, menores posibilidades hay de que se produzcan efectos de idealización, pues los sujetos pueden *soportar* el peso de las estructuras reificadas, pero no pueden *aceptar* plegarse a ellas a través de discursos idealizadores. Por supuesto, esto es una simplificación y hay que tener en cuenta que durante un largo trecho histórico reificación e idealización conviven. Esto no quita que la teoría de Habermas ofrezca una visión según la cual la reificación y la idealización no tienen de entrada una relación de dependencia, e incluso que adopten tendencias de signo contrario en su desarrollo histórico.

Esta concepción habermasiana, que contrasta con la dialéctica de la Ilustración por desacoplar enteramente la reificación de la idealización, nos sirve de telón de fondo sobre el cual situar dos maneras de disociar la reificación de la idealización, e incluso de hacer trabajar a una en contra de la otra. La primera forma de disociación, menor, la caracterizamos como una *reducción de la idealización* (o des-idealización) que libera una suerte de resto de reificación, distinguible pero a la vez fundamento de lo ideal. Aquí trataremos algunos

aspectos de Lacan. La segunda forma, mayor, veremos que supone una *autonomización de la reificación* respecto de la cual la idealización no solo queda descolgada (como en Habermas), sino deconstruida. Esto nos llevará, como es evidente, a tratar a Derrida.

### **Reducción de la idealización**

El primer modo de describir una separación entre idealización y reificación consiste, muy esquemáticamente, en lo siguiente: se identifica un juego formal, una economía del significante como estructura lógica de la reificación –una lógica estructural de la cual el intercambio de la mercancía en lo económico no sería sino una materialización o encarnación concreta–, y se afirma seguidamente que esta estructura tiende progresivamente a desprenderse del parapeto simbólico que constituían las representaciones idealizadoras del mundo. Esto es: desprendimiento de la idealización por abstracción de la reificación, destilación de una estructura-reificación respecto de las imágenes mítico-religioso-metafísicas del mundo, o, simplemente, separación de significante y significado, es decir, extracción de una formalidad del significante respecto de lo simbólico y sus efectos de sentido.

¿Cuál es esta lógica o economía del significante que se definiría como reificación abstraída de los efectos idealizadores de sentido y justificación? Muy brevemente, se trataría de lo que, siguiendo a Derrida y Lacan, hemos denominado matriz estructural-transcendentalista o transcendental-estructuralista del *logos*, a saber: la estructurificación de un conjunto de elementos que podrían desplazarse, combinarse, sustituirse, circular, calcularse, componerse, a condición de tener un elemento dentro-fuera de la estructura, el cual tendría la función de garantizar el juego de los elementos en ella. Este elemento o significante transcendental sería la forma de intercambiabilidad de todos los restantes y, en consecuencia, fundaría la homogeneidad y la unidad de la estructura. Ya nos hemos ocupado de destacar la homología que existe entre, por un lado, la explicación lukacsiano-adorniana de la reificación con base en la forma o identidad-mercancía como principio de intercambiabilidad de todo con todo, y, por otro, la explicación lacaniana del inconsciente con base en la forma-significante como principio de composición de las formaciones del inconsciente. En un mundo dominado por la mercancía nada tiene su identidad en sí mismo, sino en su valor de cambio con otras mercancías, excepto aquello que permite pensar cualquier cosa como mercancía y que actúa como el principio transcendental de equivalencia. En un inconsciente dominado por el

significante, toda expresión, toda formación, todo síntoma remite siempre a otros significantes, excepto la forma-significante<sup>148</sup>.

¿En qué sentido, no obstante, queda diezmada la idealización con todo esto? El significante transcendental, la instancia que unifica y organiza el circuito de los elementos internos de la estructura, puede quedar investido por las notas de lo que hemos llamado idealización, es decir, puede ser objeto de una mistificación y convertirse en una sustancia, ente o poder con propiedades sobrenaturales, trasmundanas o transcendentales. Esto es lo que tópicamente hallamos en la crítica a la mistificación del dinero (mercancía cuya única función es representar la intercambiabilidad de todas las mercancías), en que la racionalización económica quedaría como re-atrapada por lógicas de sublimación o espiritualización propias de la idealización religioso-metafísica. Son de sobras conocidas las diatribas de Marx y de otros autores contra la idolatría y la deificación del dinero. Sin lugar a dudas, este proceso de divinización, subterránea o inconscientemente, conecta con la idealización en el sentido del *eidos* platónico, o con la espiritualización en el sentido del *Geist* hegeliano, que sale de sí y vuelve a sí capitalizándose en el transcurso de un trabajo. Ahora bien, una vez se ha identificado la forma de la reificación estrictamente con ese estructural-transcendentalismo de la economía significativa, no parece que esta inflación idealizadora sea un componente esencial de la misma<sup>149</sup>: el sostenimiento, la funcionalidad y la reproducción del sistema de intercambios no parece requerir como condición que los participantes doten al dinero de ese valor metafísico o que se les aparezca como una sustancia mística de origen y propiedades enigmáticas<sup>150</sup>. En otras palabras: se da el componente de autonomización y de automatización que hemos señalado como claves de la

---

<sup>148</sup> Recordemos que en Lacan esta forma queda mejor expresada con la barra que con la "S" de "significante": barra que separa el significante del significado y que permite que el primero se las componga con otros significantes con independencia del significado; también barra que tacha la "S" para expresar justo lo que define al significante, a saber: no ser significante más que sobre, o en lugar, de otro significante. Por lo demás, este es uno de los sentidos del falo en Lacan.

<sup>149</sup> Es decir, en palabras de Derrida: una vez se ha reconocido que el centro no es un «ser como presencia en todos los sentidos del término» (*eidos, arkhé, tēlos, energeia, ousia...*), sino un mero lugar formalmente exigido por la «estructuralidad de la estructura» (DERRIDA, 1967b: 411; trad. p. 385)

<sup>150</sup> En un lenguaje de teoría de sistemas más riguroso habría que decir que los participantes no necesitan operar con el dinero bajo el influjo de la idealización, sencillamente porque no hay participantes que operen con nada; lo que hay es una autorregulación sistémica en la cual el dinero es un medio de comunicación intrasistémico y con respecto a la cual los sujetos forman el entorno. Evidentemente (y por eso la referencia a Habermas era importante), el abordaje de la teoría de sistemas representaría el ejemplo palmario de una reificación totalmente despojada de idealización. Volveremos a ello.

reificación estructural-sistémica, pero estos parecen funcionales sin el recubrimiento metafísico que los acompañaba.

Pero funcional o eficiente no es lo mismo que justificado. Recordemos que, junto con la creación de un «trasmundo» en el sentido criticado por Nietzsche, de lo que se trata con la idealización es de dar un sentido, un fundamento y una validez a lo fáctico. Lo que estamos describiendo como una cierta separación de reificación e idealización, pues, se corresponde bastante bien con el hecho de que el sistema capitalista se imponga como una facticidad sin validez. Lo cual se relaciona claramente con una endémica cuestión: «El capitalismo es, sin lugar a dudas, la principal forma histórica organizadora de las prácticas colectivas que se encuentra absolutamente alejada de la esfera moral, en la medida que encuentra su finalidad en sí misma (la acumulación de capital como un fin en sí) sin apelar no ya a un bien común, sino incluso a los intereses de un ser colectivo que pudiera ser el pueblo, el Estado o la clase social. La justificación del capitalismo implica referencias a construcciones de otro orden del que se desprenden exigencias completamente diferentes de las que impone la búsqueda de beneficios»<sup>151</sup>. Como sabemos, estas «construcciones de otro orden» que sirven a la justificación del capitalismo son las representaciones cosmológicas y sobre todo éticas que llamamos espíritu del capitalismo. Ahora bien, no solo por tratarse de «exigencias» de un «orden» completamente distinto al impuesto por la autorrealización del capital ya se estaría señalando una heterogeneidad entre reificación e idealización. Lo que estamos diciendo implica, además, la idea de que a lo largo de su historia al capitalismo le resulta cada vez más difícil parasitar esas construcciones simbólicas que lo transfigurarían como un sistema no solo aceptable sino incluso deseable para los sujetos sociales. La lógica autorreproductiva del capitalismo se haría progresivamente más franca y transparente, dejando atrás o siendo cada vez más inalcanzable por las formaciones idealizadoras que tenían por objeto darle un sentido.

Desde este punto de vista, podría entenderse que sí hay un vínculo sistemático entre reificación e idealización, pero ahora en un sentido distinto al de la simple identidad: la idealización podría verse como un proceso que responde anticipadamente a la reificación, esto es, que la previene o la conjura en una lógica de tipo apotropaico (Derrida). ¿Conjura de qué? Pues precisamente de la absurdidad, vaciedad de sentido o falta de fundamento de la pulsión puramente reproductiva del capital. La idealización ya no sería otro nombre de

---

<sup>151</sup> BOLTANSKI y CHIAPPELLO, 2002: 61.

la reificación, o mejor, lo sería, pero en el sentido de hacerse reificación, de mimetizarse con ella, de jugar su juego para tratar de ganar un fundamento para ella y no dejarse arrastrar por el nihilismo que tantas veces se ha visto como la esencia última del capitalismo. En todo caso, podemos asumir que se da una expansión de la reificación en la medida en que cada vez más ámbitos de lo social quedan integrados en la lógica estructural-sistémica, mientras que correlativamente se da una depotenciación de la idealización. Tenemos un Espíritu venido a menos, incapaz de digerir y sublimar una economía sin sentido ni finalidad.

Ahora podemos tratar de ver cómo se concreta esta idea de una reducción de la idealización (cuyo resultado es una suerte de decantación de la reificación) en el pensamiento de Lacan. Para ello, hay que atender a lo que, de hecho, constituye el nervio principal de la reflexión lacaniana: la progresiva clarificación de la función del Padre como «función de idealización»<sup>152</sup>. A modo de aproximación esquemática, lo que nos interesa aquí es el paso del Nombre del Padre (NdP) a dos conceptos íntimamente enlazados pero que no deben confundirse: el rasgo unario (*einzigster Zug*) y el Significante amo (S.). La evolución del pensamiento de Lacan a través de estas nociones corresponde, como acabamos de decir, a una profundización metapsicológica alrededor de la cuestión de la identificación paterna primordial. Al mismo tiempo, hay razones para considerar que en esta profundización se da un proceso como el que estamos tratando ahora, a saber, una caída del recubrimiento idealizador de la reificación, o más simplemente, una des-idealización de la reificación.

La novedosa aportación de Lacan respecto de Freud consiste en decir que esta identificación primordial *no es más que un significante*. Lacan convierte la identificación *al Padre* en una identificación o fijación *al significante*, y por eso puede situarla como condición previa de la alienación al Otro (paradigmáticamente, la madre). Ahora bien, hay diferencias significativas cuando esta función identificadora se refiere al Nombre del Padre (NdP) o al rasgo unario. Del primero puede decirse que marca una identificación de acceso a lo simbólico, pero con la condición de precisar que se trata fundamentalmente del acceso al uso del significante *como productor de significación*. Por tanto, cabría decir que si entendemos que la identificación es en realidad *un proceso* (conformación del sujeto en relación al Otro), el NdP es una identificación de salida, esto es, la identificación *a partir de la cual* podemos decir que el sujeto ha acomodado su lugar en el Otro, en el sentido de que puede regular su ser por

---

<sup>152</sup> LACAN, 1961: *séance* 22/11/61 (traducción del A.)

medio del uso del lenguaje. Por eso, el NdP no se corresponde estrictamente con la precocísima identificación paterna señalada por Freud, que Lacan sitúa propiamente en el rasgo unario. En efecto, el NdP se corresponde con la metáfora paterna, luego viene a sancionar la relación del sujeto con el deseo de la madre, presuponiendo ya, por tanto, la identificación al significante o al Otro.

Lo importante es que el Nombre del Padre es una instancia estructural que tiene su relevancia en el momento en que Lacan está centrado en los efectos de significación de lo simbólico, esto es, cuando lo relevante está en la estructura del significante como una economía de intercambio y sustituibilidad que produce sentido, un sentido que se le escapa al sujeto (en sus lapsus, sueños, síntomas...), pero sentido al fin y al cabo. En este caso, decir que la función paterna es un *mero* significante (el Nombre o significante *del* Padre) es ante todo atestiguar su función de punto de capitón, cierre y ordenador retroactivo de la cadena de significantes. La detención del deslizamiento del significante es la condición para que haya sentido, para que el encadenamiento de varios significantes forme retrospectivamente un significado. El Nombre del Padre es, en este contexto, una especie de metacierre, un significante que gobierna las distintas formaciones de sentido que pueden construirse por medio de cierres parciales y circunstanciales de conjuntos de significantes. En otras palabras, el NdP no es tanto un punto de capitón cuanto la concesión del derecho de servirse de los puntos de capitón, esto es, el derecho de construir sentido y validez a través de lo simbólico<sup>153</sup>. De ahí que el Nombre del Padre se sitúe en un horizonte de validez, y por tanto en el horizonte de la idealización en cuanto validez de lo válido. El NdP es el garante de la utilización del significante a efectos de sentido y validez, es decir, la garantía de que en el intercambio lingüístico no vamos a estar sujetos a la indetenible deriva del deseo del Otro, que en la interacción simbólica nos atenemos a la validez y no al capricho del Otro. Así como la función estructural de la idealización no depende de si un discurso idealizador es verdadero o falso, sino que establece la validez de lo válido, tampoco es importante si el Nombre del Padre es la verdad del deseo de la madre<sup>154</sup>. Lo esencial es que es el significante gracias al cual el sujeto puede

---

<sup>153</sup> «La imposición del significante al sujeto lo congela en la posición propia del significante. De lo que se trata es de encontrar el garante de esta cadena que, transfiriendo el sentido de signo en signo, ha de detenerse en alguna parte –encontrar lo que nos da el signo de que estamos en nuestro derecho de operar con signos. Ahí es donde surge el privilegio de  $\Phi$  entre todos los significantes» (LACAN, 2003: 278).

<sup>154</sup> En un cierto sentido siempre lo es; en otro, nunca lo es. El NdP es una verdad de ficción, de simulacro o de decreto («Yo, la Verdad...»), sobre un deseo de la madre que, mientras no hay Padre, no tiene sentido, y pues, no es ni verdadero ni falso.



validar el deseo del Otro<sup>155</sup>, y es por ahí que el sujeto accede a la experiencia de que el deseo remite a la Ley, a algo normativo.

Ciertamente, ya es un paso muy notable afirmar que esta garantía de validez es un *mero* significante. No una sustancia, ni una esencia, ni Dios, sino una función *en* el orden simbólico. De hecho, la función que *da* orden a lo simbólico. Con esto, tal y como hemos venido insistiendo a partir del texto de Derrida, se afirma que la función de cierre, totalización, síntesis o fundamentación que caracteriza a los discursos idealizadores es una mera función estructural en la economía de lo simbólico, un “lugar” ocupado por un elemento que se erige o se eleva en significante transcendental. Ahora bien, aunque con ello ya se apunta a la reducción de la idealización a la reificación (de la validez de lo válido a la estructuralidad de lo estructural), con el Nombre del Padre todavía nos situamos sin duda en el registro de la idealización tal y como aquí lo hemos circunscrito. Pues el Nombre del Padre es el significante que conjunta un universo simbólico, repetimos, en su capacidad de ofrecer significado, es el significante que corona una construcción significativa impidiendo que esta se deshilache o fragmente, con la consiguiente pérdida de sentido y validez.

Frente a esto, decir que el rasgo unario es un “mero” significante es señalar algo muy distinto. Pues lo que en este caso se está subrayando no es la función de metacapitonaje y de garantía de generación de sentido, sino la función radicalmente insignificante del significante, totalmente desgajada de la significación. El rasgo unario indica la pura marca, ralladura, incisión, trazo que funda el significante como *un* significante *en cuanto es repetido*, y la batería de los significantes, por consiguiente, como puro efecto de repetición. Es la “esencia” del significante en el sentido de que «podría sustituirse por todos los elementos de lo que constituye la cadena significativa, sostener esta cadena él solo, y solo por el hecho de ser siempre el mismo»<sup>156</sup>. La función del rasgo unario no es socorrer al sujeto convertido en el pelele de la metonimia del deseo, permitiéndole de algún modo apoderarse de lo simbólico. Se trata, por el contrario, de la «identificación primaria del sujeto al significante radical»<sup>157</sup>, a la raíz del significante. El trazo unario remite al carácter insignificante, estúpido, nimio –la tos de un padre, el guau-guau de un perro–<sup>158</sup> que “origina” el significante en la medida en que se opera esa abstracción por la que todo queda

---

<sup>155</sup> La validación es, sencillamente: “Tú no eres el objeto del deseo de la Madre. El deseo de la Madre (Otro) es el Padre (Otro del Otro). Luego puedes servirte del significante (puedes desear), a condición de saber que no posees la validez de ese deseo (= castración).

<sup>156</sup> LACAN, 1961: *séance* 22/11/61 (traducción del A.)

<sup>157</sup> LACAN, 1961: *séance* 22/11/61 (traducción del A.)

<sup>158</sup> LACAN, 2013: cap. 9.

con-formado al significante, igualado, homogeneizado, como repetición del significante, garantizando la intercambiabilidad en la estructura, la conmensurabilidad de todo (significante) con todo (otro). Remite, por tanto, al “origen” puramente formal del significante, a su expresión o definición mínima: *Uno que se repite*.

No está nada claro que con la noción de rasgo unario Lacan esté señalando (todavía) un significante transcendental, más bien parece una especie de significante transcendental *destranscendentalizado*: el rasgo unario señala el rasgo común a todo significante, su condición estrictamente formal. Pero, al mismo tiempo, no es absolutamente nada por encima o por fuera del significante. Es una abstracción respecto de cualquier significante particular (como la forma-mercancía lo es respecto de cualquier mercancía concreta), pero no agrupa ningún conjunto ni cierra ninguna estructura (como sí lo hacía, según Derrida, el significante transcendental), pues, al no establecer nada más que el carácter de repetibilidad del significante, el rasgo unario no detiene ni totaliza lo simbólico (como sí hacía el NdP). Lacan se refiere a él como un «garante, del trazo de estructura más simple, del rasgo único si puede decirse, absolutamente despersonalizado, no solo de todo contenido subjetivo, sino incluso de toda variación que vaya más allá de este único rasgo»<sup>199</sup>. Del rasgo unario puede decirse, por consiguiente, que es el significante *como tal*. Sin embargo, consistiendo este “como tal” en la pura repetibilidad, el rasgo unario (todavía) no se transcendentaliza como un significante privilegiado, elevado, idealizado; *ningún significante es distinto a otro en cuanto a su unariedad*.

En consecuencia, y atendiendo a la esquemática que estamos siguiendo, podemos situar al rasgo unario en el registro de la reificación. No solo porque en cuanto identificación primordial denota la alienación del sujeto en la estructura del significante, sino porque, expresando estrictamente la función del uno-que-se-repite y no la función productora de sentido, nos sitúa ante una lógica de lo maquínico, de lo automático, algo mucho más cercano a lo reificado que a lo idealizado. Tanto en el caso del NdP como del rasgo unario, el sujeto se percibe como alienado o sometido a una estructuralidad que tiene vida propia, pero si el Nombre del Padre ponía el acento en un sujeto adherido o integrado en un orden simbólico dotado de sentido y validez, el rasgo unario señala específicamente la sujeción al efecto de repetición propio del significante. Por ahí, el rasgo unario remite a la incoercible pulsión reproductiva de lo estructural vaciado de validez. La función del rasgo unario está desabonada de

---

<sup>199</sup> LACAN, 1961: *séance* 22/11/61 (traducción del A.)

la dimensión significativa, pues simplemente homogeneiza el campo de lo simbólico como campo de la repetición del (mismo) trazo. Sin duda, el rasgo unario es la *condición* para que el significante produzca sentido y validez, pues tanto uno como otra requieren de la idealidad, *y por tanto*, de la repetición. Pero con la unariedad del significante no se señala directamente su efecto idealizador, sino precisamente su condición previa en el registro de la reificación: el significante es rasgo unario simplemente porque es una cosa, cualquier cosa, que se repite.

En fin, promoviendo la noción de rasgo unario, Lacan quiere mostrar que todo el aparato simbólico, coronado por el Nombre del Padre como garante de la inteligibilidad, se sostiene por entero en la nimiedad del trazo que se repite; que, en “esencia”, la sublimación de una construcción discursiva con efectos legitimadores (idealización), se reduce a “una mera formalidad”, al significante como *lo unario*. Con ello se consuma la des-idealización de la reificación. No solo porque a nivel del rasgo unario no entra en consideración el sentido ni la validez, sino porque, en cierta radicalidad abstractiva, no hay ni siquiera estructuralidad de la estructura (por requerir esta, como dice Derrida, ya una suplementariedad ideal, un exterior transcendental). Aquí, el sujeto (en sentido lacaniano) no está identificado al Ideal, sino que surge como efecto de la iteración.

En este punto podemos preguntarnos qué ocurre con la otra instancia que hemos señalado, el Significante amo ( $S_1$ ). Se trata de una expresión que trata de señalar el fulcro o el punto de unión entre la función de idealización y la función reificadora (de goce) de la identificación primordial. El Significante amo sirve básicamente para afirmar que la validez tiene, en última instancia, un fundamento de goce. El Significante amo se relaciona muy directamente con la idealización (es el Uno en cuanto significante Ideal), pero en su estatus de *jouissance*. Pero esta solo se origina en la repetición, luego en la unariedad del significante. Sin embargo, el  $S_1$  no es Uno *como cualquier otro* significante, sino *el* significante singularizado por la *jouissance* del sujeto.

Del Significante amo sí puede decirse, por tanto, que actúa como un significante transcendental, pues, a diferencia del rasgo unario, sí implica el privilegio, la individuación, la excepción, de Un significante. Con el significante amo se establece la *contradicción del Ideal*: es un significante, y la vez, se afirma como no siéndolo, pues un significante solo lo es por su remisión a otro, mientras que el Ideal se quiere autofundado y autosuficiente. Así, el Significante amo, en cuanto significante, no se distingue en nada de los otros, es, como ellos, rasgo unario.

Pero como amo, se distingue de todos los demás; el resto de significantes (lo que Lacan reunirá en la notación  $S_2$  o *saber*) se opone al amo en cuanto significantes que articulan discurso con efectos de sentido. Si, por un lado, puede decirse que, como Ideal, el  $S_1$  es *lo mismo* que el Nombre del Padre, por el otro, ambos se *contraponen*, pues el NdP es la identificación que posibilita el acceso a lo simbólico como campo vaciado de goce (y *por eso*, capaz de articular sentido), mientras que el Significante amo es un significante paradójicamente impregnado de goce (un significante que, ausente de la cadena discursiva del sujeto, solo vuelve *como* goce). Lo que afirma Lacan es que la incidencia del goce es la base, el fundamento del NdP, o al menos aquello en lo que se desemboca si se interroga con suficiente radicalidad la identificación al Padre. No es otra cosa lo que hemos seguido en *La ética del psicoanálisis*: si se cuestiona la validez de lo válido, si se deja que la interrogación del deseo (del Otro) erosione el criterio que confiere sentido transcendentamente a este deseo, uno se aboca al goce. El Significante amo, por consiguiente, no señala tanto la insignificancia última de lo que sostiene el Ideal (*cualquier* significante en cuanto rasgo unario), sino la emergencia de goce que eleva la nimiedad de cualquier significante al estatuto de amo del sujeto. Nótese que la raíz común de ideal y goce es, por supuesto, el rasgo unario. Mejor dicho, el hecho de que el Ideal sea, *a la vez*, validez y goce, se explica por su “origen” en el rasgo unario. Pues, *tanto la idealidad como la jouissance se deben a la repetición*: la identificación primaria al rasgo unario funda la idealidad como efecto de repetición, pero también el hecho de que, para el sujeto que habla, no haya distinción posible entre la repetición del goce y el goce de la repetición<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> La diferencia entre rasgo unario y Significante amo clarifica lo que al ocuparnos de *La ética del psicoanálisis* hemos calificado como una lectura ambivalente del seminario. La Cosa, que ahí aparecía como un más allá del NdP, puede verse como indicando el goce del Significante amo, solo que enfatizando su carácter de exterior, contrapuesto a lo simbólico. En efecto, *das Ding* solo representa el lugar paradójicamente fuera del significante que debe ocupar todo significante que se erija como instancia Ideal, significante absolutizado: «cualquier significante puede ocupar este lugar, siempre que sea recortado del resto del sistema, si está dotado de la propiedad de carácter absoluto» (MILLER, 2003: 232). Con *das Ding* se quiere indicar que el centro transcendente de la estructura, lejos de ser una sustancia, un Ser o, irónicamente, una cosa, es un vacío de significante ocupado por un goce. Lacan se corregirá luego poniendo allí al Significante amo, igualmente ausente en cuanto originariamente reprimido, y de cuya existencia solo sabemos por su regreso insistente como goce. El Significante amo es, en definitiva, la elevación del “cualquier cosa que se repite” (el significante como rasgo unario) a la dignidad de La Cosa por influjo del goce. Lo que es cierto, y ya hemos recalcado, es que en *La ética* Lacan enfatiza tanto el estatuto contrario al significante de La Cosa, que acaba convirtiéndola en un trasmundo, en un allende desconectado, y por tanto, en una suerte de regresión metafísica, un plus de idealización respecto del falo como significante transcendental. A la luz del Significante amo, debe entenderse que esta exageración expresa el hecho de que, respecto de la fragilidad y movilidad de los Nombres del Padre (de los puntos de capitonaje simbólicos), el corazón de goce en el Ideal es una fijación mucho más difícil de movilizar. Ahora bien, por otro lado, hemos dicho que la noción del rasgo unario permite afirmar que todo orden simbólico dotado

La idealidad como identidad, como voluntad de presencia, de mismidad, de originariedad, se funda en la repetición, pero también niega tal “origen” en la repetición, justo para poder ser el origen. Lo que mantiene ligadas y a la vez disyuntas idealización y reificación es, pues, que la idealización tiene como condición de posibilidad una identidad del significante basada en la repetición (rasgo unario), pero que allí donde el significante empieza a idealizarse trata de negar su carácter significativo en una identidad sin repetición. Al decir identidad sin repetición nos remitimos a lo que Derrida entiende por el significante transcendental, y que consiste en que un significante se sale del conjunto para enseñorear sobre el orden como principio de orden, queriéndose único y excepcional, y por tanto, negando su igualdad, su equivalencia, su sustituibilidad, por el resto de significantes. O sea, identidad, ya no como efecto de la repetición, sino como absolutización. Esto es, a grandes rasgos, lo que hace el significante amo (S<sub>1</sub>) al exceptuarse de la cadena del saber (S<sub>2</sub>), y más míticamente, lo que Lacan expresa con *das Ding*, como elemento radicalmente excluido de la articulación de lo simbólico. En el marco lacaniano, tal absolutización de la identidad, en efecto, solo puede pensarse como un paso a lo Real, como un corte respecto de lo simbólico, pues en este todo está subsumido a la lógica estructural de la repetición y la diferencia entre los significantes, mientras que la identidad de lo Real consiste precisamente en lo que no se deja movilizar, desplazar o diferir por el significante. Ahí está, repetimos, el lugar de La Cosa inamovible, idéntica consigo misma y sin diferencia. Esto, que Lacan piensa como un goce absoluto, es, como hemos dicho, un *summum* de idealización que permite una doble interpretación: puede decirse que tal “fundamento” de goce ha estado siempre “detrás” de la voluntad de permanencia e imperturbabilidad de la idealización. Pero quizá es más interesante, como aquí sugerimos, pensar que se da una suerte de inflación o recrudescencia del goce justo cuando la idealización pierde poder, y que la permanencia y la imperturbabilidad del goce son más bien una sustitución de lo que ya no pueden aportar los desempeños discursivos idealizadores. De este modo, el goce sería, en un decir de estilo derridiano, a la vez menos y más que la idealización.

La hipótesis, coincidente con parte de nuestra lectura de *La ética del psicoanálisis*, sería que la reducción lacaniana de la idealización (primero a “mero”

---

de sentido (lo que en *La ética* se aborda como Otro homeostático) se reduce, en última instancia, a la maquínica repetición del Uno, y que esta repetición está también en la base del goce (automatismo de repetición). Es por ahí que, si el Otro simbólico queda reducido a una mera carcasa formal cuya única “lógica” es la repetición de lo mismo, puede llegar a decirse, en una retorsión dialéctica, que en *La ética* el Otro es idéntico a La Cosa.

significante, luego al carácter repetitivo e investido de goce del significante) podría tener correlación con la crisis que los discursos idealizadores sufren en condiciones de modernidad (secularización, democratización y, en términos habermasianos, emancipación de las potencialidades críticas de la racionalidad comunicativa). Mas, a diferencia de lo que sugiere el esquema de Habermas, aquí la idealización no queda desvinculada de la reificación. Lo que de hecho se hace es reducir la idealización a la reificación, desvelar la reificación como fuente de la idealización. Una reificación, no obstante, que en Lacan resta íntimamente ligada al mismo hecho de la socialización y de la interacción comunicativa, en cuanto esta depende del significante. De tal modo que, paradójicamente, cuanto más desabonada está tal socialización de la necesidad de instancias ideales, tanto más se arriesga a emerger su base reificadora. Una reificación que no está exteriorizada, como en Habermas, en los ámbitos administrativo y económico, sino interiorizada, por así decir, como inconsciente.

Con todo, esta distinción entre idealización (o deseo) y reificación (o goce) no pretende ser lo mismo que una separación o desvinculación de ambas dinámicas socio-individuales. Y esto por dos razones. En primer lugar porque la idealización es, en ciertos aspectos, una protección o defensa contra la reificación, lo que en Lacan se expresa con la idea del deseo como barrera homeostática contra el goce. Los juicios de valor sobre la idealización y la reificación son mucho más complejos y ambivalentes de lo esperado. Pues, si bien cabe celebrar la desmistificación y desidealización promovida por la Modernidad, es posible que esto implique una puesta a la intemperie del sujeto ante la reificación. Aunque Habermas reconoce los efectos de la reificación sistémica, parece negar tal nudo de implicación (la racionalización del mundo de la vida no conlleva, de por sí, una mayor exposición a la reificación). No así Lacan (ni seguramente Adorno), dado que idealización y reificación, interacción comunicativa y reproducción estructural, deseo y goce, arraigan por igual en el hecho del lenguaje. En cualquier caso, si es cierto que en la idealización el sujeto se pierde en una alienación al Otro, tanto más se pierde en la reificación, identificado a un goce sin Otro. Se trata de ver entonces cómo se salva el sujeto, y sobre todo qué sujeto, en esa pinza de idealización y reificación. La segunda razón para no desvincular estos dos términos complica todavía más su intrincamiento. Tiene que ver con una conclusión de *La ética del psicoanálisis* que, pese a las insuficiencias del concepto de La Cosa, hay que retener, pues será clave cuando más adelante deshagamos un nudo del pensamiento de Derrida. Se trata de atender, ya no al hecho de que el deseo pueda ser una defensa contra

el goce, y por tanto, que haya que conservar cierto grado o forma de idealización. Se trata de preguntarse si la reificación no podría estar relacionada con cierta hiperidealización (lo que, recordemos, *es* la cosa de La Cosa). Todavía más: se trata incluso de preguntarse si tal relación *debe* existir, si es preciso que así sea. La cuestión, derivada de Lacan pero fundamental para entender algo de Derrida, se precisa mejor: ¿Puede ser que todo impulso por destituir, destruir o desbancar idealidades sea inseparable de un impulso por trascenderlas en un *plus* de idealización? ¿Y puede ser que tal impulso de hiperidealización, contrariando y complicando lo dicho hace un instante, no se distinga de una insistencia de goce?

### **Separación de la reificación**

La distinción entre idealización y reificación –y, en concreto, la idea de una reducción del recubrimiento ideal de la reificación– se revela pertinente, pues, para entender el cambio de paradigma que supone en Lacan el paso del deseo al goce. Pero una vez ubicados en este último, se dan pasos suplementarios importantes en la distinción entre el Ideal y el goce, pasos que incluso elaboran una cierta teoría de la *separación* entre uno y otro. De este modo, Lacan nos advertiría con mayor ahínco del peligro de embarullar la idealización con la cosificación. Estas pueden coincidir, pero no deben confundirse.

En cierto momento de su enseñanza, Lacan parece sostener todo el proceso analítico sobre esta idea. El sujeto neurótico se caracteriza por una cierta *identidad* de idealización y reificación (sujeción a una cadena discursiva que inconscientemente lo ata a la persecución del ideal fálico a la vez que a un compulsivo retorno de una fijación de goce), pero, por poco que el análisis no sea una terapia adaptativa o de mera contención, debería llevar a una dislocación de esa identidad: el desvelamiento de la falta del Otro pondría de manifiesto que el ideal se sostiene en un mecanismo narcisista (el término imaginario del fantasma), atravesando el cual se desamarraría el ciego automatismo de repetición en torno al significante amo. El análisis, por decirlo así, implica trocar el Nombre del Padre en Significante amo, pero no debería terminar ahí. Con ello, lo que tenemos es lo que hemos catalogado de *reducción* de la idealización: la destilación del significante amo como identificación de goce es lo que Lacan llama una articulación no analizada de S, y objeto *a*. Esto correspondería, muy esquemáticamente, a una fase intermedia del análisis, o inaugural *en cuanto al goce*: al principio, el sujeto se posiciona en la falta neurótica de significación –“No sé qué me pasa” / “No sé quién soy”–, pero de lo que se trata es de poner de manifiesto la disociación entre este no-saber (que

no llega) y *un hacer* (que llega repetidamente); enfrentarse al paso al acto (inconsciente pulsional) correlativo al no querer saber (inconsciente lingüístico). Esto es: no basta con responder a la pregunta neurótica desde la falta del Otro (o sea desde la falta de respuesta), hay que ver qué repetición de goce está propiciando esta falta, pasando del “no sé quién soy” al “solo soy cuando ello goza”.

Desde esta perspectiva, el horizonte del análisis se dibuja como la separación de esta fusión de significante Ideal y goce que Miller llama la *insignia* del sujeto. Dicha separación supone que el sujeto deje de identificarse con el significante Ideal para identificarse con el objeto *a*, cayendo o destituyéndose aquel en consecuencia. Después de la dislocación de la identificación fálica (sujeto del deseo identificado al falo) y el consiguiente despeje del Significante amo, habría una segunda dislocación –ahora de la identidad entre significante y goce–, de la que por el momento solo hay que retener que apuntaría a una reificación sin rastro de idealización.

La articulación de significante Ideal y goce como algo constituyente del sujeto es lo que Lacan despliega en las operaciones de la *alienación* y la *separación*, en el seminario de 1964 sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Lo que le interesa fundamentalmente es mostrar que la fijación del sujeto al significante –lo que hasta ahora fundaba y explicaba la lógica del deseo– implica dos funciones, dos fases o dos “fijaciones” distintas, aunque no puedan darse la una sin la otra.

Le trait unaire, en tant que le sujet s’y accroche, est dans le champ du désir, lequel ne saurait de toute façon se constituer que dans le règne du signifiant, qu’à niveau où il y a rapport du sujet à l’Autre. C’est le champ de l’Autre qui détermine la fonction du trait unaire, en tant que de lui s’inaugure un temps majeur de l’identification dans la topique alors développée par Freud – à savoir l’idéalisation, l’idéal-du-moi. (...)

Mais il est une autre fonction, qui institue une identification d’une nature singulièrement différente, et qui est introduite par le procès de séparation.

Il s’agit de cet objet privilégié, découverte de l’analyse, de cet objet dont la réalité même est purement topologique, de cet objet dont la pulsion fait le tour, de cet objet qui fait bosse, comme l’œuf de bois dans le tissu que vous êtes, dans l’analyse, en train de reprendre – l’objet *a* (LACAN, 1973: 285s).



Notemos que la fijación al significante es lo que pone al sujeto en la senda del deseo, pues sin la subrogación por el significante el sujeto no podría verse encarrilado en la metonimia del falo huidizo. Pero, en lugar de centrarse en la función transcendental del falo –la que, de alcanzarse, totalizaría el entero campo de lo simbólico–, Lacan llama la atención ahora sobre el punto de agarre inaugural del sujeto al significante. Esta primera operación muestra que el significante exige estructuralmente esta función de origen: algo que retroactivamente borra toda traza de heteronomía y se constituye como un orden autofundado (lo cual es el rasgo mayor de la idealización). Aunque hemos dicho que esta identificación originaria establece el trazo común del significante –homogeneiza al sujeto a la forma-significante– no podría, a diferencia del falo, *totalizar* un campo (de ahí que sea como un retazo de Ideal); no es el Uno-Todo sino el Uno-primero-de-una-infinitización. En otras palabras: no es el término que aboliría la división del significante (un significante se determina únicamente por su diferencia con otro significante), y por tanto, la división del sujeto (el sujeto es lo representado por un significante para otro significante); antes al contrario, es el trazo de la división originaria, pues instituye al sujeto *en* el dilema de solo poder aparecer como un significante (S<sub>1</sub>), o bien como un-otro significante (S<sub>2</sub>).

Con respecto a esta fijación inaugural al significante (rasgo unario), la fijación al objeto *a* aporta la perspectiva de la *causa*. Lacan recaló con insistencia en esto entre los seminarios dedicados a *La angustia* (1962) y a *Los cuatro conceptos fundamentales* (1964). Sin entrar a fondo en su desarrollo, podemos desglosar esta causa en dos aspectos. Por un lado, Lacan parece convenir en determinar el objeto *a* como el “algo” que causa el enganche del sujeto al significante. Si *desde* la alienación, el sujeto emerge *ex nihilo* como (identificado al) significante, el objeto *a* juega la función de algo así como el resorte, el impulso o el gatillo que precipita al sujeto a sumergirse y perderse en el campo del lenguaje (del Otro). Claro que, y de ahí la noción de “objeto”, tal precipitación o impulso no puede ser el de un sujeto que todavía está por advenir en el Otro. El objeto *a*, en definitiva, responde a la exigencia de una instancia heterónoma y heterogénea a lo simbólico que evite que el Otro, destituyendo al sujeto metafísico *causa sui*, se apropie de los tradicionales poderes münchaussianos de aquel. No obstante, el movimiento no es menos digno de un malabarista: el objeto *a* no puede ser un simple “anterior” a lo simbólico, so pena de añadirse como un término más/menos en la hilera de la repetición significativa (corolario de esto: tampoco puede ser un simple “exterior”, so pena de estipularse como una inmediatez o positividad dada, una facticidad hipostasiada, que por ende seguiría ofreciendo

el punto arquimediano de un esquema estructural-transcendentalista)<sup>161</sup>. Adorno también se quebró la cabeza con esto, lo que indica que esta lógica lacaniana no está lejos de la *dialéctica negativa*. Por un lado, el objeto *a* no es un ente o una positividad, solo es determinable inmanentemente al Otro, como el “lugar” de su falla: «el objeto *a* es el agujero que se designa a nivel del Otro como tal cuando este es puesto en cuestión en su relación con el sujeto»<sup>162</sup>. Del mismo modo, el objeto *a* tampoco es una inmediatez, algo dado. Lacan no cesa de repetir que se trata de un objeto descubierto por el psicoanálisis, en el sentido de que solo es accesible como resultado de una mediación, del trabajo del significante que implica el análisis.

El segundo aspecto de la causa nos interesa más en estos momentos, pues tiene que ver más específicamente con la función de la separación. El objeto *a* es causa en el sentido de que es él el que opera el desprendimiento o la desunión de *un* significante, el significante de la identificación del sujeto o signo del goce. El objeto se interpone, por así decir, en el encadenamiento de los significantes, corta la regresión indefinida que impone la alienación y separa un significante como fijación identitaria. Varias cosas son importantes aquí: el significante unario o Uno tiene entonces un doble sentido según se mire desde la alienación o desde la separación. En el primer caso, “unario” se refiere a la forma-significante, al rasgo de homogeneización o universalización de lo simbólico que hemos reportado a la abstracción-mercancía, y que da cuenta de la iteración del sujeto en la medida en que alienarse en lo simbólico conlleva padecer la repetición deslizante de ese rasgo de identidad. Se trata de lo idéntico *del* significante, y su efecto mayor es la desaparición del sujeto bajo la metonimia. En el segundo caso, desde la separación, “unario” se refiere a la singularización y unilateralización de un significante (S.) que identifica al sujeto por diferenciación o exclusión respecto del resto (S.). Por tanto, su efecto mayor es aquí la producción del sujeto, aunque, claro está, fijado a un significante amo.

La teoría analítica ve despuntar el Uno en sus dos niveles. Primer nivel: el Uno es el Uno que se repite. Está en la base de una incidencia mayor en el hablar del analizante, que él denuncia por cierta repetición, teniendo en cuenta una estructura significante. Por otro lado, (...) ¿qué se produce a partir del emplazamiento del sujeto en el goce de hablar? Lo

---

<sup>161</sup> «La crítica de la ontología no quiere desembocar en otra ontología, ni siquiera de lo no-ontológico. De lo contrario, meramente se pondría otra cosa como lo absolutamente primero; esta vez, no la identidad absoluta, el ser, el concepto, sino lo no-idéntico, el ente, la facticidad. Con ello hipostasiaría el concepto de lo no-conceptual y obraría contra lo que este significa» (ADORNO, 2005: 134).

<sup>162</sup> LACAN, 2006b: 60 (trad. p. 55)

que se produce en el piso denominado del plus-de-gozar es una producción significante, la del  $S_1$ . Otro nivel del Uno, cuya incidencia considero mi deber hacerles percibir. (...) El uno que está en juego en el  $S_1$ , el que produce al sujeto –punto ideal, digamos, en el análisis–, es, al contrario del que está en juego en la repetición, el Uno como Uno solo. Es el Uno en la medida en que, cualquiera que sea la diferencia que exista –todas las diferencias que existen y que equivalen–, no hay más que una, que es la diferencia (LACAN, 2012: 163).

Hay que recalcar que esta distinción de Unos, como Lacan explicita, no excluye, al contrario, implica que estas dos incidencias sean, en cierto modo, la *misma, la* incidencia del lenguaje en el sujeto, y que por ello se puedan reunir en un concepto “Uno”. De hecho, este es el interés mayor del planteamiento lacaniano para una reflexión sobre la reificación. Pues el «Uno que se repite», y que nosotros hemos vinculado a la reificación de la mercancía, daría cuenta de lo que Adorno llama la «preformación subjetiva por parte del proceso social de producción material»<sup>163</sup>. Pero el «Uno como Uno solo» que distingue e individualiza al sujeto (y que en el discurso lacaniano se relaciona con un modo de goce, digamos, personal e intransferible), este Uno remite exactamente a la misma incidencia de la estructura significante. El sujeto no se individualiza *a pesar* de una estructura (social, del significante) que le impone el «principio nivelador del canje» o de la equivalencia universal bajo la identidad significante, sino *por mor* de esa estructura. El fragmento anterior es claro al respecto: el significante que diferencia al sujeto ( $S_1$ ) no es un significante diferente al resto, es el significante de la diferencia. Pero esto significa que este significante no es nada distinto a cualquier otro significante, pues lo que define a todo significante es su diferencia con otro significante. Si la mismidad de un significante no es nunca la igualdad consigo mismo sino la diferencia con otros (del mismo modo que nada puede identificar una mercancía si no es su valor diferencial con respecto a otras), entonces ciertamente  $S_1$  diferencia al sujeto, pero de un modo en todo punto conforme a lo que impone la estructuración del significante (*ergo* en todo punto conforme a lo que hace al sujeto reemplazable por cualquier otro significante). La función de separación del sujeto no escapa, antes al contrario, es la mimesis del mecanismo por el que algo, cualquier cosa, puede aparecer en el campo del Otro –socialmente: la mimesis de «la conjunción total, sin fisuras, de los actos de producción en la sociedad, que es lo único en general por lo que se constituye la objetividad de las mercancías, su “objetualidad”»–<sup>164</sup>. Lo que se coagula como una singularidad aparentemente

---

<sup>163</sup> ADORNO, 2005: 22.

<sup>164</sup> ADORNO, 2005: 171.

irreductible (goce), reproduce o expresa lo que en jerga adorniana es el proceso o la mediación de lo social. La conclusión inmediata es que aquello que singulariza al sujeto no está menos reificado que aquello que lo desapropia en la equivalencia de los significantes, es una y la misma reificación. De donde el horizonte de la práctica lacaniana, consistente en desgajar una determinación de goce (objeto *a*) respecto de la identificación al significante-amo: «Mientras el sujeto está enganchado en  $S_1$ , no se vuelca hacia *a*. Abrocharse en la insignia lo mantiene a distancia de su estatuto en *a*, y es lo que nos permite indicar que el atravesamiento del fantasma –que es una desubjetivación del mismo– es correlativo a una desubjetivación del significante. Solo si renuncia a su representación significativa, o sea renuncia a convertirse en significante, el sujeto será susceptible de convertirse en *a*»<sup>165</sup>.

Otra cuestión importante en la que hay que insistir es que el resultado de la operación combinada de la alienación y la separación es la identificación, o sea, la separación o unarización del significante-amo. La separación viene a suplementar la alienación y a producir como efecto la ambigüación del  $S_1$ : un significante encadenado a otro en el saber (discurso) y que hace que el sujeto sea representado por un significante (respuesta) ante otro significante (llamado)<sup>166</sup>; y a la vez, un significante aislado, suelto, que como tal no puede representar al sujeto (ante el Otro), sino que lo sustancializa, cosifica o hipostasia. Si cupiera ver operar por separado a la alienación y la separación, lo que tendríamos es, primero la iteración sin freno del sujeto en la alienación, y segundo la congelación o extracción de un significante. En primera instancia –lo que se puede traducir: en la constitución del sujeto no-analizado– lo único que vemos son las dos incidencias del significante unario o los dos sentidos del Uno que hemos descrito hace un momento. Mientras que la función del objeto *a* es una causa ausente, la separación no podría darse sin la intervención del objeto *a*, pero (sin análisis) esta intervención queda elidida, precisamente porque (sin análisis) el sujeto no se identifica con *a* sino únicamente con  $S_1$ . Es más, la necesidad y el “uso” que el sujeto hace del objeto *a* para desgajar  $S_1$  no quita, de hecho implica que este cumple la función de poner a aquel bajo arresto (plus-de-goce como efecto de la *renuncia* al goce). El sujeto se separa como significante porque no quiere verse reconocido en *a*<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> MILLER, 1998: 167.

<sup>166</sup> MILLER, 1998: 109s.

<sup>167</sup> «(...) la tendencia del sujeto, de manera opuesta a lo que pretende el discurso analítico, no es buscar su equivalente en *a*, donde solo hallará su ser al final del análisis, sino encontrarse en  $S_1$  (...). Más se complace él en la representación significativa que lo que se place en abandonar sus marcas insignes» (MILLER, 1998: 105).

Es aquí donde cobra importancia recordar que la distinción lógica de las dos operaciones, alienación y separación, se corresponde con el proceso diacrónico del psicoanálisis, que se desarrolla como una mimesis del proceso arcaico de constitución del sujeto. El análisis comienza con el primer tiempo de la alienación –que corresponde a la asunción de la regla de la asociación libre: el sujeto se pone a hablar pero es «dispensado de sostener su discurso con un “yo digo”»<sup>168</sup>, es decir, que el sujeto desaparece en el Ello habla–, y con el de la separación –el sujeto repite la institución de una identificación o Ideal del yo, ahora en la figura del analista, lo que corresponde al establecimiento de la transferencia–. Sin esta especie de segundo nacimiento del sujeto en el diván, el proceso analítico no tendría ninguna posibilidad. Ahora bien, al repetir la constitución del sujeto, el análisis al mismo tiempo desarticula las dos operaciones, es decir, no solo reproduce la alienación y la separación, sino que deshace su fusión, separa la separación de la alienación. El análisis busca una mimesis que al mismo tiempo desanude el nudo<sup>169</sup>, esto es, al repetir la alienación al significante (S.-S.) y la separación (S. // S.) lo que el análisis tiene que separar (de la separación) es el objeto *a* como causa de la distinción del Ideal o amo. Esto implica una asunción de lo que antes quedaba fuera de foco, justo la función del objeto *a*. Lacan sigue hablando aquí de identificación porque lo que se le revela al sujeto es que su identificación no era tanto a un significante como al goce que lo investía. Entonces sí aparece el carácter de causa asignado al objeto *a*: el sujeto reconoce que su posición o identidad de significante está causada por la pulsión que cazó y petrificó un significante.

Añadamos algo que ha quedado eclipsado hasta el momento. Decíamos que la operación de la separación era fundamental por cuanto aportaba la causa de la aparición del sujeto. Esto es: el objeto *a* debía aportar un elemento heterogéneo al significante que evitara que el sujeto no surgiera más que como una especie de generación espontánea o inmaculada concepción del Otro. Teniendo en cuenta esto, uno puede tener una cierta sensación de estafa cuando, llegados a este punto, se nos revela que el objeto *a* como causa es la falta del sujeto. Esto se ve claro en los esquemas de teoría de conjuntos que usan Lacan y Miller. La intervención del objeto *a* en la función de la separación se ilustra mediante la

---

<sup>168</sup> LACAN, 2006b: 19 (trad. p. 19)

<sup>169</sup> No se escapa que esta formulación guarda una gran similitud con el modo en que algunas veces Derrida caracteriza la deconstrucción: una práctica que «se parecería hasta el punto de confundirse con la filosófica» pero que la dislocaría, que «dobla y amenaza a la filosofía» (DERRIDA, 1972c: 323; trad. p. 310); algo que tendría la forma de «una ruptura y de una duplicación» (1967b: 409; trad. p. 383); una escritura a dos manos que repetiría la clausura metafísica y a la vez la abriría a lo otro. Pero también se corresponde con el tópico que el psicoanálisis de distintas corrientes afirma de la cura: repetir para no repetir.

intersección del sujeto y el Otro en el conjunto vacío ( $\emptyset$ ). En efecto, en la lógica del par ordenado, si se considera que el sujeto es el conjunto de un solo elemento  $\{S_1\}$  (significante Ideal), y el Otro es el conjunto de todos los significantes  $\{S_1, S_2\}$ , entonces está claro que ambos conjuntos incluyen como subconjunto suyo el conjunto vacío<sup>170</sup>. Pero entonces, repetimos, no se entiende bien que el objeto  $a$  haga intervenir una causa heterogénea a lo simbólico, seguimos en una operativa en la que todo parece engullido por la logicidad del gran Otro. Ante todo, hay que insistir en que lo anterior no es falso. Miller reconoce que, «en cierto sentido,  $a$ , en la medida en que escribe la intersección entre el sujeto y el Otro tachado, es una función significante»<sup>171</sup>. Si el sujeto quiere hacerse acoger por el Otro –o en el lenguaje de la pulsión que hemos visto, si quiere hacerse causar por el Otro–, es necesario que se haga corresponder a la falta del Otro. De aquí la promoción de una heterogeneidad al significante *en funciones de* (falta de) significante. Por lo tanto, ciertamente todo queda engullido en cierto modo en el campo de lo simbólico, a condición de recordar que este campo es inconsistente-incompleto, la exterioridad del objeto  $a$  es la inconsistencia interna de lo simbólico. Mas, por otro lado, sí se intenta dar una respuesta al hecho de que el sujeto no puede engendrarse por partenogénesis a partir del Otro. De otro modo, no se entendería tampoco que Lacan pervierta la teoría de conjuntos positivando el conjunto vacío en un término extraño como el objeto  $a$ . Es aquí donde aparece la cuestión de lo real, pues, «si a pesar de todo lo convertimos [el objeto  $a$ ] en un término positivo –es así como fue descubierta esta función en el psicoanálisis–, es porque en esta dialéctica participa lo real» (*Ibíd.*). Lacan introduce entonces una distinción desconcertante: la falta con la que el sujeto responde a la falta del Otro, y que se escribe objeto  $a$ , no es una falta de significante, sino una falta *real*:

Deux manques ici se recouvrent. L'un ressortit au défaut central autour de quoi tourne la dialectique de l'avènement du sujet à son propre être dans la relation à l'Autre – par le fait que le sujet dépend du signifiant et que le signifiant est d'abord au champ de l'Autre. Ce manque vient à reprendre l'autre manque qui est le manque réel, antérieur, à situer à l'avènement du vivant, c'est-à-dire à la reproduction sexuée. Le manque réel, c'est ce que le vivant perd, de sa part de vivant, à se reproduire par la voie sexuée (LACAN, 1973: 229).

---

<sup>170</sup> «Esta intersección entre el sujeto tachado y la falta en el Otro puede escribirse así:  $\$ \cap \mathbb{A}$ . El resultado –y aquí nos apartamos verdaderamente de la teoría de conjuntos– es:  $\$ \cap \mathbb{A} = a$ . Nosotros consideramos que de esta parte tomada a la falta por la falta resulta una positivación que llamamos objeto  $a$ » (MILLER, 1998: 164).

<sup>171</sup> MILLER, 1998: 165.

Este fragmento no es fácil de comprender e incluye referencias que nos alejarían del foco que nos preocupa en este lugar. La manera de integrarlo en nuestra discusión, por el momento, podría ser la siguiente. La pulsión exige ineludiblemente una referencia al cuerpo. La formalización lacaniana trata de dar una consistencia lógica a esto, mostrando que es en función del Otro –y concretamente, por su posición en ese punto de falla o de inconsistencia de la estructura simbólica–, que ciertas partes del cuerpo adquieren el estatuto de objetos parciales o de la pulsión<sup>172</sup>. Pero toda esta construcción tiene que seguir anclándose en una referencia somática, so pena de convertirse en una mera abstracción y perder de vista el descubrimiento del goce pulsional por Freud en los *Tres ensayos de teoría sexual*. Ahora bien, la relación de la pulsión al cuerpo se encarna en la erogeneidad, el soma que dibujan las pulsiones parciales es un conjunto desarticulado de zonas erógenas. Lacan ha tratado de demostrar que la zona erógena tiene una estructura de borde, es decir, que envuelve o se envagina alrededor de un vacío. Lo que define la zona donde se ancla la pulsión no es, por supuesto, la ubicación ni la función anatómica o biológica, sino esta topología de borde. Esto quiere decir que desde el punto de vista de la pulsión, el cuerpo humano es un cuerpo agujereado. Pues bien, la falta real que se superpone a la falta del Otro debe entenderse a partir de este vacío o agujero adyacente a la zona erógena y del cual parte la pulsión para ir a buscar su objeto (*a*). Si bien Lacan anuncia esta falta como «anterior» al advenimiento del sujeto en confrontación a la falta del Otro, en el sentido de que este cuerpo se propondría como algo previo, e incluso como un cierto soporte, en los albores del intercambio simbólico entre el sujeto y el Otro, no habría que ver aquí ninguna suerte de naturalidad o facticidad. El cuerpo del ser humano no aparece naturalmente calado por las zonas erógenas, como tampoco aparece como un cuerpo pleno que luego se vería horadado en sus tejemanejes con el Otro. Más bien hay que entender que dotarse de corporalidad, tener o ganarse un cuerpo, es algo que se hace en relación con el Otro. La erogeneización del cuerpo, en el sentido específicamente freudiano, es algo que se produce por el contacto (sexual) con el Otro. Así pues, cabe decir que todo comienza con el solapamiento de las dos faltas, la real y la simbólica: del mismo modo que el Otro no revelaría su, digamos, verdadero estatuto de inconsistencia si no se confrontara dialógicamente a un sujeto, tampoco este adoptaría su estatuto real sin la experiencia de goce que surge del contacto de dos cuerpos. Formulación esta que es desde luego cuestionable, por cuanto el solapamiento, más que una

---

<sup>172</sup> «(...) el objeto *a* tiene una consistencia sostenida de manera puramente lógica. (...) Esto significa que *a* no adquiere consistencia a partir de la materia que eventualmente se ofrezca como soporte. La mierda no es más que mierda. Para que la mierda se vuelva un índice del ser, hará falta la consistencia lógica» (MILLER, 1998: 194).

propiedad compartida, indica en realidad una zona de nadie, margen liminar o área sin jurisdicción decidible entre *mi* cuerpo y el *tuyo*, un, dos, ningún o todos los cuerpos posibles. Y en efecto, esta es la configuración característica de la pulsión: un vacío no ocupado ni por el sujeto ni por el Otro, sino por el objeto *a* como lugar de indecidibilidad (y a la vez, cómo no, separación necesaria para el encuentro). Un margen protético, que tanto hace mella en el sujeto solicitando la invasión del Otro (recordemos: hacerse comer, hacerse ver... en general, *causar* el deseo *del Otro*), como suplementa los límites somáticos (clásica imagen freudiana de los seudópodos de la libido o apólogo lacaniano de la laminilla).

Volvamos al cauce principal: el análisis se presenta como un proceso de separación de ideal y libido, de la identidad simbólica y la identidad de goce, de la subsunción del sujeto a un significante y de la vicarización del sujeto por un objeto. Y ahora podríamos añadir: separación de cuerpo simbólico y de cuerpo de goce. En definitiva, una dislocación que parece desenbridar la reificación (*a*) de la idealización (S.). Una vez despejado o destituido el Ideal, lo que se pone al descubierto no es solo el significante como pura instancia de repetición (rasgo unario), sino cómo esta instancia atrapa algo del cuerpo (objeto *a*), razón por la cual la repetición del significante tiene una afectación de goce. Esta faceta de la cosificación es igualmente fundamental para entender la elevación del Ideal: si bien, como enfatiza Derrida, todo/cualquier ideal necesita de la repetición, hace falta algo más que explique la contingencia por la que un significante, y no otro, queda desgajado de la cadena como amo o insignia del sujeto. El objeto *a* es esta falta de causa que causa.

Ahora bien, quizá lo más remarcable, e incluso sorprendente, es que el análisis no solo implique el desbroce de esta forma de reificación subjetiva, sino que la establezca como el horizonte, y en cierto modo, el término de su praxis. Hasta ahora, hemos tratado de situarnos en una perspectiva según la cual habría un proceso social (típicamente catalogado de racionalización) en el que se daría algo así como una dislocación de idealización y cosificación. No solo en la medida en que la reificación podría calificar una situación social en la que los procesos de idealización se muestran cada vez más exiguos, precarios y desmembrados, sino también en cuanto la reificación visibilizaría unas lógicas (de reproducción) de cariz distinto a las sostenidas por la idealización. Este proceso social, sosteníamos, tiene su mimesis en los procesos del inconsciente estructurado como un lenguaje y en sus efectos sobre el sujeto, y más particularmente en aquello que el abordaje lacaniano elabora como una nueva problemática –la *jouissance*– cuya emergencia obliga a desplazar la interpretación del inconsciente, del síntoma y de la cura analítica. Esta



transformación del discurso analítico, añadíamos, se corresponde justamente con un declive de las instancias de idealización por las cuales se operaba la subjetivación social de los individuos (típicamente, la identificación paterna). Y bien, ante todo esto, ante una realidad social que a ojos de la teoría crítica incrementa sus réditos reificadores (autonomización de lo estructural-sistémico), y ante una realidad íntima que lo paga con en el automatismo de repetición de un goce inconsciente, nos encontramos con que el psicoanálisis prescribe, como final de la cura, una ración extra de reificación. ¿Habría una forma de tratar con la reificación que implicara asumir o incluso congraciarse con la reificación? ¿Una reificación contra la reificación? A esto por lo menos parece apuntar el psicoanálisis lacaniano en su trabajo sobre el goce a lo largo de los años sesenta: uno podría decir que toda la clave está en un análisis de las diferentes formas de cosificación del sujeto, y en el manejo por parte del analista de unos resortes de reificación que hacen síntoma pero que también son la palanca de su disolución. Uno podría incluso decir que el psicoanálisis es una experiencia que reifica al sujeto: que no solo aprovecha a su favor una dinámica reificadora para operar su alquimia (reproducción de la idealización en la transferencia), sino que paga el precio de la caída del Ideal con un suplemento de reificación, con una reificación más esencial e irreductible, cifrada como más identificadora del ser del sujeto.

### **Objeto *a* y porvenir**

Podemos ahora proyectar algunas dudas sobre el resultado del análisis definido como separación, obtención o identificación al objeto *a*.

(...) après le repérage du sujet par rapport au *a*, l'expérience du fantasme fondamental devient la pulsion. Que devient alors celui qui a passé par l'expérience de ce rapport opaque à l'origine, à la pulsion ? Comment un sujet qui a traversé le fantasme radical peut-il vivre la pulsion ? Cela est l'au-delà de l'analyse, et n'a jamais été abordé (LACAN, 1973: 304).

Este fragmento muestra bien que las operaciones de la alienación y la separación que definen tanto la constitución del sujeto como el proceso analítico abocan a un interrogante fundamental sobre cómo entender lo que es un sujeto analizado. ¿Hay un sujeto identificado al objeto *a*, a la pulsión, y separado del rasgo unario, más allá del análisis? ¿Qué aspecto tiene? ¿Alguien lo vio jamás? Estos sujetos viven entre nosotros, ¿qué los hace distintos? ¿Acaso viven *de acuerdo* con la pulsión y *ya no más* de acuerdo con el significante amo?

Las diversas maneras de responder a estas cuestiones deberían dar por sentado lo siguiente: la identificación al objeto *a* no puede significar la consecución de un estado o la adquisición de un estatus por parte del sujeto. Muy difícilmente podemos entender el resultado del análisis como la posibilidad de ser sujeto *sin* significativo amo, mucho menos como la posibilidad de ser sujeto *únicamente* como pulsión. Ciertamente, se habla de caída o destitución del Ideal y de identificación al objeto, pero esto no puede significar que en la disyuntiva entre significativo y objeto pudiera elegirse a uno en detrimento del otro. Aunque pueda utilizarse este modo de hablar, no hay una simple sustitución de una identidad de significativo por una identidad de goce. Y no la hay porque el único modo en que podemos tratar la pulsión como identificadora de un sujeto, como definitoria de un estatus o estado, incluso sencillamente como índice deíctico de un sujeto, es en torno al significativo, esto es: en la insistencia del rasgo unario<sup>173</sup>. Parece, entonces, que lo que es un proceso lógicamente claro sobre el papel, en la práctica es profundamente borroso. Y decimos “en la práctica” en un sentido fuerte, pues se trata de saber *qué hacer* con el objeto *a*, si es que hay algo que pueda hacerse.

Esto se deriva del carácter paradójico del proceso analítico. Puede decirse que este consiste en una clarificación de la identificación. Pero esta clarificación conduce, como dice literalmente Lacan, a una «experiencia de esta relación opaca al origen» que llamamos objeto *a*. Es, pues, en una opacidad en lo que desemboca el análisis, una opacidad que tópicamente se describe como una mancha en la transparencia reflexiva del sujeto, una disimetría fundamental en la especularidad de sus identificaciones, en definitiva, un punto ciego de la autoconciencia. Tanto por ser una opacidad como por ser un resultado es por lo que hablamos de una cosificación. Ahora bien, la paradoja se redobra porque este resultado, en un sentido esencial, *no puede tomarse* como un resultado. Digamos que, si hay tal cosa como la terminación de un análisis, el sujeto llegará a encontrarse en él con el objeto *a*, pero no como algo con lo que pueda conformarse, asentarse o consolidarse. De lo contrario, estaría hipostasiándose en un identidad fijada, lo que equivale, de nuevo, a la pretensión de mismidad que caracteriza al significativo amo.

---

<sup>173</sup> Esto se sigue con claridad meridiana del enfoque de Lacan. Hablar de una pulsión liberada del rasgo unario es tanto como hablar de una pulsión desabonada de la repetición. Algo ya difícil de digerir, pero que en todo caso no podría considerarse en modo alguno como identificadora de un sujeto. Pues para que haya sujeto es imprescindible la repetición. Esto es plenamente deducible también de la lógica de los signos en la que Derrida ha insistido tanto: nada hace signo (en este caso, de un sujeto) sin la re-iteración.

Una concepción dialéctica del sujeto como la que encontramos en Adorno puede aclarar algo de esto. El objeto *a* sirve para descalificar cualquier pretensión de un sujeto idéntico, clásicamente el sujeto transparente y unitario de la autoconsciencia. Pero no puede o no debería disolver la subjetividad entendida como proceso dialéctico, esto es, entendida como movimiento de elaboración y de profundización del objeto, potencia de transgresión respecto de todo resultado, instancia de no-identidad. Esta es la apuesta: un sujeto identificado al objeto reconocerá, por decirlo de algún modo, que el centro de su circunvalación es esa opacidad que descoyunta toda identidad, es decir, no el centro como la identidad de la falta, del agujero o de la castración, sino el centro convertido en esa división o clivaje (freudianamente: *Spaltung*) entre *S*<sub>1</sub> y *a*, esa articulación no-idéntica entre significante y goce. Tal vez así debería entenderse la única pista que da Lacan sobre cómo debe proyectarse ese «más allá del análisis [que] jamás ha sido abordado»: «El bucle debe ser recorrido varias veces. No hay, en efecto, ninguna otra manera de rendir cuentas del término *durcharbeiten*, de la necesidad de la elaboración, si no es concibiéndola como un bucle que debe ser recorrido más de una vez»<sup>174</sup>. Según esto, el fin del análisis, concebido como la separación del objeto *a*, no sería incompatible con una cierta infinitud del análisis o análisis interminable<sup>175</sup>.

Si, como decíamos, la identificación al objeto *a* no puede concebirse como un resultado que clausura por completo la dinámica significante ni como una total capitulación del sujeto, ¿qué porvenir se le abre al sujeto en o después de la experiencia del objeto *a*? Quizá nada más ni nada menos que eso: un porvenir.

---

<sup>174</sup> LACAN, 1973: 304 (trad. p. 281)

<sup>175</sup> Al centrarse en la formación de analistas, el enfoque de Lacan se basa en una praxis concreta que permite ejemplificar esto: el analizante que ha cerrado el bucle (atravesando el fantasma y reconociéndose en el objeto *a*), no se detiene, por así decir, en un estado definitivo. Lo que hace al adoptar la posición de analista es volver a recorrer el círculo, lo cual, como se sabe, no excluye, al contrario, exige, una continuación de su análisis "personal". Y es que la repetición del círculo *como* analista implica volver a poner en juego, reinvertir (volveremos a esto enseguida), el objeto *a*, reactivar la causa del deseo. Pues, esto es lo capital, el objeto *a* es aquello con lo que el analista maneja la transferencia, es decir, que actúa como un punto de atracción o cebo para el analizante. El analista puede dejar que el paciente se identifique con el Ideal (I o *S*<sub>1</sub>) porque aquel, habiendo operado ya la separación en su análisis, "sabe" mantener la distancia entre su posición de analista (en *a*) y el significante de la transferencia (I). Ahora bien, es hacia el *a* hacia donde el análisis debe conducir al sujeto. Lo que confirma dos cosas: por un lado, que en efecto la identificación con el objeto *a* en la que se cifra el fin del análisis no puede significar una cosificación que disuelva por completo al sujeto. Este debe mantener también la distancia "consigo mismo" *en cuanto* objeto *a*, de lo contrario no podría *darse* al paciente como objeto, y menos todavía podría soportar que el analizante, al fin, lo deyecte, o lo pierda. Rehacer la experiencia del objeto *a* significa *repetir el duelo* de haber estado en la posición de la falta del prójimo, o sea, de haber sido perdido por él. Lo que nos lleva a la segunda cuestión: la experiencia del analista confirma lo que había revelado la estructura de la pulsión, a saber, que el objeto *a*, siendo lo más íntimo y definitorio del sujeto, es un punto de atracción, de seducción o de captación para el prójimo. Este es el *quid* de una cosificación paradójicamente prometedora: un cabe-sí que es también un para-otro.

Retrocedamos un momento a Adorno para catapultarnos a Derrida: «No se puede separar de la dialéctica de lo establecido lo que la consciencia experimenta como reificadamente ajeno: negativamente la coacción y la heteronomía, pero también la figura deformada de lo que habría que amar y que el hechizo, la autonomía de la conciencia, no permitiría amar»<sup>176</sup>. Teniendo presente esta cita, recuperemos lo dicho anteriormente sobre que el objeto *a*, en su carácter somático, es una huella de goce. ¿Pero de qué es exactamente huella el objeto *a*? En primer lugar, es la marca de un sufrimiento, de un dolor. En buen freudiano, de una intensidad inasumible, más allá del principio del placer. Es incluso una huella de muerte, de la muerte como una especie de *a priori* que abre la vida. No la experiencia que acaba con el sujeto, sino, al contrario, la experiencia que, exigiendo el duelo, lo hace nacer, y todavía más, que impone el duelo como estructura del sujeto (es decir, no el duelo como proceso circunstancial, puntual y finito, sino el duelo como *proceso infinito en el que consiste la finitud*).

Ahora bien, ¿de qué es, en segundo lugar pero simultáneamente, huella el objeto *a*? De un sujeto por venir. La posición o la identificación al objeto es quizá una *regresión* pero a la *anticipación* del sujeto, pues es la marca alrededor de la cual se formará un sujeto. Remitíamos a Adorno porque no se trata, por supuesto, de una semilla de lo que devendrá el sujeto, sino de la herida de una vida dañada que solo negativamente, como «figura deformada», señalará lo que sería un sujeto. La huella de goce a partir de la cual se constituyó el sujeto es la prenda de que este sujeto está todavía por venir; solo en el sujeto cosificado se guarda el sujeto como promesa. Incluso como promesa de la promesa, esto es, promesa de que *quizá* habrá (habido) allí un sujeto con capacidad de prometer, de proferir actos de habla, de proponerse al prójimo. Si el objeto *a* es la huella de un goce como sufrimiento, puede ser visto también como la huella de un llamado de quien todavía no tiene lengua *para* llamar, ni tan solo lengua *por* llamar, otro *a quien* llamar, ni siquiera intención de llamar. El objeto *a* puede ser considerado un *acto* que *todavía no puede ser acto de habla*, pero que solo tomado como acto de habla *habría sido tomado justamente*, de donde la inevitable violencia infligida por el Otro.

Con toda la intención se ha deslizado aquí un discurso de claros tintes derridianos. Y es que esta interpretación del goce como una reificación en la que se contiene la apelación de un sujeto por venir tendrá mucha importancia en la segunda parte del presente trabajo. A modo de signos todavía por descifrar,

---

<sup>176</sup> ADORNO, 2005: 181.

digamos tan solo lo siguiente: en el objeto *a* (Lacan), un sujeto que todavía no puede ser sujeto *demanda*, para poder serlo, un *monolingüismo del Otro* (Derrida). Y el problema (lo que a veces se entiende por la violencia del Otro) no es solo la imposición de un monolingüismo; la violencia está, igualmente, en que ese monolingüismo llega *siempre demasiado tarde*, cuando un sujeto por venir ya ha sufrido por la falta de la lengua del Otro.

### *Autonomización de la reificación*

Recapitulemos brevemente. Pese a la recurrente y justificada asociación de los fenómenos de la idealización y de la cosificación, hemos aportado motivos en contra de su indistinción. Hemos propuesto una primera disociación de ambos conceptos en términos de lo que hemos llamado una progresiva reducción de la idealización: el proceso social, y particularmente la llamada racionalización, hacían emerger un núcleo de reificación caracterizado en términos de abstracción y de organización en torno a una instancia de identidad meramente formal, vaciada de sentido y validez, por tanto un proceso en el que el Ideal (que unificaba y cerraba la validez de lo simbólico) se petrificaba en Cosa (como compulsión irracional de autoconservación). En el clásico esquema ofrecido por la primera generación francfortiana, una razón instrumental orientada por el dominio de la naturaleza termina absolutizándose en una razón *autoconservadora* que irónicamente atenta contra su propia funcionalidad. Sin embargo, a la vista del planteamiento de Lacan, el deslinde de un progreso moral centrado en la racionalidad comunicativa frente a tal racionalidad técnico-funcional no serviría para conjurar las indeseadas consecuencias de la reificación. Pues la racionalización de las relaciones intersubjetivas tendente a una ética secularizada del prójimo –justo en la medida en que conduciría a tenérselas que haber franca y directamente con el prójimo– también desembocaría en una paradójica cosificación del otro y, de rebote inevitable, del sujeto. Lo importante es que si hablamos aquí de reducción de la idealización es porque los discursos mítico-religioso-metafísicos ya no pueden sustentar los desempeños de justificación e interpretación totalizadora (idealizadora) del mundo. Sin embargo, no hablamos de una disyunción entre reificación e idealización: la instancia ideal se reduce a una mera cáscara de identidad formal carente de sentido, pero precisamente porque se mantiene ese principio de identidad la condición fundamental de la idealización está ya dada. En otras palabras: lo que mantiene (todavía) unidas la reificación y la idealización es precisamente la unidad a la que ambas remiten por igual. Es cierto que tal principio de identidad formal (identidad significativa o identidad mercancía)

puede ser visto como pura instancia de repetición (rasgo unario), y por tanto como incapaz de totalizar nada mediante el recurso a una excepción (significante transcendental excluido del conjunto). Sin embargo, como Derrida se ha encargado de insistir ya desde sus primeros escritos sobre Husserl, la repetición, en cuanto repetición *de lo mismo*, es *ya* idealización (algo que no contradiría Lacan, en la medida en que esta es la ambigüedad del rasgo unario: a la vez infinitización de la repetición y fundamento del Ideal).

Siguiendo este hilo, en un segundo paso hemos encontrado en la determinación lacaniana del objeto *a* una vía para pensar una separación o disociación más radical de idealización y reificación. El objeto *a* trata de apresar una experiencia de la reificación todavía no alzada por la idealización, una reificación que es condición de la idealización (esto es, de la separación y elevación de un significante amo), pero que, en cuanto condición, parece remitir a una profundidad en la formación subjetiva que, como tal, es previa a la erección de un ideal. Esta precondition del sujeto remite directamente a una corporalidad rendida al prójimo, sujeta al medio y a la mediación social, lugar de cicatrices de goce que no pueden ser completamente racionalizadas (o sea idealizadas), y que por eso restan como *causas sin porqué* (sin significante). Lo que había que retener aquí, en todo caso, es que esta exploración de una cosificación "originaria" se da en el horizonte de la subjetividad. La extraña y arriesgada operación lacaniana de retrotraerse a un "más acá" objetual del sujeto (algo parecido a la prelación del objeto de la que habla Adorno<sup>177</sup>) no tiene por intención la supresión o eliminación del sujeto. Se busca más bien explicar el surgimiento de la subjetividad teniendo en cuenta que esto no puede hacerse, ni partiendo de un sujeto autofundado ni tampoco de la relación de dos subjetividades que se encuentran ya situadas en un marco de una interacción comunicativa.

Ahora bien, si nos alejamos por un momento del marco psicoanalítico de la subjetivación, habría otro modo de distinguir, e incluso contraponer, reificación e idealización. Para ello hay que recuperar el hilo tendido al citar a Habermas, para quien la reificación es un fenómeno que discurre sin vínculo directo con la idealización. Pese a que la tajante dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida ha sido criticada por buenas razones, asumámosla un momento para atender a la reificación como un proceso que no supondría una reducción de la idealización, sino directamente una autonomización o

---

<sup>177</sup> «El sujeto, por su propia constitución, es *de antemano* también objeto» (ADORNO, 2005: 174; cursivas nuestras).

desacoplamiento de ciertas lógicas funcionales respecto del único terreno en el que, siempre dependientes de una articulación e interpretación discursivas, podían arraigar los desempeños idealizadores, el mundo de la vida.

(...) en el plano del análisis sistémico, el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida se refleja como sigue: el mundo de la vida, que al principio es coextensivo con un sistema social poco diferenciado, se va viendo degradado progresivamente a un subsistema entre otros. En ese proceso los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales, a través de las cuales se cumple la integración social. (...) Estos mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente descolgado de normas y valores, es decir, a aquellos subsistemas de acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines que según el diagnóstico de Weber se han independizado de sus fundamentos práctico-morales (HABERMAS, 2001a: 217).

Como apuntábamos al principio, aquí la relación entre idealización y reificación no es dialéctica, sino meramente contrapuesta: cuando se desencadena la independización de ámbitos sistémicos resultante de las exigencias de autoconservación social, las condiciones que históricamente habían posibilitado las imágenes idealizadas e idealizantes del mundo ya no son posibles. Y esto por un doble motivo: por un lado, el mundo de la vida ha alcanzado en la modernidad una reflexividad y una capacidad crítica que lo tornan refractario a la forma de validez esgrimida por los discursos míticos, religiosos y metafísicos (y esto no tanto porque se hagan intolerables estas o aquellas razones, sino directamente la exigencia de una razón última e intachable)<sup>178</sup>. Por otro lado, la diferenciación de ámbitos funcionales y de validez desintegra el ideal de un saber único y global del *todo* social. Entonces: si la entendemos como desacoplamiento de lo sistémico, la creciente reificación ya no resta ligada a un núcleo de idealidad *qua* identidad abstracta (significante transcendental), sino que remite a una dinámica de *diferenciación*. En efecto, lo que hacía que, pese a la reducción de la idealización y al correlativo desvelamiento de una reificación “cruda”, ambas instancias continuaran de algún modo ligadas, remitiendo una

---

<sup>178</sup> «(...) era precisamente este tipo de interpretaciones globales, integradoras y totalizadoras, proyectadas desde la perspectiva del mundo de la vida, el que tenía que venirse abajo con la estructura de comunicación propia de la modernidad desarrollada. Una vez que quedan eliminadas las huellas auráticas de lo sacro y volatilizado ese tipo de productos de la imaginación creadora que fueron las imágenes del mundo, la forma de entendimiento, plenamente diferenciada ya en su base de validez, se hace tan transparente, que la práctica comunicativa cotidiana no garantiza ya nicho alguno para el poder estructural de las ideologías. Los imperativos de los subsistemas autonomizados no tienen entonces más remedio que obrar abiertamente desde el exterior sobre los ámbitos de acción integrados socialmente» (HABERMAS, 2001a: 501).

a la otra, era que su rasgo común se encontraba en la identidad como repetición de lo mismo (la misma forma-mercancía en el intercambio, la misma forma-significante en la transformación del sentido). Por el contrario, desde la perspectiva de la diferenciación sistémica, la reificación aparece totalmente desabonada de los residuos de idealización.

Con ello parece que se diagnostica una problemática de la reificación que ya no arraiga en la temática de la identidad (Adorno), de la presencia (Derrida) o de la Cosa (Lacan), esto es, en síntesis, en referencia a una estructuralidad con centro. Al contrario, el concepto de la reificación que maneja Habermas de la mano de Parsons y de Luhmann se aplica a sociedades hipercomplejas y altamente diferenciadas cuya “economía” no puede reducirse a una mera reproducción de lo mismo, y en las que ya no operan las pretensiones presencialistas e identitarias que gusta de deconstruir Derrida. La reificación no se corresponde, para Habermas, con el fantasma de esa sociedad totalizada y totalitaria bajo el imperio de una racionalidad unívoca (y por ende irracional). Es más bien un fenómeno propio de las sociedades que ya no pueden desarrollar una identidad única, férrea e integrada, que no pueden imponer una uniformización de los fines, los medios, los valores y las subjetividades, que no pueden elaborar una autocomprensión como la que idealizara Hegel y todavía añorara Marx.

Con el concepto de sujeto, a toda autorrelación posible le es atribuido un “*self*” constituido en el saber-se. También a la autorrealización les es inmanente esa fuerza centrípeta que hace que todos los movimientos del espíritu solo puedan culminar y acabar en la autoconciencia. Pero en cuanto el sistema ocupa el puesto del “auto” en la autorrelación, cae la posibilidad de toda centrípeta recapitulación del todo en el saber-se. (...) Pues bien, esta carencia de “*self*” de los sistemas autorreferenciales se refleja en el carácter acéntrico de las sociedades que han pasado a asentarse *globalmente* sobre la diferenciación funcional. (...) La unidad de las sociedades modernas se presenta de manera distinta desde la perspectiva de sus distintos subsistemas. Aunque solo sea por razones analíticas, ya no puede darse algo así como la perspectiva central de una autoconciencia del sistema, que abarque a la sociedad entera (HABERMAS, 2008: 400).

Ciertamente, podría decirse, la imagen de la sociedad como un macrosujeto que reproduce a nivel superior las prerrogativas de reflexividad y autoconciencia del *cogito* ya quedaba destruida en la noción de la reificación que veníamos manejando. Una sociedad integrada hegemonícamente bajo el primado de la lógica autoconservadora no desarrolla una imagen o concepto “de sí” basada en



un acervo de significados y valores, y no puede, por tanto, responder a ese ideal metafísico de autocomprensión totalizadora. Tanto menos cuanto que, en la reificación entendida bajo el modelo del intercambio de las mercancías, esa autoconservación queda reducida a una circulación que se estructura en torno a una instancia formal o abstracta, vaciada de contenido, sentido, finalidad, y por ende subjetividad alguna. Sin embargo, como hemos venido insistiendo, esta imagen de la sociedad reificada responde todavía a esa premisa logocéntrica señalada por Derrida, según la cual no es concebible una estructura sin centro, y por consiguiente sin un centro Uno, unicidad e identidad sobre la que se monta entonces la idealización del origen, la presencia, la soberanía, etc. Esta es la idealidad irreductible que permite que el diagnóstico de una sociedad reificada sea inseparable del fantasma de la totalidad, la totalización y el totalitarismo. Pero esto es justamente lo que la reificación bajo el signo de la diferenciación-multiplicación sistémica deja sin efecto.

Es igualmente cierto que lo que Habermas reinterpreta como reificación –esto es, la colonización y desecación del mundo de la vida bajo las exigencias funcionales de los sistemas sociales– puede verse como la imposición de una *única, idéntica y masiva racionalidad sistémica* (tanto más cuanto que la organización y la dinámica de los distintos sistemas descritos por Habermas es isomórfica, cualesquiera que sean las funciones y los medios de control concernidos en cada caso). Desde este punto de vista, la reificación seguiría dibujando el horizonte fantasmático que tenía en mente Horkheimer al hablar de *una* razón técnica autoconservadora subsumiendo el conjunto de la sociedad. Sin embargo, y aquí es donde sobresale la figura de Niklas Luhmann, en una significativa mimesis con otros discursos posmetafísicos, la racionalidad sistémica se caracteriza por una curiosa denegación o autoimpugnación: si todo cae bajo la racionalidad sistémica, entonces no hay Un-sistema-Todo.

En realidad, pues, lo que se enuncia como colonización del sistema (en singular) sobre el mundo de la vida (también en singular), se corresponde más bien con la proliferación de una multiplicidad de sistemas –luego, una proliferación de *diferencias* sistema-entorno– imposibles de sintetizar en un metasistema (y que reobran sobre un mundo de la vida que, a su vez y aunque por otras razones, tampoco puede ser uno e idéntico a sí).

De estas sociedades, la teoría de sistemas proyecta la imagen de sociedades acéntricas, “sin órganos centrales”. Según ella, el mundo de la vida se ha descompuesto sin residuo alguno en subsistemas funcionalmente especificados como son la economía, el Estado, la

educación, la ciencia, etc. Estas mónadas sistémicas, que sustituyen por contextos funcionales a las relaciones intersubjetivas completamente secas, se relacionan entre sí simétricamente, sin que su precario equilibrio pueda ser ya regulado en términos de sociedad global. Tienen que servirse mutuamente de contrapeso porque ninguna de las funciones necesarias para la sociedad global que cada una de ellas cumple alcanza la primacía capaz de determinar a la sociedad global (HABERMAS, 2008: 386).

Con todo ello, evidentemente, no estamos remitiendo a una interpretación sistémica de lo social en genérico, sino específicamente al salto cualitativo que la teoría de sistemas da en Luhmann con respecto a Parsons. Para nuestro interés, resumámoslo en dos aspectos: por un lado, la incorporación de la lógica *autopoietica* en una concepción hasta entonces centrada en la autoconservación, en la homeostasis, en el mantenimiento de la consistencia, de la estructura, frente a un entorno cambiante. Así, la lógica autoconservadora que tenían en mente Adorno y Horkheimer se ve sobrepujada en la teoría luhmanniana por una *dynamis* auto-re-creativa de diferenciación y acrecentamiento. Por supuesto, no es que el imperativo de la autoconservación deje de ser fundamental a la constitución de los sistemas, pero tal conservación no se entiende ya como un estado de equilibrio, consistencia o permanencia, sino que se cifra precisamente en la capacidad del sistema de recrearse permanentemente. Digamos que el sistema se conserva como “el mismo” en un estado de desequilibrio creativo gracias a la capacidad de diferenciarse, puesto que lo que lo constituye como sistema es justamente la incorporación y gestión de *su* diferencia con respecto a un entorno. En efecto, el sistema no es idéntico a sí (en cuyo caso, como en Parsons, la diferencia sistema-entorno tendría que determinarse desde una observación exterior): «*un sistema es la diferencia entre sistema y entorno, es el límite que separa una cara interior (sistema) de otra exterior (entorno). Precisamente a esto es a lo que llamamos forma. Para entidades a las que no puede serles denegada la posibilidad de la auto-observación [caso de los sistemas], no queda entonces más remedio que admitir el carácter paradójico de su autofundamentación. La paradoja tiene distintas posibilidades de ser desplegada, o sea, de conducir a la formación de sólidas identidades. Pero estas, entonces, han de ser entendidas como algo contingente, como puras “identificaciones”*»<sup>179</sup>.

El segundo aspecto en el que insiste Luhmann está en sintonía con un sentir generalizado en otros ámbitos y formulado en conocidas tesis –no hay

---

<sup>179</sup> LUHMANN, 1998: 224; cursivas nuestras.

metalenguaje, no hay Otro del Otro, no hay conjunto de todos los conjuntos, etc.–, y reza así: «falta un subsistema social para la percepción de las interdependencias del entorno. Tal subsistema no puede darse en la diferenciación funcional; pues ello significaría que la sociedad misma puede presentarse de nuevo dentro de la sociedad»<sup>180</sup>. Ni hay un sistema que integre todos los subsistemas, ni hay un subsistema que desde su perspectiva pueda alcanzar una visión totalizante.

En consecuencia, el concepto de diferencia sistémica ya no puede retrotraerse a esa lógica estructural-transcendentalista que requería un fundamento, origen o presencia sustraída del juego diferencial. Con la autopoiesis, Luhmann parece más bien retomar la capacidad del espíritu hegeliano de poner su propia diferencia, de autoescindirse, de incluir la diferencia entre sí y otro estando (ya) al otro lado del límite, mas todo ello sin aspirar a una unidad o síntesis superior. Al contrario, más bien ahondando en una diferencialidad recurrente.

(...) podemos concebir la diferenciación del sistema como una *reproducción, dentro de un sistema, de la diferencia entre un sistema y su entorno*. La diferenciación es así entendida como una forma reflexiva y recursiva de la construcción de sistemas. Repite el mismo mecanismo, usándolo para amplificar sus propios resultados. (...) Esta concepción implica que cada subsistema reconstruye y, en este sentido, es el sistema global en la forma especial de una diferencia entre dicho subsistema y su entorno. La diferenciación reproduce así el sistema en sí mismo, multiplicando las versiones especializadas de la identidad original del sistema mediante la división de este en varios sistemas internos y en los entornos a ellos afiliados. Esto no es simplemente una descomposición en partes más pequeñas, sino más bien un proceso de crecimiento por disyunción interna (...). Reiteremos el punto crítico: es en virtud de la construcción de diversas versiones internas del sistema global (resultante de la disyunción de subsistemas y entornos internos) por lo que los hechos, los eventos y los problemas obtienen una multiplicidad de significados en diferentes perspectivas (LUHMANN, 1998: 73).

En coherencia con esto, la teoría de sistemas no se abroga la capacidad de producir un saber totalizador y omnicomprendivo, asume resueltamente su carácter situado, contingente y perspectivístico, autocomprendiéndose como

---

<sup>180</sup> LUHMANN, citado en HABERMAS, 2008: 403.

una «observación de segundo orden»<sup>181</sup> y entendiendo la teoría como un rendimiento sistémico más tendente a reducir la complejidad del entorno.

Ahora, lo que es significativo en este contexto es que tan pronto como la teoría de sistemas articula discursivamente la “economía” general de los sistemas, esta dinámica diferenciadora que se repite por doquier, inevitablemente se levantan ecos con otras retóricas que, desde lugares muy alejados, tienen en común la voluntad de abandonar las premisas ontológicas, identitarias, idealizantes y presencialistas de la tradición metafísica. Aunque las posiciones enunciativas son hartamente alejadas, estos ecos alcanzan sin duda a un autor como Derrida en ciertos extremos de su obra. Un común espíritu epocal hace extraños compañeros de viaje en la preocupación por pensar una diferencia sin adherencias ontológicas ni relevos dialécticos; por liberar una productividad recreativa de la remisión al Uno, al origen, a la sustancia; por redefinir el límite, la frontera, la membrana, el himen, el paso de lo uno a lo otro, como un pliegue que introduce la alteridad en el adentro e impide la mismidad<sup>182</sup>; por sostener juntos un “autos” y un “heteros” como constituibilidad de los sistemas, y a la vez, de su fragilidad, contingencia y ruina permanentes<sup>183</sup>. El propio Luhmann señala en varios lugares la existencia de un marco de problemas, y en parte de soluciones, comunes<sup>184</sup>. En cualquier caso, sin pretender borrar las discontinuidades, no está fuera de lugar afirmar que lo que Luhmann formula con su temática de la «autorreferencialidad» y «heterorreferencialidad» constitutiva de los sistemas, está emparentado en aspectos importantes con lo que preocupa a Derrida en los primeros tiempos de la deconstrucción y de la *différance*. En definitiva, lo que pretende Derrida es pensar el sistema de signos – lo que llama el *texto*– como una gran máquina de autorreferencialidad: ya desde un punto de vista “lógico”, porque todo signo remite únicamente a otros signos

---

<sup>181</sup> «Si uno parte de que tanto los sistemas psíquicos como los sociales son sistemas autorreferencialmente cerrados, que sin embargo se presuponen recíprocamente como entornos, cualquier análisis ulterior tiene que indicar cuál es la referencia sistémica de la que parte. (...) Luego no existe un mundo objetivable con independencia de los sistemas, un mundo ontológico. Lo más que se puede conseguir es que un sistema observe cómo observa otro sistema» (LUHMANN, 1998: 40).

<sup>182</sup> «(...) nous définissons autrement la limite : par l'angle et le croisement d'une re-marque pliant le texte sur lui-même sans aucune possibilité de recouvrement ou d'adéquation, sans réduction de l'espacement» (DERRIDA, 1972a: 306)

<sup>183</sup> «Telle écriture qui ne renvoie qu'à elle-même nous reporte à la fois, indéfiniment et systématiquement, à une autre écriture. À la fois : c'est ce dont il faut rendre compte. (...) Il faut que chaque fois renvoyant à un autre texte, à un autre système déterminé, chaque organisme ne renvoie qu'à lui-même comme structure déterminé : à la fois ouverte et fermé» (DERRIDA, 1972a: 249)

<sup>184</sup> Particularmente en cuanto al desplazamiento –común entre (post)estructuralistas, teóricos de sistemas y algunos filósofos analíticos– del problema de la referencia (extra)lingüística, del sentido y de la verdad, al problema de la «heterorreferencia» como propiedad esencial de los sistemas. Ver LUHMANN, 1998: 66, 143, 160.

del sistema, y nunca a un «fuera-de-texto que detendría la concatenación de la escritura»<sup>185</sup>; ya desde un punto de vista “histórico”, porque lo que Derrida teoriza como la «clausura» onto-teo-teleológica supone la constatación de que el *logos* occidental se ha cerrado sobre sí mismo, obligándonos a abandonar la idea de un afuera absoluto, de una salida, abandono o ruptura radical con ese sistema de saber (o lo que es lo mismo, la posibilidad de alcanzar un saber *sobre* el todo, lo que indefectiblemente implica salir de su círculo). Ahora bien, a la vez, Derrida trata de pensar que ese sistema no puede constituirse como tal – esto es, remitir a sí mismo como única garantía de validez– si no es introduciendo dentro de sí la alteridad y la alteración (luego diferenciando el “dentro” y el “sí mismo”). Lo que acabamos de decir –que la diferencia está en el origen o que el origen es la diferencia, que esta no remite a un fuera-del-sistema (*hors-texte*), y que a la vez es inabsorbible, insuperable o ineliminable en el interior– no puede considerarse ajeno al modo como Luhmann construye su noción de la diferenciación sistémica.

En fin, es muy cierto que el discurso de Derrida, tanto por su objeto como por su estilo, está muy lejos de una teoría social, y más todavía de una con las pretensiones de la teoría de sistemas de Luhmann. Y aun así, no parece descabellado sostener que si hubiera que buscar una traducción sociológica de las tesis filosóficas del Derrida de los años sesenta, el de Luhmann no sería un discurso extranjero. A partir de esta arriesgada tesis, proponemos dos conjeturas: la primera, más provocadora, es que lo que Derrida elabora en un *discurso* que toma como blanco de la crítica las idealizaciones propias de la modernidad, va a ser *realizado*, digamos, efectiva y materialmente, por el *proceso social* de las llamadas sociedades tardocapitalistas, y esto, en la medida en que tales sociedades, según Habermas y Luhmann, responden a una lógica de diferenciación sistémica. Pese al atrevimiento de esta afirmación, en el fondo no sostiene sino que Derrida es hijo de su tiempo, y que, por tanto, transfigura como inspiración filosófica lo que el proceso social ya está haciéndole llegar<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> DERRIDA, 1972a: 11 (trad. p. 9)

<sup>186</sup> Una versión más radical de esta tesis rezaría así: mientras Derrida se esfuerza por demoler la herencia metafísica, Luhmann lo adelanta “por la derecha” con una descripción del proceso social de diferenciación sistémica desadherido ya de esa herencia, pero que, al mismo tiempo, no parece cumplir las promesas emancipatorias de los posestructuralistas franceses. Lo que es tanto como decir que las dinámicas dislocadoras, deconstructivas y des-idealizadoras que los posestructuralistas oponían a la clausura logocéntrica, *definen* el proceso social y el estado de la mundialización en la salida del siglo XX. Y ante esto, se ve ya claro, no vale ese maniqueísmo que interpreta como peligro o mal *única y exclusivamente* la «reapropiación», la reinstalación de ideales onto-teológicos, o sea, las tendencias a la idealización, a la identidad y a la presencia. Sin duda estas reapropiaciones se dan y deben ser incesantemente criticadas; pero si nuestra interpretación de un (otro) cierto Derrida es correcta, deben verse como reacciones (síntomas

Por lo demás, la interpretación de la *différance* que se propone en *Espectros de Marx* (1993) la piensa como una instancia de desorganización (mas también de reorganización) de los ámbitos político, económico, cultural, jurídico, etc. que, de un modo similar a lo que produce la diferenciación sistémica, erosiona todas las instancias de idealización propias de la modernidad (territorialidad, comunidad, individuo, lengua, clase...).

La segunda conjetura, más modesta, afirma que si pueden hallarse analogías en el modo como Derrida, atendiendo al texto, y Luhmann, atendiendo al sistema, articulan lógicas diferenciales, es porque desde lugares muy distintos ambos comparten una herencia posmetafísica y poshegeliana. Es en esta herencia, más que en una confrontación directa de los textos de Derrida y Luhmann, donde podemos encontrar una dimensión de la reificación ya no des-idealizada, sino directamente anti-idealizadora.

### ***Différance* y reificación**

Al situar a Derrida en el mismo brete posmetafísico que Luhmann estamos ciertamente subscribiendo en buena medida el diagnóstico de Habermas en su célebre y polémico *El discurso filosófico de la modernidad*. Ahora bien, nosotros queremos desplazar la cuestión hacia la problemática social de la reificación que nos interesa. Entonces, el debate ya no es aquel, pretérito, de si Derrida es un posmodernista que liquida la herencia de la modernidad acogiéndose a una crítica «total de las ideologías» de corte estetizante, que renuncia a la verdad hasta el punto de no poder ya dar cuenta de su propio estatus de crítica. El debate se centra más bien en si el modo como Luhmann abandona el horizonte marxiano de una posible «superación y supresión (...) de la autorrealización del capital, [que] vuelve a integrar el autonomizado proceso económico en el horizonte del mundo de la vida»<sup>187</sup>, o sea si el modo como Luhmann asume, e incluso celebra, un proceso social condenado a la escisión, a la fragmentación y a la desdiferenciación, coincide en puntos importantes con la visión crítico-deconstructiva que Derrida arroja sobre las idealizaciones metafísicas. En otras palabras, lo que de algún modo estamos sugiriendo es que el punto fuerte de la crítica de Habermas a Derrida no se encuentra tanto en sus propios argumentos como en lo que Habermas toma de Luhmann, es decir, en la demostración de que ciertas corrientes de crítica posmetafísica son retomadas y sobrepujadas por la teoría de sistemas en una descripción de la realidad social que ya no utiliza las

---

autoinmunes) a una lógica (social) deconstructiva no menos reificante ni menos ruinosa para lo que Derrida llama la promesa mesiánica de justicia.

<sup>187</sup> HABERMAS, 2008: 379.

premisas diferencialistas con voluntad crítica, desmistificadora y liberadora, sino para afirmar cómo son y deben inevitablemente ser las sociedades hipercomplejas del presente. Lo cual implica que la deconstrucción derridiana ya no (solo) es una herramienta de feroz crítica de las idealizaciones, sino (también) un concepto constatativo de la feroz diferenciación-reificación sistémica.

¿Cuáles son estas corrientes posmetafísicas que en cierto modo auguran lo que Luhmann convertirá en teoría social, y que apuntan a una reificación autonomizada de la idealización? Aquí solo vamos a mencionar de pasada tres nombres: Marx, Gehlen y Nietzsche. Freud, con todo, no andará lejos.

Hasta ahora se ha hecho referencia al Marx del análisis de la mercancía como el punto desencadenante de una teoría de la reificación. Pero hay otro Marx, o por lo menos otras inspiraciones en Marx. Está su visión, también hartamente discutida, de una ontología del trabajo social, esto es, su visión de la historia, de la sociedad y del ser humano como una dinámica de constante transformación e intercambio bajo la premisa fundamental de que el ser humano reproduce su vida *produciendo* sus propias condiciones de subsistencia. Desde el punto de vista de lo que en *La ideología alemana* Marx llama la evolución en la división del trabajo, la dialéctica sociedad-naturaleza –esto es, el círculo por el que el ser humano transforma la naturaleza para poder garantizar su supervivencia, transformando a su vez y sin poder evitarlo la misma sociedad y sus propias condiciones de supervivencia–, esta dialéctica, decimos, no es la mera repetición de lo mismo. Sin duda puede echarse mano de la analogía biológica de la homeostasis, pero se trata de un equilibrio conseguido en virtud de una constante transformación del “organismo” social. Se trata, en fin, de una dinámica de acrecentamiento, de diferenciación, de surgimiento de nuevos elementos y relaciones, de nuevos problemas y tentativas de soluciones. Es más, y esto es lo importante: aunque es verdad que cierto Marx(ismo) se dejó llevar hacia lo que Derrida llamaría una onto-teo-teleología, en esta dialéctica ni siquiera puede decirse que se dé la reproducción de una identidad-originaria-Hombre, pues qué sea el Hombre, la vida humana, o, simplemente, la vida, depende intrínsecamente de este proceso de autoproducción social.

Es este Marx, aquí recortado un tanto abruptamente a nuestra conveniencia, el que puede considerarse reapropiado por la teoría de sistemas de Luhmann: «el ciclo que parte del gasto de fuerza de trabajo y que a través de la producción y el consumo de los bienes producidos retorna a la regeneración de la fuerza de trabajo podía ser entendido [por Marx] como autogeneración reproductiva de la

especie. La teoría de sistemas trata ese ciclo como un caso especial de autopoiesis. Lo que según Marx era válido para la reproducción material de la sociedad, es válido para los sistemas autorreferenciales en general. Todo elemento empleado en un sistema ha de ser generado por el propio sistema, no puede tomarlo de su entorno como un elemento “listo para ser usado”<sup>188</sup>. Ciertamente, Luhmann quiere hacer valer que se opera un desplazamiento clave al dejar la perspectiva de la *praxis* y adoptar la perspectiva de la *poiesis*, pero podemos pasar por alto esto para destacar el punto fundamental de engarce de lo sistémico en el «giro naturalista» marxiano. En primer lugar, el abecé del marxismo según el cual el ser humano necesita dotarse de las condiciones de su subsistencia –esto es, que estas dependen de la relación material con la naturaleza, pero que nunca vienen *dadas tal cual* sino que deben ser transformadas por el trabajo–, es lo que sistémicamente Luhmann retoma en su concepto de autorreferencia (la relación-a-sí o cierre operacional sistémico)<sup>189</sup>. Mas, por otro lado, esta autorreferencia es, ya se ha dicho, autopoietica, implica esa dinámica constantemente renovada de diferenciación interna operada sobre la base de la fundamental diferencia sistema-entorno (la fundamental heterorreferencia sin la cual no podría haber cierre, pues el sistema no podría distinguir entre *sus* operaciones y el entorno). Con esto Luhmann retoma tanto la dinámica evolutiva de autoacrecentamiento y autodiferenciación que Marx asigna a lo social, como la idea de una imposible identidad o punto de partida originario: no es posible saltar por encima de la diferencia sistema-entorno, así como en Marx no es posible retrotraerse a una identidad social o humana por encima del proceso de diferenciación con la naturaleza, con lo no-social, no-humano.

Desde una perspectiva ontológica, Marx tiene una visión de la historia y de lo social que ya no puede fundarse en principios metafísicos e idealistas, en una identidad absoluta cuyo despliegue histórico equivaldría a una deducción y a una confirmación de lo presupuesto en el origen. La visión marxiana es también anti-idealizadora por cuanto la historia no puede dejar de convertirse en un proceso ininterrumpido de desmoronamiento de viejas formas de organización y de relación social –esto es, de viejas instituciones–, así como de viejas formas

---

<sup>188</sup> HABERMAS, 2008: 398.

<sup>189</sup> «La suposición de una continuidad *recursiva* de las operaciones elementales, que entonces, en este sentido básico, han de ser concebidas como “autorreferenciales”, ya que sólo pueden lograr su propia unidad mediante su *autorreferirse* a *otras* operaciones del mismo sistema. De este modo la conciencia pierde su tradicional primado ontológico, en cuanto única entidad capacitada para la autorreferencia, pasando a ser comprendida, en consecuencia, por lo específico de su modo de operar como sistema autorreferencial de índole propia. Si se interpreta el entramado recursivamente autorreferencial como condición de la *producción* de las operaciones del sistema, entonces se llega al concepto de *autopoiesis*» (LUHMANN, 1998: 224).



de conciencia. La teoría de sistemas no solo adopta este principio de variabilidad, sino que lo multiplica y lo recrudece: la diferenciación funcional es un proceso recursivo y permanentemente retomado por los sistemas, pero, además, por su propia lógica interna conlleva un aumento y una aceleración progresivas. Si la variabilidad sistémica, según Marx, radicaba en lo económico (cuyos cambios arrastraban la transformación global de la sociedad), Luhmann la transfiere a todos los subsistemas sociales, sin jerarquías ni prioridades, consistiendo además esta variabilidad en la multiplicación expandida de nuevas diferencias sistema-entorno. Consecuentemente, los procesos de estabilización sistémica (esto es, de estabilización de relaciones y configuraciones operativas, lo que filosóficamente equivaldría a una idealización de instituciones, identidades y significados sociales), procesos que sin duda existen y deben existir en pos de la consistencia del conjunto, se ven sometidos a una creciente e incontrolable dinámica de movilización y fragilización<sup>190</sup>.

El nombre de Arnold Gehlen lo hemos convocado por dos motivos. Por un lado, encontramos en este autor unas premisas natural-pragmatistas cercanas a las de Marx. El hombre es «un ser activo», un ser capaz de una «actividad *previsora*, planificada y mancomunada, que le permite procurarse, transformando previsora y activamente, conjuntos muy diversos de condiciones naturales, técnicas y medios de vida»<sup>191</sup>. Esta capacidad, sin embargo, responde a una necesidad constitutiva y perentoria: el ser humano debe dotarse de un “ambiente”, debe darse a sí mismo las condiciones de vida físicas para su supervivencia, esto es, «debe empezar por fabricarse una *segunda naturaleza*, un mundo sustitutivo elaborado y adaptado artificialmente»; de ahí que la “esfera cultural” tenga para el hombre un «significado biológico». Estas afirmaciones se basan en la idea –común con Herder, Kant, Bolk y también Freud– de la prematuración constitutiva del ser humano: «Si nos atuviéramos a maduración de los órganos, a capacidad de movimiento, a potencia sensorial, a desarrollo de la facultad de comunicarse y emitir señales específicas, vale decir humanas –el lenguaje–, debiéramos considerar al recién nacido como un producto típico de

---

<sup>190</sup> «Así, la diferenciación funcional amplía y diferencia el horizonte de posibilidades accesible para cada subsistema. Estimula la variación y aumenta los requisitos para las operaciones selectivas hasta un punto tal que podría ser incompatible con cualquier otra forma de estabilización retentiva. Ella, por tanto, acelera la evolución; y esto limita de nuevo el repertorio de posibles innovaciones susceptibles de ser retenidas. Bajo las condiciones de una extrema diferenciación funcional, los cambios empiezan a rebasarse unos a otros, sin que haya tiempo suficiente para que se sedimenten y exploren sus mejores posibilidades. Llegados a este punto, la velocidad se convierte en el factor predominante en la selección» (LUHMANN, 1998: 98).

<sup>191</sup> GEHLEN, 1993: 64.

un parto prematuro»<sup>192</sup>. Con el ser humano nos encontramos ante la excepcionalidad de un organismo carencial «no apto para vivir en ningún ambiente natural», pero que gracias a la dotación cultural se hace apto para vivir en cualquier lugar, justo en la medida en que vive «en una naturaleza artificialmente convertida por él en inofensiva, manejable y útil a su vida»<sup>193</sup>.

Vale decir que con esta concepción antropológica, curiosamente Gehlen anticipa algunas de las cuestiones que mucho más tarde serán retomadas por una teoría de sistemas que cree poder prescindir de la categoría “hombre” para explicar todos estos desempeños culturales. Resumidamente: para empezar, encontramos ese transcendentalismo práctico, presente también en Marx, según el cual el ser humano solo es capaz de habérselas con un mundo *procesado* por el trabajo y la cultura, y esto en un sentido radical: lo positivo, la realidad que parece ofrecerse neutra a los sentidos, «el estado “inmediato” del mundo es el resultado en gran medida de nuestra propia actividad, y es decididamente un *producto*»<sup>194</sup>. Lo que corresponde, se ve bien, a la idea luhmanniana de que solo es considerable para un sistema aquello que es producto de sus operaciones.

Asimismo, encontramos en Gehlen un enfoque del espíritu o conciencia humana entendida en términos funcionalistas, operacionales, como un mecanismo más inserto en el plexo de funciones que responden a la necesidad de conservación física del ser humano en una naturaleza hostil y no preformada instintivamente. De este extremo interesa destacar cómo afirma la necesidad de que un conjunto muy amplio y diverso de procesos, “actos” y desempeños se desarrollen fuera de la luz de la conciencia. Es esta condición indispensable para la construcción de la segunda naturaleza: precisamente porque no nace con un aparato instintivo que “filtre” un conjunto específico de condicionantes del entorno, el ser humano está abierto a un exceso de abundancia y complejidad<sup>195</sup>. De ahí que la construcción de una segunda naturaleza sea, ante

---

<sup>192</sup> GEHLEN, 1993: 35.

<sup>193</sup> GEHLEN, 1993: 66.

<sup>194</sup> GEHLEN, 1993: 67.

<sup>195</sup> «A diferencia del animal, el hombre está entregado a un mundo indefinido, infinitamente abierto, con una multitud de posibilidades imprevistas. No le han sido dados órganos exactamente adaptados al ambiente que, al ser solicitado por unos pocos instintos oportunos, ocultaran todo lo demás. El hombre ha sido arrojado inerme, sin instintos ni especialización, es decir, inadaptado, a un mundo que es de un contenido tan inmensamente rico justamente porque agobia e inunda de impresiones a un ser carente de esa limitación orgánica protectora que posee el animal, el cual puede vivir en su cuerpo gracias a que armoniza con el medio» (GEHLEN, 1993: 48). Se apreciará la proximidad con la concepción freudiana de un aparato psíquico que hace de barrera frente a un exceso de estímulos. Pero la perspectiva cultural de Gehlen entronca también con la reformulación lacaniana de los temas freudianos: la «función de descarga» que Gehlen asigna a los símbolos no está lejos del tópico hegeliano que Lacan lee como que el significante borra la cosa, produciendo un sistema (simbólico) del placer que hace

todo, un proceso de selección, reducción de estímulos y «distanciamiento» del mundo. Así, lo que llamamos consciencia es un pequeño promontorio que sobresale por encima de un proceso vital que transcurre, en su mayor parte, por cauces inconscientes, y que solo requiere ser puesto bajo la luz de la consciencia cuando algo frena, detiene o dificulta su funcionalidad automática<sup>196</sup>. Y lo que es más importante: el proceso de aprendizaje y modelación al que debe someterse un ser humano carente de adaptación natural es, de hecho y fundamentalmente, un proceso de abstención o suspensión de esa supuesta consciencia “teórica” receptivamente abierta al mundo. En un doble sentido: porque la experiencia es un proceso de «selección y rechazo» en el que «parece como si de una serie de posibilidades realizadas solo se eligieran y conservaran algunas», fijando en qué sentido, o mejor, para-qué nos importa una cosa. Y porque ese proceso de experiencia solo se considera consumado «cuando las habilidades adquiridas se pueden volver a dejar de lado», relegadas a mera «disponibilidad»<sup>197</sup>.

Es claro que el enfoque gehleniano prefigura lo que la teoría de sistemas desarrollará al caracterizar esencialmente los sistemas autorreferenciales a partir de las operaciones de selección y reducción de la complejidad. Ahora bien, en relación con esto, nos importa más incidir en lo siguiente: el puente tendido entre la antropología de Gehlen y la teoría de sistemas permite ver que en la visión de aquel ya está planteado lo que en el análisis luhmanniano de las sociedades hipercomplejas se manifestará inequívocamente como el problema de la reificación, a saber: que el único modo de ser-en-el-mundo que le es dado al ser humano implica la construcción de una segunda naturaleza que, en su mayor parte, funciona a espaldas de los individuos. Es decir, la necesaria construcción de un entramado de relaciones y procesos que se erigen, desarrollan y reproducen como un trasfondo o corriente subterránea y que, no teniendo nada que ver con una realidad natural, no pueden sin embargo dejar de asumir la fenomenalidad de lo natural, exterior y constrictivo. Esta cuestión es crucial para lo que seguidamente diremos sobre Nietzsche: lo que autores

---

barrera al goce. Pertinente es incluso la última frase citada en Gehlen: la *jouissance* lacaniana se debe a que el cuerpo humano no «armoniza con el medio» (incluyendo, pues, otro cuerpo humano), y debe dotarse de una naturaleza simbólica que lo proteja, ¿de qué? ¿de un vínculo primitivo, salvaje, con la naturaleza? No; más bien de su falta.

<sup>196</sup> Esta es una idea que encontramos también en los pragmatistas americanos y, de alguna manera, en el Heidegger de *Ser y tiempo*.

<sup>197</sup> «El mundo de adulto actual perfectamente conocido y exento de sorpresas, que le permite una masividad y desatención considerables, no es sino la manifestación de un mundo enteramente *dominado*, en el cual se presta atención únicamente a las percepciones más importantes en el ciclo de trabajo diario (...). Los psicólogos dicen que el niño aprende a coordinar las impresiones visuales y táctiles. Pero ante todo aprende qué impresiones le *bastarán* después, con qué mínimo de captación sensorial pueden componérselas» (GEHLEN, 1993: 51).

como Gehlen o Luhmann esclarecen –y otros como Foucault, Deleuze o Derrida a menudo oscurecen– es que aquello que Nietzsche lee *inmediatamente* como una fuerza o pulsión esencial a la vida, es el efecto naturalizante de la cultura, proceso social *haciéndose naturaleza*.

Esto no exime a Gehlen de una concepción de las pulsiones humanas muy cercana en cierto aspecto a la de Nietzsche, y que nos interesa especialmente en relación con el tema aquí debatido, a saber: una visión de la historia y la sociedad como procesos intrínsecamente anti-idealizadores. Aquí hay que coger a Gehlen por el extremo de su tan subrayado conservadurismo. Por un lado, la visión gehleniana de la historia y la cultura es, en un sentido típicamente hegeliano, fuertemente idealizadora: la segunda naturaleza esencial para la vida humana es, ni más ni menos, que el conjunto de símbolos, valores, leyes e instituciones que apuntalan, legitiman y dan sentido a un orden social común. Ahora bien, aunque estas instancias ideales son condición para la conservación de la vida humana, responden a una función que a menudo Gehlen parece considerar más urgente todavía: ponen diques a una pulsionalidad que, *precisamente* por no estar naturalmente predeterminada, es de una plasticidad desbordante y amenazadora. En otras palabras: la idealidad que conlleva la cultura es necesaria para garantizar la supervivencia en un entorno para el que el ser humano no dispone de recursos biológicos innatos; pero es tanto o más necesaria para garantizar la supervivencia frente a los peligros de esa falta de fijación innata de la “naturaleza” humana. En un posicionamiento que bien podría suscribir Freud (y a su modo, Lacan), Gehlen juzga que justo en la medida en que el ser humano nace con un aparato pulsional que no asegura su adaptación al mundo, existe el riesgo de que esa pulsionalidad sin *télos* definido lo lleve a la autodestrucción. Esbozando lo que Lacan desarrollará en los términos de una oposición entre el Otro simbólico *versus* el goce éxtimo, la idealidad de la cultura pone diques, se protege, se cierra, no tanto a un exterior hostil cuanto a un peligro que viene del interior. Todavía más, también anticipando algo del plus-de-goce lacaniano, lo que afirma Gehlen es que el déficit pulsional humano, su estado de falta o de carencia, no puede dejar de ser a la vez un plus, un exceso<sup>188</sup>. Esta curiosa carencia, y a la vez, desborde

---

<sup>188</sup> «Y como los instintos tienen su eficacia solamente cuando de antemano reaccionan a estímulos ambientales bien determinados, adecuados, tampoco en este sentido puede el hombre ser “instintivo”, porque en su situación vital (...) nada garantiza que él recoja siquiera esas señales. En cambio, existe en el hombre un *excedente* de fuerza impulsiva indeterminada, por *orientarse* solo en el transcurso de la experiencia y el enfrentamiento con el mundo, muy superior a la cantidad de energía necesaria para simplemente ir viviendo. De ahí la necesidad imperiosa de elaboración y sujeción a disciplina, la necesidad de contención, que es preciso ver y comprender si se quieren asimilar dos cosas que de nuevo son obviamente características: la enorme, la

instintual, nos pone claramente en la senda de la perversidad polimorfa del niño en Freud, y todavía más en la de la inagotable capacidad de creatividad, invención, recreación, diferenciación y diversificación que encontramos en Nietzsche.

Si bien el moralista Gehlen pretende conjurar temerosamente esta amenaza, el cuadro pintado no es tan distinto del que más positivamente describe Nietzsche, y también Luhmann en su pretendida asepsia normativa: una historia y un proceso social que no tenderían de por sí a conservar y consolidar estructuras, valores e instituciones, sino que, de no ser contenidos y domeñados, tenderían a producir diferenciación y disgregación, a arruinar y a recrear incesantemente lo estabilizado. Y hay que puntualizar: esta disgregación o ruina no suponen para Gehlen un retorno de y a la naturaleza, pues no hay tal retorno para un ser naturalmente desadaptado; antes al contrario, el ruinoso exceso pulsional es un exceso de cultura, en el sentido de que es esta la que conlleva el peligro de promover, o al menos permitir, una proliferación y un cultivo indisciplinado de esas pulsiones naturalmente indiferenciadas. Siendo así, la fuerza anárquica y des-idealizadora de las pulsiones deja de ser un don metasocial para convertirse en una consecuencia del proceso civilizatorio, lo que Luhmann considerará un desempeño esencial de los sistemas sociales altamente diferenciados. Esta dinámica diferenciadora o disgregadora adquiere visos emancipatorios cuando la reificación se cifra en esa segunda naturaleza férrea, institucionalizada, represora y autoconservadora. Sin embargo, la diferenciación no es menos un proceso desencadenado por lo social en esa tendencia suya a automatizarse y a desbordar ampliamente las capacidades de aprensión y racionalización de los individuos.

Algunas de las cuestiones aludidas tienen su expresión más contundente y radicalizada en el pensamiento de Nietzsche. Siguiendo las palabras de Adorno, la gran subversión de Nietzsche estriba en haber descubierto, tras la sistematicidad y la racionalidad de los grandes constructos idealistas, la voracidad y la despiadada instintividad de la vida:

El sistema en el que el espíritu soberano se creyó transfigurado tiene su prehistoria en lo preespiritual, en la vida animal de la especie. (...) El *animal rationale*, que tiene apetito de su adversario, debe, ya feliz poseedor de un superego, encontrar una razón. Cuanto más perfectamente obedece lo que hace a la ley de la autoconservación, tanto

---

inagotable energía impulsiva con que el hombre ha marcado la faz de la tierra; y luego, lo expuesto, arriesgado e incierto de su organización» (GEHLEN, 1993: 71).

menos puede admitir ante sí y los demás la primacía de esta (...). Este esquema antropológico se ha sublimado hasta en el seno de la teoría del conocimiento. En el idealismo –de la manera más explícita en Fichte–rige inconscientemente la ideología según la cual el no yo, *l'autrui*, en último término todo lo que recuerda a la naturaleza, es menos valioso, de modo que se lo puede zampar sin remordimientos la unidad del pensamiento que se conserva a sí mismo. Esto justifica el principio de este tanto como aumenta su avidez. El sistema es el vientre hecho espíritu, la furia el marchamo de cualquier idealismo. (...) Lo liberador de Nietzsche, verdaderamente un vuelco en el pensar occidental que los sucesores meramente usurparon, fue que expresara tales misterios (ADORNO, 2005: 32).

No sin cierta ironía, estas ideas que en Nietzsche se imbrican en una pulsión crítica del racionalismo y de la sistematicidad, sabe hacerlas suyas una teoría de sistemas con pretensiones científicas. Esta no se desadhiere por completo de la referencia a esa dinámica vital creadora y expansiva, pues la teoría de sistemas se hace fuerte también en su tradicional nicho de investigación sobre los organismos vivos, pero Luhmann adopta los componentes poiéticos de Nietzsche en una comprensión general de los sistemas de índole y funcionalidad muy diversa. Además, así como Nietzsche criticó la voracidad del espíritu que se autoconserva sumándose a una voracidad tanto mayor –a saber, la que consiste en reducirlo todo a un mismo principio, en su caso la voluntad de afirmación de la vida–, también Luhmann da signos de una avidez similar descubriendo por doquier una misma dinámica sistémica. Esto, que Habermas califica de «incansable trituradora de la reconceptualización» luhmanniana no es, por cierto, una cuestión ajena a Derrida. También en este se manifiesta la pulsión de querer succionar y masticar cualquier objeto mediante el mismo aparato conceptual de la *différance*, algo que la fuga metonímica –ya no *différance* sino huella; ya no huella sino *fármakon*; ya no *fármakon* sino *trace*...– no logra apenas disimular. Ciertamente, tanto Luhmann como Derrida dan un paso fundamental: aprovechan lo que en Nietzsche ya era legible como una diferencialidad que reabre, desapropia o des-idealiza constantemente la identidad conservadora, pero desustancializando o desontologizando el vitalismo nietzschiano. Ello no obsta para que se conserve la furia racionalizadora que ve reproducirse una misma lógica, paradójica y aporética, si se quiere, pero siempre reconocible.

En todo caso, es la maniobra de Luhmann lo que hay que retener: por un lado, no puede negarse que sigue el impulso crítico, antihumanista y antiilustrado de

Nietzsche, así como ese anti-idealismo que detesta «el no-querer-ver a ningún precio cómo está constituida en el fondo la realidad, a saber, que *no* lo está de tal modo que constantemente suscite instintos benévolos, y aún menos de tal modo que permita constantemente la intervención de manos miopes y bonachonas»<sup>199</sup>. Mas, por otro lado, en una teoría que se presenta como una aséptica y neutral descripción de la funcionalidad y autorregulación de los sistemas, lo que en Nietzsche todavía es una feroz crítica del presente y una alocada apertura al porvenir, en Luhmann queda desactivado.

Esto supone un doloroso revés para aquellos que, como Derrida, pretenden hacer valer un cierto nietzscheanismo con intención crítico-emancipadora. De hecho, mientras que autores como Foucault o Derrida pueden verse en aprietos a la hora de congeniar esa intención con las lógicas que derivan directamente de Nietzsche, Luhmann parece aprovechar mucho más eficientemente la a-cefalidad, a-normatividad y a-subjetividad de la voluntad de poder en una concepción de lo social que se afirma día tras día en la diferenciación sistémica. La herencia nietzschiana a la que primeramente se acoge Derrida –a saber, la que se expresa en frases como: «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí»<sup>200</sup>–, siendo sin duda un poderoso revulsivo contra las idealizaciones metafísicas, se aviene tanto mejor con la inocente creatividad de la proliferación sistémica que con las exigencias éticas de las que no puede desembarazarse un pensamiento utópico o mesiánico. Es por eso por lo que solo a partir de una distinta apropiación de la herencia de Nietzsche podrá Derrida introducir las cuestiones del otro, de la responsabilidad y de la justicia.

En todo caso, hay algo en la voluntad de poder de Nietzsche que resulta muy atractivo para autores tan diversos como Luhmann o Derrida. Hay que fijarse en la constante y feroz contraposición nietzschiana entre lo soberano y lo servil, entre lo aristocrático y lo enfermizo, entre una moral de señores y una moral de esclavos, entre lo que crece, domina, se impone, avasalla, rapiña, lo que se hace fuerte, independiente, varonil y conquistador, y lo mórbido, dócil, mediocre, débil, empequeñecido, doliente, miedoso, envidioso, gregario, democrático y degenerado. Y, ante todo, en el hecho de que esta oposición surge, deriva de una misma «vida instintiva» entendida «como la ampliación y ramificación de una *única* forma básica de voluntad»<sup>201</sup>, de la voluntad de poder. La oposición

---

<sup>199</sup> NIETZSCHE, 1998: 138.

<sup>200</sup> NIETZSCHE, 1997a: 55.

<sup>201</sup> NIETZSCHE, 1997b: 66.

responde a un *único proceso* histórico, social, moral, que Nietzsche conceptualiza en los términos de una «*esencia* de lo vivo», de una «función orgánica fundamental», que «es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación»<sup>202</sup>. Pues lo débil y servil, el instinto de rebaño, el amor al prójimo, la buena consciencia, incluso la falsificación y el autoengaño, ese «no-*querer-ver* a ningún precio cómo está constituida en el fondo la realidad» (de donde la proyección de un trasmundo ideal), nada de esto es menos fruto de un instinto de conservación, de «exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida»<sup>203</sup>. Instinto de conservación que a su vez en nada es antitético a esa voluntad de poder. Pues surge de la misma voluntad de dominación y de apropiación, de imposición de una determinada especie o forma de vida, de enseñoramiento sobre lo ajeno, de creación y elevación de unos determinados valores a soberanía. En esta autoconservación que acaba, según Nietzsche, por crear una especie enfermiza y doliente, una única y misma voluntad de poder es venida a menos en cuanto voluntad de crecimiento, transgresión, distinción y superioridad, pero es venida a más en cuanto voluntad de pervivencia, homogeneización e imperio. Un *más* y un *menos* que crean un diferencial constante en la voluntad de poder (diferencial de intensidad o fuerza, tal como explotan Deleuze y Foucault), un diferir de sí que no hace *dos* voluntades distintas, separables u oponibles absolutamente. La voluntad de poder está en pugna constante consigo, engendra su mal, produce su propia decadencia, como medio o condición para un enardecimiento de su voluntad de superarse y sobrepujarse, es voluntad de sí misma como siempre otra.

Ese algo imperioso a lo que el pueblo llama “el espíritu” quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor: tiene voluntad de ir de la pluralidad a la simplicidad, una voluntad opresora, domeñadora, ávida de dominio y realmente dominadora. Sus necesidades y capacidades son en esto las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo lo que vive, crece y se multiplica. (...) Su propósito se orienta a incorporar a sí nuevas “experiencias”, a ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos, es decir, al crecimiento, o dicho de modo aún más preciso, al *sentimiento* de la fuerza multiplicada. Al servicio de esa misma voluntad hállase también un instinto aparentemente contrario del espíritu, una súbita

---

<sup>202</sup> NIETZSCHE, 1997b: 235. «Nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diabluras de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie “hombre” tanto como su contrario» (1997b: 73).

<sup>203</sup> NIETZSCHE, 1997b: 25.



resolución de ignorar, de aislarse voluntariamente, un cerrar sus ventanas, un decir interiormente no a esta o a aquella cosa, un no dejar que nada se nos acerque, una especie de estado de defensa contra muchas cosas de las que cabe tener un saber (...): todo lo cual es necesario, de acuerdo con el grado de nuestra propia fuerza de asimilación, de nuestra "fuerza digestiva" (...). Asimismo forma parte de lo dicho la ocasional voluntad del espíritu de dejarse engañar, acaso porque barrunte pícaramente que las cosas *no* son de este y el otro modo, que únicamente nosotros las consideramos de ese y el otro modo, un placer en toda inseguridad y equivocidad, un exultante autodisfrute de la estrechez y clandestinidad voluntarias de un rincón, de lo demasiado cerca, de la fachada, de lo agrandado, empequeñecido, desplazado, embellecido, un autodisfrute de la arbitrariedad de todas esas exteriorizaciones de poder. Forman, en fin, parte de lo dicho aquella prontitud del espíritu (...) para engañar a otros espíritus y disfrazarse ante ellos, aquella presión y empuje permanente de un espíritu creador, configurador, transmutador: el espíritu goza aquí de su pluralidad de máscaras y de su astucia, goza también del sentimiento de su seguridad en ello –¡son cabalmente sus artes proteicas, en efecto, las que mejor lo defienden y esconden!–. *En contra de esa* voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie (...) actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento a tomar y querer tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical (NIETZSCHE, 1997b: 190).

Ahora bien, mucho más que en estos rasgos dialécticos, es en todo lo que no puede retraducirse en un tal esquema en lo que se fijan Derrida o Luhmann. Pese a la distancia que separa a estos autores, hay dos rasgos que sobresalen. En primer lugar, algo que palpita en la cita anterior es que la voluntad de poder se presenta con una multiplicidad de facetas o «máscaras» cuya diversidad no es en última instancia reducible a binarismos. Si bien Nietzsche echa mano constantemente de expresiones de antagonismo («instinto aparentemente contrario», «en contra de esa voluntad...»), la «proteica» capacidad de la voluntad de poder de adoptar distintas formas se resiste a una reducción meramente oposicional. Esta plétora de simulación y transformismo, que pese a remitirse a la puesta en acto de *una* voluntad de poder hace imposible determinarla como identidad más allá de su juego diferencial, es altamente apreciada por los abogados de un cierto antihegelianismo. En segundo lugar, y como corolario de lo anterior, lo antidialéctico de la voluntad de poder reside en que esta diversidad de facetas, incluso pudiendo adoptar la forma de un antagonismo mayor –léase la oposición entre lo aristocrático y lo servil, lo fuerte

y lo débil, entre la creación de nuevos valores y la conservación del rebaño—, no está en absoluto gobernada por un proceso teleológico de mayor integración, unidad o síntesis. En fin, es de sobras conocido: lo débil, enfermizo y decadente no es, en Nietzsche, sometido a una negación de la negación; no es relevado, idealizado, interiorizado, elevado-en-su-caída, mucho menos redimido, sino aniquilado y destruido, sin remisión. En Hegel tenemos un proceso en el que prevalece la conservación, la presencia, la reapropiación, o como quiera llamarse. El movimiento dialéctico tiene sentido en aras de la expresión, exposición o desarrollo de lo que ya está en el origen, luego en aras de una autoconservación que *solo es tal* a condición de que se despliegue en su infinita realidad. En Nietzsche, justamente en razón de una lógica más diferencial que dialéctica, la conservación, que sin duda es una de las formas de la voluntad de poder, está siempre excedida, desbordada, por la voluntad como pura fuerza o pujanza, o directamente excedida por la voluntad de poder *qua* exceso *tout court*: «Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es tan solo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto»<sup>204</sup>.

Esta idea es recogida en la conocida temática derridiana de una desatadura respecto de las constricciones, restricciones y estricciones de una economía restringida, circular y conservadora; de una fuerza de dislocación inherente e incoercible en el texto, que lo desborda y lo pone en demasía con respecto a su clausura; de una *différance* que demora la llegada del texto a sí, o por lo mismo, que deja su identidad siempre en retraso, rezagada respecto al libre juego de los signos. Pero trazas de la misma idea se reencuentran, ataviadas distintamente, en una lógica social en la que la reinención y el incremento de los desempeños sistémicos aventaja la consecución de un patrimonio estable y consistente, en la que «dar libre curso» a su dinámica de expansión-y-diferenciación se convierte en la máxima de unos sistemas que ya no pueden o no saben distinguir entre su conservación y su puesta en riesgo recreativa.

Ciertamente sería injusto pasar por alto que la apropiación derridiana de Nietzsche contiene un gesto distintivo, de hecho imposible de encontrar en Luhmann. Y desde el principio. La lectura de Derrida está orientada por la siguiente intención: el hecho anteriormente explicitado de que la voluntad de poder se hiere a sí misma haciéndose voluntad de conservación, voluntad de rebaño, de mediocridad, de decaimiento; esa torsión o pliegue por el que la voluntad de poder se hace daño, se ofende, se menoscaba (lógica del “*grief*”

---

<sup>204</sup> NIETZSCHE, 1997b: 36.

trabajada por Derrida); en fin, el hecho de que la voluntad de poder se pierda a sí misma, se ponga en pérdida o se eche a perder, *precisamente* porque no está determinada por una dialéctica que la destinara a una recuperación, redención o restablecimiento, conlleva siempre la oportunidad de una *pérdida absoluta* de sí. Derrida sitúa la voluntad de poder en la aporía: en sus múltiples e irreductibles máscaras, ella *ya es desde siempre* voluntad de poder; mas por la misma *razón* (insistimos: de su diferencialidad no dialéctica), en todo momento ella está abierta a la posibilidad de *no ser ya en absoluto* voluntad de poder, y todavía más: de *no haber sido jamás* (verdaderamente, realmente) voluntad de poder. Derrida aprovecha esta grieta en la propia determinación nietzschiana de la voluntad de poder para abrir el horizonte de una absoluta no-voluntad (de donde la cuestión de la heteronomía absoluta, de la decisión del otro) y de un absoluto no-poder (de donde el relevo levinasiano de la acogida y la hospitalidad). Volveremos a ello.

Esta es la pulsión ética que Derrida incrusta en Nietzsche y que no es posible hallar en Luhmann. Sin embargo, lo dicho no objeta la tesis que sostendremos aquí, a saber: que para dar cabal formulación a esta pulsión ética, Derrida deberá introducir cambios o desplazamientos importantes en su lectura de Nietzsche, y más particularmente en la concepción de la *différance* que arraiga directamente en la voluntad de poder. Y es que una de las características de los primeros pasos de la escritura derridiana es una tal obcecación por derribar los ídolos de la metafísica y de la filosofía de la consciencia, que no logra explicar convincentemente por qué el juego de las diferencias daría oportunidad a una apertura a lo otro en lugar de simplemente angostarse o ceñirse más y más hondamente en esa pura compulsión diferencial. O mejor dicho: ciertamente Derrida nunca dejará de admitir que la oportunidad del/lo otro *se da* indesligable y simultáneamente en esa diferencialidad ingobernable (y reificante, pues) de los signos. Pero solo a partir de un cierto momento (veremos cuál y por qué) se logra, a nuestro entender, articular convenientemente en qué sentido esa diferencialidad puede *responder* a una exigencia ética de acogida del/lo otro, y *no solo* a una fuerza anárquica de dislocación del presente.

Recapitulemos. Si la hipótesis desplegada hasta aquí es plausible, esto es, si tiene sentido distinguir dos formas de disociar la idealización y la reificación – por un lado, lo que hemos llamado una reducción de la idealización a su núcleo de reificación (idealidad del significante como pura forma vacía de la repetición), y por otro, la reificación como una explosión de diferencialidad totalmente desabonada de la idealidad–, entonces es posible proponer la siguiente conclusión: el incuestionable poder de crítica y disolución que tiene la

*écriture* derridiana<sup>205</sup> frente a la idealización en cualquiera de sus variantes no parece ir de consuno con un comparable poder de disolución de la reificación. Todavía más: la eficacia sin duda deslumbrante con la que Derrida demuele las idealizaciones se paga al precio del aprovechamiento o explotación de una forma de reificación. Esta reificación queda disimulada en Derrida por sostener este un discurso filosófico completamente ajeno a la perspectiva social en la que anida el concepto de la reificación. Sin embargo, la referencia a Luhmann (y al común sesgo nietzschiano) deberían bastar como prueba de que la lógica o la “economía” (como gusta decir Derrida) a la que se encomienda la deconstrucción en su crítica de las idealizaciones es la misma, o muy similar, a la que la teoría de sistemas constata en una sociedad en la que tampoco se tiene en pie ninguna idealización.

Hemos visto que una cierta forma de reificación (objeto *a*) era la *vía* lacaniana para oponerse a la idealización y a una reificación *peor*. Y ya Adorno alertó del peligro de un pensamiento crítico que tuviera la reificación como su principal enemigo a batir, y también acabó entregándose a una cierta forma de reificación –la del arte– como modelo de resistencia utópica. En Derrida tendríamos otro ejemplo de una reificación que se vuelve corrosiva de la idealización. Ejemplo quizá más inquietante, por la mimesis señalada entre la “economía general” a la que apela la diferencialidad escritural y una diferencialidad sistémica que conlleva efectos problemáticos y hasta patológicos en el campo social. La conclusión, de momento, sería que no es fácil, ni quizá posible, oponerse a la reificación como tal, y que, parafraseando al mismo Derrida, *hay siempre más de una reificación (il y a toujours plus d'une...)*. La cuestión es si nos es dado escoger, y a qué precio.

---

<sup>205</sup> La escritura *de* Derrida y la escritura como *différance* por la que dice querer dejarse desappropriar Derrida.

## **SEGUNDA PARTE**



# Abusos de la dialéctica de la razón en Derrida

Como es de sobras conocido, en primera instancia Derrida aparece como un pensador profundamente antiidealista. Pero, tal y como hemos tratado de mostrar en la sección anterior, su relación con lo que podemos calificar como reificación es mucho más ambigua. Ateniéndonos a su caracterización mínima, esta última puede adoptar diversas formas: respecto a todas aquellas que parecen ser la cruz social de la cara idealizadora de los discursos mítico-religioso-metafísicos (esto es, la reificación como reverso de una razón que emite discursos ideológicos basados en la identidad, la totalidad, la unidad, la pretensión de esencialidad o de fundamentación última), Derrida aparecería en posición crítico-deconstructiva, *des-reificadora en cuanto que des-idealizadora*. Sin embargo, respecto a las formas de reificación que se corresponden con una configuración social hipermoderna y altamente diferenciada (esto es, la reificación adyacente a una razón que no solo se sabe irreductiblemente dividida en diversas esferas de validez, sino, lo que es más importante, que se muestra cada vez más incapaz de sentar las bases de la validez), Derrida aparecería más bien como asumiendo acríticamente esa lógica diferencialista, *reificadora en cuanto que des-idealizadora*. Según hemos sugerido, aunque Derrida dice extraer el potencial des-idealizador de la “economía” del texto, comparte presupuestos con una visión de la historia, de la sociedad y de la cultura como imposibles de reducir a fundamentos originarios, y habitadas por fuerzas que incesantemente destituyen y desbordan la validez, los órdenes vigentes y las instituciones establecidas. Con distintos acentos y juicios de valor, tanto en Marx como en Gehlen y Nietzsche se hallan trazas de una dinámica de diferenciación y des-idealización que, contra Hegel, ya no puede retrotraerse a ningún nicho subjetivo, sea individual o colectivo, quedando anonimizada en trabajo social, instintividad polimórfica o voluntad de poder. A través de estas trazas, particularmente por las nietzschianas, Derrida se encuentra compartiendo con Luhmann una misma apelación a procesos, dinámicas o “lógicas” que descabezan cualquier forma de idealidad pero que conservan la marca de la reificación, a saber: autonomizarse y automatizarse a espaldas de los individuos, ya no solo poniendo en jaque nociones como sujeto, interacción y *praxis*, sino apuntando a su irremediable disolución.

Con esto ha quedado expuesto un cuadro que complejiza la relación entre la idealización y la reificación, y muestra que esta última tiene, no solo diferentes

interpretaciones, sino variadas formas de componerse o contraponerse con el fenómeno de la idealización. Lo que nos interesaba, después de todo, era ver que tanto en Lacan como en Derrida hay momentos en que se apela a una suerte de reificación, aunque de distinto signo, como palanca contra los procesos de idealización.

Llegados a este punto, podemos alejarnos del debate sobre la relación entre reificación e idealización para adentrarnos en cuestiones clave del pensamiento de Derrida. Dando un cierto rodeo, lo que pretendemos ahora es analizar dos cuestiones: por un lado, ver si, y de qué modo, la estrategia anti-idealizadora de la deconstrucción derridiana va a ser matizada en algunos extremos por el propio Derrida. Y, por otro lado, ver qué relación puede tener esto con la deriva reificante que, según nuestra tesis, puede atribuirse a la *différance* cuando se la traduce a lo social (traducción que, recordemos, Derrida permite e incluso promueve).<sup>206</sup>

### *Un problema de justificación en Derrida*

Para desarrollar esta parte vamos a apoyarnos parcialmente en un argumento desarrollado por Christoph Menke en su libro *La soberanía del arte*<sup>207</sup>. La idea es partir de una crítica de Menke a Derrida que juzgamos acertada, para llevar el argumentario por otros derroteros y mostrar que, ante esa crítica, Derrida tiene una salida que Menke no ve. Ahora bien, más allá del debate Menke-Derrida, lo que nos interesa es mostrar que esta salida *solo* se abre porque en cierto momento se producen algunos desplazamientos clave en el pensamiento de Derrida. Se trata de la aparición, reinscripción o aprovechamiento de ciertos elementos, algunos de los cuales se puede considerar que estaban latentes desde el inicio, pero es incuestionable que no estaban adecuadamente asumidos y trabajados por el autor.

Hay que señalar que la crítica de Menke en la que nos apoyaremos puede tomarse como una aplicación particular de una crítica más generalizada a Derrida. Luego lo importante no es tanto la forma concreta que adopta la crítica en Menke, como el hecho de que, a nuestro juicio, da de lleno en la línea de

---

<sup>206</sup> Con ello, hay que señalar que perderemos de vista durante un buen trecho a Lacan. Aunque se mantendrá en todo momento la intención de desprecintar el pensamiento de Derrida con ayuda de elementos psicoanalíticos lacanianos, la discusión filosófica sobre Derrida pasará ahora a primer plano frente al esclarecimiento de aquellos. Una vez atravesado el bosque derridiano, reaparecerá Lacan para ayudarnos a responder a la cuestión de la subjetivación en relación al prójimo.

<sup>207</sup> MENKE, 1997.



flotación de la estrategia deconstructiva de Derrida. Lo que vamos a tratar de defender aquí es, pues, que el pensamiento filosófico de este es sumamente valioso *a condición de asumir* la falla a la que apunta la crítica citada.

Lo que hace Menke en *La soberanía del arte* es situar a Derrida junto con Adorno como representantes destacados de la *dialéctica de la razón* (en la que, por tanto, genealógicamente compartirían bando con Kant). La dialéctica de la razón, que podemos considerar otro nombre de la dialéctica de la Ilustración, se define fundamentalmente por la tesis de que la razón, en su ejercicio y desarrollo, se obstruye y atenta contra sí misma, produce sus propios monstruos y se enreda en sus propias ilusiones, errores y aporías, y que esta es una maldición de la que en última instancia no cabe salir, pues a mayor capacidad de comprensión y dominio de las posibilidades de superación de esos males autoinfligidos, mayor capacidad de producir peores remedios que enfermedades. En el sentido en que la trata Menke, no obstante, la dialéctica de la razón tiene una connotación filosóficamente más restringida que la dialéctica de la Ilustración: no se refiere tanto a la dialéctica histórico-social por la cual la racionalización contradice su potencial emancipador en autosujeción, como a la noción más estrictamente kantiana de una razón que en su autoesclarecimiento y en la justificación de sus propios desempeños no puede evitar apelar a instancias de validez trascendentes<sup>288</sup>. En este sentido, se trataría de un problema anejo a lo que hemos tratado como idealización o compulsión de la razón a enajenarse en un trasmundo, “lugar” de los primeros principios o condiciones incondicionadas de la validez.

Derrida confirma la lógica involuntariamente autodestructiva de las teorías de la fundamentación última, en tanto que pretenden una verdad absoluta y por tanto irrealizable. Tales teorías trascendentales de la fundamentación última tienen razón para Derrida en que –pese a ellas– nos presentan la pretensión de verdad (o de validez) como un “problema sin solución”. Derrida impugna, pues, tanto que las teorías de la fundamentación última, pensadas de manera consistente, puedan conectar con las leyes del lenguaje, medio en el que prospera la razón, como que tales teorías puedan ser rechazadas. (...) Podemos así llamar dialéctica en sentido kantiano esta constelación paradójica puesta de relieve por Derrida, porque no acaba en solución alguna. Esta imagen

---

<sup>288</sup> «Nos ocupamos solo de la *ilusión trascendental*, que influye en principios cuyo uso ni siquiera se basa en la experiencia (...), sino que nos lleva, contra todas las advertencias de la crítica, más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*. Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posibles. Denominaremos *trascendentales* a los principios que sobrepasen esos límites» (KANT, 1999: 298).

dialéctica de la razón se opone totalmente a las consecuencias que una tradición, que se remonta a Wittgenstein, saca del fracaso de las teorías de la fundamentación última. Esta tradición interpreta la necesidad de este fracaso como una constatación, no solo de lo absurdo de tal intento de fundamentación, sino también de su mero planteamiento. Por el contrario, la tesis de la razón dialéctica considera que el “error” de pretender reivindicaciones de validez irrealizables es algo absolutamente inevitable en tanto que “ilusión trascendental” (MENKE, 1997: 238)<sup>209</sup>.

En un posicionamiento propio de los herederos de Habermas, Menke viene a recordarnos que la cuestión no es tanto Deconstrucción *versus* Metafísica, sino Deconstrucción *versus* otros modos posibles de pensar una razón posmetafísica. En efecto, lo que parece una obviedad pero a menudo se olvida en la inevitable endogamia que producen las “corrientes” filosóficas, es que el pensamiento posmetafísico ha dado lugar a propuestas filosóficas que compiten con el deconstructivismo y que se distinguen de este en que no se comprometen con la dialéctica de la razón<sup>210</sup>. Una manera de calificar a algunas de estas corrientes, para oponerlas polarizadamente a la dialéctica de la razón, es decir que asumen una concepción *autoterapéutica de la razón*. Por supuesto, un representante destacado de esta concepción es Wittgenstein y su noción de la filosofía como una práctica que debe *disolver* problemas. Wittgenstein se refiere a menudo a la tarea filosófica recurriendo a metáforas terapéuticas: «El filósofo trata una pregunta como una enfermedad»<sup>211</sup>; «¿Cuál es tu objetivo en filosofía? Mostrarle a la mosca la salida de la botella»<sup>212</sup>. Más allá de la tarea específicamente

---

<sup>209</sup> Si recuperamos la cuestión de las formas de reificación y su relación con la idealización, notemos que con esta dialéctica de la razón, Derrida está asumiendo que lo que él llama texto (el logos o la razón) está constituido, a la vez y simultáneamente, por una fuerza idealizadora que lo articularía alrededor de un significante unario, y por una fuerza diferenciadora (deconstructiva) que haría fracasar la idealización, destituiría el significante amo y reabrirla la clausura del texto. Esto significa, pues, que en la textualidad derridiana se ponen en juego, una contra la otra e inseparables, las dos formas de reificación tratadas. Recordemos, además, que de este modo la textualidad derridiana reinscribe precisamente la doblez de la voluntad de poder nietzschiana (en su declinarse y conservarse como forma de vida, y a la vez recrearse y sobrepujarse incesantemente), doblez que, como vimos, se encuentra también en la dinámica autopoietica de los sistemas sociales luhmannianos.

<sup>210</sup> Propuestas filosóficas con las que, significativamente, Derrida no discute muy abiertamente.

<sup>211</sup> WITTGENSTEIN, 2002: §255.

<sup>212</sup> WITTGENSTEIN, 2002: §309. «Las cuestiones filosóficas son atormentadoras y surgen de nuestras formas de lenguaje; son “molestias” o “aflicciones intelectuales” comparables a algún tipo de enfermedad mental. En una conferencia Wittgenstein dijo que los filósofos estaban “confundidos con las cosas”, que seguían cierto instinto que los lleva a formular ciertas preguntas sin comprender el significado de las mismas (...). En otro lugar compara un problema filosófico con un “calambre mental” que hay que curar o “un nudo en nuestro pensamiento” que debe ser desatado. Una persona presa en una perplejidad filosófica se compara a un hombre en una habitación que quiere salir y no sabe cómo, o a una mosca encerrada en una botella. La filosofía es concebida por Wittgenstein como una “batalla contra el hechizo de nuestra inteligencia por medio del lenguaje”» (FANN, 1992: 108).

asignada a la filosofía, está claro que esta perspectiva se sostiene en una concepción del logos o la razón como susceptible, ciertamente, de caer en errores y confusiones provocados por su mismo modo de proceder, pero, aun con todo, como capaz de autoilustrarse, aprender y evitar su repetición. Sin duda la razón produce mistificaciones –la metafísica es un uso mistificado del lenguaje– pero es posible esclarecer la naturaleza y el uso del lenguaje, disolviendo esa niebla confundente. Se rechaza, pues, la dialéctica de la razón como algo que «inhiera de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección»<sup>213</sup>.

Creemos que Menke da en el clavo al recordar que, ante este panorama, los partidarios de la dialéctica de la razón están obligados a justificar su posicionamiento, pues *no va de suyo* que la razón esté indefectiblemente condenada a producir idealizaciones, mistificaciones, pretensiones de validez de corte metafísico, o lo que Derrida llama una economía onto-teo-teleo-lógica. Esto puede parecer obvio, pero de hecho ocurre, sostiene Menke, que Derrida no ofrece esta justificación. La cuestión no es trivial: de tal justificación depende que, más allá del indudable atractivo estético de la *écriture* derridiana, esta sea pertinente en cuanto estrategia filosófica de crítica a la razón. Es este un punto crítico en las objeciones a Derrida: ¿Acaso necesitaría la deconstrucción construirse de antemano un enemigo a batir? ¿Requeriría hacernos *creer* que la razón no puede dejar de ser absolutista y fundamentalista para poder ofrecernos entonces la deconstrucción como remedio infalible (pero realmente innecesario)? En fin, para poder ofrecer la deconstrucción como estrategia filosófica necesaria, ¿estaría obligado Derrida a presuponer lo que Wittgenstein habría disuelto como falso problema, a saber: que toda pretensión de validez es *eo ipso* una pretensión de fundamentación última, de identidad, origen, verdad o presencia absolutas?<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> KANT, 1999: 300.

<sup>214</sup> «Lo que se busca es la razón de por qué hay que interpretar toda reivindicación de validez como el planteamiento de una reivindicación de validez última, y en qué medida la razón, incorporada en un lenguaje, implica un componente no condicionado que (...) se define por no poder ser asimilado por los procedimientos de fundamentación [= dialéctica de la razón kantiana]. Derrida no contesta a esta cuestión y, cuando la plantea, la soslaya mediante razonamientos circulares o tradicionales. Incurre así en un círculo cuando basa la reivindicación de un fundamento último en la experiencia del fracaso de todo proceso de fundamentación [= experiencia de la deconstrucción de todo valor de presencia], puesto que tal fracaso solo puede entenderse si se presupone lo que debe establecerse, es decir, la reivindicación de un fundamento último. (...) Pero si, por ventura, se revela que el porvenir, tras el fin de la metafísica (...), ha empezado ya en forma de teorías que quieren desembarazarse de un

Es importante, pues, dejar claro que si la metafísica es históricamente superable porque solo contingentemente el pensamiento se enfrasca en pretensiones de validez absolutas, entonces la estrategia filosófica de Derrida pierde en gran parte, si no completamente, su aguijón crítico. Pues la deconstrucción no se propone como una racionalidad alternativa, pero tampoco como un análisis al modo wittgensteiniano que “deje las cosas como están”, y muestre que la estructura y funcionamiento de nuestro lenguaje no exige una fundamentación incondicionada de la validez, y que esta es una ilusión de la que podemos prescindir una vez hemos ilustrado nuestra propia competencia lingüística inconsciente. Por el contrario, la deconstrucción se propone como una estrategia de crítica y desmontaje que debe ser *constantemente retomada*, incesantemente replicada en cada texto, pues este, *por su propia economía*, genera inevitablemente la ilusión transcendental de un significante de la presencia *qua* origen, fundamento e identidad últimas. Aunque ciertamente se produce un efecto desidealizador –pues la deconstrucción denuncia la imposibilidad, la aporía, el fracaso o diferimiento infinito del fundamento transcendental–, la idealización es un efecto estructural necesario e insuperable del logos, y por tanto se recompone, se rearticula o se reapropia, como dice Derrida, por doquier. De hecho, más precisamente habría que decir que ni siquiera se sale de la idealización para luego recaer en ella: la deconstrucción muestra que el ensueño metafísico es necesariamente aporético, abismal o desfundamentado, que no cierra porque siempre está en falta respecto de su pretensión de totalización, y a la vez suplementado por cada nueva inscripción, pero no hay despertar, disolución del «calambre mental» ni atravesamiento del espejo<sup>215</sup>. Y esto es así porque, a la luz del esquema estructural-transcendentalista dentro del cual Derrida encierra todo logos posible, atravesar el espejo, salir del texto, significaría precisamente *repetir* la exigencia onto-teológica de un significante transcendental, y por consiguiente re-encerrarse en el logos metafísico.

---

plumazo de la nostalgia metafísica, entonces la interpretación que Derrida hace de nuestra situación filosófica se convierte en un simple dilema privado. Que su filosofía esté [en los márgenes] de la metafísica no implica que *la* filosofía no pueda abandonar ese lugar» (MENKE, 1997: 240). La aparición aquí del sintagma «nostalgia metafísica» tiene miga: para empezar implica corregir el juicio simplista que tilda a Derrida de filósofo que se despide de la modernidad; el problema de Derrida sería más bien que no sabe decir adiós. Ahora bien, y de ahí el horizonte de nuestra exposición: de la justificación de esta «nostalgia metafísica» como algo más que «un simple dilema privado» depende la correcta comprensión de lo que más adelante Derrida expondrá como *trabajo de duelo*.

<sup>215</sup> «L'opération qui n'appartient plus au système de la vérité ne manifeste, ne produit, ne dévoile aucune présence; elle ne constitue pas davantage une conformité de ressemblance ou d'adéquation entre une présence et une représentation. (...) Rien que l'idée qui n'est rien. L'idéalité de l'idée est ici, pour Mallarmé, ne nom, encore métaphysique, encore nécessaire pour marquer le non-étant, le non-réel ou le non-présent; cette marque indique, fait allusion sans briser la glace vers l'au-delà de l'étantité, vers *l'epekeina tes ousias*: hymen (proximité et voile) entre le soleil de Platon et le lustre de Mallarmé» (DERRIDA, 1972a: 257).

Il n'y a pas une transgression si l'on entend par là l'installation pure et simple dans un au-delà de la métaphysique, en un point qui serait aussi, ne l'oublions pas, et d'abord un point de langage ou d'écriture. Or, même dans les agressions ou les transgressions, nous nous entretenons avec un code auquel la métaphysique est irréductiblement liée, de telle sorte que tout geste transgressif nous renferme, en nous y donnant prise, à l'intérieur de la clôture. Mais, par le travail qui se fait de part et d'autre de la limite, le champ intérieur se modifie et une transgression se produit qui, par conséquent, n'est nulle part présente comme un fait accompli. On ne s'installe jamais dans une transgression, on n'habite jamais ailleurs. La transgression implique que la limite soit toujours à l'œuvre (DERRIDA, 1972b: 21).

Ahora bien, lo que está en cuestión es justamente si el que encierra al logos en esta economía trascendental-estructuralista es Derrida –al no ser capaz de pensar una racionalidad liberada de esta exigencia–, o si hay motivos para sostener que «una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo»<sup>216</sup>.

Lo que está claro es que se han desarrollado teorías del lenguaje y de la racionalidad cuya nota destacada es que se libran de la exigencia de centro fundamentador tratándola como un falso problema. Las concepciones holísticas de Wittgenstein, de Quine o de Habermas, basadas en una noción de validez como trasfondo difuso de nuestra práctica lingüística, serían un ejemplo notorio. Considérese el modo esencialmente distinto en el que Wittgenstein trata la cuestión de la fundamentación, como algo que no requiere un término de evidencia, presencia o verdad definitivas: «El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras que otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que lo rodea»; «la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje»<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> DERRIDA, 1967b: 409 (trad. p. 384)

<sup>217</sup> WITTGENSTEIN, 2006: §144 y §204. Por su parte, Quine desarrolla una concepción holística que hace valer el dictum de Wittgenstein de que «no son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*» (WITTGENSTEIN, 2006: §142). Quine habla de la totalidad de nuestro

Ante esto, alguien podría estar tentado de decir que no hay tal contraposición entre el proceder wittgensteiniano y el derridiano, ya que en algunos extremos la noción de la diseminación podría considerarse un modo un tanto particular, rimbombante o exagerado de mentar una lógica del lenguaje cuyos términos se articulan en asociaciones, vínculos, mimesis y metonimias, formando una red que no remite a una identidad única o raíz central. Pero no nos equivoquemos: mientras que las concepciones holísticas de Wittgenstein o Habermas pretenden explicar la normatividad del lenguaje sin apoyarse en criterios metafísicos, Derrida tiene claro que el sentido como validez –o simplemente la validez– está del lado del logocentrismo metafísico, y no de la diseminación, que justo por eso aparece como un «no-querer-decir-nada» de tallo estético y opuesto al «querer-decir» (con sentido) de todo uso convencional o comunicativo del lenguaje. En fin, una vez más, para Derrida no hay más *logos* que el que se cierra en un círculo (con su centro transcendental), es *en él* que hay que mostrar el fracaso de toda aspiración de fundamentación última, sin que la mostración pueda adoptar otra forma que la de fintas, amagos o simulacros de ruptura.

Ne pas rompre violemment le cercle (qui se vengerait alors), l'assumer résolument, authentiquement (...). L'expérience de la clôture circulaire ne ferme rien, elle ne souffre ni le manque ni la négativité. Expérience affirmative sans volontarisme, sans compulsion transgressive : ne pas transgresser la loi du cercle et du pas de cercle, mais *s'y fier*. En cette fidélité consisterait la pensée. Le désir n'est pas absent d'accéder, par cette répétition fidèle du cercle, à l'encore infranchi (DERRIDA, 1978a: 39).

Ciertamente, no se trata de que no se pueda salir de la obra circular idealista o del libro metafísico, en el sentido de la «autorrepresentación de la filosofía en su lógica ontoenciclopédica»<sup>218</sup>. Lo que se repite no es la totalización (que nunca fue tal) de un texto que se clausura sobre sí, pues esta clausura no es (nunca fue) un

---

conocimiento o creencias como un constructo que solo está en contacto con experiencias-límite que lo verifican o lo ponen en duda en su periferia, lo que da un gran margen de «reajuste» que no obliga a poner en jaque la validez del conjunto: «Pues el campo total está tan escasamente determinado por sus condiciones-límite –por la experiencia– que hay mucho margen de elección en cuanto a los enunciados que deben recibir valores nuevos a la luz de cada experiencia contraria al anterior estado del sistema. Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que esos ligámenes son indirectos, se establecen a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo» (QUINE, 1953 en VALDÉS (comp.), 1999: 266).

<sup>218</sup> «No he creído nunca en la existencia o en la consistencia de algo así como *la* metafísica. (...) no habría nunca “la” metafísica, no siendo aquí la “clausura” el límite circular que bordea un campo homogéneo sino una estructura más retorcida, estaría tentado de decir actualmente según otra figura: “invaginada”. La representación de una clausura lineal y circular rodeando un espacio homogéneo es justamente –y este es el tema en que más insisto– una autorrepresentación de la filosofía en su lógica ontoenciclopédica» (DERRIDA, 1989: 47).

círculo que encierra sino un corte que divide el texto mismo. Hay, pues, ruptura del logos metafísico, pero paradójicamente es una ruptura que no va más allá, el (no) paso más allá que se concreta en la imagen del límite, del borde o del margen, respecto del cual la deconstrucción se sitúa en la indecidibilidad del ni-dentro-ni-fuera. Derrida afirma a menudo que no hay un afuera de la metafísica porque el lenguaje con el que la querríamos dejar atrás está irremediabilmente impregnado de ella, y no hay posibilidad de construir un lenguaje “puro” que no arrastre una genealogía onto-teológica<sup>219</sup>. Derrida quiere decir con esto que lo que históricamente conocemos como metafísica no es más que la erección y la hiperbolización de una pulsión de sentido, de verdad, de presencia, ínsita en el lenguaje. No es, pues, el código o el léxico de la metafísica lo que no podría dejarse atrás, sino el código o el léxico *como tales*. Es el simple hecho de desear un discurso con sentido, con validez, con pretensión de verdad, lo que conlleva el requisito irrenunciable de un centro o fundamento último. Además, remacha Derrida, no es tanto una cuestión de léxico cuanto de sintáctica o encadenamiento: «No hay “concepto metafísico”. No hay “nombre metafísico”. La metafísica es una cierta determinación, un movimiento orientado de la cadena»<sup>220</sup>; esto es: la irremediable ordenación del logos en pos de la verdad (ya el desvelamiento *-aletheia-* de una presencia, ya la correspondencia *-homoiosis-* con una identidad primera en el orden del ser<sup>221</sup>).

El primer punto crucial del argumento de Menke, en resumen, es: o bien Derrida está criticando una configuración manifiestamente idealizada de la racionalidad, sin duda importante históricamente pero acotada y perimida, o bien está refiriéndose a una aporía o paradoja de la racionalidad en general, y del lenguaje como encarnación de la razón<sup>222</sup>. Si se tratara de lo primero, Derrida difícilmente pasaría de ser un trasnochado crítico de la filosofía antigua y

---

<sup>219</sup> Típicamente: esta aspiración de pureza, diría Derrida, o cualquier otro intento de delimitar, separar o distinguir usos, tipos, niveles o ámbitos de lenguaje, es *lo* metafísico.

<sup>220</sup> DERRIDA, 1972a: 12 (trad. p. 11).

<sup>221</sup> DERRIDA, 1972a: 237s.

<sup>222</sup> Menke aclara lo que en el texto derridiano aparece un tanto embrollado. Por un lado, la noción de la *iterabilidad* sirve para criticar las teorías de la significación mentalistas, esto es, las que conciben el significado como representaciones o ideas y, por tanto, se comprometen con esa onto-teleología orientada a una instancia de identidad o presencia. Pero no es aquí donde se sitúa propiamente la dialéctica de la razón. Pues no hay por qué suponer que Derrida piensa que no hay ningún otro modo de dar cuenta del significado (en el sentido de: en qué consiste entender el contenido proposicional de un enunciado). El problema se encuentra en el nivel de la validez (en el sentido de: en qué consiste la aceptabilidad de la fuerza ilocucionaria, o sea, el fundamento racional de validez de nuestros actos lingüísticos). Ahí sí hay dialéctica, puesto que, según Derrida, tan pronto como nos embarcamos en el intento de establecer la verdad del logos, nos vemos llevados a generar demandas de incondicionalidad; demandas inasumibles y a la vez irrenunciables. En otras palabras: las pretensiones de validez máximamente idealizadas de la metafísica son imposibles de satisfacer, pero *no hay otro modo* de plantear pretensiones racionales de validez.

moderna. Pero si se trata de lo segundo, Derrida *debería justificar* esa estructura de la clausura o del *re-trazo* según la cual, si bien ya no estamos en la metafísica<sup>223</sup>, no puede evitarse una paradójica reedición, reapropiación, reenvío o recosido de las pretensiones onto-teo-teleológicas. Repetición que no es (ya más) retorno a/de lo mismo, vuelta a la casilla de origen (pues no hay tal casilla), pero que no permite tampoco abrir nuevos cauces de razón, dejando definitivamente atrás la “época” metafísica. Por tanto, Derrida *debería justificar* por qué la razón queda bloqueada entre el repliegue de un sentido inevitablemente presencialista, o el abismo de una diseminación sin sentido, obligándose, ante esta *elección imposible*, a retorcerse en una deconstrucción infinita de sí.

### *El don que viene de fuera*

Hemos traído a colación el argumento de Menke para recalcar que la dialéctica de la razón no es algo evidente, y que, ante posiciones como la de Wittgenstein, *hay que dar razones* para convencernos de que el logos, de por sí, conlleva las exigencias de fundamentación última que la deconstrucción derridiana destituye tanto como confirma. Sin embargo, a diferencia de Menke, nosotros intentaremos mostrar que en el pensamiento de Derrida hay elementos que nos fuerzan (racionalmente) a asumir la dialéctica de la razón. Ahora bien, en lo que sí consentimos es en que tales razones no pueden colegirse directamente de los primeros escritos de Derrida (los que Menke toma en consideración), lo que significa, por decirlo contundentemente, que durante un tramo no precisamente corto de su trabajo, Derrida se lanza a una deconstrucción *injustificada* de la razón.

Reconstruyamos la cuestión a partir de un texto que podríamos situar aproximadamente en el umbral del momento en que, a nuestro parecer, Derrida *da* buenas razones para *conjurarnos*<sup>224</sup> en torno de la dialéctica de la razón. Se trata de *Dar (el) tiempo*, publicado en 1991, del cual nos ocuparemos tan solo de los primeros capítulos (los que se atienen más estrechamente a un comentario

---

<sup>223</sup> «(...) nous savons la saturation sémantique impossible, et que la précipitation signifiante introduit un débord (...) immaîtrisable, que l'après-coup sémantique ne se retourne plus dans une anticipation téléologique et dans l'ordre apaisant du futur antérieur (...)» (DERRIDA, 1972a: 30).

<sup>224</sup> La pertinencia de este término, tan importante en Derrida, quedará justificada. Veremos que las razones que ofrece solo son válidas en el modo, no tanto de una asunción o aceptación de la dialéctica de la razón, cuanto de una conjuración, en la fundamental ambivalencia del jurar-por (conjurarse a favor, para que haya... dialéctica de la razón) y del perjurar (conjurarse en contra, para impedir que haya).



de *El ensayo sobre el don* de Marcel Mauss<sup>225</sup>). Estos capítulos trabajan simultáneamente en dos niveles que se entrelazan a lo largo de su desarrollo: por un lado, se propone una interrogación sobre el significado, la *Bedeutung* o el *querer-decir* de la palabra “don”. Por otro lado, Derrida escoge con toda la intención este término para aprovechar el desbordamiento constante de “su” significado, así como de la misma *cuestión del significado*, hacia la cuestión transcendental del fundamento o la validez. Enseguida queda claro que el don da juego a uno de esos estallidos metonímicos tan caros a Derrida: hacia la cuestión del intercambio, de la circulación, de la transmisión y destinación de los bienes, y por tanto hacia la cuestión de la economía, en un sentido restringido y en un sentido general; hacia la cuestión del lenguaje, de la comunicación, en este caso del intercambio de los significantes, de la transmisión del sentido (también de su transformación y ganancia), de la traducción, y en definitiva de la relación social; hacia la circulación y el círculo del saber, de la cultura, luego también del sujeto, del tiempo y de la historia. Dice Derrida que el don es también «indisociable» de la especulación y la promesa, luego de la correspondencia, reciprocidad, del valor de las cosas y de la palabra (dada). En fin, y por cortar el hilo, el don sería indisociable tanto de la racionalidad como *ratio*, proporción, adecuación y equilibrio, como de la racionalidad como vínculo, lazo, *relatio* y logos.

Derrida se atiene en muchos momentos a la referencia heideggeriana motivada por el famoso *Es gibt*: «No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo»<sup>226</sup>. Sin entrar en mayores detalles, esto deja claro, en todo caso, que Derrida se acoge a la *pregunta por el sentido* (del don) en modalidad profunda, transcendental: el sentido del *se da* (*ça donne*) o del *hay* (*il y a*) indica la “presuposición” o “fundamento” del sentido de cualquier predicación (“esto es esto”), o sea no del sentido *qua* significado sino *qua* validez, fundamento del decir válido. Más generalmente, pues, la cuestión del don remite directamente a la cuestión del horizonte transcendental, del don de un mundo, de un trasfondo sobre el cual aparecen los entes y en el que se sostiene la validez de nuestras afirmaciones sobre ellos, lo que, en otro registro, sería un mundo de la vida habermasiano o un Otro lacaniano. Es por esto por lo que en cierto momento Derrida podrá decir que de la posibilidad o imposibilidad del don pende la posibilidad o imposibilidad de que haya «nominación, lenguaje, pensamiento, deseo o intención»<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> MAUSS, 2012.

<sup>226</sup> HEIDEGGER, 2000: 24.

<sup>227</sup> DERRIDA, 1991a: 45 (trad. p. 37).

Enseguida deja clara cuál es la aporía a la que nos encamina el don:

Pour que le don soit possible, pour qu'il y ait événement de don, il semble, à suivre notre logique et notre langue courantes, que cette structure ternaire [A da B a C] soit indispensable. Notons que pour dire cela, il faut déjà que je suppose une pré-compréhension de ce que *don* veut dire. Je suppose que je sais et que vous savez ce que « donner », « don », « donateur », « donataire » veulent dire dans notre langue commune. (...) Toute cette présupposition restera indispensable au moins pour le crédit que nous nous faisons, la foi ou la bonne foi que nous nous prêtons, même si nous devons tout à l'heure discuter et n'être d'accord sur rien. C'est en explicitant cette pré-compréhension (crédit ou foi) qu'on peut s'autoriser à énoncer l'axiome suivant : pour qu'il y ait don, événement de don, il faut que quelqu'un « un » donne quelque « chose » à quelqu'un d'autre, sans quoi « donner » ne voudra rien dire. (...) À moins que l'introduction discrète de « un » et de « chose », et surtout de « autre » (« quelqu'un d'autre ») n'annonce quelque perturbation dans la tautologie d'un don qui ne peut pas se contenter de donner ou de *se* donner, sans donner quelque chose (d'autre) à quelqu'un (d'autre).

Car voici l'impossible qui semble ici se donner à penser. C'est que ces conditions de possibilité du don (que quelqu'un « un » donne quelque « chose » à quelqu'un d'autre) désignent simultanément les conditions d'impossibilité du don. Et nous pourrions d'avance traduire autrement : ces conditions de possibilité définissent ou produisent l'annulation, l'annihilation, la destruction du don (DERRIDA, 1991a: 23).

Es interesante ver que Derrida parte de una atención sobre el significado usual, ordinario, del don. No parte ni persigue una definición especial, particularmente radical o específica. Es de la «precomprensión» por parte de los hablantes de una lengua común, en el interior de ella, que surge la aporía de unas condiciones que imposibilitan aquello que debían posibilitar. Lo importante es que esta aporía no solo pone en jaque el uso del término “don” en una conversación, sino el mismo intercambio lingüístico. Pues pone en cuestión el «crédito» o la «buena fe» recíprocamente *dada* entre los hablantes, y que es la condición de posibilidad del uso de *cualquier* término. La cuestión del don, como decíamos, perturba el *logos* como vínculo o relación social en general.

Notemos, además, que la exposición del problema se ajusta a lo señalado por Menke: Derrida parece conceder que bien podríamos seguir intercambiando el “don” fiándonos de la precomprensión o presuposición que posibilita su uso,

pero que es «al explicitar» esta precomprensión –en el sentido de preguntarnos si hacemos un uso correcto del don, si por “don” estamos entendiendo *propriamente* un don, si nuestra precomprensión se ajusta a lo que *debe ser* un don– que la cosa se tuerce. Por último, notemos también que desde buen comienzo lo que se plantea es una antinomia tajante, no una relativización o precarización del sentido del don, sino una «aniquilación» o «destrucción» del mismo.

Derrida despliega entonces el cortocircuito de las condiciones de posibilidad-imposibilidad del don, explicitando lo que es preciso que (*no*) haya para que haya don: «es preciso que no haya reciprocidad, retorno, intercambio, contradon ni deuda»<sup>228</sup>; «*es preciso* que el donatario no devuelva, no amortice, no reembolse, no salde, no entre en el contrato, que no haya contraído jamás una deuda (...). Es preciso, en el límite, que no *reconozca* el don como don»<sup>229</sup>; «pero aquel que da tampoco debe verlo ni saberlo, pues de otro modo, desde el umbral, desde que tiene la intención de dar, comienza a pagarse un reconocimiento simbólico, a felicitarse, a aprobarse, a gratificarse, a congratularse, a devolverse simbólicamente el valor de aquello que acaba de dar, de lo que cree haber dado, de lo que se dispone a dar»<sup>230</sup>. En fin: «Todo parece así reconducirnos hacia la paradoja o la aporía de una proposición nuclear en la forma del “si... entonces”: si el don aparece o se significa, si existe o si es presentemente *como don*, como lo que es, entonces no es, se anula»<sup>231</sup>.

Ahora bien, lo que se destaca por encima de todo es el gesto que se repite insistentemente, el resorte que hace saltar de enunciado en enunciado hasta el callejón paradójico: la escritura de Derrida es diáfana en cuanto a que se está siguiendo, se está dejando llevar por una *exigencia*; mejor dicho, que está siendo llevada, empujada, constreñida a desembocar en la aporía. Nuevamente, la cuestión del don es indisociable de la cuestión del logos o de la racionalidad, o sea de la fuerza que obliga a pasar de una proposición a otra, del don o transferencia de la verdad de un axioma a sus consecuencias (por contradictorias que sean). No es posible rechazar lo que da el don, y lo que este da es su propia negación<sup>232</sup>. De ahí la reiteración masiva del *il faut*: “Para que haya don, hace falta que... es preciso... es necesario que...”. Esta exigencia o necesidad es lo que (nos) fuerza (a) la deconstrucción, lo que le confiere su irresistibilidad. En efecto, la apuesta es que *no podremos evitar* concluir con

---

<sup>228</sup> DERRIDA, 1991a: 24 (trad. p. 21).

<sup>229</sup> DERRIDA, 1991a: 26 (trad. p. 22).

<sup>230</sup> DERRIDA, 1991a: 27 (trad. p. 23).

<sup>231</sup> DERRIDA, 1991a: 42 (trad. p. 35).

<sup>232</sup> «La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don» (DERRIDA, 1991a: 42).

Derrida en la destrucción del don, en su imposibilidad, porque no hacemos más que seguir lo necesariamente implicado en que el don *sea* don. Luego no es Derrida, sino el propio don el que, en su querer-ser don, en su desear ser lo que propiamente debería ser, concluye en su imposibilidad.

Ya se ve, sin embargo, cuál es la vía de agua que puede abrirse aquí si aplicamos el argumento de Menke: la fuerza de la escritura deconstructiva se debe a la aceptación tácita de una exigencia, a saber: que *es preciso* que el don sea «presentemente como don», que la verdad del don es «su ser o su aparecer como tal, su *como tal*». Este *il faut* no explicitado ni cuestionado, es el que desencadena la aporía, la cascada de *il faut* que desembocan en la antinomia: pues *solo a condición* de que el don deba serlo *presentemente, propiamente*, se hace imposible; *solo a condición* de este doble o nada –o bien no hay don, o bien solo lo hay en el *double-bind* de serlo-sin-serlo–, la deconstrucción se impone. Derrida considera que la apuesta es segura porque da por hecho que aceptaremos el antecedente (“Si hay don... entonces”). Ahora bien, aceptar que *hay* don no es *eo ipso* aceptar la exigencia de propiedad que Derrida le imputa, para poder mostrarnos seguidamente que esta se anula a sí misma. Lo que Derrida demuestra con irresistible fuerza es que el «*como tal*» del don –esto es, el don cuyo sentido es concebido como una representación en el orden del ser, de la presencia, de la identidad o de la idealidad– es intrínsecamente contradictorio. Si al preguntarnos por la validez de nuestro uso del don, asumimos, requerimos o demandamos un fundamento de verdad incondicional, entonces producimos inevitablemente un razonamiento dialéctico. Lo que Derrida, en cambio, no demuestra –más bien parece asumir tácitamente– es que la precomprensión del “don”, la que posibilita que usemos el término y nos entendamos sobre él, vaya asociada necesariamente a esta exigencia de univocidad e identidad de sentido. Y por ende tampoco demuestra que la fe o el crédito que necesariamente nos damos para poder siquiera empezar a hablar, implica el compromiso o el «contrato» de que, llegado el caso, deberíamos ser capaces de responder del crédito –o sea de *dar razón* de la fe– en términos idealistas o presencialistas. Si esta premisa estuviera *dada*, entonces le sería fácil mostrar que siempre fracasamos en este empeño. Pero recordemos: mostrar que este fracaso es evitable *porque podemos desprendernos de la premisa* es lo que trata de hacer una teoría de la validez de corte wittgensteiniano.

*Dar (el) tiempo* es uno de los textos en los que se muestra más claramente que Derrida no ve o no admite la salida wittgensteiniana al *impasse* de las reivindicaciones infinitas de validez o justificación. Irónicamente, en cierto momento del texto, Derrida se enfrasca en pasar revista a una multiplicidad de

usos del don con un tono bien próximo al que podríamos encontrar en pasajes de *Las investigaciones filosóficas* de Wittgenstein o en *Cómo hacer cosas con palabras* de Austin<sup>233</sup>. Sin embargo, Derrida no trata esta multiplicidad de “sentidos” del don como una situación característica del funcionamiento *ordinario* de la lengua, y, de hecho, como la *única* situación posible en una economía del significado basada en difusos aires de familia, en nuestro modo de actuar inmersos en un contexto de vida compartido (Wittgenstein) o en las condiciones de realizabilidad de los actos de habla, condiciones difusas y precarias pero no por ello completamente carentes de normatividad (Austin). Por el contrario, Derrida relaciona esta multiplicidad directamente con una «locura [que] viene a roer el mismo lenguaje», una locura que «arruina la referencia semántica que permitiría decir, enunciar, describir razonablemente esta locura, en fin, todo lo que pretende saber lo que don y no-don *quieren decir*»<sup>234</sup>. Esta ruina de la unidad del significado, que «impediría a la locución retornar circularmente a su sentido», Derrida la considera explícitamente como un síntoma de la *diseminación*, y por tanto, como una destrucción de la identidad «que guía la significación transcendental o el querer-decir»<sup>235</sup> del don, de la palabra don, y de toda palabra en la medida en que ya no podemos saber qué significa “dar la palabra”, “dar sentido”, “dar razón”, etc.

Veamos cuáles son las consecuencias que extrae de esta diseminación corrosiva del lenguaje:

Ce *foyer* sémantique autour duquel se rassemblerait une économie ou une polysémie organisée semble bien faire défaut. Si ce défaut se confirmait, on devrait renoncer à un concept du langage réglé par des ancrages sémantiques profonds qui autoriseraient par exemple des questions du type : quel est le sens tuteur ou *l'etymon* du don à partir

---

<sup>233</sup> «Par exemple, on peut se demander si le même régime sémantique gouverne la logique du don quand elle est ordonnée à *l'avoir* et à *l'être*. En général, pense-t-on, on ne peut donner que ce qu'on a, ce qu'on possède en propre, et le donner à l'autre qui à son tour peut ainsi l'avoir, entrer en possession. (...) On peut se demander si le même régime sémantique gouverne les locutions impliquant au contraire le transfert de ce qu'on *est* à l'autre qui prend –ou devient– ce qu'on lui donne ainsi. (...) De même, on peut se demander si le même régime gouverne les locutions impliquant qu'on donne quelque chose (un objet déterminé, matériel ou symbolique, pour utiliser provisoirement cette distinction) et celles où le donné de la donation n'est pas un objet, une chose matérielle mais un symbole, une personne ou un discours. Autrement dit, est-ce que le complément d'« objet » de l'acte de « donner », est-ce que le donné du donner ne vient pas chaque fois altérer radicalement le sens de l'acte ? Qu'y a-t-il de commun entre donner une bague, un bracelet, donner à boire et à manger d'une part, et donner une impression, une émotion, donner un spectacle ou une représentation, autant d'expressions qui en appellent irréductiblement à l'idiome et sont donc en principe d'une traductibilité limitée?» (DERRIDA, 1991a: 69s).

<sup>234</sup> DERRIDA, 1991a: 68 (trad. p. 53).

<sup>235</sup> DERRIDA, 1991a: 42 (trad. p. 35).

duquel se diffractent toutes les diversités sémantiques, tous les idiomes, tous les usages ? Quel est le consensus à partir duquel un contrat linguistique implicite nous permettrait de nous entendre, de nous pré-comprendre, ici même, de nous faire crédit quand nous parlons de don, de donner ou de donné ? Que se passerait-il si le défaut de sens tuteur ou de polysémie réglée devait nous faire renoncer à ce type de question au profit d'un certain concept de la dissémination? (DERRIDA, 1991a: 68).

Sabemos la respuesta que podría dar Wittgenstein a estas preguntas: no ocurriría nada. Más precisamente: no ocurriría ninguna diseminación alocada que impidiera usar las palabras con el único significado posible del "significado", esto es, como algo normativo, referido a una validez. Lo único que ocurriría, proseguiría Wittgenstein, es que nos habríamos desembarazado de una falsa concepción del lenguaje basada en la suposición de que *tiene que haber* (hace falta, *il faut*) un «sentido rector», un «foco semántico» o una idealidad del sentido como *télos* del querer-decir. Sin esta suposición la diseminación pierde su efecto, no roe ni arruina nada, a lo sumo se convierte en otro modo de mentar nuestro uso ordinario del lenguaje, cuya funcionalidad y normatividad corrientes, en efecto, ni permiten ni requieren un principio unificador de los distintos actos de habla en que puede aparecer una palabra, ni una precomprensión explicitable en términos de identidad o significante transcendental. Así pues, tiene toda la razón Derrida al decir que la falta de un fundamento semántico nos obliga «a renunciar a un concepto del lenguaje regido por anclajes semánticos profundos». Pero esta renuncia, para la concepción wittgensteiniana, no implica ninguna ruina del lenguaje, antes al contrario, es lo que permite comprender cabalmente su naturaleza y su funcionamiento. Un número importante de pasajes de *Sobre la certeza*, por ejemplo, están precisamente dedicados a defender que, en efecto, no hay un sentido rector a partir del cual «se difractan todas las diversidades semánticas», pero que ello no impide que el significado esté fundamentado, a condición de entender correctamente qué tipo de fundamentación requiere nuestro uso del lenguaje. Y lo que *no requiere* es, precisamente, certeza, validez incondicional o fundamentación absoluta<sup>236</sup>. Por otro lado, no se entiende por qué en una

---

<sup>236</sup> «Pero no tengo mi imagen del mundo [*Weltbild*] porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso» (WITTGENSTEIN, 2006: §94); «Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas» (§95); «Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo,

concepción del lenguaje «sin anclajes semánticos profundos» habría que renunciar a preguntarse por el «consenso» que nos permitiría entendernos. Pues, al contrario de lo que afirma Derrida, esta pregunta parece entonces más pertinente que nunca: justo porque ya no habría una idealidad al principio o al final del querer-decir, cuya presencia o evidencia absolutas harían innecesario cualquier consenso, habrá que preguntarse en qué se basa entonces el entendimiento, la precomprensión y la confianza que nos otorgamos mutuamente al comunicarnos. Mientras que autores como Wittgenstein o Habermas tratan de dar una respuesta a esto, Derrida la da por imposible, mostrando con ello que no admite otra posible fundamentación del logos que la proporcionada por reivindicaciones de validez infinitas pero imposibles de satisfacer. De ahí, volvemos a insistir, que Derrida no trate de reconstruir el logos o la racionalidad de otro modo que el transcendental-metafísico. De lo que se trata es de poner en jaque la entera racionalidad en tanto en cuanto *debe-y-no-puede* fundarse en este *imposible*:

Car enfin, si le don est un autre nom de l'impossible, nous le pensons pourtant, nous le nommons, nous le désirons. Nous en avons l'intention. Et cela *même si*, ou *parce que*, dans la mesure où jamais ne le vérifions, jamais ne l'expérimentons dans son existence présente ou dans son phénomène. (...) Il n'y a peut-être de nomination, de langage, de pensée, de désir ou d'intention que là où il y a ce mouvement pour penser encore, désirer, nommer ce qui ne se donne ni à connaître, ni à expérimenter ni à vivre. (...) En ce sens, on ne peut penser, désirer et dire que l'impossible, à la mesure *sans* mesure de l'impossible. (...) on *ne peut* désirer, nommer, penser, au sens propre, s'il en est, de ces mots, *que* dans la mesure démesurante où on désire, nomme, pense *encore* ou *déjà*, où on laisse encore s'annoncer ce qui pourtant ne peut pas se *présenter* comme tel à l'expérience, à la connaissance : bref ici *un don qui ne peut pas se faire présent* (DERRIDA, 1991a: 45).

Si bien Derrida reconoce en esta «lógica una forma análoga a la dialéctica transcendental de Kant» (lo que señalaría el acierto de Menke al reconducir la problemática de Derrida a la dialéctica de la razón kantiana), es preciso insistir

---

de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican» (§96); «La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra» (§97); «No aprendo explícitamente las proposiciones que para mí son incuestionables. Puedo descubrirlas posteriormente como el eje en torno del cual gira un cuerpo. El eje no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno a él» (§152).

en la radicalidad de su posición (radicalidad que nos hace saltar a una dialéctica de la razón de corte más hegeliano-adorniano): aquí no se prescribe una vigilancia y un esfuerzo por mantenerse en lo conocible, lo nombrable, lo decible, lo racionalmente deseable, *pese a que inevitablemente la razón nos hará caer en la ilusión transcendental*. Aquí más bien se nos conmina a lanzarnos a este imposible, a acoger o a dar el paso que desborda la razón, a dejarnos provocar, a dejarnos obligar, pues de ello depende que podamos *seguir pensando, nombrando, deseando*. Es decir, más que a una aceptación abnegada de la dialéctica transcendental (mal o error que hay que conjurar permanentemente para no vernos arrastrados a él), se apunta a una afirmación deseante, a un “sí quiero”, a un compromiso con el pensamiento, el lenguaje y el deseo *desmedidos* como único pensamiento, lenguaje y deseo posibles. Cual si Derrida dijera: *¡si no hubiera dialéctica de la razón (y no la hay, a la luz de la comprensión wittgensteiniana del significado), habría que inventarla!* Aunque la ilusión transcendental *fuera* evitable (y lo es, a la luz...), *sería preciso [il faudrait] comprometerse con ella, obligarse a ser obligado por ella*.

Mais cet effort pour penser le fond sans fond de cette quasi-« illusion transcendante » ne devrait pas être non plus, s’il s’agit de *penser*, une sorte d’abdication adorante et fidèle, un simple mouvement de foi devant ce qui déborde l’expérience, la connaissance, la science, l’économie –et même la philosophie. Il s’agit au contraire, désir au-delà du désir, de *répondre fidèlement* mais aussi rigoureusement que possible à l’injonction ou à l’ordonnance du don (« donne ») comme à l’injonction ou à l’ordonnance du sens (présence, science, connaissance) [cursivas nuestras].

Car enfin le débordement du cercle par le don, s’il y en a, ne va pas à une simple extériorité ineffable, transcendante et sans rapport. C’est elle qui met le cercle en marche, c’est elle qui donne son mouvement à l’économie. C’est elle qui *engage* dans le cercle et le fait tourner. S’il faut rendre compte (à la science, à la raison, à la philosophie, à l’économie du sens) des effets de cercle dans lesquels un don s’annule, ce rendre-compte requiert qu’on tienne compte de ce qui, n’appartenant pas simplement au cercle, y engage et l’engage dans son mouvement (DERRIDA, 1991a: 46s).

Si ahora volvemos a la crítica de Menke a Derrida, lo que tenemos aquí es un desdoblamiento en profundidad de los interrogantes que se derivaban de esa crítica. Pues, por un lado, siguen sin respuesta las cuestiones iniciales: ¿Por qué habría que aceptar que hay dialéctica de la razón cuando la exigencia de



fundamentación ideal del sentido y de la validez que produce esa dialéctica no parece necesaria ni para explicar el significado ni para “fundar” la validez? ¿Qué razones tiene Derrida para afirmar que la condición del logos es «lo imposible» cuando Wittgenstein ha mostrado convincentemente que el lenguaje es perfectamente posible sin esa demanda desmesurada o desquiciada? Mas, por otro lado, se añadiría ahora una segunda batería de cuestiones: ¿Por qué *habría que querer* que haya dialéctica de la razón? ¿Por qué, aun si aceptáramos la concepción de Wittgenstein, *deberíamos buscar* ese principio de ruina del lenguaje más allá del lenguaje, ese principio de desbordamiento de la razón? ¿Por qué *habría que comprometerse* a pensar y a desear lo propio, lo idéntico, lo absoluto, esto es, lo imposible, *a sabiendas* de que es imposible, cuando bien podríamos conformarnos con el logos en su ordinaria posibilidad?

Se trata, como se ve, de un mismo nudo problemático, pero en el pequeño o gran clivaje entre las dos baterías de preguntas está el índice de una salida del aprieto en el que la deconstrucción se encontraba ante la crítica de Menke. Si nos atenemos al primer nivel de cuestionamiento, Derrida no tiene respuestas convincentes. Al menos esto es lo que se obtiene de la presencia en el mapa posmetafísico de propuestas de autoterapia de la racionalidad como las de Wittgenstein o Habermas. De la lógica inmanente a un mundo de la vida simbólicamente estructurado, muy difícilmente podrá deducirse la necesidad de un concepto fundamentalista de la validez, y con él y contra él del *double-bind* (nada de validez/validez arruinada por la diseminación), o de la dialéctica de la razón. Ahora bien, el interés del segundo nivel de cuestionamiento está en que no pretende deducir u obtener la dialéctica de la razón del lazo intrínseco a los signos, de la constricción u obligación que unos ejercen sobre otros (esto es, de *la obligación engendrada en el círculo*, en la economía circular del don, del lenguaje, del pensamiento). Si se da la dialéctica de la razón es porque *respondemos fielmente a una «inyunción»* o a una «ordenanza» que, «no perteneciendo simplemente» al círculo, es una provocación, una obligación que, *como mínimo en su venida a nosotros*, en su exhortación o llamada a la responsabilidad, *no podría provenir del interior del logos*, no podría ser dada por él como don posible, o solo podría ser dada como imposible. En otras palabras: el desbordamiento de la razón, el pensamiento (de lo) imposible, no puede ser dado por el encadenamiento de los signos, por esa obligación o “*il faut*” que el logos engendra en su silogismo interno. El desbordamiento se produce porque el logos responde a otra forma de compromiso, la de la inyunción o exhortación. Mas, por tanto, “*il faut*” cambia de signo o de “fuerza”: ya no es

una obligación lógica sino ilocucionaria (lo que inevitablemente apunta a una dimensión ético-práctica).

Con este rodeo por la cuestión del don hemos llegado al segundo punto crucial del argumento de Menke. Si la fundamentación de los desempeños racionales no requiere de unas pretensiones de validez absolutas, entonces el partidario de la dialéctica de la Ilustración –esto es, quien quiera justificar la necesidad de seguir proyectando un «sentido propio» y una validez incondicional– deberá *apelar* a lo que Menke llama una «perspectiva exterior»:

Adorno no solo repite los problemas de fundamentación ligados, como en Derrida, a las reivindicaciones infinitas, estructuralmente irrealizables, de la razón, sino que también indica la dirección de su resolución. (...) La solución de la situación creada se anuncia en la reflexión de Adorno sobre los límites de un pensamiento puramente inmanente. No se puede fundar la necesidad de reivindicaciones infinitas únicamente en una crítica inmanente del conocimiento conceptual finito, sin proyectar en su objeto lo que se quiere leer en él. (...) La crítica inmanente solo puede mostrar que los medios finitos son inapropiados para conseguir objetivos infinitos. Pero la necesidad de esas reivindicaciones infinitas es algo que se le escapa. (...) La insoluble dialéctica negativa del conocimiento conceptual por la que tenemos que querer lo que no podemos, queda así referida a una perspectiva exterior, porque solo así el “querer” excesivo, la reivindicación infinita de la razón, se muestra como inevitable (MENKE, 1997: 245).

En palabras simples: si la razón por sí sola no conduce a la antinomia de las demandas de validez imposibles, algo ajeno deberá empujarla a ello. Pues bien: pese a que Menke sostiene que es Adorno y no Derrida quien abre esta vía de resolución, lo cierto es que no es otra cosa lo que encontramos en el pasaje anteriormente citado: una «*exterioridad* (...) que pone el círculo en marcha (...), que *no perteneciendo* simplemente al círculo, compromete a él y lo compromete en su movimiento. ¿Qué es el don como *primer motor* del círculo?»<sup>237</sup>.

Por descontado, esta exterioridad plantea un reto harto complejo. Todo estriba en cómo pensarla: ¿Qué o quién empuja u obliga a la razón a su desmesura? ¿Desde dónde o desde qué afuera? ¿Con qué constricción o de qué modo si no pertenece al círculo del don y la deuda? Por supuesto, el peligro más evidente –aunque paradójicamente *deseado* por Derrida, según lo visto– es que al caracterizar esta exterioridad, este imposible, se *repita simplemente* el

---

<sup>237</sup> DERRIDA, 1991a: 47 (trad. p. 38; cursivas nuestras).

transcendentalismo-estructuralista metafísico, el logocentrismo, esto es, la posición éxtima<sup>238</sup> del significante transcendental. Según lo dicho, a Derrida le *bastaría* esa simple repetición para desplegar su aparato crítico-deconstructivo-diseminante, pero, en cambio, *no le basta su deseo* para repetir la metafísica, para justificar su necesidad. ¿Cómo se las compone Derrida en este brete? Nuestra tesis es que, si en Adorno «ese componente exterior, sin el que no se puede reconocer ni justificar la dialéctica negativa» está designado con el «concepto enfático de experiencia»<sup>239</sup>, en Derrida este componente se corresponde con el concepto de *inyunción*, tímidamente esbozado en *Dar (el) tiempo*, resueltamente elaborado en la temática del *mesianismo*.

De este mesianismo depende la posibilidad de que Derrida pueda sostener una cierta ética hiperbólica frente a lo que hemos llamado razón autoterapéutica. Al respecto, la perspectiva de Habermas es clara: la razón es susceptible de desarrollar desempeños racionalizadores en múltiples dimensiones, y hay, de hecho, un potencial utópico ínsito o inmanente en la capacidad de generar acuerdos, vínculos, compromisos, por principio no restrictivos, libres e igualitarios. El problema de la modernidad no consiste en otra cosa que en un desarrollo y aprovechamiento desigual de esa multiplicidad de modos de la racionalidad. Todo reside, pues, en transparentar las ofuscaciones de la razón y conseguir abrir el cauce a todo lo que la razón puede *dar de sí*. La paradoja es que debido a esta confianza absoluta en las capacidades de la razón de proveer sus propios antídotos y remedios, Habermas no deja que la razón re-caiga en una dialéctica aporética. Decimos “paradoja” porque la creencia en unas prestaciones de autoilustración infinitas de la razón reedita sin duda gestos hiperracionalistas hegelianos. Pero al mismo tiempo, y justo porque Habermas *se atiene* a la constricción kantiana de *no exigir de la razón más de lo que puede dar* – en particular, no exigir o esperar de ella que fundamente absolutamente sus pretensiones de validez–, salva a la razón de recaer en el esfuerzo titánico metafísico. Dicho de otro modo: si Habermas puede ser acusado de racionalista, de confiar *excesivamente* en las capacidades de autocorrección de la razón es, paradójicamente, en la medida en que *no sobreexige* en nada a la razón, en que se esfuerza en mantenerla en su fuero, sin obligarla a asumir lo imposible para ella, lo que solo puede aparecer como una exigencia extraña, heterónoma, la de una hiperbólica incondicionalidad de su fundamento.

---

<sup>238</sup> Recordemos: dentro-perteneiente a la estructura en cuanto origen-y-destino del movimiento de la estructura; fuera-no pertenece a ella en cuanto sustraído a su juego, no aquejado por la repetición-y-diferencia de sus elementos.

<sup>239</sup> MENKE, 1997: 246.

Pues bien, como hemos visto, esto es justo lo que sí hace Derrida. Y por eso se da en él, no solo una estructura antinómica de la razón, sino la necesidad de esa «perspectiva exterior» justificativa por la que se paga un alto precio: una relación de flirteo, de denegación, de conjura permanente con lo onto-teológico.

### *La imposible apertura al otro*

Desde luego que apoyarse en los términos de Menke hablando de la necesidad de una «perspectiva exterior» en Derrida es levantar toda suerte de suspicacias y demandas de aclaración, pues el motivo preponderante de sus escritos durante la época de *La gramatología* es precisamente prohibirse a sí mismo toda tesis de exterioridad y criticar en otros el paso fatal de suponer, expresamente o de forma denegada, una instancia de cierre discursivo que, como tal, es exterior a este (incondicional, no afectable ni derivable del juego de los signos). Esta obcecada vigilancia sobre el motivo de la exterioridad se debe a que Derrida sabe muy bien que en esta instancia heterológica se concentra, antinómica o aporéticamente, tanto la apertura o dislocación del círculo onto-teo-teleológico como la reposición, tan vieja y tan nueva, de ese mismo círculo (cuya sutura y saturación exigen esa instancia transcendental). De ahí que Derrida deba mantenerse en todo momento en el *impasse*: ni caer en un mero recurso tangencialmente infinito –pues lo otro o el afuera deben dar lugar a una dislocación o alteración en el principio (sin principio) del *logos* y en cada uno de sus “pasos”–, ni permitir ninguna positivación, objetivación o fenomenalidad de esa irreductible diferencia. Esto explica los motivos del margen de la filosofía, de la clausura no-circular o de la traza. En todos ellos la referencia a un cierto exterior es ineludible, pero el gesto que adquiere el mayor relieve es el consistente en mostrar que toda exterioridad es siempre reatrapada por la diferencia-y-remisión de los signos, esto es, por la *différance*.

Esto no parece cambiar a lo largo del pensamiento de Derrida. En particular, y como se ha visto, *Dar (el) tiempo* se mantiene en ese filo: el don parece dar lugar a un inevitable desbordamiento, a una fuga hacia el afuera de todo círculo económico, del sentido, del intercambio y del reconocimiento; mas este afuera aparece como un imposible, o sea no aparece jamás como tal. ¿Cuál es entonces la novedad, si acaso la hay, el motivo de cambio o de desplazamiento que estamos queriendo leer en este o en otros textos escritos hacia los años noventa? Se trata de un desplazamiento que puede ser mínimo para algunos, más rompedor para otros, pero en todo caso, algo fundamental para *nuestra lectura*. En efecto, un *cierto* Derrida se nos hace ilegible sin tener en cuenta dos aspectos.

Por un lado, a partir de un texto como *Dar (el) tiempo* parece que se instala con mayor fuerza la consciencia de que esa desmesura, enloquecimiento o enardecimiento de la razón (aquí, del don), desbordamiento que abre el círculo y que, por tanto, implica la referencia a un “afuera”, coincide con la exigencia de propiedad, de presencia, de incondicionalidad, de irreductibilidad, de «como tal», de «en persona», exigencia propia de la metafísica y contra la cual se declara en rebeldía constante la deconstrucción. Habría que emprender una larga y minuciosa lectura de innumerables textos derridianos para decidir (si acaso es posible) si en realidad esta “consciencia” ya está presente desde los primeros escritos o si, por el contrario, constatarla en un texto como *Dar (el) tiempo* es incluso prematuro. En todo caso, nos parece que este último texto es un buen lugar en el que hincar el diente, pues el desplazamiento que pretendemos señalar reside en que ahora ya no parece posible (si alguna vez lo fue) *oponer* este afuera, esta locura del don, a un círculo *propio* del don, a un cierre *apropiador*, a una economía de la identidad y del reconocimiento del don. Pues (ya) no hay un don propio, apropiado, cerrado en sí mismo, y luego afuera, más allá, un don desapropiado, imposible, sin retorno. El don imposible es el don propio (un don propiamente don). El don que se deconstruye, se pierde, se disemina, es el don como tal, el don que se apropia de sí, porque *solo* la exigencia de propiedad desencadena la diseminación. La locura o el desbordamiento de la diseminación *es* la locura, la desmesura o el exceso de la exigencia de que el don sea propiamente, verdaderamente, absolutamente, don. En consecuencia, la “consciencia” que gana fuerza y que, si no aún en *Dar (el) tiempo* (1991), en *Espectros de Marx* (1993) ya es incontestable, es, dicho tajantemente: comprometerse con la deconstrucción *es* comprometerse con el sentido propio, con la lógica de la presencia y de la apropiación, esto es, con el onto-teologismo. Afirmar que todo principio, origen, fundamento o identidad se deconstruyen es *desear que haya* principio, origen, fundamento e identidad, pues solo en función de este deseo se da la deconstrucción.

Segundo desplazamiento inmediatamente ligado al primero: comprometerse con la deconstrucción es hacerlo con una exigencia de incondicionalidad que no es necesaria para el uso y la validez del lenguaje. Luego se trata de una exigencia que no puede derivarse del mismo lenguaje ni proceder de sus demandas endógenas de validez (para las cuales basta con la condicionalidad de unos consensos o formas de vida incuestionados y/o abiertos a un cuestionamiento y una revisión irrestrictos). De ahí la cuestión de la perspectiva externa: algo exterior a la razón –cuando menos un cuerpo ajeno o un huésped extraño– deben provocar lo que precisamente es una compulsión a la

exterioridad (compulsión a alcanzar un transcendental no derivado ni aquejado por el juego de las diferencias) y a la enajenación de la razón (a volverse loca la razón exigiéndose lo imposible). Esto es: una compulsión impropia a la propiedad, o una compulsión de propiedad –una razón absolutamente pagada de sí misma que nada deba a lo otro– que es en sí misma una compulsión de impropiedad –pues esta autosuficiencia es lo que la razón no puede dar o sacar de sí misma–. Ahora bien, más que discutir si esto implica un mayor o menor, un nuevo o un ya conocido recurso de exterioridad, lo fundamental es señalar el motivo que se asienta: precisamente el del *compromiso* o la *responsabilidad* con esa exigencia, compulsión o provocación heterónoma. Lo que el pensamiento derridiano extrae del punto anterior –de la consciencia de que es una y la misma cosa el deseo de deconstrucción y el deseo de apropiación–, es que, lejos de huir de esta incómoda coincidencia, hay que (*il faut*) comprometerse con ella. El modo y el porqué de este compromiso habrá que tratarlos mejor; de momento solo han sido esbozados en la idea de una respuesta fiel a la «inyunción» u «ordenanza» (de que haya don y de que haya sentido). Pero una cosa parece clara: la deconstrucción (ya) no es una respuesta vigilante y combatiente frente a una economía logocentrista que espontánea e inevitablemente reproduce y reinstala motivos fundamentalistas y totalizadores. La deconstrucción se da de la mano, se alía peligrosamente, con el mismo logocentrismo contra el que se conjura. La deconstrucción responde *a*, pero también *de*, aquello mismo que ella ha deseado: deseo de (no) propiedad, de (no) identidad. Por lo mismo, la apelación al exceso, al suplemento desorbitante es *inseparable-indistinguible* del exceso o del suplemento de validez que caracteriza a la razón metafísica. De aquí nace la abismal temática de la responsabilidad (¿de qué respondemos?, ¿de qué deseo, de qué intención, de qué razón?, ¿ante quién?), de la fidelidad-traición (¿cómo ser fiel al deseo de propiedad sin desear su traición? y ¿cómo ser fiel al deseo de dislocación, de apertura a lo otro, sin perjurar de ello?), o de la espectralidad (¿cómo lanzarse a la caza de los fantasmas sin resucitarlos, sin llamarlos a comparecer?, ¿cómo tomar partido por unos espectros y no por otros, por los espectros en lugar del Espíritu?). Hay que preguntarse, entonces: si apelar a la deconstrucción es tan difícilmente distinguible (si lo es) de la apelación a los valores logocéntricos, ¿a qué apelación responde la deconstrucción? ¿Por qué deseo se deja llevar o atrapar?

En un texto como “Violencia y metafísica” (1964)<sup>240</sup>, inaugural de la empresa derridiana, ya se introduce este tema inagotable consistente en asentir a la

---

<sup>240</sup> DERRIDA, 1967b.

llamada de un desbordamiento del logocentrismo y al mismo tiempo frustrar todo intento de establecer positivamente un afuera del logos. Sin dejar de rendir homenaje a la inyunción ética de Levinas, Derrida desgrana minuciosamente los (inevitables) pasos en falso de este a la hora de determinar «lo infinitamente» o «absolutamente-otro», «la exterioridad absolutamente irreductible del otro», «una metafísica de la separación y de la exterioridad radicales», cuando es el logos griego el que desea decir esto, cuando «la palabra que debe instaurar y mantener la separación absoluta está por esencia enraizada en el espacio [ontológico-fenomenológico, según Levinas] que ignora la separación y la alteridad absolutas»<sup>241</sup>. La estrategia de Derrida puede resumirse sucintamente en dos gestos críticos: por un lado, mostrar que el intento de alcanzar un «afuera absoluto» rompiendo radical y definitivamente con el «logos griego» fracasaría permanentemente al reinstalar motivos teológico-metafísicos, y al verse, por tanto, reapropiado por ese mismo logos<sup>242</sup>. Por otro lado, y en estricto entrelazamiento con lo anterior, Derrida mostraría que aquellos discursos que no pretenden instalarse en un afuera radical, sino más bien pensar de otro modo la diferencia (en este contexto, Husserl y Heidegger), lograrían paradójicamente pensar “mejor” el otro *como otro*<sup>243</sup>. Tanto en este como en otros textos, la lectura derridiana de Husserl elabora la tesis de que es en un pensamiento motivado, impulsado, estructurado por un deseo metafísico, fundamentalista e idealizador, donde se encuentran elementos de ruptura, de deconstrucción y *différance*, y más en particular, de acogida o de *respeto* del otro. Lo más importante es que no se trata de que estos elementos coexistan o se yuxtapongan meramente con los innumerables motivos presencialistas del pensamiento de Husserl, sino que están estructuralmente ligados entre sí, o sea que es la *constricción* idealista la que *libera* una alteridad irreductible (al otro)<sup>244</sup>.

---

<sup>241</sup> DERRIDA, 1967b: 171 (trad. p. 156).

<sup>242</sup> Véanse los pasajes en que Derrida muestra que Levinas, en su juego de lo Mismo y lo Otro, no puede zafarse del abrazo de Hegel, e incluso del Platón más parmenídeo. Por ejemplo: «Comment le vrai infini ne serait-il pas le même ? Ou inversement comment le même absolu ne serait-il pas infini ? Si le même était, comme le dit Levinas, totalité violente, cela signifierait qu’il est totalité finie, donc abstraite, donc encore autre que l’autre (qu’une autre totalité), etc. Le même comme totalité finie ne serait pas le même, mais encore l’autre. (...) Dans ce langage, qui est le seul langage de la philosophie occidentale, peut-on ne pas répéter le hegelianisme qui n’et que ce langage lui-même prenant absolument possession de soi ?» (DERRIDA, 1967b: 175).

<sup>243</sup> DERRIDA, 1967b: 180-187; 202s.

<sup>244</sup> Un ejemplo: Derrida muestra que es en un pensamiento que permanece aferrado a la presencia-a-sí del *cogito* en su vivencia absolutamente propia e inalienable –y en el que, por tanto, el prójimo solo es aproximable por vía mediata, indirecta, a-presentativa–, que se da el otro como tal otro: «La nécessité de recourir à l’apprésentation analogique, loin de signifier une réduction analogique et assimilante de l’autre au même, confirme et respecte la séparation, la nécessité indépassable de la médiation (non objective). Si je n’allais pas vers l’autre par voie

Como decíamos, esta crítica a Levinas y este aprovechamiento deconstructivo de Husserl se corresponden con la estrategia textual repetidamente puesta en juego por Derrida. Ahora bien, en los primeros escritos que despliegan la estrategia deconstructiva, *va de suyo* que el logos implica esa exigencia de fundamentación, de presencia y de idealidad que se resume en el epíteto de lo onto-teo-teleológico. De hecho, el logos *es* lo onto-teo-teleológico, pues no hay otro modo de pensar la *ratio*, la racionalidad, el dar cuenta o la validez, que en la forma de un ser-presente, un ser-supremo o un ser-último. El logos, *por sí mismo*, implica la exigencia de *cumplimiento* del principio de razón suficiente. Mientras que lo que *se nos hace legible* a partir de un texto como *Dar (el) tiempo*, y en adelante, es el tambaleamiento de esta evidencia. De acuerdo con esto, los escritos de Derrida se desplazarían hacia un abordaje distinto, según el cual esa pulsión onto-teológica o transcendentalista *es ya* un desbordamiento de la razón, una locura del racionalismo, un exceso de razón, *el mismo exceso* que la diseminación<sup>245</sup>. Y la razón no se desbordaría si no fuera porque algo viene a sacarla de quicio, a obligarla a violentarse y a *hacerse violencia*. Este “algo”, que en Derrida aparece bajo la forma de la inyunción, la exhortación o la interpelación, es el otro (prójimo). Solo porque el otro *exige* ser acogido *como* otro, como *propia* o *absolutamente* otro, la razón se ve impelida a pensar lo propio, lo absoluto, lo “como tal”. Solo porque el otro como otro *pide* que se dé cuenta de él (*ratio*), la razón se enloquece en el intento de buscar un fundamento seguro, definitivo, una respuesta que no la deje sin palabras y que, por tanto, la derrumbe como razón. No hay tal derrumbe sin esta interpelación foránea, es lo que hemos repetido insistentemente justificándonos en Wittgenstein: el logos se sostiene bien en la fragilidad de los fundamentos inconclusos. Y esto, como por

---

d'apprésentation analogique, si je l'atteignais immédiatement et originairement, en silence et par communion avec son propre vécu, l'autre cesserait d'être autre» (DERRIDA, 1967b: 182).

<sup>245</sup> Luego no se puede querer uno (exceso diseminador) sin querer el otro (exceso apropiador), y a la inversa (antinomía o *double-bind*). De nuevo, se dirá, no puede considerarse que la reproducción de esta antinomía marque ningún cambio de rumbo en la senda de Derrida, está presente desde el principio y constituye *la* escritura de Derrida. Ciertamente, pero es precisamente en el “querer” o “desear” donde detectamos el sesgo: al principio Derrida deseaba la diseminación, y en consecuencia *no tenía más remedio* que desear la apropiación (en cuanto que inexorable o ineluctable). Con cierta parodia, diremos que el deseo adoptaba un cierto cariz de deseo *impuesto*: “no es *mi* deseo que haya reapropiación (identidad, presencia); la hay, y hay que asumirla –y ¿por qué no? deseársela– *para que haya* deconstrucción”. Mientras que a partir de ciertos textos puede verse que Derrida ya no asume la apropiación como algo impuesto sino como algo deseado, buscado o invocado, algo *llamado a venir*. ¿Acaso la letanía “si hay don... si hay perdón... entonces...”, no es una imprecación, la expresión de un deseo inextricablemente contradictorio entre propiedad y diseminación, algo así como un “si hay don como tal don –¡y por favor que lo haya, tiene que haberlo!– entonces no lo hay –¡a Dios gracias!–”? Casi estaríamos tentados de ver aquí una inversión de la fórmula anterior: lo que debe asumirse como ineluctable es la deconstrucción (ello se deconstruye). Solo con un poderoso *deseo de presencia* (de don, de perdón, de justicia...), podrá aquella *reapropiarse* en una inyunción ético-política, en una praxis de crítica y autodislocación, en una toma de responsabilidad.



otro lado Habermas ha mostrado bien, no nos condena a ninguna cerrazón en la mónada autárquica de una determinada "forma de vida". El prójimo tiene su lugar ahí –queremos decir, en semejante mundo de la vida infundado e inconcluso–, pues tal logos o racionalidad se hacen incomprensibles desde un egocentrismo mentalista, y requieren atender a una lógica del sentido y de la validez basadas en la comunicación intersubjetiva. Desde ahí, incluso se puede justificar una pulsión de universalización de la razón en base a su capacidad de trascenderse hacia nuevos horizontes de integración del/lo otro, en un proceso de traducción que incluye siempre al otro como la ocasión ininterrumpidamente abierta del desencuentro-en-el-encuentro. Mas lo que no puede tener lugar ahí es ese otro enfático, ese prójimo sin proximidad, el otro en la radicalidad y en la absolutez que Derrida promueve en su concepción de la hospitalidad o de la democracia. Es ante este otro de rostro levinasiano que la razón se derrumba, y lo hace porque este otro aparece como un requerimiento ético que *interrumpe*, ya la estabilidad del "modo de vida" wittgensteiniano –que tolera al otro porque dicta *no ir más allá* de cierta pregunta por el ser otro del otro–, ya el proceso de la razón habermasiana –que alberga al otro pero deja la justicia (en sentido derridiano) *para otro día*.

Esta es, pues, la paradoja: porque la razón desea pensar al otro como otro, no puede no pensar lo propio, lo mismo, lo idéntico, porque el lenguaje desea responder al otro como tal, no puede evitar responder de sí, recibir solo lo que se da, porque el logos quiere acoger la alteridad radical, no puede no volverse tautológico. Esta paradoja, inaugurada en el *Parménides* de Platón y desplegada en su totalidad en la *Lógica* de Hegel, constituye para Derrida la historia del pensamiento filosófico, del logos griego, y constituye por ende la clausura que le permite recriminar a Levinas cualquier intento de situarse en un afuera de ella. Pero la paradoja está provocada por el prójimo, por ese otro que sin duda no tiene lugar ni origen posible, ni dentro ni fuera de la razón, pues darle lugar, asiento, fundamento, sería, en un mismo gesto, negarlo como otro y negarse la razón (que se enreda y daña a sí misma al pretender fundamentos y orígenes). Mas ¿qué otro modo hay de corresponder al otro en su otredad, de hacer justicia a su alteridad, que no sea por esta autolesión o este trastorno autoinmune? Asimismo, es porque el otro trae consigo o hace llegar una exigencia de justicia absoluta (de nuevo, que la justicia sea esencialmente justa), o de perdón absoluto (que el perdón sea propiamente perdón), o de amistad absoluta (que el amigo sea infinitamente amigo), que no puede evitarse, ya no solo la radical asimetría que Derrida reintroduce una y otra vez (una justicia radicalmente extraña al cálculo de derechos y deberes, o un perdón de lo

imperdonable, o una amistad con los no-presentes), sino, lo que es más: no puede evitarse la separación, la heterología o la exteriorización (por ejemplo, una justicia radicalmente separada, ajena, inconmensurable, inasimilable e inalcanzable por el derecho). Es el otro, pues, el que impone una innegable pulsión de idealidad, de puridad y de transcendencia que repite e incluso sobrepuja la pulsión típicamente metafísica, y que empuja a la razón a pretender lo imposible, y por tanto a reescribir la aporía o la *différance*.<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> Recordemos que la *différance* no se describe adecuadamente con el mero “no alcanzar” o “quedarse corto” (ante aquello que se demora o se retrasa). La *différance* es la incesante reescritura de la diferencia, de la escisión, mejor descrita entonces por la inevitable imposición de un *a la vez* más acá-y-más allá, “demasiado-corto-y-demasiado-largo”. Por eso decimos que la alteridad (o alteración) del otro *repite-y-sobrepuja* la pulsión metafísica: la *différance* no consiste (solo) en que la idealidad (por ejemplo, esa justicia pura reivindicada por el otro) quede infinitamente diferida al futuro (por venir, por llegar, por alcanzar). Consiste igualmente en que la compulsión a la idealidad engendrada por el otro siempre se excede en su deseo: la razón siempre piensa más-y-menos al otro propiamente otro; queriendo pensar al otro piensa demasiado lo propio y demasiado poco lo otro (no alcanza a pensar lo propiamente otro); queriendo pensar lo propio piensa demasiado lo otro y demasiado poco lo propio (se excede en un *epekeina tes ousias*). Indudablemente, en esto Derrida sigue apegado a gestos heideggerianos: la alteridad que abre el logos *exige ser pensada* como alteridad o diferencia –luego *como tal* alteridad o diferencia–, de donde surge el inevitable destino de pensarla como lo propio *más allá* o *por encima* de todo otro (la esencia más esencial, el ente supremo, etc.). Derrida podría entonces hacer de ventrilocuo de Heidegger y decir: pensando *lo propiamente otro*, la metafísica no ha pensado *propiamente lo otro*; o: la respuesta del pensar al otro, siendo *apropiada* a su interpelación, no puede no implicar un *olvido* del otro. Ahora bien, lo que ya no estamos seguros que denote un apego a Heidegger (el apego o desapego de Derrida a Heidegger es un tema inconcluso que daría para varias tesis) es lo siguiente: no pensando *todavía* adecuadamente al otro (precisamente por quererlo pensar como adecuadamente otro), la razón lo ha pensado *ya*, precisamente por ese doble exceso que, excediendo a la razón en el pensar lo propio del otro (exceso onto-teológico), la sobreexcede en la inadecuación de un deseo del otro que siempre se le sustrae (exceso diseminante). Lo importante aquí (y donde reside la posible ruptura con Heidegger) es: ¿de dónde proviene este *sobreexceso*? Si respecto de lo que sería la racionalidad del mundo de la vida, el exceso de razón metafísica vendría provocado por el otro (que exige ser pensado como tal), ¿qué o quién propendería a exceder este exceso en un nuevo suplemento que reinscribiría la diferencia (en términos derridianos: que reabriría el desierto de lo mesiánico siempre más allá de cualquier parusía)? Una posible respuesta es: de nuevo el otro, que re(du)plica su interpelación toda vez que se produce la aporía en que el otro es pensado como-tal-(otro) y en que, por tanto, no es pensado como-(tal)-otro (esto es: dado que cada vez que pensamos al otro como propiamente otro lo pensamos impropriamente como otro, *su* exigencia de pensarlo propiamente se renueva-y-difiere infinitamente). Esta respuesta es la más cercana a Heidegger, pues aun sustituyendo al Ser (la diferencia Ser-ente) por el otro (prójimo), seguimos abonados a ese movimiento de ocultación, sustracción o retirada al que solo cabe encomendarse. Otra posible respuesta es: el sobreexceso lo provoca la misma razón en su intento de corresponder al otro; la razón, que de por sí no querría pensar más allá de sí misma, se pasa de frenada *desde* el momento en que es impelida a pensar lo otro. Es algo así como el desencadenamiento de un automatismo desenfrenado: la interpelación del exterior, la llamada del otro, tal vez sea necesaria para provocar que la razón (se) salga de sí, pero una vez este “acontecimiento” ha tenido lugar, la razón ya no requiere de nada (más) para reproducir esta provocación (ahora como *autoprovocación* incesante), para estar permanentemente fuera de sí, para hipertrofiar una respuesta que ya no responde a nada. La razón introyecta la apelación del otro y en adelante *se la da* como engaño autoerótico o como autoengaño erótico, o sea, la apelación del otro ya solo aparece como fantasma o fantasía. La razón quiere al otro-como-tal, y al mismo tiempo (se) lo rehúsa para poder seguir queriendo(lo)-como-tal (*fort-da*). Se opera, por tanto, una perversión que troca una respuesta de acogida u hospitalidad en una respuesta

Lo más interesante de Derrida es lo que lo vuelve (casi) inaceptable. Pues con esta defensa de la *necesidad* de reivindicaciones de validez infinitas en un logos que sobreviviría sin ellas, no solo se está invocando y resucitando el fantasma de la metafísica y su pulsión de fundamentación última, sino que Derrida se expone a unos riesgos difíciles de justificar. Para citar solo un ejemplo: para escándalo de algunos y sosiego de otros, su gesto puede ser legítimamente calificado de apolítico, incluso de antidemocrático. Por la sencilla razón de que es más que justificable defender que la democracia empieza precisamente allí donde acaban las fundamentaciones de validez ideales o absolutas, esto es, que la política democrática consiste precisamente en justificar y validar un sentido, por ejemplo, de la justicia, cuando ya no es posible remitirse a un sentido trascendente como tal. Si bien Derrida parece querer abrir con la llave de la deconstrucción un sentido de la democracia infinitamente crítica y revoltosa con todo resto de pensamiento fundamentalista, monológico, identitario y homogeneizador, lo cierto es que hay motivos para sospechar que su estrategia implica (más bien requiere) *reintroducir* en el campo político unas demandas de validez, así como de transcendencia –esa irrenunciable alteridad o exterioridad de la justicia, del otro–, que el proceso de racionalización, de secularización y de *democratización* habrían desahuciado.

Si hasta ahora nuestro bastón de apoyo ha sido Menke, con una crítica de órbita francfortiana, en este punto podríamos igualmente recurrir a Jacques Rancière. En “La democracia está por venir?”, este se cuestiona si con esta diferencia de la democracia consigo misma que hace que siempre esté por venir, si con esta

---

autoinmune, delirante, que solo pretende responder del propio fantasma. Doble perversión, pues: no solo la razón enloquece persiguiendo la quimera (del otro), la reapertura de la diferencia (del horizonte que prosigue la persecución y difiere al otro) es fruto de una razón que ha caído en una compulsión de repetición en la que ya no cabe distinguir entre la respuesta a una demanda insatisfecha del otro y la autosatisfacción que crea la demanda (exactamente la misma indistinción que se encuentra entre la necesidad de repetir un acto fallido *porque se falla* y la necesidad de repetirlo *porque se cumple como goce*). La paradoja es ya supina: la “primera” perversión es una respuesta a la inyunción procedente del otro (luego una apertura a lo otro), pero que solo puede recibirse como una demanda de propiedad. La “segunda” perversión (una y la misma, no obstante) es una promesa del otro, una demanda de reapertura a lo otro, pero proclamada por una razón que solo se llama y se responde a sí misma, que solo sabe prometer en el simulacro o el (auto)engaño. ¿Cómo acoger a un prójimo cogido en esta doble imposibilidad? En cualquier caso, huelga decir que esta segunda respuesta, palpitando por igual en el texto de Derrida, es menos heideggeriana y más dialogante con el psicoanálisis, especialmente con la temática lacaniana de la pulsión. Notemos que mientras nos mantengamos en la respuesta heideggerianizante (la que se encomienda a la retirada-ocultación inagotable del Ser), seguiremos cerca de ese *pathos* de entrega confiada y observante apertura al porvenir. Mientras que la segunda perspectiva implica la instalación en una obsesiva (y hasta morbosa) actitud de sospecha o desconfianza. También en esto se cifra una tensión irresuelta entre dos modos de entender la deconstrucción derridiana: la que tiende a dar siempre la bienvenida a todo proceso de reapertura y desmoronamiento de lo identitario-apropiador, y la que sabe que el don del otro es un regalo envenenado y que, por ello, se mantiene en el titubeo, el temor, la denegación, y sobre todo, la sospecha insomne ante el porvenir.

sobreexigencia que hace que ella esté siempre dislocada para abrirse al otro, estamos ante «un suplemento *de* política o un suplemento *a la* política»<sup>247</sup>. Si fuera el segundo caso, estaríamos ante «el exceso de cierta cosa que sobrepasa la racionalidad política y la hace depender de otra ley, generalmente concebida bajo el nombre de ética –cualquiera que sea la manera en que se entienda la palabra “ética”–»<sup>248</sup>. Al final del artículo, Rancière parece haber confirmado sus sospechas: «Esto quiere decir para mí, que la política derridiana sigue fundada sobre la teología, aun si se trata de una suerte de teología herética. ¿Derrida no desligó la política de una cierta teología simplemente para ligarla a otra? Esta es, creo, una pregunta que debemos dejar abierta»<sup>249</sup>. La crítica de Rancière puede reconstruirse como una petición de principio similar a la que hemos visto en Menke, pero aplicada a lo político: Derrida pretende pensar lo político desde la radical ruptura que supone la democracia, en cuanto que más que una forma de gobierno es una promesa dotada de una infinita capacidad de autocuestionamiento y apertura a lo otro. Pero lo hace, no solo desde una concepción estrecha de lo político, sino, lo que es más importante, pensando la democracia en estricta continuidad con un concepto que no es político y con el que la democracia precisamente vendría a romper para fundar propiamente la autonomía de lo político:

A primera vista, podemos constatar que Derrida no aborda casi nunca las nociones de la política y de lo político en sí mismas. No se detiene tampoco a interrogar en qué puede consistir un sujeto político. No lo hace por una simple razón; tiene la respuesta en la palma de la mano, provista por una idea largamente expandida y a la cual este adhiere sin discusión: la esencia de la política es la soberanía, la cual es una idea de origen teológico. La soberanía es ante todo la de Dios todopoderoso. Él la ha conferido a los reyes absolutos, y el pueblo democrático la ha heredado decapitando a los reyes. (...) Desde esta perspectiva, el concepto de *dèmos* no puede tener ninguna especificidad. Se retrotrae a un concepto de sujeto soberano autodeterminado, homogéneo a la lógica de la soberanía, que es la base de los Estados-nación (PENCHASZADEH y BISET (comp.), 2013: 211).

Derrida estaría queriendo pensar lo que la democracia supone de apertura a la alteridad, pero no sería capaz de pensar lo que la democracia supone de alteridad respecto del principio de la soberanía, y, por tanto, respecto de lo que

---

<sup>247</sup> RANCIÈRE, “¿La democracia está por venir?” en PENCHASZADEH y BISET (comp.), 2013: 208.

<sup>248</sup> PENCHASZADEH y BISET (comp.), 2013: 208.

<sup>249</sup> PENCHASZADEH y BISET (comp.), 2013: 219.

ha venido siendo en Occidente una forma de pensar lo político desde lo no-político, a saber, desde el fundamentalismo y transcendentalismo de la validez metafísico-teológica. Y así se repite el problema: Derrida solo sabría pensar la deconstrucción de la soberanía que promueve la democracia reinstalando en su seno una *necesidad* de soberanía que es extraña a lo político democrático. En otras palabras: para poder dar lugar a la aporía deconstructiva y que el «sujeto soberano autodeterminado» se abra a otra soberanía o a la soberanía «del otro», Derrida estaría obligado a conservar, e incluso a sobrecargar, una lógica de la soberanía que no está justificada en la democracia. Así, no solo se piensa la democracia desde el concepto de soberanía, sino que este es tensado mucho más allá de su versión secularizada por la revolución burguesa, invocando su esencia teológica. Con esto, Derrida admite de nuevo que lo que se necesita para sacar de quicio y sobreexceder una racionalidad política que, según Rancière, podría apañarse sin soberanía, es un principio de exterioridad, una irrupción de radical extrañeza que, recogiendo la herencia levinasiana, encarna en la demanda del prójimo el mandato del Dios de Abraham.

Sabemos lo que podría responder Derrida: diría que esta heteronomía es el precio a pagar no solo para evitar el peligro de una concepción meramente procedimentalista de la democracia<sup>250</sup>, sino para evitar también que la democracia sea meramente el nombre consolador que ponemos a los gobiernos injustos-pero-perfectibles. Pues ciertamente lo teológico-mesiánico no solo le sirve a Derrida para introducir este principio de alteridad por venir, sino en no menor medida para introducir esa lógica del acontecimiento, de la irrupción, de la ineludibilidad e inapelabilidad del mandato que llega del otro *aquí-y-ahora*. Pero también sabemos que esta respuesta está ligada a algo más profundo. Con la apelación a una exterioridad de la política Derrida persigue una *hiperpolitización*; la política acoge en su seno una demanda que no es política para hacerse más radicalmente política, para llevarse a sí misma más allá de lo que podría alcanzar *por sus propios medios*, del mismo modo que veíamos a una razón responder de lo otro de sí violentándose, excediéndose, hiperbolizándose como razón. La alteridad ético-teológica se introduce en la política para que esta no deje ninguna alteridad por politizar, fuera de su responsabilidad. La política es convertida así en *heteropolítica*, no en el tópico sentido de “otra” política, sino en el de esta compulsión de acogida que se niega a hacer oídos sordos al otro, a

---

<sup>250</sup> La temática de la heteronomía está ligada a la cuestión de la decisión (del otro en mí) y opuesta por doquier a la lógica del cálculo, del plan, del programa, del procedimiento mecánico, maquinal o automatizado, signo todo ello de una política que se cierra autorreferencial y autorreproductivamente a la posibilidad de lo otro.

contentarse con un “este (otro) no me concierne, no es mi competencia, ojalá lo fuera, quizá lo será mañana”.

Lo que nos concierne a nosotros no es objetar esta inyunción de Derrida según la cual el logos *debe* dejarse alterar, y en la que se encuentra la justificación de una pulsión de idealidad trasmundana, de metafísica, de metapolítica, *necesaria en razón del otro*, de una responsabilidad incondicional para con él. Nos concierne más bien analizar la complejidad –casi diríamos el retorcimiento– de esa hipérbole metafísica y de esa responsabilidad, y las amenazas o problemáticas que entraña. Estas últimas podrían esquematizarse en cuatro dimensiones.

La primera, ya insistentemente enunciada, es la invocación de motivos genuinamente metafísico-teológico-idealistas. Como hemos visto, el trabajo deconstructivo de Derrida implica, ya no la aceptación, sino la provocación y la repetición exacerbada de una lógica de la idealización y del transcendentalismo que no es posible desvincular de la historia de la onto-teo-teleología. La pretensión de pasar del *eidos* a la *khôra*, del Ser como fundamento al Ser abismal, o del Dios abrahámico al prójimo-cualquiera, no significa que el paso pueda darse, menos aún garantizarse o resolverse, como lugar de llegada. Es esto justamente lo que no deja de admitir Derrida en tantos y tantos lugares. De ahí que cifre el trabajo deconstructivo como un trabajo de duelo ininterrumpido que, como tal, nunca puede despedirse del Espíritu para quedarse solo con el espectro. Más aún cuando, no cejaremos de insistir en ello, la espiritualización o idealización de la que no se desprende Derrida no es algo inevitable sino algo querido y exigido por la misma deconstrucción: solo se puede concebir un duelo infinito –esto es, uno que impida el olvido absoluto del otro– si este otro se infinitiza a su vez, en una operación imposible de sustraer a los peligros de la idealización-cosificación, del prójimo *como* Cosa. Como acabamos de ver, la heteropolítica ilustra que el recurso a una impronta teológica conlleva peligrosas complicidades con una herencia idealista, pues la pretensión no es meramente subvertir la autonomía de lo político desde otra esfera de la racionalidad, sino introducir una instancia percibida como ajena para *cualquier* ámbito de validez, con la que la razón *como tal* tiene una relación de rechazo y exclusión<sup>251</sup>. Ante una racionalidad social escindida en una pluralidad de ámbitos de validez (o de subsistemas interdependientes), un enfoque que

---

<sup>251</sup> Razón por la cual este principio procedente de lo teológico subvierte la misma teología, enfrentándola a lo que ella rechaza (el prójimo) en nombre de Dios. La intención de hiperpolitizar lo político (heteropolítica) no es menos una intención de hiperteologizar lo teológico (religión sin religión o mesianismo sin mesianismo), pues en todo momento se trata de una hiperracionalización deconstructiva.

avasalla hegemónicamente al logos bajo una ley o principio trascendente no puede ocultar su complicidad con la visión romántica que conserva-y-supera la filosofía como teología.

Un segundo peligro, no menos inquietante, se centra en el carácter heterónimo, y sobre todo apremiante, del mandato procedente del otro como otro. Dejando por un momento aparte la huella mistificadora que venimos denunciando, ya solo la estructura heterónimo-violenta del planteamiento puede despertar recelos. Como hemos dicho, la intención de Derrida es que la irrupción del otro en lo político produzca una hiperpolitización, esto es, una deconstrucción de todas las fronteras, cálculos y previsiones que rechazarían o pospondrían la justicia (equiparada por Derrida a la acogida del otro en cuanto otro). Pero ¿acaso esta radical politización que imposibilita cualquier refugio en una socialidad o en una intimidad no-politizadas, no es también fuente de indeseables aberraciones políticas? Y sobre todo, ¿acaso la prontitud, la urgencia, la perentoriedad, la ineludibilidad, la incapacidad de anticipación, incluso el carácter impositivo y violento que implica la exigencia del otro, acaso esto no abre el porvenir a la posibilidad de la peor política, o la política a la posibilidad del peor porvenir? Derrida jamás declinó el reconocimiento de que la apertura al porvenir era inseparable de la apertura al mayor peligro. Por eso no deja de ser curioso que entre los lectores de Derrida se encuentre tan a menudo el sobre(mal)entendido de que el otro es siempre bienvenido, que lo que llega es siempre deseable o que la justicia es siempre mejor que el derecho. La subversión normativa que implica el planteamiento de Derrida es incompatible con el planteamiento maniqueo y simplista que maldice la ley, el derecho, la democracia o el consenso presentes mientras bendice el porvenir. El presente *debe* ser dislocado y abierto, pero este deber no puede *prescribir* en ningún caso ni lo bueno ni lo mejor.

La tercera amenaza que ronda incesantemente la razón hiperbólica de Derrida es, sencillamente, la obligación con que se encuentra este de *denegar* constantemente la incondicionalidad del otro, de la justicia, del perdón, de la hospitalidad, en una negociación sin tregua que reinstala infinitos motivos de cálculo, previsión, equilibrio, contraprestación, elección y acuerdo condicionado. Por un lado, la exterioridad o alteridad absoluta del otro se quieren hacer compatibles con una irrenunciable perfectibilidad del derecho, de las instituciones y de la democracia, perfectibilidad que no ha irrumpido cual acontecimiento mesiánico, sino que es fruto de innumerables cálculos, estrategias, y de una reducción (que no eliminación) de los disensos y las asimetrías. Por otro lado, cada vez que el otro toma rostro, cuerpo y contexto, se

disparan los protocolos de prudencia, reserva, medida y hasta astucia, que *condicionan* la respuesta *justa y responsable*. Derrida ha asumido hasta tal punto esta amenaza que la ha convertido en un principio de *ruina* ineludible y fundamental de su pensamiento: si la exigencia de justicia no debe convertirse en un puro acto fallido –o peor, en un brindis falsario–, debe *encarnar* al otro como *condición ineludible* para poder responderle, y por tanto debe contradecir la incondicionalidad (y así convertirse en un acto fallido, si no en un brindis falsario). En efecto, desde el momento en que respondo a un prójimo aquí-y-ahora –y no hay otro modo de responder–, ya me he dejado coger por la anticipación, la identificación y el reconocimiento (empezando por mi decisión de responder a este *en lugar* de a aquel). Esta denegación se convierte casi en una letanía en el texto o en las intervenciones públicas de Derrida, cual si dijera: “La respuesta de la justicia (del perdón, de la hospitalidad...) *tiene que ser incondicional, pero si yo tuviera que responder ahora, aquí, de esta situación, de esta demanda que se me hace, entonces...*”. Traducción: “Quiero que la respuesta de la justicia sea incondicional, pero no quiero tener que responder”. Como decíamos, lo más valioso del planteamiento de Derrida es lo que lo hace inaceptable.

La cuarta amenaza que acecha a la heterología derridiana no deja de ser un caso más de la estructura aporética o de imposibilitación que se reinstala por doquier. Pero se trata de un caso particular, ya evocado en nota a pie de página, y que nos interesa especialmente por sus conexiones con el psicoanálisis lacaniano. Más que preguntarse por las paralizantes, amenazantes o incluso contradictorias consecuencias que puede tener responder a la llamada del otro, se trata de la sospecha de lo que la misma llamada, en su carácter de exterioridad, de heteronomía y de absoluta alteridad, pueda tener de falsa, de simulada o de traicionera. ¿Hasta qué punto este otro radicalmente otro que *adviene* no *pro-viene* (ya) de dentro, del sujeto, del logos, del nosotros? ¿Cómo distinguir dentro de esta encomiada y temida alteración de sí, entre el otro que viene y el otro que nos con-viene? ¿Hasta qué punto la respuesta a su apelación no es la sumisión a una nueva astucia de la razón? ¿Acaso en esta apelación no aceptamos desde siempre una mezcla, una *comunidad*, entre el otro sin horizonte de venida y el otro cuya venida ya ha empezado por responder, por ser el simple eco, de nuestra desesperada sed del otro? ¿Cómo hablar de un otro absolutamente otro si su venida es ya el efecto de una invocación? ¿Qué otro se presenta entonces a mi puerta o se manifiesta entre nosotros? ¿Qué peligroso efecto de ventriloquía o de fetichización se da aquí?



Nuevamente, Derrida parece ser plenamente consciente de todas estas insensatas complicaciones. De hecho, lo que exponemos como cuarta amenaza es, sencillamente, la amenaza de la *espectralidad*, esto es, la imposibilidad de hacer venir al otro absolutamente otro sin hacer volver a sus espectros (del pasado, de nuestra atemorizada proyección...)²⁵². Pero Derrida no lleva a cabo la conexión con la temática lacaniana del goce (pulsional). Y es que la amenaza que estamos señalando puede expresarse del siguiente modo: no se trata únicamente de no saber distinguir o decidir si el otro va a ser portador de lo mejor o de lo peor; de no saber distinguir o decidir si me abro a este otro en lugar de a aquel; la decisión-del-otro-en-mí, en la que insiste Derrida, implica que la decisión está paradójicamente ya tomada de antemano. Y esto significa que la pulsión de apertura al otro puede ser la causa de la pulsión de cierre al otro. Significa que, de hecho, no hay distinción entre una pulsión de apertura y una de cierre, pues el circuito de la pulsión sale y vuelve a sí envolviendo al otro. Esta es la amenaza que lacanianamente se cierne sobre la ética derridiana: la respuesta a la inyunción del otro, esto es, la subsunción del sujeto (su unción y su ducción) bajo la exigencia de acogida del otro, ¿podría ser la respuesta de la pulsión, esto es, la respuesta a una exigencia de goce autista que no quiere saber nada del otro? ¿Podría ser que la demanda radicalmente externa del otro, sublimada en Ley de una hiperética, sea una demanda endógena, creada para una satisfacción de goce? ¿Por qué, si no, esta obsesión de apertura y

---

²⁵² Habrá que insistir mucho –con, y si hace falta, contra el texto de Derrida– que el espectro no es el otro absolutamente otro. Para empezar, el otro es la absoluta singularidad del otro o el otro absolutamente singular, como «el Dios de Abraham: uno y único» (DERRIDA, 1999: 97; trad. p. 69). El espectro, por su parte, nunca es singular, «hay siempre *más de uno*» (DERRIDA, 1993d: 28; trad. p. 22). El otro absoluto, precisamente como el Dios mesiánico, «debe permanecer transcendente, escondido, secreto», mientras que el espectro, evidentemente, implica siempre una cierta forma de aparición o fenomenalidad, incluso de carnalidad. El otro resta para siempre exterior e inalcanzable, por-venir, mientras que el espectro transita entre nosotros, *atraviesa* nuestro presente, es una cierta forma de presencialidad que llama al porvenir desde el pasado. Por eso, la relación con el otro absoluto es «una relación sin relación, ya que Dios es absolutamente transcendente y escondido y secreto, no dando ninguna razón compartible (...), no compartiendo nada de esta alianza disimétrica» (DERRIDA, 1999: 103; trad. p. 74). Por el contrario, con los espectros nos relacionamos y *debemos* relacionarnos (aunque en esta relación haya también una disimetría fundamental), pues es en esta relación, en esta comunidad espectral, en la que se posibilita la promesa del otro. Y por eso también, la figura del otro absoluto reedita un motivo teológico-mesiánico-religioso apolítico sino antipolítico, mientras que el espectro es político e implica un cuestionamiento de la democracia. En definitiva, podríamos decir que el espectro es la única presencia, encarnación o fenomenalidad posible del otro absoluto. Ahora bien, precisamente por eso, la distinción se hurta y empieza el verdadero problema (el de la praxis): pues el espectro es siempre a la vez la promesa, el anticipo, la prenda, el aval, la garantía o la señal del otro absoluto, y su traición, su perjurio, su abjuración, su simple simulacro, su fetiche. ¿Cómo saber si la promesa, la inyunción, la llamada a la responsabilidad viene del otro o de su espectro? ¿Y cómo saber si son sus espectros o los míos? ¿Pero acaso tienen sentido estas cuestiones? La responsabilidad consiste justamente en tomar una decisión en la imposibilidad de responder a ellas, o sea, en la imposibilidad de *fiarse* (del otro, del espectro, de mí, del espectro del otro en mí...).

hospitalidad ante el otro que, en realidad, es una obsesión persecutoria para que el otro no deje de ser otro? ¿De dónde, si no, esta conminación a la hospitalidad que es tanto como una conminación *al* otro para que no sea otra cosa que otro?

Hay una reversión del guante de la hospitalidad que Derrida no podría negar: la sumisión a la hiper-ley del otro, a la heteronomía, *se troca inmediatamente en la imposición al otro de una ley hipernarcisista*. Esta no reza “quiero que seas (como) yo; te quiero idéntico a mí”, sino: “no quiero que seas similar, asimilable o parecido a mí; te quiero radicalmente distinto, lejano e inaproximable; quiero que tu alteridad no me alcance, que no llegue jamás, pues de lo contrario, *si dejaras de ser otro* (para mí), yo sería *sustituible* (por ti), yo me haría indiferente (ante ti) y prescindible (ante los otros)”. De este modo, la exposición a la violencia de la venida del otro se invierte de inmediato en el ejercicio de la mayor violencia: la que *obliga* al otro a permanecer para siempre otro, extranjero, separado; la que, pretendiendo someterse a la soberanía del otro, en realidad niega al otro toda soberanía, toda capacidad política, esto es, la posibilidad de llegar, de entrar en un nosotros y dejar de ser *absolutamente otro* para ser otro *como yo*, lo que significa que *este* –como *aquel*, como *cualquier* otro– pueden sustituirme, usurpar mi singularidad, hablar y actuar en mi lugar. En el plano político, este es precisamente el reproche que Rancière le hace a Derrida: «la democracia por venir no puede ser una comunidad de personas sustituibles, ella no puede ser una comunidad de iguales. (...) Es más bien el compromiso hacia el otro absoluto, un otro que no puede jamás volverse el mismo que nosotros, que no puede jamás entrar con nosotros en una relación de intercambiabilidad»<sup>253</sup>.

Desde un enfoque psicoanalítico, esto se convierte en la sospecha de que la ética hospitalaria de Derrida supone en realidad la *racionalización* de una pulsión autística que necesita darse al otro como su objeto de (in)satisfacción permanente. Ahora bien, este “enfoque” no se impone extrínsecamente a Derrida. Podríamos decir que está *asumido* desde el preciso instante en que él introduce al otro como algo *arcaico dentro* de cada sujeto: «es justo a propósito de mí, en el “fondo más fondo” de mí mismo, es en cuanto a mí, en el foro interior de mi “en cuanto a mí”, que yo me fío del otro sin medida. Yo me fío del otro más que de mí, *él está en mí antes de mí y más que yo*»<sup>254</sup>. ¿Hasta qué punto al responder a este *otro-en-mí* puedo evitar generar una relación de goce que

---

<sup>253</sup> PENCHASZADEH y BISET (comp.), 2013: 212.

<sup>254</sup> DERRIDA, 1994a: 221 (trad. p. 220; cursivas nuestras).

paradójicamente me cierra al otro, a todo otro por venir, precisamente porque (ya) solo respondo del otro *en mí*, del que se ha convertido en *mi goce*? Todavía más, ¿hasta qué punto es esta la única respuesta posible a este otro, una respuesta de tipo pulsional que me encadena a él? Sin esta respuesta no hay otro-*en-mí*, pues no hay “yo”. Pero entonces, la respuesta responsable ante el otro, el “heme aquí” abrahámico como «única y primera respuesta posible a la llamada del otro» adquiere el estatuto de la respuesta compulsiva y repetitiva de la pulsión: «estoy listo para responder, respondo que estoy listo para responder»<sup>255</sup>. Lo que enseña el psicoanálisis es que la pulsión es precisamente esa *pre*-paración de la respuesta, el estar preparada la respuesta, en el sentido de que cualquier interpelación (cualquier otro) la desencadenará. Al otro (ya) solo le responde la pulsión, justo porque fue al otro al que respondí para hacerme sujeto responsable. *Desde entonces*, la apertura al otro es un cierre, pues no voy a tolerar que el otro sea otra cosa que esa alteridad a la que vengo respondiendo desde siempre. Y es que, de acuerdo con la lógica de la pulsión, respondiendo al otro-*en-mí*, ciertamente me abro a *cualquier otro*, pues sabemos bien que la pulsión se ampara de cualquiera (se agarra indiferente a cualquier objeto). Pero, en otro sentido, esto me cierra al otro porque *cualquier otro* ya solo será *la repetición del otro-en-mí* (esto es el objeto *a* lacaniano como fijación y a la vez indeterminabilidad). Paradójicamente, la irrupción de un otro radicalmente otro –«antes de mí y más que yo»– deja una huella de repetibilidad, de por-venir, que hará fracasar toda venida del otro, esto es, todo por-venir. De este modo, la pulsión, si bien me abre a cualquier otro, me cierra a otra forma de indiferencia y de sustituibilidad, justo la que ya no sería una repetición del objeto *a* insustituible (y que es una forma de insustituibilidad del sujeto: un no poder dejar de ser lo que se es).

Es fundamental percatarse de que con esta lectura del “otro-en-mí” derridiano no estamos rebajando su alteridad, su extranjería o su exterioridad a un mero efecto narcisista o proyección imaginaria. Al contrario, es ahondando en la pulsión de absoluta alteridad que anima a Derrida, en esa hiperética del otro, que se llega a un paradójico archinarcisismo, a saber, una *jouissance* que identifica al sujeto con su heteronomía, alteración o extranjería radicales. Respondiendo de esa alteridad radical en mí me hago responsable (como quiere Derrida), pues me constituyo como sujeto-que-responde-ante-el-otro. Pero nada de esto garantiza que yo me haga hospitalario, abierto al porvenir y al otro, y por tanto, responsable (como quiere Derrida). Más bien lo hace imposible: pues yo *ya he respondido de antemano*, ya he respondido al otro *para llegar a ser*

---

<sup>255</sup> DERRIDA, 1999: 102 (trad. p. 73).

responsable ante otro por-venir<sup>256</sup>, lo que me impide dar esa respuesta *absolutamente singular y única* que me demanda el otro único y singular. Ya solo puedo *repetir la respuesta*, volverla a dar, *desde* el temblor que anticipa, presagia, reniega, desea el regreso del otro.

Lo que estamos afirmando con ayuda de la lógica psicoanalítica es que las llamadas éticas de la compasión o de la hospitalidad (la de Derrida entre ellas, y en primer término), éticas de la responsabilidad absoluta ante el otro en cuanto otro, están asediadas en su núcleo por una terrible angustia ante el otro. Hay que decir que estas éticas de la acogida son éticas de la defensa *ante, contra*, el prójimo. La angustia se des-angustia dejando al otro en su alteridad, impidiendo que deje de ser otro. La acogida se da –debe darse– con los brazos cerrados, una acogida que repudia, que mantiene el margen y al margen, que se separa del otro para que el otro siga siendo otro<sup>257</sup>. *La hospitalidad es una defensa*. Y esto significa, digámoslo con todas las letras, que hay un deseo de inalterabilidad, de pureza, de incontaminación o inmutabilidad en la ética derridiana. Del otro en cuanto otro, pero indefectiblemente *también* del sujeto que acoge, que respeta, que deja ser al otro y que, así, sigue siendo él sin alteración. Trataremos de mostrar que hay, en efecto, un sujeto (derridiano) *inalterable*. Eso sí, a condición de entender que esta hospitalidad como defensa, esta amistad como enemistad, esta acogida en el rechazo, no es un repliegue, un encapsulamiento o amurallamiento en un yo idéntico, homogéneo, único y autónomo. Antes bien, es el repliegue de un yo atravesado por el otro, constituido en y por la alteridad, un yo cuya genealogía, cuyo llegar a ser responsable, cuyo llegar a poder decir “yo, heme aquí”, tiene su origen en el otro. La paradoja estriba, entonces, en que, justo por ese principio de alteridad, y por el mantenimiento, el respeto y la responsabilidad ante ese principio de alteridad, se produce un movimiento de repliegue, de protección, de vela y vigilia, de *guarda-del-otro-en-sí*, en uno-mismo o en (el) Uno. La ética de la

---

<sup>256</sup> «Nous avons commencé à *répondre*. Nous sommes déjà pris, nous sommes surpris dans une certaine responsabilité, et la plus inéluctable –comme s’il était possible de penser une responsabilité sans liberté. Nous sommes investis d’une indéniable responsabilité au moment où nous commençons à signifier quelque chose. Mais où cela commence-t-il ? Cela commence-t-il jamais ? Cette responsabilité qui nous assigne notre liberté *sans nous la laisser*, si on peut dire, nous la voyons venir de l’autre. Elle nous est assignée par l’autre, depuis l’autre, avant même que tout espoir de réappropriation nous permette d’assumer cette responsabilité, de l’assumer, comme on dit, *dans le nom, en son nom propre*, dans l’espace de l’*autonomie*» (DERRIDA, 1994a: 258).

<sup>257</sup> Más allá de lo vertiginoso de la antinomia, hay aquí (debe haber aquí) una apuesta ética y no simple retórica de salón. Pues debe haber (*il faut*; esta es, recordemos, la clave de la introducción del otro como un principio de extra o de hiperracionalidad) una praxis de la hospitalidad, una política de la amistad, *en el saber* que acoger es rechazar, esto es, una praxis que no puede refugiarse en el inmovilismo de la aporía.

apertura al otro, a todo otro, a cualquier otro, no puede no erigirse como guarda, secreto, cripta, celo, ante el otro. El apoyo en una lógica psicoanalítica (con la que Derrida siempre ha negociado también) no nos ahorrará tener que asentar en el texto derridiano estas afirmaciones. Trataremos de hacer evidente entonces que no hay contradicción, o mejor, que esta contradicción entre apertura y defensa es la apuesta ética de Derrida.



# El prójimo en el nudo de la deconstrucción

Como punto de orientación, vamos a especificar cuáles serán los siguientes pasos de esta investigación. Nos proponemos ahora entrar en detalle y profundidad en determinados aspectos del pensamiento de Derrida. El objetivo sigue siendo, por supuesto, aproximarnos a la noción del prójimo que puede extraerse de la ética derridiana. Pero, habida cuenta de lo introducido en el capítulo precedente, vamos también a trabajar mejor las complicaciones y riesgos de la deconstrucción, aquello que hemos llegado a calificar como lo inasumible o inaceptable de la misma. Una cosa va con la otra, pues la idea de fondo es que para entender cabalmente lo que Derrida articula alrededor del prójimo hay que problematizar la deconstrucción. Con ello no se trata de invalidar el pensamiento de Derrida. Se trata, en primer lugar, de analizar, incluso de reivindicar, las dificultades que comporta el planteamiento filosófico de la deconstrucción, a nuestro juicio muy a menudo desatendidas o infravaloradas, y que constituyen no obstante el meollo y el valor de su sentido ético. En efecto, a nuestro modo de ver, el valor de la ética derridiana no viene dado por los conceptos éticos que critica o promueve, ni por el lema de una ética hiperbólica del otro, sino por un nudo de cuestiones que la hacen en cierto modo injustificable o inasumible como posición ética. En segundo lugar, y si cabe, más fundamentalmente para la cuestión del prójimo, se trata de mostrar que estas dificultades o aporías conducen a una noción de la subjetivación entendida precisamente como *negociación de lo inaceptable* (por tanto, siempre como una cierta asunción de lo inasumible pero también como una cierta resistencia o rechazo de lo inevitable). Noción de la subjetivación en cierto modo encarnada por el propio Derrida en cuanto *sujeto responsable de la deconstrucción*, pero que convocará toda una serie de cuestiones comprensibles con ayuda del psicoanálisis lacaniano.

Recordemos brevemente de dónde hemos visto surgir un tropel de complicaciones en torno a la filosofía de Derrida. Para empezar, y más allá del gusto o disgusto de Derrida con esta denominación, hemos propuesto situar la deconstrucción como un ejemplo particular de una concepción dialéctica de la razón, esto es, una perspectiva sobre los desempeños racionalizadores que sigue e incluso radicaliza la idea kantiana según la cual es del todo inevitable que aquellos se enreden en expectativas y exigencias que superan sus prerrogativas y capacidades, dando lugar inexorablemente a errores, ilusiones y

abusos en la fundamentación de sus pretensiones de validez. En el caso particular de Derrida hemos visto que él asumía como consustancial al proceder del logos una propensión a la idealidad, a la esencialidad, a la originariedad, en definitiva, a una fundamentación incondicional y absoluta del sentido y la validez, que la lectura-escritura deconstructiva se ocupaba de mostrar como inalcanzables.

Esto situaba la deconstrucción en un terreno legítimo pero resbaladizo, pues una vez cruzado el linde del pensamiento posmetafísico, no es para nada evidente que la racionalidad entrañe de por sí e inevitablemente semejantes exigencias incondicionales de fundamentación. Los partidarios de la dialéctica de la razón (o, en términos más derridianos, de la autoinmunidad racionalista) deben hacer frente a aquellos que creen que, si bien esta tarea puede resultar ingente e inacabable, es en principio posible –e incluso más acorde con la “naturaleza” del logos– un aprendizaje que ilustre a la razón, no solo sobre el fracaso asegurado de tentar una fundamentación unilateral e irrevocable, sino sobre el absurdo de tal tentación y sobre la corrección futura de tal desvarío. La dialéctica de la razón, concluíamos, requiere una justificación si no quiere convertirse en una mera agitación de viejos fantasmas metafísicos. Tal justificación, en el sentido de una argumentación convincente *frente a la alternativa* que hemos denominado “concepción autoterapéutica de la razón”, no parece encontrarse por ningún lado en Derrida, que, en su retórica, no deja nunca de dar a entender que la pregunta por el sentido compele necesariamente a buscar o a dar por supuesta una presencialidad (una verdad o esencialidad) de la cosa de la que se trata.

Ahora bien, también tratamos de mostrar que hay algunos elementos en el texto derridiano, particularmente en ciertos desplazamientos discursivos que se dan en torno a los años noventa, en los que se encuentra una justificación de la dialéctica de la razón. La justificación, sostenemos, es la siguiente: la dialéctica de la razón se da porque solo si buscamos pretensiones de validez absolutas, solo si provocamos o nos dejamos provocar por la compulsión super-y-supraracional a esa forma de validez, podremos responder justamente de la alteridad infinita del otro. Estar “a la altura” de tal alteridad supone creer en un crédito infinito de la razón, y por ello, *hay que (il faut)* llevar la razón a una plusvalía, a una especulación, a una hipertrofia crediticia, *a sabiendas* de que cualquier intento de hacer presente esta alteridad, de encontrarle una razón final o de saldar definitivamente la cuenta, será infinitamente deconstruible.



Se ve bien que al optar por esta forma de justificación, las complicaciones no han hecho más que comenzar. Pues lo que se está ofreciendo no es una explicación de por qué la dialéctica de la razón es *inevitable* sino de por qué es *deseable*; mejor dicho: se está afirmando que la dialéctica de la razón es inevitable porque *debemos comprometernos* con una razón que se enreda en pretensiones de validez infundadas e inasumibles, porque *debemos querer* una razón que esté a la altura de lo que nunca va a poder dar de sí, porque *debemos hacer regresar* una y otra vez el fantasma de la metafísica pasada.

En el análisis de estas complicaciones, dos cuestiones habrán de guiarnos: por un lado, el debate abierto sobre la distinción-ligadura entre reificación e idealización. La estrategia filosófica de Derrida había quedado previamente ubicada como operando una determinada disociación de ambas problemáticas. La deconstrucción es una práctica textual desidealizadora en la medida en que pone al descubierto la incoherencia y la insostenibilidad de los significantes transcendentales, esto es, de la función unificadora y totalizadora de las instancias elevadas a centro estructurador, origen-y-final, de lo discursivo. Al mismo tiempo, la deconstrucción derivaba en una cierta reificación. Subjetivamente porque abundaba en la tendencia a despachar la primacía de la posición cognitivo-práctica del sujeto en aras al siempre ingobernable e inapropiable juego de los signos; socialmente porque, si bien sería exagerado establecer un paso directo entre la *différance* y la más moderna teoría de sistemas, sí hay una similar afición (enraizada en la voluntad de poder nietzschiana como proteica fuente de interpretaciones diversas) a proponer estructuras acéfalas auto(re)productivas como omnímoda lógica de explicación, e incluso a utilizar las paradójicas propiedades de tales estructuras para llevar a cabo una crítica radical de la metafísica y de sus habituales estrategias argumentativas (analogía, polaridad, estructural-transcendentalismo, dialéctica...).

Ahora tenemos, sin embargo, una situación notablemente distinta. La sospecha lanzada sobre varios motivos derridianos nos ha desplazado a una interpretación de la deconstrucción como un proceder filosófico que asume, e incluso exacerba, la idealización, y que, por otro lado, también está ligada a la reificación, pero ahora en una forma muy distinta a la mentada bajo el nombre de reificación sistémica. Se trata de la reificación que hemos visto despuntar en una ambivalencia clave de la deconstrucción: la que, tras el ideal de una hospitalidad absoluta, aparecía como celoso mantenimiento del otro en la distancia, en la inmunidad, en la alteridad absolutas, en la llegada-siempre-por-llegar, esto es, en la compulsiva negación de una igualdad o semejanza con el

prójimo, lo que unos considerarían una negación de la relación intersubjetiva, y otros, como Rancière, denunciarían como la negación de la sustituibilidad o el reparto (*partage*) propios de lo democrático. Esto puede interpretarse como una forma de reificación por diversas y buenas razones, de las cuales una no poco importante es la que conecta con la inicial reflexión lacaniana: un prójimo convertido en Cosa por la infinitud de la dialéctica del deseo y al que el sujeto no puede ni quiere acercarse, pues esa Cosa, siendo el núcleo más íntimo de su ser (hipernarcisismo), es también lo más inasumible de uno mismo. Deseo como causado por el goce a la vez que como defensa ante él: algo, o mucho de esto, habrá de reencontrarse en la necesidad que tiene Derrida de hiperventilar un deseo metafísico para guardar a buen recaudo un cierto goce.

La segunda cuestión que nos orienta es la siguiente: en el marco de esta compleja relación entre deconstrucción e idealización metafísica (una deconstrucción que destripa y desarraiga la metafísica para mejor responder a su promesa, para mejor llevarla a cumplimiento y destino, y que, por consiguiente, más y más se asimila cuanto más y más la violenta), en este marco, redoblado además por la cada vez más franca aparición de un sujeto, de una signatura, de un 'je' derridiano (confesándose como goce alrededor de ciertas marcas e identificaciones), emerge la responsabilidad derridiana como otra forma de decir: *necesidad de un sujeto* que se haga cargo de la apuesta ética de la deconstrucción. No un concepto del sujeto acorde con la deconstrucción, derivado de ella como una deducción teórica, sino la comprensión de un proceso de subjetivación *que consiste* en la asunción de una posición ética *imposible* a la vez que *irrenunciable*: ningún sujeto estará jamás en posición de responder justamente, adecuadamente, verdaderamente, a la inyunción ética que viene del otro, mas ninguna subjetivación ha acontecido jamás que no haya empezado por responder a esa inyunción.

En resumen, vamos a profundizar en algunos aspectos del pensamiento de Derrida para ver qué noción de subjetividad aparece en escorzo, a pesar de que este pensamiento se presenta como una crítica radical del sujeto. Pues tal subjetividad, repitámoslo, está indeneablemente invocada como posición de responsabilidad ante una figura del prójimo que trae consigo los excesos de la idealización y de la reificación en sus múltiples peligros y oportunidades. Para ello, distinguiremos tres temas o hilos fundamentales en el pensamiento de Derrida, tres hilos que forman un nudo inextricable y que no se corresponden con ninguna distinción sistemática ni cronológica en el texto de Derrida, pero que ayudarán a exponer mejor los gestos implicados en este entuerto: la incondicionalidad como exigencia ligada a una pulsión que hiperboliza la

metafísica; la apelación (en la temática de la respuesta/promesa originaria); y la separación como principio de subjetivación.

### *Incondicionalidad*

En este primer punto se trata de anclar mejor en el texto de Derrida la idea según la cual la deconstrucción no puede no ser una confirmación, un regreso, una repetición en cierto modo fiel y fidelizante de la metafísica, de lo mito-onto-teo-tele-arqueológico, del presencialismo, o como quiera precisarse aquello que un tanto abigarradamente Derrida piensa como una estructura histórica del *logos*. Ahora bien, esta tesis contiene dos posibles interpretaciones: la primera, que creemos explícita e inconfundible en sus primeros escritos, se apoya en el tópico de que no hay un afuera del texto de la metafísica, de que por consiguiente no es posible hablar, escribir ni pensar sin, fuera o más allá de la metafísica, y de que estamos condenados a una deconstrucción sin fin en los márgenes de la metafísica. La segunda interpretación, que juzgamos arraigada en los escritos de la última década del pensamiento derridiano, aunque no tan explícita e inconfundiblemente como la anterior, varía los motivos, y por ende el grado de asunción de esta repetición revitalizante de lo ontoteológico. Esta segunda interpretación es la que nos interesa. Y nos interesa tanto por los motivos por los que se asume la necesaria repetición de la metafísica, como porque, con base en estos motivos, se detecta una suerte de redoblamiento o de exacerbación en el compromiso con aquello que se quiere deconstruir. De hecho ocurre, ya lo hemos señalado, que no se trata tanto de una variación de motivos, cuanto de la aparición por vez primera de una justificación. En un principio no había *motivos* para repetir la metafísica, simplemente no había alternativa: el *logos* es esencialmente onto-teo-teleológico, fin de la discusión. Mientras que coincidiendo, y no por casualidad, con la aparición de la temática de la apelación, de la responsabilidad y del dar-cuenta, parece como si Derrida se hubiese sentido conminado a dar motivos para el extraño pacto entre deconstrucción y metafísica. Y como si el pacto hubiera ganado en fuerza al tornarse una postura basada en razones, la escritura de Derrida asume con más claridad y profundidad, incluso con cierto descaro, las implicaciones de una praxis deconstructiva que ni puede *ni quiere* olvidar la herencia filosófico-teológico-religiosa con la que se debate.

La deconstrucción no dejará de ser lo que empezó siendo, a saber: un intento de *desbordar* –y no despachar– la lógica transcendentalista hacia un lugar-sin-lugar, un “lugar” como falta absoluta de horizonte transcendental de experiencia.

Pero, sin dejar de ser “esto”, un doble acontecimiento modifica este perfil de la deconstrucción: por un lado, se concreta como nunca antes este «otro (lugar) absoluto» (intraducible “*d’ailleurs absolu*”) que se decía negado o reprimido por el círculo reapropiador del logocentrismo. Este otro lugar absoluto es ahora el lugar del otro infinitamente otro y absolutamente singular que reclama, o en nombre del cual llega un reclamo de justicia, hospitalidad, perdón, amistad. Por tanto, la alteridad absoluta de “lo” otro (*l’autre*) se retrasa cada vez más en términos éticos (*l’autre* como prójimo). Se pueden hacer esfuerzos encomiables para tratar de mostrar que ya en los primeros escritos de Derrida están presentes motivos ético-políticos, pero no podrá negarse que la problemática ética gana una centralidad sin precedentes, por mucho que hablar de “giro ético” sea inadecuado o molesto para él mismo. Y es que la clave no reside en un análisis del contenido proposicional (qué dijo o quería-decir en sus primeras obras), sino en sus efectos extratextuales o performativos: a partir de cierto momento, el texto de Derrida puede articularse, abrirse y apelar a un debate filosófico ético-político y normativo hasta entonces vedado.

Lo segundo que le acontece a la deconstrucción, a la par de este reencuadramiento ético, es que se estrecha cada vez más la separación (ya no digamos la posible oposición) entre metafísica y deconstrucción, hasta tal punto que ya no será posible distinguir entre el desbordamiento de lo onto-teológico y su cumplimiento, o sea entre el desvío (*détournement*) del sentido de la metafísica (y de todo sentido en general) y la conducción a su destino más originario. Pues, como trataremos de mostrar, la deconstrucción no es más que el onto-teo-teleologismo convertido en pulsión o «pasión»<sup>258</sup>. Así, se agudiza la conciencia de que el movimiento de la deconstrucción, en su «ir hacia el otro absoluto», repite, reafirma y radicaliza el movimiento de la razón onto-teológica, esto es, se fía más y más de lo “propio” y “originario” de ella.

Esto se puede determinar en dos elementos esenciales: en primer lugar, Derrida dará cada vez más importancia a la cuestión de la respuesta como “sí” o “ven” originarios, a la idea de que desde el momento en que se empieza a hablar *ya se ha comenzado por responder*, por confirmar, por repetir en eco un envío o apelación, y por ahí, por jurar, prometer, garantizar<sup>259</sup> con un “heme aquí”, “daré”, “indemnizaré”.

---

<sup>258</sup> DERRIDA, 1993b.

<sup>259</sup> «Qu’est-ce que répondre ? C’est jurer –la foi : *respondere, antworten, answer, swear (swaran)*» (DERRIDA, 2000: 49). Derrida cita a Benveniste, quien encuentra en un diálogo de Plauto la raíz de *respondeo*: el diálogo se traduce como “–¿Prometido? –Prometido. –Y yo te prometo por mi parte que tu hijo ha llegado”. Y Benveniste aclara: «Ce dialogue est construit sur une formule

Sans même nommer Abraham, avant même d’oser citer à comparaître l’immense figure de patriarche censé répondre, à l’appel de son nom, « oui, me voici », « je suis ici », « je suis prêt », il faut savoir, et c’est le premier enseignement abrahamique, avant tout autre, que si tout pour nous commence par la réponse, si tout commence par le « oui » impliqué dans toute réponse (« oui, je réponds », « oui, me voici », même si la réponse est « non »), alors toute réponse, même la plus modeste, la plus quotidienne, reste l’acquiescement donné à quelque présentation de soi. (...)

De ce paradoxe, et de cette prévalence du « oui » originaire, de cette préséance qui fait su « oui » une veille indéniable, l’héritage d’un lien indéradicable, de ce « oui » qui transit tous les « non » de la terre et survit à travers toutes les modalités négatives su désaveu (...), à travers toutes les négativités de l’interrogation, du doute, du scepticisme, de la critique, et parfois d’une certaine interprétation hâtive de la déconstruction, on peut tirer bien des conséquences (DERRIDA, 2014: 72).

Volveremos más tarde a esta cuestión porque está evidentemente relacionada con la idea de un vínculo ilocucionario irreductible, pero por el momento es importante comprender que, más allá de toda escena intersubjetiva, este “sí” originario es indefectiblemente la «aceptación dada» a la herencia del logocentrismo, el consentimiento de su legado, la recepción de su envío, porque es ante todo el “sí” dado al *logos*, la repetición de su llamada. Como dice Derrida, *a través* de todas las dudas, críticas y negaciones que quiera o pueda oponer la deconstrucción a la onto-teo-teleología, siempre permanecerá «indesarraigable» la memoria del “sí” dado *e imposible de retractar*. No hay otro *logos* al que decir “sí”, es un mismo y único *logos* el que guarda la promesa del otro porvenir y el que engendra la manía presencialista. En efecto, el “sí” es la respuesta al otro (absolutamente otro), pero es al mismo tiempo y por ello mismo el sí al deseo metafísico-teológico de una presentificación de lo absoluto, de lo incondicional. Pues este deseo no es otra cosa que el deseo de mantener la promesa dada al otro, de *responder de ella absolutamente*, y este deseo es inerradicable, según Derrida, incluso en el perjurio y la retractación. La originariedad del “sí, heme aquí” dado al otro, *a todo/cualquier otro*, no puede no engendrar el exorbitante deseo de un *Otro absoluto* como garantía de mi respuesta, como garante de la promesa de verdad y de la verdad de la promesa. Por supuesto, si este Otro llegara a presentarse haría inútil y superflua

---

juridique : une *sponsio* de l’un, une *re-sponsio* de l’autre, formes d’une sécurité désormais réciproque : « je te garantis, en retour, que ton fils est bien arrivé ». De cette garantie échangée (cf. notre expression *répondre de...*) naît le sens déjà établi en latin de « répondre » (2000: 51).

cualquier promesa, reconocimiento o prueba, pero la apelación a la verdad-de-la-verdad, la llamada a este testimonio-absoluto, el deseo de que comparezca en el lugar abierto por toda respuesta, es indeneable incluso en la denegación más obstinada. Pues bien, lo que llamamos metafísica no es más que el deseo de cumplir este deseo. Ante ella, en ella y con ella, la deconstrucción puede revelar la imposibilidad de esa presentificación, pero para ello no puede sino tensar el *mismo* deseo hasta su extenuación.

De donde se deduce el segundo elemento: la deconstrucción no es sino la explotación (provocativamente podríamos incluso decir: la apropiación o capitalización en beneficio de Derrida) de la fuerza de transgresión o de transcendencia *propia* del logos, aunque mejor habría que decir: de la fuerza de transcendentalización constantemente renovada de todo horizonte transcendental. Ya se ha dicho que a partir de cierto momento de la reflexión derridiana toca entender esta “fuerza” como una inyunción que viene del otro, y por tanto, como una fuerza “propia” del logos únicamente porque, como acabamos de recordar, el logos es siempre y propiamente ya una respuesta al otro absolutamente otro. De nuevo, esto nos conduciría a la dimensión ilocucionaria, que trataremos en el siguiente apartado. Por el momento, se trata de insistir en la determinación de la deconstrucción como una praxis que *guarda la memoria* de una razón que, desde el principio y a lo largo de toda su historia, se revuelve contra sí misma, contra sus propios límites, ideales y principios, en la repetición exasperada de ese deseo de otro absoluto, lo que, en su infinitización, produce más deseo y deseo de más. La deconstrucción no puede oponerse a las idealizaciones engendradas por la razón (lo propio, lo esencial, lo originario...) sino haciendo lo que la razón ya siempre ha hecho allí donde se ha idealizado, a saber, ejercer un movimiento de autocrítica, de expropiación, de superación y radicalización.

Ninguna diseminación sin el *autos* o la ipseidad de la razón. Pues el *autos* de la razón no es sino esta desmesura constante en el intento de responder al otro<sup>260</sup>; el

---

<sup>260</sup> Al verdadero nombre del otro, y puesto que «Dios es el nombre del otro absoluto en cuanto otro y en cuanto único», habrá que decir: «responder al verdadero nombre de Dios, al nombre al cual Dios responde y corresponde más allá del nombre que le conocemos o que oímos. (...) En todos los casos, deseo de decir y de alcanzar lo que es *propio* de Dios» (DERRIDA, 1993b: 82; trad. p. 67). Cabría añadir aquí en igual medida: responder al verdadero nombre de la democracia, de la justicia, del perdón, de la amistad, en el «deseo de decir y de alcanzar lo que es *propio*» de ellas.

“sí” originario al otro convierte el sí-mismo en una alteración constante, en un enfurecimiento o desbocamiento<sup>261</sup>, en una sobrepuja (*surenchère*) infinita.

Esta es la lógica de la *autoinmunidad* en la que Derrida insiste notablemente en los escritos y conferencias de los años noventa en adelante: «la autoinmunidad acosa (*hante*) la comunidad y su sistema de supervivencia inmunitaria como la hipérbole de su propia posibilidad». También: «ninguna comunidad que no mantenga su propia autoinmunidad, un principio de autodestrucción sacrificial que ruina el principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de sí), y eso en vistas de alguna sobre-vida (*sur-vie*) invisible y espectral»<sup>262</sup>. Derrida habla de una «suplementariedad autoinmunitaria» que necesariamente tiene que producir un “más de”, “más que”, “más allá de”, para mantener y asegurar la integridad, la inmunidad, la sacralidad, la esencialidad; en fin, un incontenible exceso para que algo pueda ser absolutamente lo que es o debe ser. La autoinmunidad es, por tanto, un principio de autoviolencia por mor de la salud, de autotransgresión por mor de la propiedad, y entonces, también, un principio de transcendencia y de idealización. La deconstrucción no reclama el desencadenamiento de ninguna autoinmunidad (o autodeconstrucción) que no esté ya en juego en la racionalidad. Este principio, que ciertamente está reconocido tiempo ha<sup>263</sup>, irá escorando la praxis

---

<sup>261</sup> No hallamos traducción adecuada para lo que se expresa con el término francés “*s'emporter*”, esto es, el irritarse o desbocarse entendido como el llevarse uno mismo fuera de sí mismo. Se puede sacar más punta a la expresión diciendo que lo característico del planteamiento derridiano es que, en efecto, si bien la razón se desboca por la inyunción del otro (decíamos: principio de absoluta exterioridad que justifica que la razón se autoexija más de la cuenta), siempre será posible reinmanentizar este movimiento de salida, recuperarlo en un *autos*, y decir que “todo se lo hace la razón a sí misma, por sí sola, por su propia cuenta y medida, bajo su responsabilidad”. Pues la llamada viene del otro, pero su absolutización siempre puede venir de la razón, ser lo propio de ella (esto es, la reacción o el eco de su propia voz). En todo caso, la responsabilidad de que la llamada del otro *se reciba* como una inyunción absoluta (el abismal pero directo paso que establece Derrida entre la llamada de todo/cualquier otro y la llamada del Dios de Abraham) es indecible. No se podrá imputar al otro sin que aparezca de inmediato el fantasma de la fantasmización, de la fetichización y de la racionalización como tantas otras estrategias de la razón para justificarse.

<sup>262</sup> DERRIDA, 2000: 71 y 79 (traducción del A.).

<sup>263</sup> Por ejemplo, en 1984: «la condición misma de una deconstrucción puede estar obrando, en la obra, *dentro* del sistema a ser deconstruido; (...) Uno podría pues tender a esta conclusión: la deconstrucción no es una operación que sobreviene *después*, desde el exterior, un buen día; está siempre en obra en la obra» (DERRIDA, 2008: 82). En cierto modo, el debate que estamos abonando se reduce al estatuto de los “puede” en este fragmento (“puede estar obrando”, “Uno podría pues...”): desde un punto de vista, estas cláusulas son absolutamente ineliminables, pues remiten al *quizá* (*peut-être*) de la acontecimentalidad (a la deconstrucción *como* acontecimiento por venir). Desde otro punto de vista, estas cláusulas no se sostienen: *por supuesto* que la deconstrucción está ya operando en la obra. Ella está desde siempre dislocando, abstrayendo, desarraigando, deportando fuera de sí al logos, y *eso es la historia de la mito-onto-teo-logía como proceso de una racionalización autoinmune*. Ahora, desde este segundo punto de vista, el interés no estriba tanto en la apertura del porvenir (este *habrá venido* de todos modos) cuanto en la respuesta a la acontecimentalidad que viene ya ocurriendo, respuesta que no puede ser de pura acogida (no lo ha sido nunca en Derrida, aunque a veces se pretenda lo contrario: «... responder

deconstructiva a mimetizarse cada vez más con la razón en su megalomanía metafísica. Pues ya no se tratará únicamente de imitar a la razón en su potencial deconstructivo (esto es, dejándose guiar por el «ello se deconstruye», se disemina, se desestructura), sino de imitarla *también* en su potencial idealizador (dejándose igualmente inyunger por el “ello” se estructura, se monumentaliza, “ello” se hincha y se hace falo).

Desde el momento en que Derrida sorprende a propios y extraños decretando una «condición indeconstructible de toda deconstrucción», esto es, un incondicional de la deconstrucción, esta no puede no participar de los gestos “propios” de: a) la metafísica –«una idea de la justicia» y «una idea de la democracia» que se pretenden irreductibles pero al mismo tiempo inseparables de la idealización reguladora kantiana<sup>264</sup>; b) de la teología –la pasión de «responder al verdadero nombre de Dios, al nombre al cual Dios responde y corresponde más allá del nombre que le conocemos o que oímos. (...) En todos los casos, deseo de decir y de alcanzar lo que es *propio* de Dios»<sup>265</sup>; o c) de la religión –un deseo de guardar algo sano y salvo, sacro, indemne, intacto; precisamente una experiencia de fe, de aceptación, fianza, crédito, creencia *al otro*.

Al mismo tiempo, la autoinmunidad, como sobrepuja indefinida, indica un «pensamiento no del círculo sino del retorno»<sup>266</sup>; hay retorno –pues se excede lo propio para ser más propiamente, el origen para ser más originariamente, la esencia para ser más esencialmente–, pero en forma de «nostalgia». Economía de *duelo*, pues «este principio mecánico es aparentemente muy simple: la vida solo vale *absolutamente* valiendo *más que* la vida. Y por lo tanto llevando el duelo, deviniendo lo que ella es en el trabajo de duelo infinito, en la indemnización de una espectralidad sin borde»<sup>267</sup>. Si Derrida puede proponer una definición de la deconstrucción como trabajo de duelo es solo porque toda relación con la traza, con la herencia y la discursividad en general, incluso, dice

---

a lo que debe ser la hospitalidad absoluta, el “sí” al (a la) arribante, el “ven” al porvenir inanticipable –*que no debe ser* el “cualquier cosa” detrás del cual se amparan los demasiado conocidos fantasmas que, justamente, hay que ejercitarse en reconocer»; DERRIDA, 1993d: 266; trad. p. 188; cursivas nuestras). *Cuestión de responsabilidad*, y por tanto, *cuestión de sujeto*. Pues el dilema no está entre la irrupción absoluta del acontecimiento imprevisible y la gestión previsora, programadora y calculadora que anulan cualquier porvenir (polaridad simplista, si bien sus extremos acechan siempre). La cuestión está en la decisión ante un cálculo imposible y una igualmente imposible apertura ciega al porvenir. Y para ello no se requieren ni sistemas computadores del riesgo ni profetas de un abstracto porvenir, sino sujetos responsables (si los hay).

<sup>264</sup> DERRIDA, 1993d: 102, 111. También 2003: 122s.

<sup>265</sup> DERRIDA, 1993b: 82 (trad. p. 67).

<sup>266</sup> DERRIDA, 1990: 99 (traducción del A.).

<sup>267</sup> DERRIDA, 2000: 78 (traducción del A.).



Derrida, toda productividad y capitalización, la «performatividad en general» (lingüística, instrumental, económica, política y «teletecnocientífica»), y por tanto *también* el discurso y la herencia de la metafísica, son ya trabajo de duelo<sup>268</sup>. O al menos tienen la estructura del duelo. Pues, ciertamente, se puede decir que la deconstrucción aporta la conciencia o el *reconocimiento* de esta estructura de duelo, y la consiguiente *asunción* del trabajo de duelo que implica toda relación con la herencia. La ontología es el *double-bind* de la apropiación-transcendentalizadora, de la repetición-idealizadora o de la espiritualización-espectralizante *más* su represión o denegación, el encubrimiento de esta economía del duelo, el no querer saber nada de los fantasmas, el querer quedarse con el Espíritu sin el espectro. La deconstrucción, en cambio, levanta la represión y permite asumir la aporía (el duelo infinito-imposible)<sup>269</sup> como única posición posible frente a la herencia y, por tanto, como paradójica condición de posibilidad para la decisión sobre ella. Lo que nos reenvía a la cuestión del sujeto que se responsabiliza de este trabajo de duelo: *o bien* la deconstrucción no se diferencia en nada de la onto-teología (son dos nombres distintos para un mismo proceso de racionalización autoinmune, de desbocada vocación de complementariedad), *o bien* se diferencian por una forma de subjetivación, en particular, porque la primera abre la posibilidad de una *respuesta (subjetivadora en cuanto responsable)* a ese proceso.

Todavía hay que dar una vuelta de tuerca más a esta cuestión. A partir de cierto momento, se hace explícita en Derrida la extrapolación de la lógica de la *différance* o de la traza a una enorme variedad de procesos sociales, económicos, políticos y culturales. Es decir, algo así como la afirmación de una economía de la deconstrucción automatizada y extendida por todo el campo de lo social. Dos pruebas de ello. Por un lado, la noción de la autoinmunidad se convierte en un concepto todoterreno: sirve, como hemos visto hasta aquí, para describir una cierta dialéctica de la razón en un sentido restringidamente filosófico, pero esta autoinmunidad autotranscendentalizante también sirve para referirse, por ejemplo, al proceso político y social de extensión y ahondamiento de la esfera pública democrática: «la expresión “democracia por venir” toma en cuenta la historicidad absoluta e intrínseca del único sistema que acoge en sí mismo, en su concepto, esta *fórmula de autoinmunidad* que llamamos el derecho a la

---

<sup>268</sup> «J'avais essayé de montrer ailleurs que le travail du deuil n'est pas un travail parmi d'autres. C'est le travail même, le travail en général, trait par lequel il faudrait peut-être reconsidérer le concept même de production –dans ce qui le lie au trauma, au deuil, à l'itérabilité idéalisante de l'exappropriation, donc à la spiritualisation spectrale qui est à l'œuvre dans tout *tekhne*» (DERRIDA, 1993d: 160).

<sup>269</sup> El duelo fracasa-si-triunfa y triunfa-si-fracasa (DERRIDA, 2008: 44).

autocrítica y a la perfectibilidad»<sup>270</sup>. Al mismo tiempo, y con evidentes resonancias de una dialéctica de la Ilustración que no puede evitar hacer que regrese una barbarie *tanto más bárbara cuanto que* civilizada por la razón, la autoinmunidad describe el paradójico círculo de regresión y autoviolencia engendrado por un desarrollo económico, técnico y social que inevitablemente deconstruye los horizontes legitimados de saber, de sentido y de pertenencia<sup>271</sup>. Todavía en otra dimensión, ahora más cerca de la teoría de sistemas, la autoinmunidad sirve igualmente para cernir fenómenos relacionados con la extensión de la organización sistémica (aunque Derrida no utilice esta nomenclatura), tales como la capitalización en lo económico, la tecnificación-informatización-digitalización, la burocratización o la juridificación. En fin, la autoinmunidad no es característica únicamente del *logos* en su compulsión metafísica, sino que es “lo propio” de procesos tan diversos como la racionalización técnico-instrumental, la integración sistémica o la ilustración democrática.

Otra prueba en el mismo sentido se halla en el capítulo de *Espectros de Marx* en el que Derrida pasa revista a toda una serie de fenómenos, patentes y manifiestos que, aunque invisibilizados cínicamente por algunos, prueban que «el mundo va mal», que «la época está fuera de sus goznes»<sup>272</sup>. Si algo tienen en común estos fenómenos es que en mayor o menor medida están todos producidos, determinados, cuando menos infiltrados o acechados, por aquel proceso al que Derrida se refiere con términos como espectralización, virtualización, deslocalización o desarraigamiento tele-tecnológico. Ahora bien, es este mismo proceso el que sigue o al que se encomienda la deconstrucción al mostrarnos la inconsistencia de todas las formas de autoridad, legitimidad, tradición, naturalidad, apropiación o domesticidad del espacio y el tiempo

---

<sup>270</sup> DERRIDA, 2003: 126 (trad. p. 111; cursivas nuestras).

<sup>271</sup> «La réactivité originale à une télé-technoscience expropriatrice et délocalisatrice doit répondre au moins à deux figures. Celles-ci se superposent, elles se relaient aussi ou se remplacent, ne produisant en vérité, à la place même de l'emplacement, que de la supplémentarité indemnisante et auto-immune : 1) l'arrachement, certes, à la radicalité des racines (...) et à toutes les formes de physis originaire, à toutes les ressources supposées d'une force génératrice propre, sacrée, indemne, « saine et sauve » (*heilig*) : identité ethnique, filiation, famille, nation, sol et sang, nom propre, idiome propre, culture et mémoires propres ; 2) mais aussi, plus que jamais, contre-fétichisme du même désir inversé, le rapport animiste à la machine télé-technoscientifique, qui devient dès lors machine du mal, et du mal radical, mais machine à manipuler autant qu'à exorciser. Parce qu'elle est le mal à domestiquer et parce qu'on *utilise* de plus en plus des artefacts et des prothèses dont on ignore tout, dans une disproportion croissante entre le savoir et le savoir-faire, alors l'espace de cette expérience technicienne tend à devenir plus animiste, magique, mystique. Ce qui en elle reste toujours spectral tend alors à devenir, à la mesure, si on peut dire, de cette disproportion, de plus en plus primitif et archaïque» (DERRIDA, 2000: 85).

<sup>272</sup> Para lo que sigue en este párrafo: DERRIDA, 1993d: 129-139 (trad. p. 91-98).

contemporáneo. En otras palabras, aquellos fenómenos están caracterizados justamente por su deconstructividad. Derrida habla, por ejemplo, de los «Estados-fantasma, sobreeficaces y propiamente capitalistas, que son la mafia y el consorcio de la droga», de los que uno tendría serias dificultades en identificar unívocamente los límites espacio-temporales, jurídico-legales, performativos, la asignación de pertenencias, estatus, códigos y relaciones. Se habla también de la diseminación (es el término que usa Derrida) del armamento atómico, ya no solo en manos de «estructuras estatales» ni controlable por ellas, y que además produce la conocida reacción autoinmune de una escalada armamentística. Más deconstrucción, dislocación o desregulación, y más reacciones autoinmunes, en la referencia a «la incapacidad de dominar las contradicciones en el concepto, las normas y la realidad del mercado liberal», una de cuyas múltiples consecuencias es «la sobrepuja intervencionista de los Estados capitalistas para proteger sus [intereses y trabajadores] nacionales». Derrida también cita el problema de la deuda, principalmente pensando en la deuda “externa” de los países pobres pero que hoy se agravaría y se extendería a la gran mayoría de las economías (entre otras, dislocando las relaciones intraeuropeas), y que da cuenta de un sistema financiero definitivamente autorreferencial, hipertrofiado y desacoplado de toda instancia normativa, material-productiva, referida a necesidades y horizontes conmensurables con los “mundos de vida”, y a la vez, espoleado por la abstracción, virtualización, diferenciación, difusión y velocidad posibilitadas por la digitalización<sup>23</sup>. En muchos y variados aspectos, Derrida también diagnostica dislocación, desarraigo, expropiación, virtualización (y tenaz imposibilidad de reapropiación, repatriación o “vuelta al Padre”) en «una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad, nacional o civil», puesta de manifiesto en las «guerras interétnicas», las crisis migratorias o de refugiados, los expulsados “dentro” de un mismo Estado-nación, también en este caso con consabidas respuestas arcaizantes (autoinmunes), como la conjuración de un «fantasma conceptual primitivo de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y la sangre».

---

<sup>23</sup> Tanto para esta como para muchas de las demás disfunciones enumeradas por Derrida cabría reenviar, por ejemplo, a los análisis de Saskia Sassen. Evidentemente lejos de la retórica derridiana, no obstante Sassen aboga por la hipótesis de que «debajo de las especificidades nacionales de las diversas crisis globales se encuentran tendencias sistémicas emergentes conformadas por una pocas dinámicas básicas» (SASSEN, 2015: 15). Habría, pues, una dinámica «expropiadora y deslocalizadora» (términos recurrentes en Derrida) no solo en cada una de las formas o dimensiones de las disfunciones (por ejemplo, la abstracción y la deslocalización de lo cotidiano, doméstico, nacional, estatal, material, productivo en la financiarización) sino entre ellas, en la medida en que aquellas dinámicas deconstruyen las «divisiones habituales» (nacional/transnacional, urbano/rural, Norte global/Sur global, capitalismo/socialismo, problema económico/problema ambiental, legalidad formal/legalidad informal, etc.).

Subsumir todo esto bajo la noción de la *différance* o de alguno de sus quasi-sinónimos no ayuda mucho a clarificar un conjunto de fenómenos complejo y diverso. Es de recibo admitir que la proyección de conceptos nacidos de una crítica de la discursividad metafísica a tantos y tan diversos procesos sociales – esto es, la intelección del proceso social *en general* como un proceso deconstructivo– abre muy a menudo sugerentes e inauditas perspectivas, pero tiene corto recorrido descriptivo y aporta poco en la discriminación y análisis diferenciado. Pero no es esto lo que nos importa aquí. Nos interesa otra de las implicaciones de esta hiperextensión de la lógica de la deconstrucción al conjunto de lo que en otras orientaciones filosóficas se llamaría el proceso de racionalización social. Derrida ya había predicado desde un comienzo que la economía de la traza no concernía únicamente a lo que convencionalmente se entiende por texto, sino a una textualidad generalizada que incluía la realidad material-institucional y que por tanto tenía implicaciones políticas y éticas. Pese a lo cual, no clarificaba cómo había que entender esto, ni cuál era exactamente la “traducción” de la *différance* a una teoría crítica social. A partir de la década de los noventa tampoco se gana excesiva claridad al respecto, pero sí hay un desplazamiento fundamental del que *Espectros de Marx* vuelve a ser una ilustración paradigmática: la *anormatividad* que antes parecía asumirse cómodamente –a saber, la de una *différance* desfundamentadora de todos los valores de originariedad, presencia y propiedad, y por tanto de autoridad, legitimidad, poder y normatividad– se reconoce ahora como un *problema*. No se trata, por supuesto, de un giro, no es que la *différance* pase a considerarse como una fuerza negativa o moralmente condenable. El potencial transgresivo de la traza, esto es, su capacidad para desabonarse renovadamente de toda forma ideal e institucionalizada, sigue siendo la apuesta fundamental de Derrida. Pero *a la vez* (y este “a la vez” de la aporía o la antinomia es lo que va cogiendo cada vez más cuerpo), la falta de agarre normativo aparece como algo inquietante, amenazante y, sobre todo, como algo que *exige una respuesta* (ética y política). La cuestión no solo se pone de manifiesto en esa letanía tan cara a Derrida: el acontecimiento (y la deconstrucción *es* el acontecimiento) no puede ser *tal* (incalculable, imprevisible) si no es en la posibilidad de lo peor, del mal radical<sup>274</sup>. Cosa todavía más importante es que Derrida expone como dotados o afectados por la lógica de la deconstrucción toda una serie de fenómenos que

---

<sup>274</sup> «Point de foi, donc, ni d’avenir sans ce qu’une itérabilité suppose de technique, de machinique et d’automatique. En ce sens, la technique est la possibilité, on peut dire aussi la chance, de la foi. Et cette chance doit inclure en elle le plus grand risque, la menace même du mal radical. Autrement, ce dont elle est la chance ne serait pas la foi mais le programme et la preuve, la prédictivité ou la providence, le pur savoir ou le pur savoir-faire, c’est-à-dire l’annulation de l’avenir» (DERRIDA, 2000: 72).

desde los albores de la filosofía social se han considerado como *patologías* de lo social (y para los cuales la reificación sería un concepto bastante comprensivo). Evidentemente, Derrida tiene interés en no tratar estos fenómenos sociales con conceptos unívocamente ligados a una valorización moral o a un evolucionismo social normativo<sup>275</sup>. Este interés responde tanto al hecho de que la expropiación-deslocalizadora es a la vez un principio de disfuncionalidad-regresión y de perfectibilidad-progreso (dialéctica autoinmune de la modernidad), cuanto a la versión “fuerte” de esta tesis, a saber: que es ahondando y radicalizando en el proceso deconstructivo de la razón que se “cumple” la promesa utópica de la misma razón (mesianismo derridiano). Ahora bien, *precisamente* porque no se quiere disipar la indefinición normativa de la deconstrucción, es inevitable que la “aplicación” social que Derrida hace de ella la acerque a otros conceptos de la filosofía social con vocación explícitamente normativa. Aun si la tomáramos como un término *meramente* descriptivo de ciertas dinámicas sociales, lo cierto es que la deconstrucción se encuentra allí donde otros han hablado de alienación, cosificación, división, pérdida de comunidad o desencantamiento. En otras palabras: más acá del porvenir invocado por Derrida, lo que está claro es que el acontecimiento deconstructivo, en su posibilidad de traer el mal, el sufrimiento y la injusticia, *ya ha tenido lugar*, y como él siempre diría, más de una única vez.<sup>276</sup>

Pues bien, ante este debate normativo, del que la deconstrucción ya no puede zafarse ni disimular, Derrida propondrá dos formas de *respuesta* simultáneas y entrelazadas. Una de ellas nos reenvía a la cuestión de la subjetivación, de la que nos ocuparemos más adelante. Solo la anunciamos: tiene que ver con el complejo de negociaciones, resistencias, compromisos, titubeos, prejuicios, elecciones y rechazos que impregnan la relación de Derrida con la deconstrucción, y que deniegan constantemente la incalculable apertura al porvenir de la que se hace gala. *Esto es la responsabilidad* (en la más grave de las irresponsabilidades): la de infinitas decisiones conscientes (calculadas y negociadas), e inconscientes (calculadas y negociadas *por el otro en mí*), que convertirían la hospitalidad, el perdón, la amistad en una proyección o eco narcisista, imposibilitando la venida del otro o la justicia. La otra respuesta es la

---

<sup>275</sup> Es decir, no tratarlos como «procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos» respecto de un criterio ético de “vida buena” (HONNETH, 2009b: 52).

<sup>276</sup> El “mal del mundo” no se ha producido porque la razón insista en reapropiarse, totalizarse, reunificarse, y se niegue a deconstruirse, sino *también y en la misma medida*, porque la razón se abstrae, se deslocaliza, se expropia, se divide, se desdobla y se suplementa; el “mal del mundo” no puede imputarse a una razón constrictiva *sin* desestructura, ni a una razón desestructurante *sin* reconstrucción, sino siempre a una *misma razón ideal-deconstructora*.

que estamos tratando de ilustrar en este apartado: consiste en la reactivación de un gesto metafísico-teológico desproporcionado, en la afirmación de una *condición immune y absuelta de la deconstrucción*. Para hacer frente a la anormatividad de la *différance*, lo que no quiere decir para negarla pero sí para trabajarla, negociarla o *conjurarla* (en la ambivalencia apotropaica de un a favor-en contra, de una alianza-que-reprime, de una potenciación-que-destruye), lo que se va a desencadenar es una demanda de absoluto, de incondicionalidad, de validez infinita, de *nec plus ultra*: la exigencia de que el perdón sea absolutamente perdón, la justicia incondicionalmente justa, el otro radical e infinitamente otro. Si bien esto se alía con una pulsión incorruptible de crítica y análisis, de cuestionamiento interminable de todo valor que pretenda erigirse en el lugar de la incondicionalidad, no puede subestimarse el horizonte en el que se apoya esta pulsión: ante la anormatividad de la deconstrucción, de esa racionalización social que descompone todo orden y que pone al presente y la presencia en permanente *out-of-joint*, a lo que va a *apelar* Derrida no va a ser a un horizonte normativo frágil, relativo o consensual, fundamentado en la situacionalidad de formas-de-vida particulares o en la provisionalidad de una discusión pública irrestricta. A lo que se apela es a una hipermetafísica o hiperteología, a un ultrarracionalismo hiperbolizado por la fe, que rehúsa la autonomización posmetafísica de lo político y lo ético, y que de ningún modo puede sustraerse de las lógicas verticales, asimétricas, monolingües y mayestáticas de lo teológico.

### **Hipérbole hereditaria**

Todo lo anterior es incomprensible sin una reconsideración del concepto y del trato con el archivo. Tomemos *Espectros de Marx* como texto ilustrativo. Allí, actualizando la temática del duelo y ligándola con ella, Derrida habla de la cuestión de la herencia en los siguientes términos: «Consideremos, primero, la *heterogeneidad* radical y necesaria de una herencia (...). Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, solo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*. *Es preciso* [*il faut*] quiere decir *es preciso* filtrar, cribar, criticar, hay que [*il faut*] escoger entre los varios posibles que habitan la misma *inyunción*»<sup>27</sup>. Dejando por un momento de lado la cuestión de la *inyunción*, lo importante es lo que sigue: es preciso «*reafirmar eligiendo*». Este es un punto manejado con cierta ambivalencia por el mismo Derrida. Ante todo, es necesario no dejar que la reafirmación quede oscurecida o subordinada a la elección, tanto más cuanto que en el texto pasa enseguida a

---

<sup>27</sup> DERRIDA, 1993d: 40 (trad. p. 30).

remarcar la necesidad de «*escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción*» (cursivas nuestras). En otro lugar de *Espectros*, y hablando en este caso de la herencia del marxismo, dice que «hay que reafirmar[la] transformándola tan radicalmente como sea necesario. Reafirmación que sería a la vez fiel a algo que resuena en la llamada de Marx –digamos de nuevo en el espíritu de su inyunción– y conforme con el concepto de la herencia en general. La herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos»<sup>278</sup>. Lo que a nuestro entender resta como una ambivalencia es que mientras, por un lado, Derrida sitúa la herencia «ante nosotros (...) antes mismo de aceptarla o renunciar a ella», esto es, como separando el “ser-dado” de la herencia del *comienzo* de nuestro trato con ella en forma de crítica, criba, filtraje, transformación y elección, por otro lado, puesto que *en efecto* la herencia no está ahí dada con independencia de nuestra aceptación o rechazo, ser herederos significa *haber empezado ya siempre por aceptar la herencia*. Este sería el significado de la reafirmación necesaria, es decir, no la reafirmación de este o aquel aspecto, de lo elegido en lugar de lo no elegido, sino una reafirmación en cierto modo masiva, indiscriminada. Pero no en el sentido de una aceptación *precrítica* de la herencia, cual si fuera posible distinguir netamente una previa reafirmación de una posterior elección o criba. Lo que interesa es subrayar el hecho, repetidamente proclamado por Derrida, de que en la crítica, en el rechazo, en la hostilidad y el repudio, hay irreductiblemente un gesto de afirmación, de aceptación, de alianza y de acogida<sup>279</sup>. Luego la reafirmación y la elección no se sitúan en disyunción o alternancia. La reafirmación de la herencia, en cierto modo de toda la herencia<sup>280</sup>, es la condición de posibilidad de la decisión sobre ella, y justo por eso, en buen derridiano, la *condición de imposibilidad* de una elección que escoja un aspecto *en lugar de* otro, esta parte *en lugar de* aquella. Esta lectura nos permite llegar al punto que queríamos: esta reafirmación es indistinguible de una hiperbolización, el “sí” que podría parecer abnegado, conformista o resignado, se convierte, con un gesto esencial en ciertos escritos del Derrida medio-tardío, en un “sí” alocado, voraz e impetuoso. De ahí, la afirmación que da cuenta del trato con el archivo que queríamos resaltar: la herencia (quizá) se elige, se critica, se selecciona, pero *ante todo se radicaliza*.<sup>281</sup>

<sup>278</sup> DERRIDA, 1993d: 94 (trad. p. 67).

<sup>279</sup> Recordar lo citado más arriba sobre el “sí” originario (DERRIDA, 2014: 72).

<sup>280</sup> No porque ella forme un todo unido y coherente, como dice Derrida, pero sí porque se coja por donde se coja, se coja lo que se coja, hay un sí irreductible.

<sup>281</sup> En el doble sentido de extremo (se la lleva ahí donde no ha llegado) y de origen (se la lleva ahí donde ella siempre ha querido ser llevada, luego allí donde está su vocación).

La exigencia de incondicionalidad que se pone de manifiesto en el modo derridiano de hablar de la justicia, del acontecimiento, del porvenir y del otro como otro, es indisociable de una *pulsión de archivo*. No solo en el sentido de una aceptación incontrovertible de la herencia (del logocentrismo), sino en la transformación de esta aceptación en una pasión de archivo, una inyunción compulsiva a la memoria. Ante una condición hereditaria indeneable (la aceptación del archivo no es negociable), la respuesta será, de nuevo, un enardecimiento de aquello mismo que constituye el archivo y que se querría deconstruir (pulsión de consignación, de repetición, de reproducción, de guarda, de indemnidad, de origen, de recopilación, de reunificación...). En efecto, de la misma manera que señalamos un desplazamiento de la resignación ante la reinstalación inevitable del logos metafísico a la asunción de que *se precisan* las pretensiones de validez absolutas en fidelidad a la promesa de un otro radicalmente otro, ahora encontramos un desplazamiento similar, de la inevitabilidad de que un archivo se constituya en un poder arcóntico, unificador, conservador y monolítico, a la asunción de que únicamente radicalizando este poder, en una especie de alianza ortodoxa, purista y fanática con el deseo doliente que lo alimenta, se muestra la incontenible apertura del archivo al porvenir. A esto responde, por ejemplo, la lectura que hace Derrida de una cierta “esencialidad” hebrea –una judeidad que *es y no es lo mismo* que el judaísmo–, precisamente como unión indisociable entre la inyunción de archivo y la apertura al porvenir:

Car ce dont s'autorise en dernière analyse cette affirmation inconditionnelle dont je disais qu'elle se donne comme *ineffaçable* [unicidad absoluta de ese rasgo de unión imborrable entre judeidad y por-venir], c'est d'abord l'antériorité d'une archive (...). Mais la même affirmation inconditionnelle s'autorise surtout de ce qui pourrait ressembler à un autre trait unique de la judéité selon Yerushalmi, et qui sans doute revient au premier comme au même. Cette fois, il n'y va pas seulement de l'ouverture à l'avenir mais de *l'historicité* et de l'obligation de la *mémoire*, mieux, de l'obligation de l'archive (DERRIDA, 1995: 119).

Así pues, ser radical, absoluta y propiamente judío, esto es, fiel y digno de una judeidad más allá del judaísmo –y por ahí, ser fiel y digno de una afirmación incondicional del porvenir–, es absolutamente indisociable de la afirmación de *un* archivo, y por tanto, de la peligrosa alianza con su violencia instituyente y unificadora<sup>282</sup>. Ciertamente, la radicalización del archivo o de la herencia

---

<sup>282</sup> «(...) on ne peut rester interdit d'effroi devant l'injustice virtuelle qu'on risque toujours de commettre au nom de la justice même. (...) l'injustice de cette justice peut concentrer sa violence



persigue mostrar que la pulsión de archivo y la pulsión arqueológica son «radicalmente incompatibles, heterogéneas». Pero no es menos clara la afirmación de que estas dos pulsiones «serán siempre próximas la una de la otra, semejantes, apenas discernibles en su coimplicación»<sup>283</sup>. Lo que se quiere mostrar es que *la* pulsión de archivo es irreductiblemente doble y bífida: pulsión de origen-y-de-repetición-alterante. Veremos hasta qué punto esta coimplicación o indiscernibilidad es más constrictiva de lo que a veces se lee. En todo caso, reaparece aquí, en el archivo, la sobrepuja de «un archivista más arqueólogo que el arqueólogo»<sup>284</sup>, a la búsqueda siempre de un primero más primordial, entre la fidelidad al origen más originario y el desencadenamiento de un desarraigo irremontable.

En otro lugar, Derrida vuelve a apoyarse en el psicoanálisis para estipular una “definición” canónica de la deconstrucción:

Ce qu'on appelle la « déconstruction » obéit indéniablement à une exigence *analytique*, à la fois critique et analytique. Il s'agit toujours de *défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer* des sédiments, des *artefacts*, des présuppositions, des institutions. (...) Comme cette dissociation analytique devrait être aussi, dans la déconstruction, du moins telle que je la comprends ou la pratique, une remontée critico-généalogique, nous avons là en apparence les deux motifs de toute analyse, tels que nous les avons analysés en analysant le mot *analyse*, le motif *archéologique* ou *anagogique* du retour vers l'ancien comme archi-originaire et le motif *philolytique* de la déliaison dissociative –on ne sera jamais loin de dire dis-sociale.

Mais simultanément la « déconstruction » ne commence qu'avec une résistance à ce double motif. Elle en radicalise même à *la fois* l'axiomatique et la critique de l'axiomatique. Ce que son travail met en question, c'est non seulement la possibilité mais le désir ou le fantasme d'une ressaisie de l'originaire, le désir ou le fantasme aussi de rejoindre jamais le simple, quel qu'il soit (DERRIDA, 1996b: 41).

Hasta aquí una exposición típica del doble motivo o doble escritura de la deconstrucción. Pero lo que no debe pasarse por alto es que la «resistencia [de la deconstrucción] a este doble motivo [del análisis]» pasa por una radicalización

---

dans la constitution même de l'Un et de l'Unique. (...) Le rassemblement sur soi de l'Un ne va jamais sans violence, ni l'autoaffirmation de l'Unique, la loi de l'archontique, la loi de *consignation* qui ordonne l'archive» (DERRIDA, 1995: 122).

<sup>283</sup> DERRIDA, 1995: 143 (traducción del A.).

<sup>284</sup> DERRIDA, 1995: 149 (traducción del A.).

de la misma pulsión analítica. Esto es: no por un rechazo del análisis, ni siquiera, paradójicamente, por una resistencia a él; antes bien: la absoluta resistencia al análisis no revela sino una desmesura tal de su exigencia de descomposición y de originalidad que «se expone a un olvido radical que no pertenece ya a la tópica o a la economía de la represión, destinada como está a la suerte y al riesgo de la ceniza, a saber, de una traza sin traza (...), *hiperbolítica*, destrucción excesiva y lisis sin medida, sin medida y *sin retorno*, lisis sin anagogía»<sup>285</sup>. Es por esto por lo que Derrida encuentra en la pulsión de muerte de Freud un principio «archiviolítico», de «borradura radical»<sup>286</sup>, en el corazón mismo del archivo y *por mor* de su compulsión de guarda, consignación y encriptación. Una pulsión de amnesia radical no solo desencadenada por la búsqueda anamnésica, memorizante, del análisis, sino, al cabo, indistinguible de ella; un olvido radical *como hipermnesia*.

Ce qui *pousse* la déconstruction à analyser sans relâche les présupposés analystes et dialecticistes de ces philosophies, et sans doute de la philosophie même; ce qui ressemble en elle à la pulsion et au pouls de son mouvement propre, une compulsion rythmée à traquer le désir d'originalité simple et présente à elle-même, eh bien, cela même –voilà le *double bind* dont nous parlions à l'instant– la pousse à une surenchère analyste et transcendantaliste. À un hyperbolisme de l'analyse qui prend parfois aux yeux de certains la figure d'un hyperdiabolisme. En ce sens, la déconstruction, c'est aussi un drame interminable de l'analyse. Car pour éviter que la critique de l'originarisme sous sa forme transcendantale ou ontologique, analytique ou dialectique, ne cède la place, selon une loi que nous connaissons bien, à l'empirisme ou au positivisme, il fallait faire droit, *de façon encore plus radicale, plus analytique, à la requête traditionnelle, à la loi même* de ce qui venait à être déconstruit (DERRIDA, 1996b: 43; últimas cursivas nuestras)<sup>287</sup>.

---

<sup>285</sup> DERRIDA, 1996b: 49 (traducción del A.).

<sup>286</sup> «Comme la pulsion de mort est aussi (...) une pulsion d'agression et de destruction, elle ne pousse pas seulement à l'oubli, à l'amnésie, à l'annihilation de la mémoire, comme mnème ou anámnesis, elle commande aussi l'effacement radical, en vérité l'éradication de ce qui ne se réduit jamais à la mnème ou à l'anámnesis, à savoir, l'archive, la consignation, le dispositif documentaire ou monumental comme hypómne, supplément ou représentant mnémotechnique auxiliaire ou aide-mémoire» (DERRIDA, 1995: 25).

<sup>287</sup> Más allá, otro fragmento de insistencia: «“il faut”, certes, analyser le “il faut” du désir analytique comme le désir de défaire une composition ou une contamination originare pour atteindre enfin une simplicité primitive, propre ou élémentaire qui serait en droit le seul et vrai point de départ (...). Mais voici, sans tarder, le *double bind*: analyser un tel désir, ne signifie pas renoncer à sa loi et suspendre l'ordre de la raison, du sens, de la question d'origine, du lien social. Il faut aussi prendre en compte, pour en rendre compte, la demande archéologique, anagogique, herméneutique aussi, de la raison et du principe de raison (...). Par définition un *double bind* ne s'assume pas, on ne peut que le souffrir dans la *passion*» (DERRIDA, 1996b: 51).

Así pues, Derrida no habla allá de la judeidad o aquí del psicoanálisis más que para dejarse ventrilocuar por ellos, para proyectar o mimetizar la deconstrucción en este nudo. La misma mimesis reaparece en otro lugar bajo el nombre de Nietzsche y de la democracia:

Cette responsabilité qui inspire (à Nietzsche) un discours d'hostilité à l'endroit du « goût démocratique » et des « idées modernes », dirons-nous qu'elle s'exerce contre la démocratie en général, contre la modernité en général ? ou bien répond-elle *au contraire* au nom d'une hyperbole de démocratie ou de la modernité à venir, devant elle, avant elle, d'une hyperbole dont le « goût » et les « idées » ne seraient, dans cette Europe et cette Amérique alors nommées par Nietzsche, que les médiocres caricatures, la bonne conscience bavarde, la perversion ou le préjugé – l'«abus du terme » de *démocratie* ? (DERRIDA, 1994a: 58).

Ni siquiera de una pulsión de crítica y demolición como la nietzschiana puede excluirse, *lo quiera Nietzsche o no*, que ella deconstruya *en nombre de un sentido o una verdad más puros* de la democracia y de la modernidad. ¿En qué consiste la *superlatividad* del superhombre, si no? A esto responde en Derrida la recurrencia de referencias a la hipérbole, la sobrepuja, lo más-*x* que lo *x*, o la *x*-idad sin *x*-ismo, etc. Porque en los valores ético-políticos que promueve (justicia, democracia, hospitalidad...) se asume que no se puede nunca simplemente rechazar la herencia, pero tampoco aceptarla como dada *sin más*, sino que, como dijimos, la crítica es indisociable de una reafirmación y radicalización de su promesa.

Ahora bien, esta hiperbolización no se aplica sobre unos valores en detrimento de otros; impregna todo gesto derridiano, justo porque se trata de hiperbolizar-para-deconstruir el valor del valor, el valor en general. Por tanto, la «sobrepuja hiperbólica» define la relación de la deconstrucción con el logos en general, luego con el archivo, con la lengua y, por supuesto, con la metafísica: un «gusto hiperbólico por la pureza de la lengua. Y por lo tanto por la hipérbole *en general*. Una hiperbolitis incurable. Una hiperbolitis generalizada. En fin, yo exagero. *Siempre exagero*»<sup>288</sup>. Definitiva confesión en *El monolingüismo del otro*, un texto al que habrá que volver, pues en cierto modo es la quintaesencia de lo que estamos tratando de desentrañar:

La rupture avec la tradition, le déracinement, l'inaccessibilité des histoires, *l'amnésie*, l'indéchiffrabilité, etc., tout cela déchaîne la pulsion

---

<sup>288</sup> DERRIDA, 1996a: 81 (trad. p. 70; cursivas nuestras).

généalogique, le désir de l'idiome, le mouvement compulsif vers l'anamnèse, l'amour destructeur de l'interdit. (...) L'absence d'un modèle d'identification stable pour un *ego* – dans toutes ses dimensions: linguistiques, culturelles, etc., – provoque à des mouvements qui, se trouvant toujours *au bord* de l'effondrement, oscillent entre trois possibilités menaçantes:

1. une amnésie sans recours, sous la forme de la déstructuration pathologique, de la désintégration croissante: une folie;
2. des stéréotypes homogènes et conformes au modèle français « moyen » ou dominant, une autre amnésie sous la forme intégrative: une autre espèce de folie;
3. la folie d'une hypermnésie, un supplément de fidélité, un surcroît, voire une excroissance de la mémoire: engager, à la limite des deux autres possibilités, vers des tracés – d'écriture, de langue, d'expérience – qui portent l'anamnèse au-delà de la simple reconstitution d'un héritage donné, au-delà d'un passé disponible (DERRIDA, 1996a: 116).

Como último apunte, remarquemos algo que ha quedado sobreentendido: la sobrepuja (*surenchère*) es un juego de relevos, o un duelo o competición que hace crecer la apuesta. Esto significa que el movimiento en ultra enardece al oponente (en lógica autoinmune: la razón se autoinflama, incrementando lo que ha querido vencer), arrastra o provoca a lo superado a ir más allá de aquello que lo ha dejado atrás. Esto no se convierte en Derrida en un esquema historicista, pero los ejemplos de apelación a esta lógica son varios: hay un juego de relevos o de intercambio de posición adelantada (el más allá del más allá) entre onto-teología, teología negativa, filosofía posmetafísica, literatura... Hay una «sobrepuja hiperbólica entre dos originariedades, entre dos fuentes, entre, digamos por economía indicativa, el orden de lo “revelado” y el orden de lo “revelable”»<sup>289</sup>, mas también, en el mismo nudo de lo religioso, entre sus dos «fuentes», la fe y lo santo, así como entre lo mesiánico y *khôra*, o aun entre los tres lugares aporéticos que son la isla, la Tierra prometida y el desierto. Hay, por supuesto, un duelo de inflamación recíproca entre teología y política (más arriba lo hemos comentado brevemente) y entre ética y religión<sup>290</sup>, luego entre las

---

<sup>289</sup> DERRIDA, 2000: 35 (traducción del A.).

<sup>290</sup> «Ni l'un [Lévinas], ni l'autre [Kierkegaard] ne peut s'assurer d'un concept conséquent de l'éthique et du religieux, ni surtout et par conséquent de la limite entre les deux ordres. Kierkegaard devrait admettre, comme le rappelle Lévinas, que l'éthique est aussi l'ordre et le respect de la singularité absolue, et non seulement celui de la généralité ou de la répétition du même. (...) Mais de son côté, prenant en compte la singularité absolue, c'est-à-dire l'altérité absolue dans le rapport à l'autre homme, Lévinas ne peut plus distinguer entre l'altérité infinie

cuatro en la misma mesa de juego. Hay incluso sobrepuja relevadora en el interior mismo del texto derridiano, por ejemplo, entre el don, por un lado, y el perdón, que parecía haber sido subsumido en la incondicional economía generalizada del don, pero que luego se inflama en una nueva hipérbole, en un imposible más imposible<sup>291</sup>. Estos ejemplos y otros que cabría encontrar no nos sirven aquí más que para reforzar la idea que hemos querido destacar en relación con la herencia: esta no se acepta pasivamente, ni se arrastra inevitablemente como un fardo del que no podemos desprendernos. Ocurre más bien que la crítica deconstructiva que trata de ir más allá de lo heredado, lo enerva y lo inerva con nueva fuerza, lo provoca, lo reta a superarse, a ahondar más y más en lo que tiene por dar, y por tanto, esta crítica y esta deconstrucción se ven en todo momento perseguidas, incluso alcanzadas, y todavía más, *superadas*, por lo que someten a esa tarea de selección de la que hablaba Derrida. Esta es la clave de la comprensión del archivo *desde la espectralidad*: la herencia criticada, rechazada o superada no solo es indefectiblemente aceptada con motivo del “sí” originario que hemos visto, es, también inevitablemente en razón de la inflamación autoinmune que se produce, puesta por delante o por encima, esto es, como *herencia por venir*. Consecuencia doble, a la que volveremos especialmente en relación con la cuestión del mesianismo: primero, aunque la hipérbole derridiana adopta la forma de una progresiva ascesis, desecación o desertificación del deseo ya de por sí hiperbólico de propiedad, pureza y esencialidad, haciéndose tanto más abstracta (formal o puramente estructural) cuanto más incondicional y superadora de todos los sentidos o contenidos que puedan haber ocupado el lugar de esa esencialidad, no por ello

---

de Dieu et celle de chaque home : son éthique est déjà religion» (DERRIDA, 1999: 117). La clásica idea derridiana de una deconstrucción de las fronteras responde claramente en este caso a la sobrepuja o desbordamiento recíproco: la generalidad de la ética, que no atiende a la singularidad del otro totalmente otro (*tout autre*), se ve provocada y desbordada por la religión (en la equiparación del otro a la unicidad del Dios abrahámico), y esta, a su vez, se ve desbordada de nuevo por la generalidad ética, entendida ahora como atención a la singularidad de todo/cualquier otro (*tout autre*).

<sup>291</sup> «(...) on doit se demander, rompant la symétrie ou l’analogie entre don et pardon, si l’urgence de l’im-possible pardon n’est pas d’abord ce que l’expérience endurente, et non consciente, de l’im-possible donne à se faire pardonner, comme si le pardon, loin d’être une modification ou une complication secondaire ou survenue du don, en était en vérité la vérité première et finale. Le pardon comme l’impossible vérité de l’impossible don. Avant le don, le pardon» (DERRIDA, 2012b: 68). Aprovechemos este fragmento para recordar, de nuevo, la locura derridiana, que aquí se manifiesta claramente como una sobrepuja infinita *en el interior* de la razón absolutista metafísica: la reiteración del modificador modal “imposible” antes del don, del perdón, de la justicia, el acontecimiento, sabemos que está en una sobrepuja constante y alocada (a ver quién apuesta más, o sea quién aguanta más en esta «experiencia resistente») con la modalidad de lo necesario (*il faut l’impossible!*). Se necesita una verdad más verdadera que la verdad, más «primera y final», un perdón más allá del mismo perdón pero también más allá del don, un imposible más imposible que lo imposible y una necesidad más necesaria que lo necesario, pero también un imposible más imposible que lo necesario y una necesidad más necesaria que lo imposible, y así no acabaríamos nunca.

la hipérbole derridiana puede evitar llenar de contenido la abstracta pulsión de incondicionalidad a la que se encomienda, reactivando, incluso aguzando, sentidos del archivo histórico que son relanzados como promesas del porvenir. Esto es algo que *no se puede* evitar, y a menudo algo que Derrida *no quiere* evitar. De cualquier modo, segunda consecuencia: lo que del pasado está por venir no siempre es lo que se desearía, aquella parte de la herencia con la que uno se quedaría o con la que se querría abrir el porvenir (lo que, ya sabemos, supondría reducir esta apertura a cálculo o despliegue de un programa).

### **Mesianicidad sin mesianismo**

La cuestión del mesianismo, de relevancia variable pero casi omnipresente en el pensamiento de Derrida a partir de los años noventa, puede dar lugar a un gran número de reflexiones y debates. Aquí la tratamos como un ejemplo mayor de la espinosa relación derridiana entre deconstrucción y onto-teología, que por el momento hemos resumido como gesto hiperbólico en relación con el archivo o memoria.

*Le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique* (DERRIDA, 2000: 30).

Que la *mesianicidad* tiene que ver con la hipérbole, que su ruptura con respecto al mesianismo, *si la hay*, se produce por una radicalización de la herencia teológico-mesiánica, puede resumirse a partir de los tres extremos contenidos en la definición que de ella da Derrida. En relación con el mismo mesianismo, es evidente que la mesianicidad «figura la desertificación abstracta o la condición originaria»<sup>292</sup> de todo mesianismo, la promesa destilada de cualquiera de ellos; un mesianismo más allá del mesianismo, más puro, más originario y más radical, que «desborda o precede» a cualquiera de las escatologías mesiánicas, abrahámicas, marxistas o del tipo que sean; una mesianicidad como la guarda de la condición indeconstructible de todo mesianismo<sup>293</sup>, a saber: la pura promesa del porvenir<sup>294</sup>. Y, en respuesta a esta promesa, la mesianicidad

---

<sup>292</sup> DERRIDA, 1993d: 266 (trad. p. 187).

<sup>293</sup> «Eh bien, ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de justice – que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme – et une idée de la démocratie – que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui» (DERRIDA, 1993d: 102).

<sup>294</sup> «Apparemment formaliste, cette indifférence au contenu a peut-être le mérite de donner à penser la forme nécessairement pure et purement nécessaire de l'avenir comme tel, dans son

implica la fe en su condición más estricta, formal, desnuda de todo contenido: «fe hipercrítica, sin dogma y sin religión, irreductible a toda institución religiosa o implícitamente teocrática»<sup>295</sup>. A menudo esta radicalización del mesianismo de las religiones del Libro se expresa con la idea de un «desierto *en* el desierto», del que se dice que «bien podría haber sido *más que* lo archioriginario, el lugar más anárquico e inarchivable que haya», desierto que «hace posible, abre, horada o infinitiza el otro [el desierto de la revelación en las religiones reveladas]. Éxtasis o existencia de la extrema abstracción. Lo que orientaría aquí, “en” este desierto sin camino y sin interior, sería todavía la posibilidad de una *religio* y de un *relegere*, ciertamente, pero *antes* del “lazo” del *religare* (...), *antes* del lazo entre los hombres como tales o entre el hombre y la divinidad de un dios»<sup>296</sup>.

En relación con la mesianicidad como «acontecimiento de la justicia» es ya un tópico manido que se trata de una justicia más allá del derecho e irreductible a él, más propia y radicalmente justa que cualquier sistema jurídico que pretenda encarnar un ideal de justicia. Finalmente, en cuanto «venida del otro», lo mesiánico implica una hipérbole en un doble sentido indisociable: es una hiperontología por cuanto se refiere al otro *como tal*, esto es, al otro en su absoluto e infinito ser-otro; y es un hiperempirismo o una hiperfenomenología porque suprime o arruina todo «horizonte de espera», de anticipación o precomprensión, o sea todo horizonte de experiencia. Recordemos que es así como Derrida interpreta la intencionalidad levinasiana como hospitalidad para con el otro: sin duda, podría decirse una intencionalidad *sin* intencionalidad (pasividad pura), pero también una intencionalidad absoluta, más intencional que la intencionalidad, pues alcanzaría un “objeto”, el otro, que es justo lo que queda ofuscado en toda experiencia intencional objetivadora.

Para mayor comodidad, podemos distinguir en la temática de la mesianicidad dos dimensiones o aspectos. En primer lugar, está la cuestión de la fe, del crédito, de la creencia, del «lazo fiduciario» anterior y presupuesto en toda comunidad, lazo irreductiblemente implicado en toda apelación, cuestión, demanda, orden, promesa, plegaria. De hecho, lazo de la pura apelación (al otro), de la promesa de que haya otro. Para entender la mesianicidad derridiana es fundamental, pues, la articulación con la temática de lo ilocucionario, que

---

être-nécessairement-promis, prescrit, assigné, enjoint, dans la nécessité nécessairement formelle de sa possibilité, bref dans sa loi. (...) Que la promesse soit de ceci ou de cela, qu'elle soit ou non tenue ou qu'elle reste intenable, il y a nécessairement de la promesse et donc de l'historicité comme à-venir. C'est ce que nous surnomons le messianique sans messianisme» (DERRIDA, 1993d: 124).

<sup>295</sup> DERRIDA, 2003: 211 (trad. p. 183).

<sup>296</sup> DERRIDA, 2000: 29 (traducción del A.).

desplegaremos más adelante. Pero aquí ya podemos decir que el trato de lo ilocucionario por parte de Derrida es, de nuevo, una radicalización hiperbólica de lo que la filosofía del lenguaje describe como estructura y condición de posibilidad de todo acto de habla. La fe mesiánica de Derrida surge –y por eso precisamente puede abstraerse de todo contenido teológico-religioso– de llevar la propuesta de una fuerza ilocucionaria como componente esencial de todo acto de habla hasta sus últimas y más radicales consecuencias, esto es, hasta el presupuesto archioriginario que necesariamente aquella debe conceder, a saber: una apertura confiada, crédula, incauta, al otro, en definitiva una *fe ciega*, anterior a toda convencionalidad, a toda ley o contrato, incluso a toda costumbre, hábito, forma de vida (¡o *lengua!*) que permitiera *anticipar* la aceptación de las pretensiones expresadas en un acto de habla, o, al menos, que *justificara* la expectativa de que la apelación va a recibir una respuesta. Una fe previa y a la vez condición de posibilidad de la institución de un acuerdo o alianza para el más mínimo intercambio de actos de habla es a la que se refiere lo mesiánico, precisamente porque en la precedencia, alteridad e incondicionalidad del apelado, se funden la figura del otro cualquier/radicalmente otro y la del Dios de la promesa abrahámica.

Ahora bien, precisamente por lo que acabamos de decir, la mesianicidad derridiana no puede ser una ruptura respecto de la tradición mesiánica como sí pretende serlo una perspectiva de los actos de habla que *de antemano* renuncia al horizonte de fundamentación última en la que históricamente se autorizan los discursos metafísico-religioso-teológicos. Dicho de otro modo: una perspectiva, para decirlo rápido, “secularizada” de los actos de habla como la de Austin o Habermas no se suma a la carrera de fondo (sin fondo) que precisamente han protagonizado a lo largo de la historia la religión, la metafísica y la teología en la pretensión de determinación de un incondicional último. Sí lo hace, en cambio, la deconstrucción derridiana, para la que una secularización máximamente radicalizada *reconecta* con una suerte de “fundamento” de lo religioso<sup>297</sup>. Todo, *y a la vez*, nada que ver, pues, con una “racionalización” de lo teológico, por ejemplo, en el sentido típico habermasiano de “lingüistizar lo sacro”. Pues, a la vez que hay un «proceso de universalización» y un «horizonte de traductibilidad, luego de amistad, de comunidad universal, de

---

<sup>297</sup> «La chance de ce désert dans le désert (comme de ce qui ressemble à s’y méprendre, mais sans s’y réduire, à la voie négative qui s’y fraye le passage depuis une tradition gréco-judéo-chrétienne), c’est qu’à déraciner la tradition qui la porte, à l’athéologiser, cette abstraction libère, sans dénier la foi, une rationalité universelle et la démocratie politique qui en est indissociable» (DERRIDA, 2000: 32).



descentramiento europeo»<sup>28</sup>, lo mesiánico derridiano no puede renunciar al hermetismo, al dogmatismo y a la cerrazón de un monolingüismo teológico, como no podría ser de otro modo si lo que se quiere salvar es una fe kenótica en un Otro infinito.

Venimos de citar al pie algunos fragmentos de *Salvo el nombre*. Posiblemente en este texto se hallen algunos de los pasajes más contundentes en relación con lo que nos ocupa. Derrida es muy explícito en cuanto a que esta fe mesiánica, que tiene una raíz ilocucionaria y que, por tanto, sería indisociable de una ruptura con el transcendentalismo fundamentalista y monológico de la tradición onto-teológica, no por ello es menos indisociable del movimiento en *hiper* (hipertranscendentalismo, hiperfundamentalismo, hipermonologuismo) *que recorre y releva internamente esta misma tradición*. Citemos un largo atestado, recortando un tanto el hilo que sigue Derrida:

– (...) *Hyperbolè* [en Platón] nomme le mouvement de transcendance qui porte ou transporte au-delà de l'être ou de l'étantité, *epekeina tes ousias*. Ce mouvement excessif, le tir de cette flèche en déplacement engage à dire : X « est » au-delà de ce qui est, de l'être ou de l'étantité. Que X soit ici le Bien, peu importe pour l'instant, puisque nous analysons la possibilité formelle de dire : X « est » au-delà de ce qui « est », X est sans (l')être. Cette hyperbole *annonce*. Elle annonce en un double sens : elle *signale* une possibilité ouverte mais elle en *provoque* aussi par-là l'ouverture. (...) [Elle] annonce ce qui vient et il fait venir ce qui viendra désormais dans tous les mouvements en *hyper*, *ultra*, *au-delà*, *beyond*, *über*, qui précipiteront la discours ou d'abord l'existence. Cette précipitation est leur passion (DERRIDA, 1993b: 72).

– (...) l'au-delà comme au-delà de Dieu n'est d'ailleurs pas un lieu, mais un mouvement de transcendance qui passe Dieu lui-même, l'être, l'essence, le propre ou le soi-même, le *Selbst* ou le *Self* de Dieu, la divinité de Dieu (...) (1993b: 74).

– (...) *D'une part*, donc, cette mise entre parenthèses ou entre guillemets de la *thèse* même ruine chaque proposition ontologique ou théologique, en vérité chaque philosophème comme tel. En ce sens, le principe de la théologie négative, dans un mouvement de rébellion interne, conteste

---

<sup>28</sup> DERRIDA, 1993b: 98. «Ce qui permet de localiser la théologie négative dans un site historial et d'identifier son idiome propre, c'est aussi ce qui l'arrache à son enracinement. Ce qui lui assigne un lieu propre, c'est ce qui l'exproprie et l'engage ainsi dans un mouvement de traduction universalisante» (1993b: 71). Nos encontramos aquí con una *pulsión de universalidad y de traductibilidad absolutas* de las que ni en sus fantasías más grandilocuentes de un entendimiento universal Habermas habría gozado.

radicalement la tradition dont il semble provenir. Principe contre principe. Parricide et déracinement, rupture d'appartenance (...). Cette rupture de contrat programme toute une série de mouvements analogues et récurrents, toute une surenchère du *nec plus ultra* qui se réclame de *l'epekeina tes ousias*, et parfois sans se présenter comme théologie négative (Plotin, Heidegger, Lévinas).

Mais *d'autre part*, et par là même, rien n'est plus fidèle que cette hyperbole à l'injonction onto-théologique originaire. Le *post-scriptum* reste une *contre-signature* même s'il le dénie. (...) Dans le moment le plus apophatique, quand on dit : « Dieu n'est pas », « Dieu n'est ni ceci ni cela, ni cela ni son contraire » ou « l'être n'est pas », etc., même alors il s'agit encore de dire l'étant tel qu'il est, dans sa vérité, fût-elle méta-métaphysique, méta-ontologique. Il s'agit de tenir la promesse de dire la vérité à tout prix, de témoigner, de se rendre à la vérité du nom, à la chose même telle qu'elle doit être nommée par le nom, *c'est-à-dire au-delà du nom* (1993b: 78-80).

Teniendo en cuenta esto, ¿a qué promesa es fiel la deconstrucción cuando asume como horizonte mesiánico (indeconstructible) precisamente la promesa del otro? Sin duda la deconstrucción, hija ya de unos cuantos relevos hiperbólicos acaecidos a lo largo de la historia, no pretende alcanzar ser, ente, sustancia o propiedad alguna, pero sigue –y no puede no seguir– confiando ciegamente en «la transcendencia referencial del lenguaje», en la promesa de poder «decir Dios tal como es, más allá de sus imágenes, más allá de este ídolo que puede ser todavía el ser, más allá de lo que es dicho, visto o conocido de él; responder al verdadero nombre de Dios»<sup>299</sup>, del Otro, del como-tal del Otro más allá del nombre. Fe, pues, en la transcendentalidad y referencialidad absolutas del lenguaje, aunque esto conduzca a un fondo sin fondo o a un lugar sin lugar.

Así desembocamos en la interpretación derridiana de la *khôra*. Desde su enclave platónico, esta designa una experiencia del “lugar” a la que también está indefectiblemente ligada la teología negativa en su dirigirse performativo (oración, loa, demanda) al Otro: «en casi todas sus ramas judía, griega, cristiana o islámica, la *vía negativa* conjuga la referencia a Dios, el nombre de Dios, con la experiencia del lugar»<sup>300</sup>. *Khôra* es, pues, el nombre platónico que, en el zócalo abrahámico, se “traduciría” por una cierta experiencia del desierto, o más específicamente, del desierto *en el* desierto ya mencionado. *Khôra* sería, de hecho, el segundo aspecto o dimensión de la mesianicidad que dijimos cabía

---

<sup>299</sup> DERRIDA, 1993b: 82 (trad. p. 67).

<sup>300</sup> DERRIDA, 1993b: 58 (trad. p. 48).

distinguir esquemáticamente. Pero en ella, Derrida quiere distinguir una irreductibilidad o heterogeneidad de motivos. Derrida habla de una «bifurcación entre dos aproximaciones del desierto»<sup>301</sup>: una, de raíz griega (platónica y plotiniana) y relevada por el cristianismo, sería la de la «vía negativa», esto es, la de un ascenso o idealización que *a la vez* es una reducción y un agotamiento de la escala del ser, hasta el extremo del ser sin ser o «de lo que es más allá del ser (*epekeina tes ousias*)». Frente a este desierto, en él y a la vez fuera de él, «desde el interior o como desde una exterioridad que trabaja y resiste dentro», estaría otra interpretación de *khôra*, la que impediría una «autointerpretación consistente» del texto platónico: nombre de lugar «que, no dejándose dominar por ninguna instancia teológica, ontológica o antropológica (...), no se anuncia siquiera como “más allá del ser” según una vía negativa. De repente, *khôra* resta absolutamente impasible y heterogénea a todos los procesos de revelación histórica o de experiencia antropoteológica, que la suponen sin embargo como abstracción. Ella no habrá entrado jamás en religión y no se dejará jamás sacralizar, santificar, humanizar, teologizar, cultivar, historializar»<sup>302</sup>. *Khôra* conjuga así una triple ruptura: respecto de la ontología y el gesto hiperbólico de la vía negativa, no está en la senda de un más allá del ser. Respecto de la cuestión de la herencia y el gesto hiperbólico del archivo aquí se reencuentra esa «resistencia infinita» con la que se topaba el análisis en su deseo de vencer toda resistencia y encontrar una inscripción originaria. Finalmente, respecto de la promesa mesiánica y del vínculo hiperilocucionario de la fe, siendo una «restancia infinitamente impasible: un totalmente otro sin rostro», *khôra* se abstrae incluso de la apelación, de la oración, de la espera, el crédito o el deber, no dando ni prometiendo ni mandando nada, absolutamente indiferente a cualquier lazo, por respetuoso, pudoroso e inhibido que fuera.

*Y aun con todo*, si con algo no puede romper ni siquiera *khôra* es con la hipérbole. Si de algo no puede abstraerse, ni aun con todo su poder de desarraigo, es del pulso abstractivo propio del logos. Incluso en la «bifurcación» de la que habla Derrida, *khôra* no funda ni inicia una herencia o una tradición distintas, sigue siendo la *ruptura del propio platonismo*. Todavía mejor: la autorruptura o autoexpropiación *en la que consiste el platonismo*<sup>303</sup>. Si bien es innegable e

---

<sup>301</sup> DERRIDA, 2000: 33 (traducción del A.).

<sup>302</sup> DERRIDA, 2000: 34 (traducción del A.).

<sup>303</sup> Todavía en *Khôra*, Derrida habla del “platonismo” en unos términos muy parecidos a la célebre determinación de un logocentrismo constituido con base en una cierta represión de la *différance* y que la lectura-escritura derridiana vendría a dislocar o abrir: «En estas condiciones, *platonismo* querría decir la tesis o el tema que se tendrá por artificio, desconocimiento o abstracción, extraído del texto, arrancado de la ficción escrita de “Platón”. Una vez sobreinvertida y desplegada esta abstracción, se la extenderá sobre todos los pliegues del texto, de sus artimañas, sobredeterminaciones, reservas, que viene a recibir y disimular. Llamaremos

irreductible el aparte, la desatadura, la separación que implica *khôra*, lo es también la exigencia que lleva a ella, que la abre, y que no es otra que la *exigencia de incondicionalidad*. Cuando menos en este sentido, *khôra* podrá ser siempre mentada como un más allá del más allá, en la pasión de un imposible todavía más imposible. Es por esto por lo que la interpretación que hace Derrida de *khôra* lo convierte sin posible objeción en el último de los platónicos, en un *hiperplatónico*. Si esto puede sonar escandaloso, todavía hace falta recordar que “hiperplatonismo” es un pleonismo.

Esto quiere decir que hay que ser muy cautos, por no decir recelosos, cuando Derrida afirma que «la estructura universal y cuasi-transcendental que denomino mesianicidad sin mesianismo no está ligada a ningún momento particular de la historia (política o general), a ninguna cultura (abrahámica u otra); y no sirve de coartada a ningún mesianismo: no imita ni repite ninguno, ni lo confirma o debilita»<sup>304</sup>. Y es el propio Derrida el que (se) pone los reparos, reconociendo que «las cosas no son tan sencillas» y obligándose a «complicar aún más este esquema»:

Me resulta difícil decidir si la mesianicidad sin mesianismo (como estructura universal) precede y condiciona toda figura histórica y determinada del mesianismo (en cuyo caso sería radicalmente independiente de todas estas figuras y se mantendría heterogénea respecto a ellas, convirtiendo el nombre mismo en algo accesorio) o si la posibilidad misma de pensar esta independencia no ha podido producirse o revelarse como tal, llegar a ser posible, sino a través de los acontecimientos “bíblicos” que nombran al mesías y le dan una figura determinada (DERRIDA, 1998b en SPRINKER, 2002: 297).

---

a esto platonismo o filosofía de Platón, lo que no es ni arbitrario ni ilegítimo, puesto que se recomienda de este modo una cierta fuerza de abstracción tética que funciona ya en el texto heterogéneo de Platón» (DERRIDA, 1993a: 19; traducción obtenida el 23/6/20 en: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/kora.htm>). Ahora bien, nuestra tesis sugiere que hay que problematizar fuertemente esta posición, pues en 1993 (año del texto sobre *Khôra*, contemporáneo de *Salvo el nombre*) Derrida no puede sostener *unilateralmente* esta equiparación de platonismo y ontología en cuanto «efecto de hegemonía» que «neutraliza», «paraliza» o inhibe las «fuerzas» del texto. Pues, usando sus mismas palabras, «no es ni arbitrario ni ilegítimo», como él mismo muestra en *Salvo el nombre*, llamar “platonismo” a la «osadía apofática» que «consiste en ir siempre más allá de lo que está razonablemente permitido. Ese es uno de los rasgos esenciales de toda teología negativa: el paso al límite, luego el franqueamiento de una frontera, incluyendo la de una comunidad, por tanto de una razón o de una razón de ser socio-política, institucional, eclesiástica» (DERRIDA, 1993b: 18; trad. p. 16). *Platonismo* «querría decir» *también* esa ley de exapropiación, de autoinmunidad, que buscando el *súmmum* de incondicionalidad en la raigambre propia, singular y única, inicia (*entame*) un proceso de desarraigo, traducción, contaminación, alteración y exposición al otro.

<sup>304</sup> DERRIDA, 1998b en SPRINKER, 2002: 296.

Derrida aborda esta cuestión con el esquema de corte heideggeriano de la revelación (*Offenbarung*) y la revelabilidad (o posibilidad de la revelación, *Offenbarkeit*). Que Derrida no se decida es ya suficientemente indicativo de la posibilidad de que exista un compromiso con el mesianismo (o sea que el “sin” del mesianismo sin mesianismo sea mucho menos tajante de lo que pareciera). Y a partir de ahí, posibilidad todavía más inquietante, que ese compromiso sea muy difícilmente discernible de un compromiso más general con el archivo onto-teo-teleológico. Y es que, tal como el mismo Derrida especifica, es a la posibilidad de que la mesianicidad sea dependiente de una encarnación empírica del mesianismo, derivada de un desarrollo histórico-cultural concreto de las religiones reveladas, a la que hay que restar abierto. *Si así fuera*, entonces *habría* que decir que el movimiento de radicalización y dislocación que la deconstrucción lleva a cabo *no solo pasa* por la metafísica, no solo se apoya o se aprovecha de ella para subvertirla o deshacerla, sino que no se libra ni se separa de ella, no la supera ni la absuelve. Pues es justamente de la posibilidad de la abstracción de lo que se trata. Ya sea como una abstracción de origen (la mesianicidad sería una estructura anterior y más profunda que daría lugar a los mesianismos pero que en nada dependería de ellos), ya sea como una abstracción de resultado (la mesianicidad sería un núcleo absolutamente formal que, llegado a un cierto umbral de racionalización, podría extraerse de la historia de los mesianismos y subsistir separadamente). Es precisamente esta separación, esta desvinculación, esta absolución absoluta o despedida definitiva del lastre del archivo-memoria de lo mítico-religioso-metafísico-teológico, lo que permanece indecible para Derrida.

Ahora bien, de nuevo aquí hay que problematizar su modo de expresarse y enfatizar el nudo de la aporía. Pues no se trata tanto de una «hipótesis» concebible (*podría ser* que el mesianismo fuera anterior a la mesianicidad, la revelación condición de la revelabilidad), ni de una indecisión provisional por falta de argumentos (como cuando dice que debe dejar la hipótesis «abierta y suspendida pues no tengo respuesta a una pregunta planteada de este modo»<sup>305</sup>); se trata más bien de que *hay que [il faut] afirmar a la vez* ambos extremos: pues, *sin duda*, la abstracción radical y absoluta, desertificante y desertora de cualquier tradición y empiricidad, es necesaria si debe responderse a la inyunción de una justicia absolutamente *incondicional* (en un horizonte de traductibilidad absoluta de *cualquier* mesianismo con *cualquier* otro mesianismo como pura promesa del otro). Pero a la vez, *esta* abstracción no es el olvido del archivo ni la borratura de las huellas dejadas por las promesas mesiánicas

---

<sup>305</sup> DERRIDA, 1998b en SPRINKER, 2002: 297.

históricamente acontecidas, sino más bien su asunción radical. Derrida se deja atrapar por el fantasma de Hegel: la “mala” abstracción se torna en su contrario, la asunción acrítica de lo dado positivo; pero la “buena” abstracción se distingue porque en su elevación-desarraigante conserva-y-confirma lo devenido (luego lo torna inabstraíble). El “así como ha sido, era preciso que fuera”, el “amén” a toda (una) tradición mesiánica, se deja oír en el momento en que Derrida pretende deslindar una mesianicidad que «no imita ni repite» aquella. Este es el eco de la espectralidad, al que habrá que volver a parar mientes. Pero incluso dejando por un momento de lado este concepto, es preciso insistir en que la *imposibilidad de la abstracción* no es solo un fracaso, una maldición o una desgracia que impide la consecución de una deseable incondicionalidad absoluta. Repetimos: creemos que la cabal lectura de la aporía derridiana implica un compromiso afirmativo, un “es preciso” (*il faut*), por ambos lados. No un “es preciso la incondicionalidad pero esta no es posible”, sino más bien un “es preciso la incondicionalidad y es preciso que esta sea imposible”.

Podemos señalar al menos tres notas por las que esto se justifica en el texto de Derrida. En primer lugar: no hay abstracción respecto de la memoria de lo religioso-teológico porque esta memoria es precisamente la de una abstracción. En segundo lugar, y como acabamos de señalar, Derrida parece muy consciente de lo que ya indicara Adorno, a saber: la abstracción vacía coincide con el positivismo o el empiricismo más burdo. Traducido al debate concreto que ocupa a Derrida: la abstracción absoluta del mesianismo, de ser posible, coincidiría con la irresponsabilidad más atroz. Una mesianicidad pura, estrictamente formal, no ligada a ningún momento particular de la historia, *como quiere* Derrida, sería justo lo que se necesita para cumplir la incondicionalidad hiperbólica. Pero sería igualmente, *como no quiere* Derrida, la mesianicidad más inútil e ineficiente, en cuanto desarraigada de toda situación, sin carne ni sensibilidad, indiferente cuando no cómplice de la injusticia.

Cet im-possible n'est pas privatif. Ce n'est pas l'inaccessible, ce n'est pas ce que je peux renvoyer indéfiniment : cela s'annonce à moi, cela fonde sur moi, cela me précède et me saisit *ici maintenant*, de façon non virtualisable, en acte en non en puissance. Cela vient sur moi de haut, sous la forme d'une injonction qui n'attend pas à l'horizon, que je ne vois pas venir, qui ne me laisse pas en paix et ne m'autorise jamais à remettre à plus tard. Cette urgence ne se laisse pas *idérialiser*, pas plus que l'autre en tant qu'autre. Cet im-possible n'est donc pas une *idée* (régulatrice) ou un

idéal (régulateur). C'est ce qu'il y a de plus indéniablement *réel*. Et sensible. Comme l'autre (DERRIDA, 2003: 123).

A la necesidad de esta "carne" y de esta "sensibilidad" volveremos (es la necesidad de la espectralidad). Lo que en todo caso está claro es que Derrida desea conciliar la desertificación absoluta de la mesianicidad con una irrenunciable urgencia de respuesta a la llamada de justicia, no menos absoluta, de un otro aquí y ahora. Si esta respuesta inevitablemente encarna y sitúa al otro –*este otro y no cualquier otro*– es porque la misma respuesta está encarnada y situada en un compromiso, juramento o herencia particular –este mesianismo y no cualquier otro–. De ahí que, en tercer lugar, siempre quepa la posibilidad de que la justicia llegue como la promesa cumplida de un mesianismo histórico. No habrá objeción *definitiva* a que la venida del otro sea el acontecimiento de destino de una escatología particular, precisamente porque todo mesianismo contiene como promesa el horizonte desértico de una apertura al otro en cuanto otro. Otra vez en *Salvo el nombre*, después de poner todo el acento en la teología negativa como una fuerza abstractiva en lo que «*podría creerse el interior de una historia del cristianismo*», añade Derrida: «es verdad que, *por otro lado*, y según la ley del mismo *double bind*, el desarraigo disidente puede pretender consumir la vocación o la promesa del cristianismo, *en lo que ella tiene de más histórico* [cursivas nuestras], *respondiendo así al llamado o al don de Cristo*»<sup>306</sup>. En *Dar la muerte* vuelve a aparecer esta, digamos, concesión:

Le rapport à soi du christianisme, son affirmation ou sa présentation de soi, son être-soi se constitue dans l'hyperbole de ce marché, dans la visibilité du cœur invisible. Il ne saurait donc y avoir de critique « externe » du christianisme qui ne déploie une *possibilité* interne et ne dévoile les *puissances* encore intactes d'un avenir imprévisible, d'un événement ou d'un avènement *mondial* du christianisme. (...) Toute démystification du christianisme se plie et replie à justifier un proto-christianisme à venir (DERRIDA, 1999: 149).

Ya venimos insistiendo en que, como no podía ser de otro modo dados los presupuestos derridianos, esta *posibilidad* que, de algún modo, *debe quererse* (pues es la condición para que la radicalización de lo radical produzca un desarraigo), se extiende no solo al mesianismo como herencia religiosa sino al conjunto del archivo occidental en sus temblorosas fronteras tanto internas como externas, o sea a lo que Derrida considera un complejo mítico-religioso-

---

<sup>306</sup> DERRIDA, 1993b: 87 (trad. p. 71).

teológico-metafísico-político<sup>307</sup>. Lo remarcamos en el caso de Nietzsche y su diatriba contra la democracia, que siempre puede ser leída como el anhelo de una democracia más radical y verdadera, en el caso de *khôra*, cuya dislocación no deja de plegarse a una hipérbola del platonismo, y, en el límite, la cosa alcanzaría a otras inyunciones a las que Derrida enfrenta un rechazo menos ambivalente, como la herencia del fraternalismo, por ejemplo.

En fin, esta posibilidad no está ahí como algo virtual, sino que *obliga* a Derrida a adoptar una praxis de respeto, de cura y de conservación del archivo a deconstruir, a confirmarlo y reivindicarlo en cada intento de sacar «las *potencias* todavía intactas de un porvenir imprevisible», a plegarse incluso a una pulsión de autenticidad y fidelidad que se distingue mal de un cierto fundamentalismo. Se trata, en realidad, del nudo que Derrida resigue en *Foi et savoir* entre, «por una parte la fiduciaridad de la confianza, de la fiabilidad o de la fianza (creencia, fe, crédito, etc.), [y] por otro lado, la indemnidad de lo indemne (lo sano y salvo, el inmune, el santo, lo sacro, *heilig, holy*)»<sup>308</sup>: una pulsión de fe mesiánica en la venida del otro que remite necesariamente a una pulsión de preservación, inviolabilidad, inmunidad y sacralidad. Si bien el “objeto” de esta doble pulsión es el otro por venir, alcanza y atañe a su vez a la herencia que contiene, trae, o a través de la cual, se oye la promesa de justicia. Luego la fe obliga a tratar con respeto pudoroso, tembloroso y temeroso, a todo un legado filosófico-teológico que, incluso en la perversión más abyecta de la justicia, no deja en ningún momento de estar habitado por la promesa y de acoger la crítica, la radicalización y la transcendentalización como una autolesión que responde a la exigencia de que advenga una justicia como tal. No aceptar la herencia o hacerla inoperante en pro de un mesianismo totalmente formal e independiente de toda memoria concreta sería tanto como rechazar la posibilidad, el *quizá* (*peut-être*), que no solo abre esa memoria *al* porvenir sino que la toma a ella misma como una apertura *por* el porvenir.

Podemos concluir retomando nuestra formulación de inicio. Derrida plantea un *double-bind* en tanto en cuanto, por decirlo así, la metafísica siempre se sale con la suya: o aceptamos la herencia metafísica, y esta gana, o la rechazamos, y esta gana, pues, como hemos ido viendo, todo intento de apostar contra el capital metafísico hace que gane la banca al tratarse de un proceso autoinmune que se vuelve contra sí para preservarse. Sin embargo, como también se ha dicho, el

---

<sup>307</sup> Otro ejemplo en *Dar la muerte*: «Malgré tout ce qui semble opposer Crainte et tremblement à la logique kantienne de l'autonomie, à cette pure éthique ou à cette raison pratique au-delà de laquelle doit se porter le devoir absolu dans le sacrifice, Kierkegaard déploie encore une tradition kantienne» (DERRIDA, 1999: 128).

<sup>308</sup> DERRIDA, 2000: 88 (traducción del A.).



*double-bind* solo se instala si se acepta entrar en un juego que tiene como regla básica la de que son necesarias las pretensiones hiperbólicas de validez o fundamentación. Solo entonces se instala el dilema perverso entre una fundamentación de tipo metafísico y una incondicionalidad más allá de la fundamentación (des-fundamentación o deconstrucción) *como jugada imposible*. Derrida tiene claro que tal regla básica es ineludible si se juega con la razón. Pero según venimos defendiendo, las pretensiones infinitas no son ineludibles porque no haya más remedio que aceptarlas, sino porque *hay que* aceptarlas si no se quiere ignorar la inyunción de la alteridad absoluta. Luego lo imposible no es una razón *sin* pretensiones de validez incondicionales. Lo imposible es una razón justa, esto es, que responde a la llamada del otro, pues es entonces cuando la razón se autoexige más allá de lo posible. Por lo tanto, el dilema no está entre metafísica y deconstrucción, entre presencia y *différance* o entre logocentrismo y diseminación, el dilema está entre una razón que no apela a lo incondicional (y que entonces se hace sorda a la llamada del otro en la radicalidad extrema en que la piensa Derrida) y una razón *doblemente desbordada*, o mejor, excedida por *un* desborde *que (ya siempre) son dos*: el desborde metafísico y el desborde del desborde deconstructivo, la exigencia de verdad y el más allá de la verdad, la demanda de una fundamentación última y el plus de una incondicionalidad desfundamentada. En otros términos: la elección no está entre una racionalidad onto-teo-teleológica y una racionalidad deconstructiva, sino entre una racionalidad sosegada (con buena conciencia, criticaría Derrida) y el *hiperbolismo*, que es siempre y a la vez una doble hipérbole, inseparablemente metafísica-y-deconstructiva, fundamentalista-y-deslocalizadora, esencialista-y-transcendentalista. O doble (*double-bind*) o nada; o ningún exceso o activación de una sobrepuja infinita; o razón terapéutica con una clara delimitación entre lo patológico y los recursos higiénicos de la razón, o razón autoinmune; o razón segura de sus medios y posibilidades o racionalismo de fe ciega.

### **Del sujeto como límite de la deconstrucción**

Si la retórica de “lo imposible” tiene que ser algo más que un *schibboleth* de reconocimiento entre derridianos, es necesario sacar sus consecuencias más ingratas. Es necesario entender que lo imposible está engendrado, sí, por la decisión (ética) de introducir en la razón una demanda de acogida de lo otro de tal absolutez que aquella se ve desbordada, desfondada. Pero es necesario entender también que *la vía de lo imposible es la vía metafísica*, la vía de las pretensiones de validez imposibles de justificar. Las pretensiones racionales de

la metafísica jamás fueron justificables, por eso generan una demanda insaciable de más razones, una puesta en abismo de la razón-en-falta-y-en-suplemento, que en muy poco o nada puede distinguirse de la hipérbole que Derrida exige para ponerse a la altura del otro infinito. Una vez hecha la “elección” por el otro (elección que *ya es* imposible, pues es el otro el que me elige, según Derrida), toda elección entre mesianicidad y mesianismo, entre incondicionalidad y soberanía, entre justicia y derecho, entre deconstrucción y metafísica, se hace imposible (*double-bind*).

Por eso, y aunque pueda parecer lo contrario, en ningún momento se ha tratado aquí de negar o reducir la dimensión de ruptura que implica la deconstrucción en su lectura de lo mesiánico sin mesianismo, de *khôra* sin ontología o de la incondicionalidad sin soberanía. Pero sí de insistir en que esta ruptura es solo *uno de los lados* de la antinomia, y que si esta tiene que ser asumida *como tal*, entonces es necesario entender que este lado no solo no se puede dissociar, sino que depende de un compromiso y una confirmación de muchos motivos onto-teológicos. Tantos que, en el límite sin límite del archivo metafísico, *no hay ninguno* que quede sin confirmar, pues *he aquí* la aporía: la *différance* o remisión al otro que deconstruye la unidad y la consistencia del archivo *tampoco* permite *delimitar* sistemática, coherente y decisivamente una “parte” del archivo (que se aceptaría) de “otra” (que se rechazaría). Ante esto, creemos que es mucho más instructivo poner el acento en la actitud titubeante de Derrida, que tratar de defenderlo de sus propias contradicciones, precisamente porque estas dicen mucho sobre la estructura contradictoria de todo deseo, y por ahí, de todo sujeto.

Tampoco se ha tratado en ningún momento de negar la posibilidad de la elección, ni del trabajo de crítica, selección, discriminación, criba, aceptación de esto y rechazo de aquello, que Derrida nos encomienda como tarea de y ante la herencia. Es decir: no se ha tratado de abonar la idea de una aporía por completo bloqueante y paralizadora. Como él mismo afirma una y otra vez, hay paso a través de la aporía, hay decisión, hay pasaje al acto. Pero lo que sí se deduce contundentemente de lo tratado hasta aquí, o al menos esta era la intención, es que la clave de la interrupción de la aporía, del círculo vicioso de exapropiación de la metafísica, está en otro lugar, que la posibilidad de la decisión no hay que buscarla en la oposición (que no es tal) entre metafísica y deconstrucción, pues esta oposición, por el lado que se la tome, consiste precisamente en la imposibilitación de la decisión, de la elección y de la crítica, y por tanto, de la responsabilidad. Desde este punto de vista, el mérito de Derrida no consistiría tanto en mostrar que la decisión es imposible, como en

mostrar que la decisión se da, *acontece*, en un marco aporético o situación de imposibilidad, pero entonces hay que preguntarse de dónde surge aquella. La respuesta derridianamente convalidada pero del todo insuficiente es: “la decisión viene del otro”, pues nos reenvía de nuevo a lo que es precisamente el callejón sin salida –o mejor: *de salida*–, a saber, una pretendida pero falsa alternativa entre la decisión del sujeto soberano egocentrado y la decisión del otro absoluto.

La décision fait événement, certes, mais elle neutralise aussi cette survenue qui doit surprendre et la liberté et la volonté de tout sujet, surprendre en un mot la subjectivité même du sujet, l'affecter là où le sujet est exposé, sensible, réceptif, vulnérable et fondamentalement passif, avant et au-delà de toute décision, avant même toute subjectivation, voire toute objectivation. Sans doute la subjectivité d'un sujet, déjà, ne décide-t-elle jamais de rien ; son identité à soi et sa permanence calculable font de toute décision un accident qui laisse le sujet indifférent. *Une théorie du sujet est incapable de rendre compte de la moindre décision.* (...) Devrait-on pour autant imaginer une décision « passive », en quelque sorte, et sans liberté, sans cette liberté-là ? Sans cette activité-là, et sans la passivité qui s'y accouple ? Mais non sans responsabilité pour autant ? Faudrait-il se montrer hospitalier pour l'impossible même, à savoir ce que le *bon sens de toute philosophie* ne peut qu'exclure comme la folie ou le non-sens, à savoir une *décision passive*, une décision originariamente afectée ? (...) La décision passive, condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante comme décision de l'autre. De l'autre absolu en moi, de l'autre comme l'absolu qui décide de moi en moi (DERRIDA, 1994a: 87).

Hasta aquí, la deconstrucción produce la antinomia radical del modo acostumbrado: apoyándose en los presupuestos modernos de la decisión (soberanía, voluntad, autonomía, libertad, responsabilidad...), la deconstrucción hace surgir la contradicción manifiesta, a saber: si se parte de estos presupuestos en sentido enfático, no hay decisión, no hay acontecimiento. Ahí se abre la exigencia de lo imposible (como verdad de lo que ya era imposible)<sup>309</sup>:

---

<sup>309</sup> Para insistir en lo que decíamos (desborde del desborde, doble suplementariedad, *double-bind*): la decisión en sentido metafísico clásico ya era imposible, es justo lo que muestra la deconstrucción al desplegar como antinomia «la consecuencia clásica, ineluctable, imperturbable, de un concepto clásico de decisión». Y ante esta imposibilidad se impone un plus de imposibilidad: no rechazar el concepto de decisión (ni aminorar, por así decir, sus exigentes presupuestos) sino pensarlo como impensable, como constituido y fundamentado en una aporía insoluble.

*hay que pensar un concepto de decisión que presuponga lo que lo niega, la pasividad, la injerencia del otro, la división del sujeto, la irresponsabilidad absoluta. Ahora bien, solo entonces, situados en el umbral de la responsabilidad imposible y de la irresponsabilidad absoluta, se abre verdaderamente la pregunta por el sujeto responsable.*

Je décide, je me décide, et souverainement, cela voudrait dire : l'autre de moi, l'autre-moi comme autre et autre de moi, *fait* ou *fais* exception du même. Norme supposée de toute décision, cette exception normale n'exonère d'aucune responsabilité. Responsable de moi devant l'autre, je suis d'abord et aussi *responsable de l'autre devant l'autre*. (...) cette hétéronomie ne contredit pas, elle ouvre l'autonomie à elle-même, elle figure le battement de son cœur (1994a: 87).

Pero la respuesta no vendrá dada por el proceso deconstructivo: aunque solo gracias a este se ha alcanzado el umbral que abre la pregunta en toda su radicalidad, por otro lado, la respuesta –esto es, *propiamente la responsabilidad de un sujeto*– solo puede darse contra, resistiendo, interrumpiendo, cortando, o sea justamente *decidiendo*, el proceso deconstructivo, pues surge necesariamente en un cierto “a pesar” de la aporía ineludible e insoluble. La aporía producida por la razón deconstructiva solo es una oportunidad (*chance*) si se asume como tarea el pensar cómo de ahí amanece, si no un sujeto responsable, sí un proceso de subjetivación que tiene como enigma fundamental precisamente la responsabilización, esto es, el paso (nunca definitivo, nunca “dado”, pero constituyente del sujeto) desde «la decisión del otro» a la decisión del otro «en mí», desde el otro que *«hace excepción de mí»* a una excepción que *me «hago»* o *me hago hacer*. La clave está en pensar, pues, una cierta reflexividad, interiorización, internalización o extimación que dé cuenta de la paradoja de toda subjetivación, a saber, que la decisión absoluta del otro es la *causa* de un “yo” que, sin asidero firme de saber y aquejado de toda la angustia posible, es no obstante *capaz* de decir: «Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también *responsable del otro ante el otro*».

La «decisión del otro» es la subversión o la inversión radical de los presupuestos egológico-metafísicos de la decisión, es decir, el extremo de heteronomía que la deconstrucción hace surgir en el corazón mismo del *cogito*, instalando una antinomia insoluble en el intento de encontrar un fundamento último para la decisión. Pero la «decisión del otro» no es una respuesta a la cuestión de la decisión, más específicamente de la decisión *responsable*. Pues *tan irresponsable* es una decisión en el sentido de un sujeto absolutamente

egocentrado *como* una «decisión pasiva» en la que el sujeto se encuentra radicalmente desposeído por el otro. Esta antinomia, digámoslo de nuevo, *además* de apoyarse en los presupuestos hiperbólicos de la metafísica, bloquea la responsabilidad, o mejor dicho: obliga a preguntarse cuáles son las fuentes de una responsabilidad capaz de romper o *pasar a través* de esta aporía. La deconstrucción permite plantear el dilema en una extremidad apabullante, pero no da respuesta.

Maticemos: si por “deconstrucción” se entiende genéricamente “el pensamiento de Derrida”, entonces se ofrecen elementos fundamentales para trabajar esta cuestión, que es justo lo que intentaremos desarrollar en apartados siguientes. Pero si tomamos la deconstrucción, como hemos hecho hasta aquí, como uno de los lados o uno de los nombres del proceso de racionalización que, por el otro lado, conlleva efectos reapropiadores y conservadores, es decir, si por deconstrucción se entiende el proceso de la razón autoinmune que hemos relacionado con la dialéctica de la ilustración (en el sentido de una razón que se lleva a contradicción y desfundamentación al estar impulsada por pretensiones infinitas), entonces la deconstrucción solo puede traer dos consecuencias: o bien desencadena la sobrepuja de hiperfundamentación-desfundamentación al infinito, y por ahí, revela la falla total de una *subjetivación “de mínimos”* capaz de *hacer* decisión y de *dar cuenta* de ella. O bien, sirve para indicar que *el único sujeto posible* –y con él, la única decisión posible– se da siempre en situaciones de indecidibilidad y ambivalencia irreductibles, de autonomía precaria, parcial y afectada de alteridad, de soberanía frágil, vulnerable y culposa, lo que resumiríamos con palabras del propio Derrida: «Una decisión es inconsciente en suma, por muy insensato que esto parezca, comporta el inconsciente y sigue siendo sin embargo responsable»<sup>310</sup>. Pero la deconstrucción, *en el sentido especificado*, no ofrece una salida, ni teóricamente favoreciendo una comprensión de lo que, en la falta de fundamento, *hace* la decisión, ni prácticamente dándonos motivos para decidirse (es decir, para criticar, separar y asumir selectivamente un legado en una responsabilidad que no consiste en una indiscriminada fe en lo que sea que haya de venir). Ante esto, nuestra tesis es que el texto de Derrida, especialmente alrededor de cuestiones como la espectralidad, la conjuración, y más tarde, la fundamental cuestión del secreto y la separación, da sugerentes elementos al respecto, pero que estos adquieren su valor si se los piensa, no tanto en continuidad con la lógica de la deconstrucción, sino en *resistencia* a ella.

---

<sup>310</sup> DERRIDA, 1994a: 88 (trad. p. 88; últimas cursivas nuestras).

## Excursus sobre mesianismo y modernidad radicalizada

Llegados a este punto, y con la vista puesta ya en el siguiente “nudo” de la deconstrucción (lo ilocucionario), es posible plantearse una cuestión. Hemos visto que la mesianicidad o el mesianismo radical de Derrida tiene como una de sus notas fundamentales esa exposición o apertura a la venida del otro entendida como una «experiencia de la fe, del creer o de un crédito irreductible al saber y de una fiabilidad que “funda” toda relación al otro en el testimonio»<sup>311</sup>. Convendría ahondar un poco más en la cuestión de la relación entre esta mesianicidad y ese proceso de racionalización que en algunos extremos hemos podido equiparar a la deconstrucción *tout court*. De algún modo esto retoma la pregunta “transcendental” de si la mesianicidad es la condición de posibilidad de los mesianismos históricos, o si, por el contrario, son estos los que llevan en su seno un proceso abstractivo que posibilita el deslinde de un mesianismo sin mesianismo. Pero la cuestión puede llevarse por otro sendero que nos interesa igualmente.

Muy esquemáticamente, hay tres interpretaciones (quizá no excluyentes) que pueden autorizarse en varios puntos de los textos de Derrida. Según una, quizá la más heideggerianizante, la mesianicidad es una «estructura general de la experiencia», y la fe irreductible, crédito, fiabilidad o *adresse* absoluta al otro, una condición absolutamente general y archioriginaria de toda relación concreta, efectiva y positiva con el otro, de toda intersubjetividad. Así pues, un mesianismo absolutamente abstracto y formal en el sentido de una promesa de venida del otro sin contenido (sin ni siquiera fuerza sancionable de promesa), y un acto de fe o apelación a la fe independiente e irreductible a cualquier contexto histórico, social, político o religioso particulares.

Una segunda interpretación llamaría la atención sobre los motivos que parecen ligar esta fiduciaridad elemental a una serie de lógicas que, en un contexto más sociológico, se catalogarían bajo los amplios y fluidos conceptos de modernización o racionalización. Unas lógicas que, si bien imposibles de datar o de delimitar en una historización unívoca, sí parecen en todo caso remitir a una encarnación histórico-social de la razón. Esta interpretación, formulada en su mayor radicalidad, propondría que lo que Derrida nombra mesianicidad (sin mesianismo) está indefectiblemente entrelazada con la modernización, o, por lo menos, que aquella muestra un estrecho lazo con los vastos y variados procesos de transformación social que se desencadenaron en la mal localizable Modernidad.

---

<sup>311</sup> DERRIDA, 2000: 31 (traducción del A.).

(...) les « lumières » de la critique et de la raison télé-technoscientifique ne peuvent que supposer la fiabilité. Elles doivent mettre en œuvre une « foi » irréductible, celle d'un « lien social » ou d'une « foi jurée », d'un témoignage (« je te promets la vérité au-delà de toute preuve et de toute démonstration théorique, crois-moi, etc. »), c'est-à-dire un performatif de promesse à l'œuvre jusque dans le mensonge ou le parjure et sans lequel aucune adresse à l'autre ne serait possible. Sans l'expérience performative de cet acte de foi élémentaire, il n'y aurait ni « lien social », ni adresse à l'autre, ni aucune performativité en général : ni convention, ni institution, ni Constitution, ni État souverain, ni loi, ni surtout, ici, cette performativité structurelle de la performance productive qui lie d'entrée de jeu le savoir de la communauté scientifique au faire, et la science à la technique (DERRIDA, 2000: 68)<sup>312</sup>.

En fin, lo que sugeriría esta segunda interpretación es que por muy abstracta que se pretenda (o mejor: *precisamente* por lo abstracta que se pretende), la mesianicidad no puede ser determinada ni comprendida si no es en retroalimentación con los procesos y acontecimientos que genuinamente *constituyen* lo que llamamos modernidad<sup>313</sup>.

La tercera interpretación no contradice la anterior, más bien se apoya en ella, pero en lugar de remitir al magno y controvertido proceso de modernización, se concentra en algunos “acontecimientos” todavía más específicos. Esta tercera interpretación se preguntaría si la mesianicidad derridiana debe algo, en su emergencia y formulación como cuestión filosófica, a ciertas particularidades de la contemporaneidad, esto es, de ese presente *out-of-joint* del que habla Derrida en *Espectros de Marx*. Se trataría de preguntarse si, siendo la mesianicidad una estructura general y máximamente abstracta de la experiencia (del otro), puede no obstante ser leída, al mismo tiempo, como el “reflejo” de una realidad social,

---

<sup>312</sup> Como se ve, este fragmento es un ejemplo de cómo Derrida no aclara la distinción que nosotros estamos sugiriendo. Así, el fragmento parece legitimar la interpretación de la mesianicidad como una fe “anterior” y descontextualizada respecto de todo lazo social convencional o instituido. Pero, a la vez, es una fe que parece adoptar un papel no poco “fundamental” en algunos procesos *irreductiblemente* modernos (Constitución, Estado soberano, tecnificación y productividad...). Incluso más adelante dice Derrida que «este acto de fe elemental sostiene también la racionalidad esencialmente económica y capitalista», así como «todas sus dimensiones mediáticas y mundializadoras». En efecto, otro motivo por el que la mesianicidad no parece del todo desvinculable de ciertos contextos histórico-sociales-económico-políticos es el hecho de que la relación recurrentemente con los procesos de la mundialización a los que se refiere sobre todo en *Foi et savoir*. Por eso es legítimo preguntarse: *¿qué tiene de específica o irreductiblemente moderna la fiduciaridad de la que habla Derrida?*

<sup>313</sup> Esto quiere decir que la cuestión ya no es qué depende de qué, si la mesianicidad de las religiones mesiánicas o estas de aquella, sino que la mesianicidad se haría “depender” de algún modo de acontecimientos y procesos históricamente ligados pero *deslocalizados espacio-temporalmente* con respecto a las religiones abrahámicas.

como la “respuesta” derridiana a la contemporaneidad (deconstructiva o deconstruyéndose). En el contorno de los textos que estamos tratando hay por lo menos tres motivos que justificarían esta lectura: por un lado, el fin del comunismo, la “muerte” de Marx y la hegemonización mundial del liberalismo, acontecimientos que tornan urgente la pregunta por la *utopía* (en el contexto de la cual cabe inscribir la aportación derridiana sobre la mesianicidad en *Espectros de Marx*). Por otro lado, las variadas y profundas transformaciones en la política y el derecho, y en particular en el concepto de soberanía (territorialidad, nacionalidad, comunidad...), factores que impelen a una reflexión sobre los presupuestos y horizontes de la *democracia* (aquí se inscribirían textos como *Políticas de la amistad* y *Canallas*). Y en tercer lugar, la cuestión del retorno de la religión, de su actualidad y pervivencia, sin olvidar su hipérbole fundamentalista más o menos violenta, alrededor de lo cual surge el debate sobre la *secularización* (aquí el texto de referencia sería *Foi et savoir*).

Vamos a centrarnos en las dos últimas interpretaciones, porque son las que abren la posibilidad de entender en qué sentido la hipérbole mesiánica de Derrida puede leerse como un “reflejo” o “respuesta” a ciertos rasgos de la contemporaneidad. ¿Habría algo determinante del “presente” de Derrida (lo que significa: algo determinante de la modernidad *tardía*) que estaría en el núcleo de la cuestión de la mesianicidad en la específica dimensión hiperbólica que hemos tratado? A diferencia de lo que ocurre con el debate sobre el “fin de la historia” y con el triunfo hegemónico del liberalismo capitalista, fenómenos que suscitan una respuesta intencional y consciente por parte de Derrida, hay quizá otros rasgos de la contemporaneidad que no son expresamente tematizados por él pero de los cuales la mesianicidad (y más en general, el modo como entiende el retorno de lo religioso) no dejan de ser una cierta consecuencia. Vamos a tratar de mostrarlo con una exposición en dos movimientos.

Empecemos por recordar algo que suele estar fuera del foco de la filosofía derridiana pero que en realidad orilla claramente con ella: hay un *corpus* bien asentado de teorizaciones psicosociológicas que consideran la fiabilidad, la fe, la creencia, el crédito y la confianza, como un elemento fundamental y constituyente del lazo social. Esto es, en un sentido de resonancias muy derridianas: que toda relación con el prójimo se sostiene, en último término, en un vínculo fiduciario. Y todavía más (lo que propaga aún más ecos derridianos): que el sujeto se “funda” (si es que entonces puede hablarse de fundación) en este vínculo de fe, es decir, que la subjetividad se desarrolla en un líquido amniótico que no tiene otra consistencia, contorno y sustentabilidad



que el acto o la apelación de fe. Recordemos algunos hitos especialmente inexcusables.

Algunos autores han realizado investigaciones sobre las rutinas sociales y la racionalidad práctica de los sujetos desarrollando algunas de las intuiciones de Wittgenstein, lo que los ha llevado a demostrar el papel fundamental de la confianza en el mantenimiento de la trama social. Esta iría más allá de una dimensión epistémica (confianza no tematizada en un trasfondo de verdades), y de una dimensión moral (valores y prácticas tenidas por normativamente válidas), sino que alcanzaría lo que algunos autores han llamado «seguridad ontológica», que, muy sucintamente, vendría a ser el sentimiento básico de existencia, consistencia y continuidad tanto del entorno físico y social (cosas y personas) como del propio yo, incluyendo el sentimiento de “conexión” con todo ello (sentir que se está “presente”, “implicado”, “conectado” con el mundo y con uno mismo). Estas investigaciones sugieren que sin el sustento de una trama que genere una «confianza básica» se producen diversos y más o menos fatales fenómenos de disolución, escisión, pérdida o desmoronamiento de la subjetividad. Pero, a su vez, y esto es lo fundamental, la trama o el cojín que provee ese mínimo de seguridad ontológica no tiene un fundamento más fuerte que la fe.

Las investigaciones microsociológicas de Erving Goffman se inscriben en este contexto: «Los ritos de confianza y tacto en la vida cotidiana, tal como han sido analizados por Goffman, son mucho más que unos simples medios para salvaguardar la estima de uno mismo y de los demás (...). En la medida en que afectan a la sustancia misma de la interacción de cada día –por el control de los gestos corporales y la expresión del rostro y la mirada, y por el uso del lenguaje– tocan los aspectos más básicos de la seguridad ontológica»<sup>314</sup>. En efecto, los «actantes» de Goffman no interactúan obedeciendo estrictamente normas de acción ni aplicando programas certeros para “producir” determinados resultados, sino por medio de adaptaciones, soluciones de compromiso, sondeos, manejo de expectativas, medidas de protección y corrección, y todo ello, en último término, *confiando* en que el resto de interactuantes se conducirá “como cabe esperar”, “como suele hacerse”. Ciertamente, los análisis de Goffman tienden a dar la imagen de un sujeto esmerado en controlar la situación social por medio de un amplio abanico de “técnicas”, pero lo que de hecho se pone de manifiesto con ello es la extrema fragilidad de ese pretendido control y el trasfondo de fiabilidad sobre el que

---

<sup>314</sup> GIDDENS, 1998: 65.

irremediablemente se posa. En otras palabras: si el sujeto goffmaniano parece un obseso manipulador de la “escena” es justamente porque de manera inconsciente sabe la exposición y el riesgo que conlleva la más trivial y cotidiana interacción, y lo mucho que el sustento y la continuidad de la realidad social dependen de la *buena fe* de los participantes. Cada una de las medidas que el actuante tiene a su disposición para controlar la situación puede ser tomada como un síntoma de todo lo que se puede perder a cada paso (por tanto, más que medidas son apuestas), y la expresión “manejo de las impresiones” resulta casi una ironía si se tiene en cuenta que el sujeto no consigue ciertas reacciones en los demás más que poniéndose en manos de su disposición a colaborar y a “seguirle el juego” de buena fe. En fin, no solo es que el sujeto tiene un control ínfimo y limitado de las variables que contribuyen al éxito de una «actuación», la cuestión fundamental es que el conjunto de la situación se basa en la confianza que mutuamente se dispensan los actuantes, inmediatamente para el mantenimiento sin fisuras de la interacción, y mediatamente para la reproducción coherente de una realidad social (lo que incluye, como decíamos, la coherencia e integridad de la propia personalidad)<sup>315</sup>.

Otro nombre ineludible es el de Harold Garfinkel, cuyos experimentos sociales muestran, a un mismo tiempo, la tenacidad y la fragilidad del sentimiento de realidad fiable al que nos hemos referido: no solo la existencia y robustez de la disposición inconsciente a dejar en suspenso preguntas sobre uno mismo, los demás y el mundo en rededor que, de hacerse explícitas, paralizarían la acción social, la cual, por tanto, puede “salir adelante” gracias a un trasfondo de “certezas” básicas que solo tienen ese carácter de certeza en la medida en que no se tematizan ni cuestionan “a fondo”<sup>316</sup>; sino también el decisivo carácter de

---

<sup>315</sup> Goffman señala que «el objetivo del actuante es sustentar una definición particular de la situación, definición que representa, por así decirlo, lo que el actuante reivindica como realidad» (GOFFMAN, 2004: 96). De ahí puede extrapolarse que la realidad social en su conjunto puede ser vista como un gran «equipo» de actuantes que «cooperan» para reivindicar y sostener una definición de la realidad. Más explícitamente, dice Goffman: «Así, cuando el individuo se presenta ante otros, su actuación tenderá a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad, tanto más, en realidad, de lo que lo hace su conducta general. En la medida en que una actuación destaca los valores oficiales corrientes de la sociedad en la cual tiene lugar, podemos considerarla, a la manera de Durkheim y Radcliffe-Brown, como una ceremonia, un expresivo rejuvenecimiento y reafirmación de los valores morales de la comunidad» (2004: 47).

<sup>316</sup> «La investigación sociológica acepta casi como una verdad evidente que la habilidad de una persona para actuar “racionalmente” (es decir, la habilidad de una persona para conducir sus asuntos cotidianos de manera calculada; para actuar de manera deliberada; proyectar planes alternativos de acción; seleccionar antes del evento las condiciones bajo las cuales seguirá un plan de acción u otro; dar prioridad en la selección de medios de acuerdo a su eficacia técnica; preocuparse por las predicciones y “las pequeñas sorpresas”; preferir el análisis de alternativas y consecuencias antes de la acción a la improvisación; preocuparse por cuestiones como qué debe hacerse y cómo debe hacerse; ser consciente, desear y ejercitar elecciones; insistir en estructuras “finas” opuestas a “gruesas” en la caracterización del conocimiento de las

seguro emocional y existencial que tiene ese trasfondo, puesto de manifiesto por las inmediatas y contundentes reacciones de turbación, desorientación, ira y angustia de muchos de los participantes en dichos experimentos.

En una perspectiva más psicológica, se pueden destacar las teorías que, centrándose en uno u otro término de la cadena léxica que utiliza Derrida (fe, crédito, creencia, fianza, fiabilidad...), afirman que este vínculo-antes-del-vínculo (preconvencional, preinstitucional, presubjetivo) es ontogenéticamente clave para el desarrollo del sujeto. Generalmente se reconoce que la orientación que más clara y profundamente ha desarrollado esta idea es la psicoanalítica, especialmente en una fase posfreudiana. Particularmente en lo que se conoce como el psicoanálisis de las relaciones de objeto, se ha enfatizado considerablemente la importancia de la interiorización por parte del sujeto de vínculos de comunicación y confianza a partir de los cuales se desenvolvería una fructífera dialéctica de individuación-y-socialización, autonomía-y-alienación, subjetivación-e-identificación, en el origen y desarrollo de la cual los lazos de fiabilidad serían constituyentes. Ya sea remitiéndose a los trabajos de Melanie Klein, de Erik Erikson o de Donald Winnicott, el nervio central de este enfoque consiste en admitir que, antes y más fundamental que la adquisición de saberes, habilidades, competencias, normas y valores sociales, patrones de conducta y rasgos de personalidad, es la formación de un caparazón de «confianza básica»: «La confianza en los anclajes existenciales de la realidad en un sentido emocional y, hasta cierto punto, cognitivo se basa en una certidumbre en la fiabilidad de las personas adquirida en las experiencias tempranas de la niñez. Lo que Erik Erikson denomina “confianza básica”, haciéndose eco de D. W. Winnicott, constituye el nexo original del que surge una orientación hacia los demás, hacia el mundo objetivo y la identidad del yo que combina lo emotivo con lo cognitivo. (...) La reciprocidad con los primeros cuidadores que supone la confianza básica es una socialidad fundamentalmente inconsciente que precede a la aparición de un “yo” y de un “mí”, y es la base previa de cualquier diferenciación de ambos»<sup>317</sup>.

---

situaciones que uno considera como conocimiento realista y sujeto a evaluación), esta habilidad, en fin, depende de que la persona sea capaz de dar por sentado y confiar en una amplia variedad de características del orden social. En la conducta de sus asuntos cotidianos, para que la persona pueda tratar racionalmente la décima parte de la situación que, como un iceberg sobresale del agua, debe ser capaz de tratar las restantes nueve décimas partes escondidas bajo el agua como algo incuestionable y, quizá aún más interesante, como trasfondo incuestionable de los asuntos que son relevantes para sus cálculos, pero que aparecen sin ser notados» (GARFINKEL, 2006: 192).

<sup>317</sup> GIDDENS, 1998: 54. Y un poco más adelante: «La confianza en los otros en los primeros tiempos de la vida del niño y, de manera crónica, en las actividades del adulto [recordemos lo expuesto sobre Goffman y Garfinkel] está en el origen de la experiencia de un mundo externo

En el mismo contexto psicoanalítico, Bruno Bettelheim extrae conclusiones parecidas de su trabajo con niños y niñas autistas. De hecho, reivindica una precocidad todavía mayor de las relaciones de «mutualidad» entre infante y adulto, esto es: no la clásica relación de simbiosis bebé-madre o de autoerotismo sin “otro”, sino una relación de reciprocidad consistente en un incipiente y primario intercambio de índices e indicios, anticipaciones, ajustes recíprocos, en suma, algo así como una precocísima comunicación de significantes dotados de una débil fuerza ilocucionaria, que fragua la fiabilidad básica sobre la que puede afianzarse la autonomía del sujeto. Es destacable la insistencia de Bettelheim en la «actividad del bebé en el curso de su experiencia precoz de mutualidad» y en la decisiva importancia de «sentirse “dueño de su suerte”» desde la más temprana interacción con el otro<sup>318</sup>. Lo que critica es la generalizada creencia en ambientes psicoanalíticos en un estadio fusional o simbiótico primitivo entre el niño y la madre, paraíso perdido en una progresiva y más o menos traumática separación. Partiendo de este «mito del lactante feliz», la generación de los vínculos de confianza a los que hemos hecho referencia tiende a ser vista como una conjura contra el desamparo producido por esta separación, como un caparazón protector contra la angustia que inunda al sujeto despechado. En definitiva, como la confección (activa) de una urdimbre de confianza sustitutoria (y por principio, jamás equiparable) a la seguridad (pasiva) de una fusión indiferenciada con el Otro. Simplificando: la «fiabilidad básica» es la condición de posibilidad para la actividad y la autonomía de un sujeto que ha perdido el don del Uno originario. Frente a esto, Bettelheim reivindica una y otra vez que debe concederse una cierta individualización desde el primer instante de la relación con el otro<sup>319</sup>, y que aquella pasa por atender a la decisiva, aunque aparentemente insignificante y frecuentemente negligida, actividad del bebé. Este no se limita a recibir pasivamente los dones del otro sino que goza sintiendo que «provoca» al otro a corresponderle: «Lo que humaniza al lactante no es que sea alimentado, cambiado o tomado en brazos cuando siente la necesidad de ello, si bien eso contribuye enormemente a su confort y bienestar. (...) Es más bien la experiencia de que su llanto hambriento conduce a su saciedad por otro según su horario. Lo que hace que

---

estable y de un sentimiento coherente de la identidad del yo. Se trata aquí de una “fe” en la fiabilidad e integridad de los demás. La confianza en los otros seres se inicia en la situación de confianza individual (confianza en la figura de los cuidadores). Pero, por un lado, precede a la conciencia de esos cuidadores como “personas” y, por otro, da origen más tarde a un componente genérico de la naturaleza intersubjetiva de la vida social» (1998: 71).

<sup>318</sup> Ver, en general, toda la primera parte de *La fortaleza vacía* (BETTELHEIM, 2012).

<sup>319</sup> «Parece que la atención concedida casi exclusivamente a la madre o a la relación madre-niño tenga su fuente, una vez más, en su ideal irrealista, el de la perfecta simbiosis madre-niño en la que los dos forman una mónada psicológica feliz. Lo que se olvida es que la individualización, y con ella el estrés y el sufrimiento, comienza en el nacimiento» (BETTELHEIM, 2012: 109).

esta experiencia sea socializadora y humanizadora es el hecho de que su sonrisa o su mueca provocan una respuesta análoga o en otro sentido apropiada en la madre. (...) Actuar sobre el entorno no es, pues, suficiente para desarrollar una personalidad humana. Debe añadirse la posibilidad de comunicar afectos y de hacer la experiencia de una respuesta afectiva apropiada»<sup>320</sup>. Esta insistencia en una incipiente interacción comunicativa como base para la generación de una confianza que permita al sujeto desarrollarse autónomamente es común en otros autores como Erikson o Winnicott. Ahora bien, al rechazar la fase simbiótica madre-niño y retrotraer esta interacción al momento cero del lazo sujeto-otro, Bettelheim está apuntando a dos aspectos que reaparecen en Lacan. Por un lado, y pese a que Bettelheim está lejos del enfoque lingüístico lacaniano, parece coincidir en la idea de una precocísima relación comunicativa que bien podría traducirse en los términos de una dialéctica de la demanda. Esto es: tanto la idea de una primordial incidencia del significante, según la cual la relación sujeto-Otro no es en ningún momento simbiótica sino mediada desde el principio por una estructura simbólica (y esto quiere decir, asimismo, dotada de una cierta separación o corte), como también la idea de una relación dotada desde el principio de una dimensión ilocucionaria<sup>321</sup>. Por otro lado, Bettelheim afirma que es la inhabilitación por parte del Otro de la capacidad de (inter)acción del sujeto lo que arruina esa fiabilidad básica necesaria para su desarrollo. Si bien es cierto que el autor da suma importancia a la desatención o indiferencia del adulto con respecto a las iniciativas del lactante, de su enfoque se deduce igualmente que una excesiva prodigalidad, un acortamiento desmesurado de la distancia, o lo que Lacan llamaría un aplastamiento de la demanda por el objeto de la necesidad, en fin, cualquier actitud que impida al niño tener el sentimiento de que “hace hacer al otro”, de que su acción tiene un influjo sobre el otro, de que más allá de la necesidad cubierta hay una pretensión que es aceptada o rechazada, puede tener un efecto tanto o más debilitante de la «seguridad ontológica». Mas entonces, a diferencia de la tópica idea según la cual es la separación o pérdida del Otro (en la fractura simbiótica) lo que generaría una profunda angustia, tanto Bettelheim como Lacan sugerirían más bien que es la proximidad, la inminencia o la presencia apabullante del Otro lo verdaderamente angustiante. Donde el sujeto no sabe literalmente a qué atenerse (o lo que es lo mismo, donde ve rasgarse el velo de Maya de esa fiabilidad básica) es allí donde no cabe interponer distancia o recurso frente al deseo del Otro, allí donde la falta viene a faltar, dice Lacan.

---

<sup>320</sup> BETTELHEIM, 2012: 48

<sup>321</sup> En efecto, el pasaje de Bettelheim citado no está nada lejos de afirmar la diferencia lacaniana entre la necesidad y la demanda, dejando claro que es la segunda la que juega un papel irreductible en la emergencia de un sujeto humano.

En definitiva, la referencia a Bettelheim mediada por Lacan permite señalar lo siguiente: la fiabilidad básica a la que nos hemos referido no sería un manto tejido en una primigenia situación de protección, dependencia y seguridad absolutas, y que luego vendría a cubrir la pérdida de tal bienaventuranza. El núcleo de la confianza está más bien articulado en vínculos que *desde el comienzo* implican una dialéctica de alienación-y-separación. De tal modo, y ahí está lo esencial, que ya no es posible establecer un comienzo: si la fiabilidad básica es condición imprescindible para la individuación del sujeto y su capacidad por establecer vínculos intersubjetivos, a su vez tal individuación *presupone de algún modo* una individuación todavía más “originaria” a partir de la cual el sujeto pueda experimentar<sup>322</sup> que llegar al prójimo, o dejar que el prójimo llegue a él, exige un acto de fe. Con un desplazamiento más se llega a la pendiente derridiana (aunque, como enseguida recordaremos, es solo uno de los lados del *double-bind*): tendría que haber un “primer” gesto, momento o envío consistente en algo así como una apelación de fe absolutamente sin razón, que no responda de ningún lazo previo, una fiabilidad absolutamente sin fianza. Se trataría de pensar una confianza que ya no sería el producto, el fruto o la ganancia de un don originario de seguridad, sino una confianza engendrada como plusvalía *sin* capital inicial, apuesta completamente ciega o crédito sin fondos, esto es, crédito absoluto.

Con ello ya se ve que la mesianicidad derridiana podría vincularse a tesis básicas sobre la socialización. Pero todavía hay que ir un poco más allá. Uno de los autores que, recogiendo las aportaciones de Goffman y Garfinkel, así como las del psicoanálisis de las relaciones objetales, ha puesto mayor énfasis en la noción de fiabilidad como cemento básico del lazo social es Anthony Giddens, al que ya hemos tenido ocasión de citar. Su enfoque interesa porque amplía la temática del crédito y de la fe en las interacciones del trato cotidiano o de la primera socialización hacia una teorización general de las condiciones sociales de la modernidad. Por un lado, destacando que la confianza es un elemento que, en las condiciones de complejidad, diferenciación y desanclaje que caracterizan la modernidad, impregna todo el espacio social, lo cual quiere decir no solo la relación entre los individuos, sino también entre estos y lo que Giddens llama «sistemas abstractos»<sup>323</sup>. Y correlativamente con esto, señalando

---

<sup>322</sup> Más que hablar de una experiencia que hace el sujeto, quizá habría que decir aquí: para que el sujeto pueda emerger como tal. Pues el sujeto surge como “respuesta” a esa apelación.

<sup>323</sup> Los sistemas abstractos agrupan lo que Giddens denomina «señales simbólicas» (lo que en un lenguaje más sistémico podría traducirse como «medios de control» sistémicos, con el dinero como ejemplo eminente) y «sistemas expertos» (mentando tanto la pluralización y diferenciación de ámbitos de conocimiento y competencia expertas, como el desacoplamiento de estos ámbitos respecto de la cotidianidad y de los saberes y prácticas sancionados por la

el impacto transformador que tienen ese ingrediente de fe y las constelaciones fiduciarias a las que da lugar, y que se articulan sobre la subjetivación de los individuos.

Giddens analiza la ruptura estructural e institucional que supone la modernidad y pone una especial atención en cómo esta se traduce en cambios significativos en las constelaciones de fiabilidad. Frente (¡pero no contra!) a la idea de que la modernidad implica la generalización de patrones de cognición y acción altamente racionalizados (medición, cálculo, previsión, instrumentalización, protocolización, programación, estandarización, especialización, etc.), Giddens expone cómo las transformaciones modernizadoras se apoyan en una dimensión de fe o fiabilidad. Así, la modernidad implica una reconfiguración particular de los aspectos socializadores e integradores de la «fiabilidad básica», que en absoluto puede consistir simplemente en una disminución de las “demandas” sociales de fe debido a la disposición de más y mejores conocimientos y “certezas”. Antes al contrario, lo que Giddens muestra es que el inusitado aumento y perfeccionamiento de los desempeños cognitivo-instrumentales, culturales, comunicativos e interpretativos que conlleva la modernidad, exige nuevas y mayores formas de fiabilidad. En una esquemática contraposición, Giddens se refiere a los «contextos de confianza, y a las formas de riesgo y peligro, ancladas en las circunstancias locales del lugar» y las opone punto por punto a un «nuevo perfil de riesgo introducido con la llegada de la modernidad»<sup>324</sup>. Las transformaciones identificadas en los contextos de confianza premodernos (sistema de parentesco, comunidad local, cosmovisión mítico-religiosa y tradición) son todas ellas resultado de lo que Giddens denomina el *proceso de desanclaje o desenclave* característico de la modernidad<sup>325</sup>.

---

tradición. Ver, a este respecto: HABERMAS, 2001b: 462s). Lo interesante en todo caso es que desde esta perspectiva la confianza ya no sostiene únicamente los vínculos intersubjetivos. Es, además, uno de los pilares de las instituciones modernas, tiene un papel fundamental en lo que Giddens llama «puntos de acceso» de los individuos a los sistemas abstractos (digamos, pues, en la relación entre mundo de la vida y subsistemas sociales) y, en fin, mantiene una relación dialéctica con los procesos de diferenciación, abstracción, deslocalización y deconstrucción definitorios de la modernidad.

<sup>324</sup> GIDDENS, 2015: 99-108.

<sup>325</sup> «Elijo la metáfora del desenclave en contraposición deliberada al concepto de “diferenciación”, adoptado a veces por los sociólogos para oponer los sistemas premodernos a los modernos. La diferenciación implica imágenes de separación progresiva de funciones; los modos de actividad, organizados en las sociedades premodernas de manera difusa, se hacen más especializados y precisos con el advenimiento de la modernidad. No hay duda de que esta idea tiene cierta validez, pero no logra captar un elemento esencial de la naturaleza y del impacto de las instituciones modernas: la “extracción” de las relaciones sociales de sus circunstancias locales y su rearticulación en regiones espaciotemporales indefinidas» (GIDDENS, 1998: 30). Hemos visto que cabría una interpretación “socializante” de la

Giddens pasa revista entonces a algunas consecuencias del desanclaje en relación con la fiabilidad. Por ejemplo, siguiendo a Simmel y a Goffman, llama la atención sobre el cambio en la figura del “extraño”: a diferencia de lo que ocurre en contextos premodernos, en los que la diferencia entre lo propio y lo ajeno, el dentro y el afuera es más tajante y tiende a investir a la “persona total”, en las circunstancias de la modernidad estas fronteras se deconstruyen y el espacio “público” se convierte en un lugar donde paradójicamente el encuentro con el/lo extraño es “lo propio” y lo habitual, adoptando incluso un marcado carácter de familiaridad. El espacio de la modernidad está poblado de anónimos-conocidos y extraños-cercanos. En estas circunstancias, la fiabilidad necesaria para mantener la textura social se manifiesta en rituales como el de la «desatención cortés» estudiado por Goffman: «La mirada concede el reconocimiento del otro como agente y como potencial conocimiento. Manteniendo brevemente la mirada en el otro y mirando luego hacia delante cuando cada uno pasa al lado del otro, iguala esa actitud a la de la tranquilidad que implica la ausencia de intenciones hostiles. (...) La desatención cortés representa el tipo más básico de los compromisos de presencia que se dan en los encuentros con extraños en las circunstancias de la modernidad. No solo implica la utilización del rostro en sí mismo, sino también el empleo sutil de la postura y posición corporal que emite el mensaje: “Puedes fiarte de mis intenciones puesto que no son hostiles”; mensaje que se va emitiendo por la calle, en los edificios públicos, en los trenes y autobuses, o en reuniones ceremoniales, fiestas, y otras reuniones. La desatención cortés es la fiabilidad como un “ruido de fondo” que no se escucha (...)»<sup>326</sup>. Lo importante, por tanto, no es discutir si las formas de vida moderna implican, en general, mayores o menores dosis de fiabilidad que las premodernas, sino atender a los cambios de configuración que los sujetos están obligados a emprender. El encuentro con el prójimo, podríamos decir en este caso, implica una menor fiabilidad en coordenadas “externas” (tiempos y escenarios del encuentro, y demás instancias que permiten preconcebir la naturaleza, origen e intenciones del prójimo) y una incrementada necesidad de fiar la fiabilidad en tanteos y microrrituales informales. Aunque para la mayoría de las personas esta “gestión” de la fiabilidad está integrada en el trasfondo inconsciente de la racionalidad práctica. En contextos de modernidad ocurre que esta “gestión” es

---

deconstrucción derridiana (entendiéndola como un modo de enfatizar cierta lógica esencial a la racionalización moderna) que estaría particularmente cerca de algunos rasgos de la idea giddensiana de desanclaje: así, por ejemplo, el desarraigo y desconvencionalización de lo propio y familiar, la espectralización del espacio y el tiempo o la ex(a)propiación de lo tradicional.

<sup>326</sup> GIDDENS, 2015: 82.



sumamente extendida y adaptable (en lugares, tiempos y situaciones muy diversas), permanentemente activa y, como Goffman y Garfinkel han mostrado, acechada por constantes perturbaciones.

Con todo, lo que distingue el enfoque de Giddens sobre la confianza social es su atención a los ya aludidos sistemas abstractos. El desenclave, la deslocalización o la deconstrucción de los contextos premodernos va acompañada de la diferenciación e institucionalización de esferas de acción que organizan la vida social con medios altamente formalizados y especializados. Es lo que se conoce como diferenciación de ámbitos sociales integrados sistémicamente, desacoplados o desanclados de los contextos de vida cotidianos y profanos. Ahora bien, una de las virtudes del planteamiento de Giddens es que corrige convenientemente el sesgo demasiado dualista de un enfoque como el de Habermas. Desanclaje no es exactamente lo mismo que desacoplamiento, porque el primero, según Giddens, se da en constante dialéctica con procesos de reanclaje, esto es, con una rearticulación de saberes y prácticas abstractos y desubjetivados con narrativas e identidades locales y personales. Es precisamente en el nexo entre individuos y grupos por un lado, y sistemas abstractos por otro, cuando la fiabilidad se revela como el aceite indispensable para el engranaje social: «Será un aspecto básico de mi tesis que *la naturaleza de las instituciones modernas está profundamente ligada con los mecanismos de fiabilidad en los sistemas abstractos*, especialmente en lo que respecta a la fiabilidad en los sistemas expertos. En condiciones de modernidad el futuro se presenta siempre abierto, no solo en términos de las corrientes contingencias de las cosas, sino también en términos de la reflexividad del conocimiento en relación con el cual las prácticas sociales están organizadas. Este carácter contrafáctico, orientado al futuro, de la modernidad, está estructurado principalmente por la fiabilidad conferida a los sistemas abstractos»<sup>27</sup>. Si bien esta fiabilidad está «impregnada por la credibilidad en la establecida experiencia», difiere fundamentalmente de un razonamiento inductivo. Uno puede justificar su confianza en los sistemas abstractos en su “probada” fiabilidad, pero en último término hay siempre

---

<sup>27</sup> GIDDENS, 2015: 84. Asimismo: «Ambos tipos de sistemas expertos dependen de forma esencial de la *confianza* (...). Ciertas decisiones de la vida se basan en conclusiones inductivas derivadas de tendencias previas o de una experiencia anterior y a las que se atribuye en cierto modo una credibilidad para el presente. Este tipo de fiabilidad puede ser un componente de la confianza, pero no basta por sí misma para definir una relación confiada. La confianza supone arrojar a la entrega, implica una cualidad de “fe” irreductible. (...) La confianza, de varios tipos y niveles, sustenta una multitud de decisiones de cada día tomadas por todos nosotros al orientar nuestras actividades. Pero el hecho de confiar no es siempre, en absoluto, el resultado de decisiones adoptadas conscientemente; se trata más a menudo de una actitud mental generalizada que las fundamenta, algo que hunde sus raíces en la relación entre confianza y desarrollo de la personalidad» (GIDDENS, 1998: 31).

implicado un salto de fe más o menos irracional. En el día a día, esto no supone encontrarse a cada momento cual Abraham en el monte Moriah. La cuestión se resuelve más bien por esa actitud wittgensteiniana de dejar de cavar en busca de fundamentos firmes: uno no interroga constantemente la fiabilidad de los sistemas abstractos que intervienen en su vida (lo que, en condiciones de modernidad, supondría poner en cuestión la totalidad de la vida), ni somete a verificación el “conocimiento inductivo débil” que lleva a pensar que, por lo general y pese a pequeñas dudas más o menos insidiosas, estos funcionan relativamente bien. Tampoco nos permitimos una confrontación constante y exhaustiva con todas las alternativas de (sub)sistemas expertos que la modernidad pone a nuestro alcance (incluso al más sincrético y ecléctico de los ciudadanos se le ofrecen creencias que no está dispuesto a considerar). Todo esto quiere decir que una cierta dimensión de fe impregna con diversas intensidades la totalidad de nuestra experiencia, y por ende con un carácter rutinario, imperceptible y fuertemente naturalizado. Además, aunque esta fiabilidad se manifieste en infinidad de pequeños y desapercibidos gestos cotidianos y, por lo general, solo se vea perturbada por llevables disonancias, la consideración de su “peso” global y de la profundidad psíquica en que arraigan estos gestos sí desvelan su decisivo carácter existencial<sup>328</sup>.

Hay que añadir algo más. El fenómeno de la fiabilidad está esencialmente relacionado con otro rasgo que, junto con el desanclaje, conforma la imagen giddensiana de la modernidad, a saber, la reflexividad: «La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformuladas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente»<sup>329</sup>. La reflexividad, no solo y no tanto como ampliación retroalimentada de saberes y competencias, sino como persistente evaluación, esclarecimiento, revisión, cuestionamiento, crítica, subversión y reinvención *autorreferencial* de las propias estructuras, está presente en todos y cada uno de los subsistemas sociales, y en el conjunto, como lógica de la racionalización moderna o ilustrada. Es una forma de referirse a lo que en jerga luhmanniana sería la capacidad de autoobservación y de autopoiesis de los sistemas (*incluyendo* como reflexividad social la misma elaboración de la teoría de

---

<sup>328</sup> «Respecto a los sistemas abstractos, desconfianza significa escepticismo, o mantener una actitud abiertamente negativa hacia las pretensiones de validez que incorpora el sistema. (...) Sin embargo, “desconfianza” es un término demasiado suave para expresar la antítesis de lo que es confianza básica, el elemento capital en el conjunto general de relaciones con el entorno social y físico (...). Si esa confianza básica no se desarrolla, o si no se logra contener su inherente ambivalencia, el resultado es una persistente angustia existencial» (GIDDENS, 2015: 98).

<sup>329</sup> GIDDENS, 2015: 46.

sistemas), pero también es algo eminentemente característico de un enfoque mundovital como el habermasiano (pues el proceso de desarrollo y autoesclarecimiento de la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, *incluyendo* la reconstrucción teórica del propio Habermas, es una forma de reflexividad social). Por lo mismo, la reflexividad a la que se refiere Giddens es una variación sociológica sobre el adagio de una modernidad que no puede producir el concepto de sí misma: autonomizada y, por tanto, que necesita darse su propio fundamento, pero, por ello mismo, abocada a una infinita sobrepuja desfundamentadora<sup>330</sup>.

En lo que se refiere a la cuestión de la fiabilidad, es sumamente importante reparar en que esta reflexividad cala en los sujetos sociales, y se convierte en un factor elemental de los procesos de individuación y socialización. Así, los sujetos no se limitan a padecer pasivamente los resultados de la performatividad reflexiva de los sistemas expertos. Más bien ocurre que los individuos tanto reproducen como contribuyen a una reflexividad generalizada por medio de una continua labor de interpretación y reapropiación de lo elaborado por los sistemas expertos. Esto tiene dos implicaciones: por un lado, la injerencia de los sistemas abstractos sobre la vida cotidiana no puede interpretarse unilateralmente como un proceso de desecación, anquilosamiento o desertificación, pues también abre insospechadas oportunidades de reapropiación, desplazamiento y creatividad social. Por otro lado, y esto es lo más importante para nuestro propósito presente, esto significa que los sujetos, tanto en su fuero interno como en sus relaciones interpersonales, reproducen y reverberan la reflexividad social *con el carácter de desfundamentación que le es propio*. En otras palabras: los individuos sociales adoptan prácticas de lo que Foucault llamaría “tecnologías del yo”, pero en ellas no se limitan a reinterpretar y jugar con los recursos proporcionados por los sistemas abstractos. Inevitablemente, también reflejan la pulsión ex(a)propiante de la racionalización moderna, su reflexividad escéptica, crítico-deconstructiva y dependiente de una irreductible fe sin fundamento. La interiorización de la reflexividad social por parte de los sujetos es la interiorización de la consciencia de provisionalidad, tanto como de la de fiabilidad, que impregna cualquier construcción en condiciones de modernidad.

---

<sup>330</sup> «Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden –del mundo, del hábitat humano, del sí-mismo individual y de la conexión entre los tres– es *reflejada en su interior*; un asunto de consideración, interés y de una práctica que es consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y *cauta del vacío que dejaría si se detuviera* o meramente se erosionara» (BAUMAN, “Modernidad y ambivalencia” en BERIAIN (comp.), 2011: 78; últimas cursivas nuestras).

Tras esta larga digresión, se plantean algunas preguntas: ¿Cuál sería la relación de todo esto con la fe que tematiza Derrida? ¿En qué sentido hemos querido decir que el mesianismo derridiano sería un “reflejo” de cierta realidad social? ¿Estaríamos sugiriendo que el lazo antes del lazo, esa fiabilidad archioriginaria y mesiánica entendida como apelación absolutamente confiada al otro-porvenir, sería una explicitación filosófica de esa estructura de fiabilidad básica que según hemos visto está en la base de la socialización y que tiene una configuración especial en la modernidad? ¿Sería la mesianicidad una sofisticada formulación filosófica de lo que inconscientemente repite cada individuo al devenir sujeto (social)? No, pues convertir la mesianicidad en un reflejo de la fiabilidad básica que hemos expuesto significaría desproveer aquella de lo que hemos considerado su rasgo esencial, a saber, la hipérbole. Derrida alude a una forma de fe que, en su carácter desbordante, no puede ajustarse o corresponder a una experiencia de fiabilidad como la que sostiene la textura social. Ya sea porque la acción social que se sustenta en la fiabilidad se da entreverada con cálculos, razonamientos, suposiciones, anticipaciones, previsiones de riesgo, medidas de protección o de aseguramiento y elección entre alternativas; ya sea porque tal acción se da en un trasfondo holístico que nunca se pone todo él en duda a la vez. La fiabilidad, en su dimensión psicosocial, conlleva un componente de fe irreductible pero no tiene el carácter *radical* y *decisivo* que encontramos en la temática mesiánica de Derrida. Porque, de hecho, la confianza básica es un *compromiso*, el resultado de una cierta “negociación” inconsciente que marca al sujeto con el límite de lo que está dispuesto a tolerar(se) de incertidumbre. Este límite es un contrapunto a la completa destitución subjetiva que parece implicar la apertura al otro en los términos del mesianismo derridiano. La fiabilidad traza la frontera en la que diaria y recurrentemente se negocian las transacciones de crédito con el entorno y los demás, y en este sentido tiene un carácter topográfico<sup>331</sup>. Por consiguiente, la confianza básica expresa la ausencia de toda certeza o agarre incondicional para el sujeto, *y a la vez*, el hecho de que, como tal, el sujeto se constituye y se

---

<sup>331</sup> Por ejemplo, los objetos fóbicos son, según la interpretación de Lacan, elementos para cartografiar, y por tanto, estructurar, simbolizar y delimitar la angustia: «la fobia introduce en el mundo del niño una estructura, sitúa precisamente en primer plano la función de un interior y un exterior. Hasta ese momento, el niño estaba, en suma, en el interior de su madre, acaba de ser rechazado, o se lo imagina, está angustiado, y entonces, con ayuda de la fobia, instaura un nuevo orden del interior y del exterior, una serie de umbrales que se ponen a estructurar el mundo» (LACAN, 1998b: 246; trad. p. 247). La incidencia del objeto transicional en la consecución de la confianza posibilitante de la autonomización del sujeto supone, según Winnicott, la generación de un “espacio intermedio” entre el niño y el agente de cuidados primordial. En afecciones más profundas, como el autismo, se constata muy a menudo lo que Bettelheim llama un «comportamiento de frontera» (*boundary behavior*), consistente en el establecimiento, por mediación de ciertos objetos, de una férrea y sitiada diferencia entre el mundo “propio” y el resto del entorno (BETTELHEIM, 2012: 86).

desarrolla *como defensa* frente a aquella. Lo que *también* quiere decir: defensa frente a esa falta absoluta de cálculo, previsión, anticipación, espera o esperanza, que define el acontecimiento de la venida del otro como otro.

Dicho de forma más tajante: la fiabilidad básica es, en cualquiera de los modos que hemos expuesto, lo que posibilita el lazo social. En los ejemplos de Goffman y Garfinkel es lo que permite que los individuos entablen interacciones sociales y les den continuidad sin poner en excesivos aprietos ni sus «proyecciones de la situación» (lo que respectivamente *entienden* que está ocurriendo y en lo que están participando) ni, más en general, la textura del mundo de la vida. En los ejemplos de Erikson, Winnicott y Bettelheim, la fiabilidad es, en un sentido más primario y decisivo, lo que posibilita que el neonato devenga un sujeto. Por el contrario, y dicho con toda contundencia, la fe de la que nos habla Derrida es la imposibilidad del lazo social. En cuanto condición *absoluta* del lazo con el otro es, paradójicamente, su anulación o impedimento. Olvidar esto es olvidar el fundamental carácter antinómico o aporético de la mesianicidad derridiana. La fiabilidad que Derrida desentierra como raíz de todo mesianismo es una estructura de condición de posibilidad-imposibilidad absoluta: es *el único modo* en que el otro *como otro* podría venir, *y a la vez y por ello mismo*, la *garantía* de su aplazamiento y demora infinitas. Es la condición de un vínculo social con la asimetría absoluta que se exige para poder hablar, *propiamente*, de un otro totalmente otro, mas precisamente entonces un vínculo con el carácter mesiánico de lo impresentable, lo irrealizable como vínculo social, siempre por venir. La incondicionalidad que se exige para posibilitar que la fe se abra al otro *como tal*, suprime toda posibilidad de *respuesta*. Por lo tanto, *el vínculo social no puede empezar más que allí donde termina la fe derridiana*, o por lo menos allí donde esta empieza a contradecirse, a defenderse de sí misma, a contaminarse de cálculo, negociación y compromiso, en definitiva, a *darse miedo* (como el propio Derrida apunta en la temática de la espectralidad).

Y, pese a todo, sigue teniendo sentido decir que la mesianicidad expresa algo de lo social contemporáneo. Cabe decir que la mesianicidad derridiana tiene el carácter de una reflexión de la propia realidad social de la que surge y a la que de algún modo trata de “responder”. Tal vez podría decirse que la mesianicidad no deja de ser una autorreflexión del presente social, un concepto que apela a un porvenir desbordante porque este presente que le da a pensar es un presente fuera-de-sí, como dice Derrida. Desde este punto de vista, si bien es evidente que el “concepto” de la mesianicidad no pretenderá jamás ajustarse a la realidad, proporcionando una descripción de lo que ocurre, *tal vez por eso mismo* es un perfecto reflejo del carácter “desajustado” de la modernidad, de su

tendencia a desbordarse y, *en particular*, de un cierto desborde de la fiabilidad básica. *Tal vez* la mesianicidad es un reflejo de la pulsión abstractiva y deconstructiva de la modernidad y, *en particular*, de la pulsión que empuja al lazo social a abstraerse y a deconstruirse, afianzándose cada vez más en una fe “absoluta”.

La cuestión se reformularía entonces del siguiente modo: ¿Podría decirse que el proceso de la modernización no solo transforma las condiciones de la fiabilidad básica (Giddens), sino que las tensiona y las erosiona en el sentido de una sobrecarga de lo que los sujetos tienen que fiar a la fiabilidad? ¿Habría indicios de una tendencia de la modernidad a radicalizar las demandas de fiabilidad y, por tanto, a desestabilizar el lazo social haciendo que este dependa paradójicamente de una cierta apertura “mesiánica” al otro (Derrida)? ¿Habría motivos para decir que, en las condiciones de la modernidad, los desempeños fiduciarios de los sujetos no solo tratan de mantener la textura social frente al riesgo de disonancia que inevitablemente acarrea la interrelación, sino que navegan a contracorriente en una modernización que *desertiza* esa textura social exponiéndonos a un prójimo totalmente desnudo? En fin, ¿podría hablarse, ya no de un lazo social que presupone una irreductible dimensión de fe, sino de un lazo social progresivamente *reducido a esa fe como único presupuesto*? Y, por tanto, ¿podría hablarse de una modernidad que se radicaliza como reducción a un cierto mesianismo?<sup>332</sup>

Como mínimo pueden identificarse dos rasgos de nuestra contemporaneidad que, radicalizando ciertas tendencias de la modernidad, implican una demanda acrecentada o exacerbada de la fe (social) de la que venimos hablando, y que, en consecuencia, tensionan hasta una posible “ruptura de dique” la fiabilidad básica en la que se sostiene la socialidad. Estos rasgos no coinciden con la mesianicidad derridiana (que no es, como hemos dicho, un concepto sociológico descriptivo), pero sí puede sugerirse que apuntan a ella como a un horizonte (normativo) autoengendrado por la propia modernidad reflexivo-deconstructiva.

Una primera tendencia caracterizable como una sobrepuja de la fiabilidad se encuentra en los procesos de subjetivación y de conformación de la identidad individual. En condiciones de modernidad se instala como nunca antes la propensión a reflexivizar los valores, las normas, los deseos y los motivos de la acción, así como a conformar identidades y proyecciones de vida bajo el modelo

---

<sup>332</sup> Se recordará que nuestra lectura del seminario de Lacan sobre *La ética del psicoanálisis*, sin abrir ningún diálogo explícito con Derrida, iba en esta dirección.

de la autorrealización. El yo o el sí-mismo se convierte, entonces, según Giddens, en un *proyecto reflejo*<sup>333</sup>. Por supuesto, en condiciones de modernidad los valores y las normas siguen siendo sancionados y vinculantes socialmente, implican una identificación alienante del sujeto y, como hemos visto, la inmersión en un trasfondo de “actuación” en gran medida inconsciente e indomeñable. Pero parece incuestionable que la modernidad implica un acrecentamiento sin precedentes de las posibilidades (y de la exigencia social) de llevar a cabo desempeños interpretativos sobre esos valores y normas, *y sobre todo* una intensificada expectativa de que esos desempeños se presenten como “autónomos”, esto es: que recaiga sobre el “propio” yo la responsabilidad de validar y justificar en última instancia las distintas realizaciones identitarias. Se trata de la creciente expectativa de que el “yo” se encuentre ya no solo implicado, sino *expresado y realizado* en cada uno de sus deseos, identificaciones, proyectos y decisiones. En este contexto, la reflexividad no significa meramente la referencia-a-un-sí-mismo, sino el carácter permanentemente abierto, autoevaluado y re-creado de la instancia refleja.

Por lo mismo, si bien es indudable que la consideración del yo como proyecto reflejo va estrechamente ligada a la pluralidad y diversidad de elecciones y estilos de vida a disposición de los individuos sociales<sup>334</sup>, la cuestión que aquí debe centrar nuestra atención no es preeminentemente la del advenimiento de una «personalidad “múltiple” que ya no necesita una especie de integración a escala superior de sus diversas porciones de identidad»<sup>335</sup>, junto con una a menudo celebrada infinita recreatividad del yo. La cuestión es que el proyecto reflejo del yo, por polifónico y hasta disonante que sea, requiere de la puesta en práctica constante de desempeños sintetizadores, y el éxito de estos *sigue dependiendo de la fiabilidad socialmente organizada*. Nada impide considerar que la

---

<sup>333</sup> «La reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo. Dicho de otra manera, en el contexto de un orden postradicional, el yo se convierte en un *proyecto reflejo*. Las transiciones en las vidas individuales han exigido siempre una reorganización psíquica, algo que en las culturas tradicionales solía quedar ritualizado en forma de *ritos de paso*. Pero en tales culturas, donde las cosas se mantenían más o menos inmutables generación tras generación en lo colectivo, los cambios en la identidad quedaban claramente marcados (...). En cambio, en las circunstancias de la modernidad, el yo alterado deberá ser explorado y construido como parte de un proceso reflejo para vincular el cambio personal y el social» (GIDDENS, 1998: 49).

<sup>334</sup> «La modernidad coloca al individuo frente a una compleja diversidad de elecciones y, al carecer de carácter fundacional, ofrece al mismo tiempo poca ayuda en cuanto a qué opción se habrá de escoger. De ello pueden derivar varias consecuencias. Una de ellas se refiere a la primacía del *estilo de vida* (...). La expresión “estilo de vida” no es un término muy aplicable a las culturas tradicionales, pues implica elección entre una pluralidad de posibles opciones y más que ser “transmitido” es “adoptado”. (...) Cuanto más postradicional sean las circunstancias en que se mueva el individuo, más afectará el estilo de vida al núcleo mismo de la identidad del yo, a su hacerse y rehacerse» (GIDDENS, 1998: 105s).

<sup>335</sup> HONNETH, 2009b: 335.

proteica multiplicación de identidades no sea un modo de obturar con variación la misma insustancialidad que otrora se obturaba con monotonía. Pero tanto da si se valora más una identidad carnavalesca o una de hábito, la verdadera cuestión, como enseguida trataremos de mostrar, es que en condiciones de modernidad ninguno de los dos extremos escapa a la tirantez de las costuras de un yo que debe renovar sus votos a cada instante. Siendo muy concisos, es posible afirmar que, al menos en las sociedades occidentales altamente desarrolladas, se ha dado un proceso de *institucionalización* (e *ideologización*) del ideal de autocreación y autorrealización reflexiva del yo. En este proceso es posible distinguir dos fases.

En un primer momento, coincidiendo con el giro de la década de los sesenta a los setenta, un nuevo modelo de individualismo jugó un papel disruptivo respecto de las tecnologías del yo dominantes, llegando a poner en jaque la lógica de la reproducción social imperante. En ese momento hicieron su irrupción una serie de ideas que propendían a entender la identidad individual como una ininterrumpida búsqueda personal de singularización y a establecer una relación con el sí-mismo basada en la creatividad, la experimentación y la fluidificación de los distintos desempeños, roles y aspectos de la interioridad. Este nuevo paradigma de subjetivación implicaba tanto una serie de cambios y desplazamientos en lo que se entendía como individualidad no menoscabada, como una intensificación muy notable de las expectativas de reflexividad y de autonomía en la construcción de la identidad "propia". Una serie de rasgos hedonistas, expresivistas, románticos y holísticos se dieron cita para erigir una nueva idealización del yo, en cuya cúspide sobresalían valores como la autenticidad, la originalidad y la inquietud por someter al yo a variadas y excitantes vivencias como parte de una puesta en juego constante de sus capacidades de crecimiento, transformación y autoexploración. Es decir, no se trataba solo de un modelo de identidad individual distinto, sino de una auténtica eclosión del cuidado y de la experimentación de sí, y por tanto de una radicalización del proyecto reflejo del yo. En esta primera fase, en todo caso, estos nuevos aportes pudieron tener un papel eminentemente emancipador, pues entraron en combinación explosiva con ciertos cambios socioeconómicos y políticos en un momento de gran agitación social. En el momento en que la sociedad de posguerra entraba en crisis, incluyendo las principales vías institucionalizadas de activismo social, los horizontes utópicos legítimos y los modelos emancipatorios de la subjetividad, las ideas referidas permitieron dar forma concreta a las demandas y reivindicaciones de ciertos grupos sociales. Se erosionó el papel conformador de la identidad que tenían la familia y la clase



social, dando más libertad al individuo para decidir y performar su identidad con base en un mayor número de influjos identificatorios<sup>336</sup>.

Todo esto ya podría considerarse como la irrupción de una forma de individualidad que prosigue y radicaliza la reflexividad propia de la modernidad, y que, en la medida que implica un notable repliegue sobre el “yo” de los deseos, motivos, expectativas y legitimaciones de la propia identidad, comportaría una acrecentada exigencia de fiabilidad. No por casualidad, valores como la autoestima, la autoconfianza y la “fe en uno mismo” son los más cotizados en este nuevo escenario de actuación del yo. Ante todo y por encima de todo, “fiarse” de uno mismo para la construcción de la identidad y del proyecto de vida, y tener siempre un “sentimiento positivo” de confianza respecto de las propias capacidades y éxitos. Esta es la cuestión: un yo radicalmente agente de sí mismo parece ser la vocación de destino de la reflexividad que inaugura la modernidad. Y sin embargo, nada es menos evidente que esta *causa sui*. Es de esperar, por tanto, que ella implique tensiones importantes en esa malla de confianza básica sobre la que hace equilibrios el sujeto.

Pero la cuestión no acaba aquí. Hemos dicho poder distinguir una segunda fase en esta radicalización del proyecto reflejo del yo. Esta consistiría en que «las instituciones sociales clave se adaptan de manera creativa al nuevo ideal de comportamiento para hacer de él, como perfil de existencia que aumenta la efectividad, el fundamento de legitimación para reestructuraciones de amplios alcances»<sup>337</sup>. Honneth sigue aquí la ya célebre hipótesis de Luc Boltanski y Ève Chiapello, según la cual aquellas reivindicaciones de mayor individualización que en su momento habrían supuesto una disrupción de los mecanismos de reproducción social, habrían sido luego reapropiadas como motivos de adhesión a un orden económico y cultural reconfigurado para dar una respuesta parcial a esas demandas sin perder su funcionalidad (según la vieja fórmula de hacer deseable lo obligatorio): «Las reclamaciones de autorrealización individual que hace treinta o cuarenta años crecieron con rapidez en las sociedades occidentales por la confluencia históricamente singular de procesos de individualización muy diversos, se han convertido ya a tal grado en un patrón de expectativas institucionalizado de la reproducción social que han perdido su finalidad interior, volviéndose fundamento de

---

<sup>336</sup> En relación con esta eclosión de un nuevo individualismo fomentado por ciertos cambios sociales estructurales, ver HONNETH, 2009b: 371s.

<sup>337</sup> HONNETH, 2009b: 375.

legitimación del sistema»<sup>338</sup>. En efecto, si es correcta la apreciación de que la oleada de reclamo de una nueva forma de individualización no ha «entrado de ninguna manera en conflicto con los requerimientos funcionales de la economía capitalista», entonces es plausible suponer que aquellos impulsos se han institucionalizado como ideales socioculturales y se han convertido en instancias normativas que orientan tanto la integración social como particularmente la fuerza motivacional de adhesión al capitalismo. Se habrían dado, pues, nuevas vueltas de tuerca a la reflexividad social: los subsistemas económico y cultural habrían interiorizado unas demandas de individualización en principio minoritarias y disruptivas, pero esto reobraría sobre los propios individuos como una especie de *interiorización de segundo orden* (o segunda naturaleza): lo que en principio parecía ser la interpretación de malestares individuales y la articulación colectiva de impulsos emancipatorios procedentes “del interior” retorna ahora en forma de una demanda social alienante (del Otro), e incluso apabullante, toda vez que tiende a convertirse en una exigencia de conformación para el “trato” con los sistemas abstractos<sup>339</sup>.

Algunos autores han hecho sugerentes apuntes sobre el surgimiento de nuevas «formas de un malestar y sufrimiento social» debido a esta exigencia ideológica e institucionalizada de autenticidad: «los individuos, por la exigencia vagamente difundida de que deben ser ellos mismos, se enfrentan, por así decirlo, a un sobreesfuerzo psíquico; la presión permanente de obtener de la vida interior propia el material de una auténtica autorrealización exige a los sujetos una forma sostenida de introspección que en algún punto tiene que conducir, por así decirlo, al vacío. (...) presionados por todos lados para que se muestren abiertos a los impulsos psíquicos de un auténtico encuentro de sí mismos, a los sujetos no les queda más que la alternativa entre una autenticidad simulada o la fuga hacia la enfermedad depresiva (...)»<sup>340</sup>. Pese a esto, podríamos suponer que la mayoría de los sujetos navegan en este nuevo magma de individuación sin padecer perturbaciones psíquicas graves ni terminar especialmente idiotizados por las expectativas sociales, y aun así seguiría

---

<sup>338</sup> HONNETH, 2009b: 369.

<sup>339</sup> «La presentación de un “sí mismo auténtico”, dicen [los estudios empíricos], se ha hecho cada vez más un requisito de contratación, en especial en la esfera del trabajo cualificado; de manera que incluso los mismos interesados con frecuencia *ya no saben distinguir muy bien entre el proceso de autoencuentro “auténtico” y el estilizado*» (HONNETH, 2009b: 368; cursivas nuestras). Consideraciones análogas podrían hacerse en relación con la construcción de la identidad digital: esta no deja de estar sujeta a una nada hipócrita consciencia de ficcionalidad y estandarización, y, a la vez, sigue claramente inscrita en la lógica de la (auto)exigencia de exposición de un “yo” singular y auténtico. Es decir: los sujetos parecen reapropiarse lúdicamente de una paradójica demanda: hacer exhibicionismo de una intimidad *qua* inautenticidad o de una adaptación *qua* originalidad.

<sup>340</sup> HONNETH, 2009b: 383.

siendo evidente que tienen que enfrentar cambios y dificultades inéditas en sus procesos de subjetivación. Para decirlo *à la* Lacan: porque la demanda del Otro parece empujar porfiadamente a su propia falta de fundamento (lo que convoca la cuestión de la fiabilidad que enmarca estas reflexiones); el «vacío» al que conduce la demanda de introspección y autorrealización es, por supuesto, el vacío del Otro. Podría ser que la reflexividad que se le exige al sujeto, pretendiendo encontrar en sus profundidades un “yo” pleno y auténtico, hubiera sacado a la superficie los cimientos de ficción y de fiduciaridad en que se asienta la estructura social, cuya fragilidad debe apuntalarse con ciertas fijaciones de goce.

Veamos con un poco más de detalle dos aspectos en que la fiabilidad se ve sobreexigida con la imposición de esta individualización hipertrofiada. Por un lado, está la tensión de la fiabilidad en relación con una dependencia acrecentada respecto de los sistemas expertos, en vocabulario de Giddens. La exigencia de introspección, autoevaluación y cuidado de sí no conduce a una desconexión respecto de los sistemas abstractos y de las esferas de conocimiento experto en particular. Antes al contrario, a la presión de “encontrarse a uno mismo” le es concomitante (siempre en condiciones de hipermodernidad) la presión a permear más y más influjos procedentes de los sistemas expertos, mayormente en forma de discursos, saberes aplicados e innumerables *gadgets* para acometer la insaciable performatividad del “yo”. Dicho irónicamente: la construcción de un yo que “confía en sí mismo” empieza, antes que nada, por la confianza en las elecciones hechas en el escaparate de los sistemas expertos. La “fidelidad respecto a uno mismo” no puede ser otra cosa que la fidelidad a unos saberes, prácticas, itinerarios y recetas inevitablemente pertrechados por ciertos subsistemas sociales. Pero, recordemos, esto significa ineludiblemente el trato con unos sistemas caracterizados por una dinámica de desanclaje y deconstrucción. La reflexividad constante que se le demanda al sujeto (incluyendo, claro está, la revisión incesante de sus apuestas de fidelidad a saberes y prácticas) está, de nuevo, estrechamente conectada con una reflexividad social que hace que cada sistema experto, por así decir, amenace a cada momento con “desdecirse”<sup>341</sup>. Si es cierto que la reflexividad social tiende a radicalizarse, asumiendo cada vez con mayor énfasis la fragilidad y la falibilidad de sus desempeños, entonces a buen seguro una subjetivación

---

<sup>341</sup> «La reflexividad de la modernidad no actúa en condiciones de certeza progresiva sino de duda metódica. Las autoridades más fiables solo son fiables “hasta nuevo aviso”; y los sistemas abstractos que impregnan en tan considerable proporción la vida diaria, más que ofrecer guías o recetas de acción fijas proporcionan una multiplicidad de posibilidades. Siempre podemos dirigirnos a los expertos, pero es frecuente que ellos mismos estén en desacuerdo tanto acerca de la teoría como del diagnóstico práctico» (GIDDENS, 1998: 109).

también radicalizada se resiente de ello: no solo porque el sujeto depende en mayor medida de estos sistemas abstractos puestos en permanente duda, sino porque lo que ahora pende de ellos es un supuesto ideal de singularidad último e irrenunciable. Nótese, además, que esta tensión en la fiabilidad afecta a todos los sujetos, no únicamente a los que hacen profesión de fe de la ideología más boyante del “yo” creador y gestor de sí mismo. La dependencia de los sistemas expertos y las consecuencias de esta en cuanto a la fiabilidad afecta por igual a quien trata de construirse un yo bajo el modelo de identidades tradicionales, regresivas, conservadoras o localistas, esto es, aquellos cuya identidad se parapeta contra ese ideal constructorista, pues en condiciones de modernidad, es decir, de tradición desarraigada, estas formas de identidad no dejan de suponer la adopción de un “estilo de vida”. Esto quiere decir: una elección entre una multiplicidad de opciones, entre las que se encuentra, por supuesto, la opción de negar que exista esa multiplicidad. La cuestión no está solo en la contradicción de tener que *pasar por* los sistemas abstractos para poder acceder a una identidad del yo que quiere *pasar de* los mismos. La cuestión es que, por más que uno quiera construir su identidad basándose en saberes y prácticas fuertemente arraigados, ancestrales y “acreditados” por la tradición, estos están inevitablemente roídos por un principio de duda, pues *este principio es consustancial a la misma reflexividad que permite a los sujetos asumir su identidad como un proyecto abierto y performativo*.

El segundo aspecto a destacar es que, después de todo, las exigencias de una individuación máximamente reflexiva y realizativa son literalmente imposibles de satisfacer. Los sujetos se ven progresivamente atrapados en una dinámica perversa que mina su confianza *en la misma medida* en que creen alimentarla. En realidad, se trata de un clásico caso de contradicción performativa: en el marco de la nueva individualidad, los sujetos deben demostrar seguridad, convicción, fortaleza y autoconfianza en sus desempeños subjetivos, pero estos están posibilitados por y exigidos en un marco de reflexividad que desfundamenta cualquier certeza y seguridad, deconstruyendo saberes y prácticas establecidos, disciplinas, normas, orientaciones de valor, etc. En otras palabras: a lo que deben corresponder los sujetos es a un ideal de autenticidad, demostrando que su identidad y proyecto de vida son las manifestaciones de su yo más profundo, puro, auténtico y singular. Pero el yo se revela incapaz de soportar esa carga: se quiera reconocer o no, ese ideal de autenticidad no puede tomar otra forma que la de una narrativización y autoexposición del yo acechadas de nuevo por la reflexividad deconstructiva. En la asunción del proyecto reflejo del yo, los sujetos *desean* sentir que este “yo” es la referencia última de justificación y

validación de cualquier identidad y opción de vida, pero este deseo solo es posible en un contexto social que ha recrudecido la reflexividad hasta hacer de la justificación de cualquier pretensión de validez una tarea infinita o imposible. Así, la inflación del yo pretende ser un último bastión de seguridad en los tiempos en que todo se desmorona, pues cualquier pieza de metal puede convertirse en oro si la acuña la confianza del yo "en sí mismo". En efecto, parece decirse, cualquier cosa se revaloriza si le place o le sirve a un "yo" en su cometido de realizarse o encontrarse a sí mismo. Pero, insistimos, esto somete al sujeto a una *responsabilidad imposible*, pues jamás *un* yo pudo sostener únicamente sobre sí ningún valor.

Volvamos por un instante a Lacan. Desde su pensamiento puede tal vez confirmarse aquel adagio de la teoría crítica según el cual la ideología, en su falsedad, revela una verdad de lo social. Pues si bien la nueva forma de individuación se convierte, como hemos dicho, en una ideología que hace creer falsamente a los sujetos que pueden encontrarse a sí mismos por medio de ese ideal de autorrealización constante, no es quizá falso decir que de este modo lo social empuja a los individuos a exponerse a aquello que "verdaderamente" los singulariza. ¿Por qué no llamar a eso una irónica forma de autenticidad? En esa reflexividad radicalizada que no parece atenerse a nada más que a lo que el sujeto puede "dar" o "sacar" de "sí mismo", la injustificación esencial del sujeto parece mostrarse al desnudo. Y es entonces cuando identificaciones más profundas reclaman salir a la luz y, en último término, aquellas que singularizan al sujeto como algo que falla en el Otro. Aquello en lo que aquel no podría jamás reconocerse como "autorrealizado", aquello que no podría ser nunca el resultado deseado y calculado de un «proyecto reflejo del yo», resulta ser, no obstante, lo que interrumpe la demanda del Otro, y por tanto, lo que individualiza a un sujeto *no-todo* él reducible a lo social. El único punto en el que, por decirlo así, el sujeto responde "auténticamente" al mandato imposible "¡sé tú mismo!". Esto es, en su fenomenología diversa, lo que el lacanismo identifica como goce. Lo importante ahora es enmarcarlo en una aporía de la individuación-socialización, pues algo de esto responde a la intuición adorniana de que el psicoanálisis revela una antinomia de lo social. Todo el pensamiento de Lacan podría tomarse como una larga respuesta a la pregunta por la determinación social del sujeto, un despliegue cada vez más profundo del axioma fundamental según el cual *un sujeto llega a ser no sin el Otro [pas sans l'Autre]*. Ahora bien, al mismo tiempo sabemos que esta exploración conduce al progresivo despeje de la *jouissance* como producto indigerible por el Otro o como determinación lógica que hace inconsistente la estructura del significante.

Cuanto más se profundiza en aquello que el sujeto le debe al Otro tanto más nos vemos expulsados a un cierto “afuera” de las determinaciones sociales, a una contingencia o accidentalidad del sujeto. Sin embargo, esta *ex-sistencia* no viene de ningún otro lugar, mucho menos del “propio” sujeto, es a todas luces una *opacidad de lo social*: no el lugar donde el sujeto “se explica por sí mismo”, sino el lugar donde lo social no puede explicar la emergencia del sujeto, donde no puede darle lugar, y *justo por eso*, el *único lugar posible* para un sujeto. Ahí, el sujeto puede reconocerse como radicalmente *causado* por el Otro precisamente porque el Otro *no tiene la razón de su ser*. Con ello, estaríamos ante una caída absoluta del ideal de la autorrealización, mas irónicamente en la hipérbole de la individuación singularizadora que ese mismo ideal reclamaba. No parece casualidad, pues, que justo cuando el discurso lacaniano está pelando las diferentes capas de las identificaciones del sujeto hasta llegar a este ser-de-goce que precisamente Lacan califica de *l’Un tout seul*, sea el momento en que la sociedad se ve aquejada por esta compulsión a reflexivizar todas las instancias que conforman la identidad del sujeto y a someterlas a una maníaca y constante autenticación. En vocabulario lacaniano podría decirse que una tal sociedad, tras (o justo *en*) la caricatura del individuo “creador y responsable de sí mismo”, está convirtiendo en *semblantes* todas las instancias de estructuración del sujeto y apuntando inconscientemente a un sujeto (en lo) *real*, un sujeto que solo puede advenir si es acogido por el *otro* (¡en minúsculas derridianas, no lacanianas!).

La segunda tendencia de empuje hacia un horizonte de fe absoluta la podemos relacionar con la siguiente afirmación: «Los vínculos sexuales razonablemente duraderos y las relaciones de matrimonio y amistad tienden a aproximarse hoy en día a la *relación pura*»<sup>32</sup>. Esta afirmación también se contextualiza en la investigación giddensiana sobre el proyecto reflejo del yo que acabamos de tratar. Si bien con ello Giddens está lejos de querer decir algo que remotamente tenga que ver con el tema del mesianismo, creemos que no se puede negar el enlace con la cuestión que promueve Derrida. Si entendemos bien qué significa en este contexto el adjetivo «pura», veremos con claridad que se trata en buena medida de una deconstrucción de todo lo que permitiría distinguir y jerarquizar modalidades de la relación social («vínculos sexuales», «matrimonio», «amistad»...), y de la tendencia a que la relación con el prójimo quede desprovista de los marcos referenciales que tradicionalmente la prefiguraban, limitaban sus contornos y encauzaban su evolución. La ideología del proyecto reflejo del yo tiende a equiparar la relación pura con la intimidad y

---

<sup>32</sup> GIDDENS, 1998: 114.

la interioridad del "yo". Una relación es más íntima cuanto más pura, y a la inversa, porque, no pretendiendo fundamentarse en instituciones, normas, roles y expectativas sociales, se presume que se basa en los "verdaderos" y "reales" sentimientos y deseos de las personas implicadas, y que en ella se dan cita dos "yoes" auténticos y libres. Pero, al mismo tiempo, para decirlo parafraseando a Derrida, una relación pura, basada en la inmanencia radical del vínculo con el otro, pone de inmediato al descubierto que *cualquier otro es cualquier otro (tout autre est tout autre)*. Lo que está en juego en lo que Giddens llama «relación pura» no es tanto la apertura a la radical diferencia u otredad del otro (tema caro a Derrida pero que debe quedar aquí en segundo plano) como la apertura a la *falta de razón* de mi vínculo con el otro: ¿por qué este otro en vez de aquel otro? Estamos, pues, ante una radical erosión de la *validez* del vínculo con el prójimo, y esto encierra una problemática ética profunda. Pues como Derrida genialmente ha mostrado, nos enfrentamos entonces a una aporía de la responsabilidad: a la *imposibilidad* y, a la vez, a la *exigencia* de responder por qué *este* otro (y no aquel) es "mi" prójimo. En este sentido, la "pureza" de la que habla Giddens alude a una *desertificación*; mas no tanto en el sentido habermasiano de una pérdida de los anclajes relacionales tradicionales no sustituidos por nuevas orientaciones de valor, sino precisamente en el sentido derridiano de una abstracción que apunta a una forma de vínculo *sin* vínculo, un lazo *antes* del lazo, y por lo tanto a un horizonte en el que *la ausencia absoluta de vínculo es la hipérbole del vínculo social* (y esto es la mesianicidad).

De la descripción extensa que hace Giddens de la «relación pura» podemos seleccionar los rasgos que más directamente pueden vincularse a la problemática de la mesianicidad. Por un lado, Giddens dice literalmente que la relación pura flota «en el vacío», pues «a diferencia de los lazos estrechos que se establecen en ambientes tradicionales, la relación pura no está anclada en condiciones externas de la vida social o económica». Por otro lado, la pureza de la relación está estrechamente relacionada con la reflexividad, y promueve una demanda permanente de evaluación y cercioramiento («la pregunta "¿Va todo bien?" aparece como un motivo principal»), y por ahí remite directa y constantemente al proyecto reflejo del yo (¿Cómo soy yo? ¿Por qué soy así?...). Por último, y específicamente en cuanto a la fiabilidad, la relación pura es tal porque, en último término, pretende sostenerse "puramente" en la «confianza mutua entre los interesados». Esta confianza, no estando ya fijada por criterios externos, pasa a depender de los lazos fraguados en condiciones de intimidad,

sin que, pese a ello, o precisamente por ello, pueda nunca «darse por supuesta»<sup>343</sup>.

A partir de esto puede afirmarse que *responder de* y *al* otro en el contexto de una «relación pura» solo es posible en el marco de una fiabilidad básica sobreexigida: debo “fiarme de mí mismo” en un contexto de desfundamentación y de exploración constante y abierta de las “razones” que me unen al otro. Y, por supuesto, a su vez, debo “fiarme del otro” en un contexto de ausencia de «criterios externos», de acrecentada duda sobre “¿qué soy (yo) para el otro?”, y, en el límite, de ausencia radical de saber sobre “qué hace” que dos personas se sientan unidas. En estas condiciones, el vínculo entre responsabilidad y fiabilidad se pone a prueba: no solo porque, como dice Giddens, la relación se sostiene en la confianza mutua de que se responderá de cierto modo en ciertas circunstancias, sino porque, más en el fondo, solo un acto de fe “garantiza” que el otro responderá de ella (ante mí o ante otro). Una relación pura es aquella en la que la elección (el ser-elegido) tiene un radical fundamento de fe y, por tanto, apela a una responsabilidad infinita-imposible. Por otro lado, en el contexto de las transformaciones de la fiabilidad en la modernidad radicalizada, es evidente que con «relación pura» se alude a un vínculo intersubjetivo basado en un flujo constante de crédito. Pero no solo es que la trama de la relación convoque la *bona fide* de un modo cada vez más “puro”, en su “origen” apunta también a esa abstracción mesiánica, a esa «ley de socialidad originaria» de la que habla Derrida<sup>344</sup>.

Es importante insistir en que no estamos queriendo decir que la relación pura, tal como la describe Giddens, sea *inmediatamente* una relación mesiánica en el sentido del puro vínculo fiduciario al otro en cuanto otro. Por de pronto, más bien parece una relación que convoca un análisis infinito –una reflexividad crítica desbocada– sobre los “motivos” inconscientes y sobre el sentido “último” que yo “doy” a la relación; y, en último término, sobre las razones sin razón (de goce) que me ligan al otro. Pues, ciertamente, lo que hemos dicho sobre la relación pura puede traducirse lacanianamente en la forma de una alocada dialéctica del deseo que, en el contexto de una falta de puntuación edípica (el Otro ya no tiene la razón última del deseo), desentierra de forma cada vez más “pura” las ataduras fantasmático-gozantes del sujeto. Ahora bien, el *horizonte* de una tal relación pura es, con todo, mesiánico, es decir, *sin horizonte*: no solo porque en el transcurso de la (auto)exploración y (auto)análisis de las

---

<sup>343</sup> GIDDENS, 1998: 116-127.

<sup>344</sup> DERRIDA, 1994a: 258.



“verdaderas” razones de mi vínculo con el otro la fe está esencialmente invocada, sino porque está *desde el principio* implicado que (yo) no voy a ser capaz de responder jamás ni en último término de las razones de mi vínculo con el otro y, por tanto, *si* soy acogido por él deberé serlo con el carácter de la hospitalidad derridiana.

¿Acaso no es cierto que la relación pura que describe Giddens supone un contexto social marcado (acosado, sería la palabra derridiana) por algunos de los temas clave de *Políticas de la amistad*? Es bien cierto que Derrida no centra su reflexión en el contexto de la Modernidad, y que, ya para empezar, objetaría la posibilidad de delimitar tal contexto. Desde una historicidad abierta, Derrida tematiza una amistad diseminada por tiempos y contextos diversos<sup>345</sup> (Aristóteles, Montaigne, Kant, Nietzsche, Blanchot, Schmitt...). Sin duda, esto obliga a cuestionar y complejizar la visión de un «modernidad reflexiva» jalonada en tiempos bien delimitados y evolutivos, pero no objeta la idea que aquí queremos sostener: Derrida relee el legado filosófico sobre la amistad *desde* una deconstrucción de la amistad (y del vínculo social en general) que *está aconteciendo* en la contemporaneidad. Es más: si bien es cierto que la amistad que dibuja Derrida no pretende darse en un “tiempo” y un contexto social concreto (de ahí su carácter siempre por venir), no es menos cierto que la deconstrucción del vínculo social producido por la reflexividad moderna es la condición sin la cual ni Derrida (ni nadie) podría encontrar una forma de amistad mesiánica reprimida o agazapada en la historia. Por tanto, la amistad como relación pura o pura relación está ya *en curso* en lo social, reclamada o *prometida* en la transformación de las relaciones íntimas que describe Giddens.

Pueden señalarse dos hitos para esta lectura sugerida. Uno de los ejes principales de *Políticas de la amistad* es la deconstrucción de la naturalidad de los vínculos sociales, del paradigma familiar (falocéntrico) y consanguíneo que todavía hoy gobierna el sentido de la democracia y de la comunidad, incluso allí donde este sentido está orientado por un universalismo que se quiere desarraigado de todo particularismo, comunitarismo, nacionalismo o genealogismo. Así, el texto de Derrida está atravesado por un constante cuestionamiento de la «lógica de la fraternización», de la «ficción» o del «fantasma» de la fraternidad. La democratización *qua* fraternización ha tenido y sigue teniendo indudables rendimientos en procesos de pacificación, universalización de derechos, lucha contra las desigualdades y la exclusión,

---

<sup>345</sup> Aunque no tan dispares ni difíciles de delimitar como a veces se pretende por parte de los derridianos: al fin y al cabo, Derrida rastrea la amistad sin salirse del corpus filosófico occidental.

pero, al mismo tiempo, es el último bastión de un ideal de comunidad identitaria basada en el reconocimiento, ideal patrimonialista de común herencia y filiación, y por tanto, un ideal siempre en riesgo de reactivar una furia esencialista, purificadora y purgadora.

Pour être conséquent avec cette dénaturalisation de l'autorité fraternelle (ou si l'on veut, avec sa « déconstruction »), il faut prendre en compte une première nécessité, une première loi : il n'y a jamais rien eu de *naturel* dans la figure du frère sur les traits de laquelle on a si souvent calqué le visage de l'ami — ou de l'ennemi, du frère ennemi. La dénaturalisation était à l'œuvre dans la formation même de la fraternité. C'est pourquoi, entre autres prémisses, il faut rappeler que l'exigence d'une démocratie à venir est déjà ce qui rend possible une telle déconstruction. Elle est la déconstruction à l'œuvre. Le rapport au frère engage d'entrée de jeu dans l'ordre du serment, du crédit, de la croyance et de la foi. Le frère n'est jamais un fait (DERRIDA, 1994a: 183).

En la deconstrucción del fraternalismo hay un doble gesto encadenado o en relevo: primeramente, se trata de afirmar la «condición *soñada*» o fantasmática, esto es, imposible de retrotraer a naturalidad, realidad o sustancialidad alguna, del lazo genealógico en que se basa. El lazo fraterno «no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, una “ficción legal” (...)»<sup>346</sup>. Ahora bien, esta irreductible dependencia de la fraternidad respecto de una estructura fiduciaria debe, en segundo lugar, abrir el lazo social a su radical carácter mesiánico, esto es, a su condición de no ser, en último término, sino apertura al otro en el crédito, la fianza y la fe. Sirviéndonos de la imagen de Derrida, el rostro del amigo debe liberarse de los rasgos que todavía lo hacían reconocible como hermano, rasgos que configuraban una confianza de responsabilidad limitada, un crédito avalado por una familiaridad común, para sobrepujarse en ese salto de fe abierto a todo/cualquier otro (*tout autre*).

Pues bien, respecto a esto, la relación pura de Giddens se presenta como una realidad social que es, a la vez, el *resultado* de la «desnaturalización» o «deconstrucción en obra» de la que habla Derrida, y una puesta en tensión de la fiabilidad social básica que *llama* o apunta hacia la hipérbole de la amistad derridiana. Sin duda, tal y como la describe Giddens, la relación pura está muy lejos de esa hipérbole, se establece y pervive como un proceso de reanclaje en el

---

<sup>346</sup> DERRIDA, 1994a: 114 (trad. p. 114).

que los implicados se esfuerzan por encontrar “lugares” comunes, en una negociación constante de los límites de la confianza, y en un medio que todavía permite eventuales apoyos o descargas en fianzas “externas” a la propia relación. Además, las relaciones que Giddens califica como puras se establecen en buena parte por contraste con otros vínculos que aún conservan un importante componente normativo, institucional o tradicional aparentemente irreductible, como por ejemplo las relaciones de parentesco<sup>347</sup>. Y aun con todo, Giddens admite que en condiciones de modernidad los vínculos familiares no son inmunes a la influencia de las relaciones puras, así como a la reconfiguración de la intimidad y de los lazos de confianza que estas implican. Incluso entre padres e hijos, «a medida que el niño avanza hacia la edad adulta y la autonomía, los elementos de la relación pura intervienen cada vez más». Así pues, por protegidos que todavía estén los vínculos parentales respecto del modo de la relación pura, una cosa parece segura: con la progresiva erosión de los parámetros tradicionales, las relaciones familiares tienden a mimetizar muchos de los rasgos de las relaciones puras, o, como diría Giddens, a flotar cada vez más en el vacío, pese a la aparente incontestabilidad de sus fundamentos biológicos o culturales. Ahora bien, si esto es así, y aquí está lo importante para nosotros, es porque las relaciones puras forman parte de un proceso de desnaturalización o deconstrucción que, como bien afirma Derrida, no deja indemne ninguno de los vínculos que parecían fundamentales e irremovibles en toda cultura, ni tan siquiera aquellos que, como la maternidad, se resisten a abandonar la orilla de la naturaleza para revelarse como lazo simbólico. Se trata de un proceso que, por un lado, transparenta cada vez más la ficcionalidad de todo lazo intersubjetivo, pero que, lejos de meramente desacreditar o falsear ese lazo, propende a convertir la ficcionalidad en el lugar sin lugar de una ampliada y confiada posibilidad de apertura al otro. La relación pura de Giddens está en el meollo de esa deconstrucción en curso, y, más concretamente, de la sobrepuja por relevos que la caracteriza: *se opone* al horizonte mesiánico de la amistad derridiana y produce efectos de reapropiación que en el marco de una fiabilidad radicalizada justifiquen una confianza “bien fundada”. Haciendo esto, sin embargo, la relación pura empuja sin cesar las relaciones institucionalizadas a reencuadrarse en ese marco de fiabilidad desanclada, pues, injertándose en esas relaciones, deseca sus presupuestos normativos y las deja a merced de las negociaciones de crédito propias de las relaciones puras. En este sentido, la “pureza” que describe

---

<sup>347</sup> «Las relaciones entre padres e hijos y las relaciones de parentesco más amplias caen en parte fuera del ámbito de la relación pura. (...) Las relaciones paterno-filiales son un caso un tanto especial, debido al desequilibrio radical de poder que se da en ellas y por su importancia fundamental para los procesos de socialización» (GIDDENS, 1998: 127).

Giddens es una fisura por la que, en la socialidad propia de la modernidad, se vislumbra el horizonte mesiánico de un vínculo completamente desfondado<sup>348</sup>.

La relación pura giddensiana se sitúa en la tensión propia de la modernidad radicalizada: entre, por un lado, el *no poder ya fiarse* de los criterios tradicionales-naturales que fundaban el lazo social y, por otro, el *no querer fiarse* de una socialidad *pura*, no fundada en nada más que en la fe, e indistinguible por ende de la pura asocialidad. En efecto, podría decirse que *la fe mesiánica es el secreto de la relación pura*, la cual, como traicionándose a sí misma, *se mantiene como relación gracias a la guarda de ese secreto*. Esa fe, siendo la *esencia* de la amistad pura –y de toda relación social en cuanto puro vínculo o vínculo puro– es por ello mismo la *imposibilidad* del vínculo: pues ella supone la supresión de esa “negociación” de expectativas, cálculos, proyecciones y anticipaciones en un marco de fiabilidad recíproca, base de toda relación social. No por casualidad, algunos de los rasgos sobre los que Derrida dibuja su amistad mesiánica *recuerdan* las formas precocísimas de vínculo a partir de las cuales se formaría la malla de confianza básica que, según Giddens y otros autores, actuaría como sustrato necesario de la socialización del individuo. Sin embargo, también para estos autores, la socialización propiamente empezaría con el abandono o la pérdida doliente de ese vínculo antes del vínculo (todo vínculo intersubjetivo es la mimesis de una mimesis que no fue, en su origen, un vínculo, sino una apertura franca *al que llega*). En la medida en que Derrida coloca en el *porvenir* una amistad que es asimismo el *regreso* de un *arcaísmo* está desbordando el vínculo social, tanto en su comienzo como en su final, en su posibilidad y en su límite<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> «Le lien qui m'unit à l'âme de l'ami n'est pas seulement le nœud d'un attachement entre deux, entre deux égaux, entre deux sujets ou deux volontés symétriques. Il me met sous la loi de l'autre. Il me disjoint et disproportionne, il m'inspire une confiance, une foi, une fiance *plus grande en l'autre qu'en moi-même* (...). La connaissance que nous avons l'un de l'autre peut être symétrique et réfléchissante, également partagée dans la glace d'un miroir, autonome de part et d'autre néanmoins. La confiance, elle, ne saurait se mesurer ainsi ; elle ne se mesure pas, en vérité, elle est chose du « fin fond », elle ne se règle pas sur la connaissance, même si, à sa manière sublime, elle la possède aussi (...). Cette fiance ne porte pas sur ceci ou cela, je ne fais pas confiance à l'autre plus qu'à moi-même à propos de tel ou tel objet, de telle ou telle décision pour laquelle je dépendrais ainsi de son conseil, de sa sagesse, de son savoir, de son expérience. Non, c'est à mon sujet même, au « fin fond » de moi-même, c'est quant à moi, dans le for intérieur de mon « quant à moi », que je me fie à l'autre sans mesure. Je me fie à lui plus qu'à moi, il est en moi avant moi et plus que moi» (DERRIDA, 1994a: 220).

<sup>349</sup> El hecho de que la amistad hiperbólica sea la imposibilidad de la amistad (del vínculo social) no se demuestra en *Políticas de la amistad* por la vía de una exploración de los llamados vínculos primarios o presocializadores. Derrida sigue prioritariamente una cadena argumentativa que podría esquematizarse como sigue: toma en cuenta varios ejemplos de amistad «primera», «perfecta», «soberana», «excepcional», «por encima del derecho y de la política», de la mimesis, de la igualdad, y por ende de la justicia. Tal forma superior o suprema de amistad tiende, por tanto, a la máxima rarefacción del número, esto es, a la dualidad, a la fusionalidad («un alma en dos cuerpos»), y, en el límite, al «no hay ningún amigo». Ya sea en la forma de la perfecta simetría especular (el amigo *otro como yo*) o de la ipseidad autárquica (el amigo *en mí*, más yo

La otra temática de *Políticas de la amistad* que podría ponerse en diálogo con el análisis social de Giddens es la del secreto<sup>350</sup>. Derrida trabaja la crucial relación entre amistad y secreto de un modo que tampoco puede dejar de relacionarse con el contexto de las relaciones puras en las condiciones de una modernidad radicalizada. Existe un doble nivel de lectura: en un sentido más laxo, la relación pura convierte la cuestión del secreto en un elemento problemático más, de algún modo inescapable, dentro de una economía de la confianza tensionada. Así, una relación fundamentada en esa fiabilidad radicalizada por ausencia de anclajes externos, y que apela constantemente a la presencia auténtica y entregada del otro, convierte el secreto en un fantasma acuciante y acechante, en una *virtualidad* siempre operante (*más* que una mera posibilidad)<sup>351</sup>. Pero en un sentido más fuerte, más acorde con la paradoja derridiana, una relación pura *exige* el secreto (casi) como su fundamento: el otro *debe tener* un secreto, pues solo así está a la altura de una fidelidad y entrega *en el testimonio*. Es en este sentido fuerte que se pone nuevamente de manifiesto la antinomia de Derrida: esta entrega –que, por decirlo así, más que permitir al otro su secreto, se lo exige, exige al otro que guarde el secreto para poder ser merecedor de una

---

que yo mismo), la amistad ideal es el culmen de la relación con otro, y a la vez, deshace el lazo social. Ahora bien, el gesto de Derrida no consiste en preestablecer un principio normativo, diciendo entonces: “*tiene que haber* justicia, igualdad universal, sin límite de número, luego una amistad-de-dos no puede ser el modelo de la relación social”. Por el contrario, el gesto consiste en decir: “una amistad-de-dos *no puede* no llamar al tercero (y, entonces, al cuarto, y al quinto...), luego queriendo fundarse por encima del número apela al número (al N+), a la contabilidad sin fin, a otro como nosotros, y a otro, y a otro. El *sin número* de la amistad es el *sinnúmero* de la amistad, o dicho lacanianamente, *no hay relación sexual* (no hay sociedad-de-dos). Por tanto: las figuras de la amistad absoluta que rastrea Derrida suponen la negación del lazo social porque su condición de posibilidad es la negación de la iterabilidad, *y a la vez* (he aquí de nuevo la aporía), esta iterabilidad infinita es la negación del lazo social, pues ¿cómo concebir, cómo fundar, cómo sostener, un lazo social en la absoluta igualdad, indistinción, y por tanto, sustituibilidad de todo otro por cualquier otro?

<sup>350</sup> Es verdad que *Políticas de la amistad* no es el texto en el que se despliega con más detalle la cuestión del secreto (probablemente sea *Dar la muerte* el lugar de este despliegue). Pero la cuestión es explícitamente tratada en pasajes clave (muy especialmente en relación con Nietzsche, y también a Kant), y subyace implícitamente al conjunto del texto, en la medida en que el secreto es parte esencial del “concepto” de lazo social que propone Derrida.

<sup>351</sup> En efecto, no se trata de que el otro *pueda* tener un secreto. Más bien se trata de que el secreto *está ahí*, efectivo sin hacerse presente, el otro lo tiene, *no puede no tenerlo*, si la relación pura, desanclada de criterios y expectativas externos, se basa en un proceso de exploración, conocimiento y confianza mutuos. Ninguna relación social se ha basado jamás en un saber total del otro. Mas la cuestión estriba en que lo que Giddens llama «criterios externos» (tradicionales) no son nada más que operadores que eluden o desactivan la necesidad del saber para la funcionalidad social de la relación. Una relación que «flota en el vacío» es, por el contrario, una relación en la que la reflexividad del saber está constantemente activa (lo que sé del otro, lo que podría saber, lo que debería saber, lo que sé que sabe de mí, lo que sé de mí en relación con la relación, lo que sé de los otros en relación con el otro, en relación conmigo y en relación con la relación...). La negociación del secreto –esto es, no el mero no-saber, sino el no saber si el otro querría saber y si querría que yo supiera– no es más que una consecuencia directa de esa reflexividad. En la medida en que esa negociación es constante, el secreto es algo activo en todo momento.

amistad «justa»– es *eo ipso* la imposibilidad de la confianza mutua que describe Giddens en el contexto de las relaciones puras, pues estas se basan precisamente en una constante negociación de reciprocidad, en un tanteo que excluye el corte disimétrico del secreto derridiano. La relación pura (Derrida) es el fin de la relación pura (Giddens). Y, sin embargo, para seguir con el retruécano, el secreto de la relación pura (Giddens) es la relación en el secreto puro (Derrida). Esta última está siendo constantemente conjurada, invocada de nuevo en cada exorcismo, por las relaciones que establecen los individuos en el contexto ultramoderno de purificación o abstracción de los vínculos sociales respecto de los criterios normativos e institucionales. Relaciones establecidas, pues, “en nombre propio” y bajo su única responsabilidad.

Un poco más arriba ya hemos afirmado que el secreto de la relación pura de Giddens es la guarda del secreto derridiano. Esto quiere decir ahora: *secretamente* la relación pura requiere del otro un secreto, o mejor, *requiere al otro como secreto*. Ahora bien, automáticamente esta exigencia se desdobra en dos (secretos): por un lado, el otro (como yo) debe ser o tener un secreto, pues solo así puede pensarse un lazo social en la dislocación, disimetría, desjuntura o anacronía. Mas, por otro lado, si bien lo anterior implica compartir un secreto (por lo tanto, un cierto “estar-juntos” indenegable), este debe silenciarse, guardarse en secreto, convertir en separación lo que reuniría en una comunidad del secreto. Doble separación, pues, por el secreto y por el secreto del secreto. Es más: el secreto en el primer sentido podría no ser nada, o el secreto podría ser que no hay secreto para el otro. Y aun así, parece decir Derrida, yo debería guardar el secreto de mi (falta de) secreto. Y atención: no porque la confesión supusiera un reconocimiento de poca o nula confianza mutua, sino porque supondría confesar lo inconfesable: que la confianza no tiene fondo (o sea que una confesión da lo que no tiene, que es inverificable, «no la veracidad de lo que esta dice, sino su verdad de confesión»)<sup>332</sup>.

El desdoblamiento del secreto en la relación con el prójimo vuelve a aparecer en *Dar la muerte*, y de un modo que nos interesa especialmente porque permite añadir una capa de lectura relativa al fondo de *jouissance* que “sostiene” una

---

<sup>332</sup> «L'amitié se fonde en vérité pour se protéger du fond ou du sans-fond abyssal. Et voilà pourquoi il vaut mieux qu'elle se garde en silence et qu'elle garde le silence sur la vérité. Sur l'abîme, sur le sol incertain de nos amitiés (...). Et comme les amis savent cette vérité de la vérité (la garde de ce qui ne se garde pas), il vaut mieux qu'ils gardent le silence ensemble. Comme d'un commun accord. Accord tacite cependant par lequel les séparés sont ensemble sans cesser d'être ce qu'ils sont destinés à être – et sans doute le sont-ils alors plus que jamais : dissociés, solitarisés, singularisés (...). Lien social, contemporanéité, peut-être, mais dans la commune affirmation de la dé-liaison, dans l'être-seul intempestif et, simultanément, dans l'acquiescement conjoint à la disjonction» (DERRIDA, 1994a: 71-73).

relación pura. Al tratar de la alianza entre Abraham y Dios “fundada” en la llamada o apelación divina, Derrida muestra que entre Abraham y Dios hay un secreto que es doble, a la vez simétrico y disimétrico<sup>333</sup>: se comparte el secreto de la alianza (el no revelar a los otros tal alianza) pero, al mismo tiempo, no se comparte el secreto (ni la alianza), pues Abraham no conoce las razones de Dios. Ahora bien, lo que quiere demostrar Derrida es que tal simultaneidad de reciprocidad y asimetría es lo esencial en el lazo social. Pues todo sujeto –y esto es lo que las relaciones puras hacen emerger a la superficie en comparación con los vínculos sociales en condiciones de premodernidad–, aun sin saberlo, comparte con todo/cualquier otro la “verdad” secreta del lazo social, a saber: que no hay razón del lazo. A este respecto, reciprocidad absoluta del secreto, igualdad total en él. Pero este no es el único secreto, ni el más fundamental. Hay un segundo secreto y una asimetría radical en él: no saber cuáles son las “razones” de que haya lazo con el otro. Esto es, habida cuenta de que no hay razón (primer secreto), el archisecreto es que lo incomprendible, lo inexplicable, incluso lo imposible, ocurriera, y que haya lazo (en la fe). Y este no es solo un secreto asimétrico e irrevelable, sino radicalmente individual; es el secreto de la singularidad del lazo. Pues es el no saber cómo ni por qué *yo* llegué al otro, o *este otro* llegó a mí. Es el no poder saber qué se convirtió en “mi” motivo para la relación, ni cuál fue el “suyo”, pues nunca nos encontraremos compartiendo el motivo. Hay un secreto entre nosotros que podemos compartir y conocer (que no hay “nosotros”), pero *que haya “entre”* nosotros es lo que no podemos compartir. La responsabilidad, a ojos de Derrida, se cifra en la aporía de compartir lo incompañable, de perdonar lo imperdonable: este singular secreto inconfesable es el objeto de la hospitalidad o amistad incondicional. A ojos de Lacan, dicho secreto inconfesable es el goce imperdonable de cada uno. De ahí que la responsabilidad imposible adquiera la forma de una incondicional respuesta al otro en el no saber qué goce ha hecho de él, o podría llegar a hacer de él, mi prójimo.

En resumen: entreverada con la cuestión más “política” de la democracia, esta cuestión social, referente a los modos de subjetivación, de socialización y de relación emergentes en la modernidad tardía, determina el contexto en el que las políticas de la amistad de Derrida pueden decir algo sobre nuestro presente. Un presente *out-of-joint*, en tanto en cuanto está abierto, más bien excedido o

---

<sup>333</sup> «Premier secret: il ne doit pas dévoiler que Dieu l’a appelé et lui a demandé le plus haut sacrifice dans la tête-à-tête d’une alliance absolue. Ce secret, il le connaît et le partage. Second secret, mais archi-secret : la raison ou le sens de la demande sacrificielle. À cet égard, Abraham est tenu au secret tout simplement parce que ce secret reste secret pour lui. Il est alors tenu au secret non parce qu’il partage mais parce qu’il ne partage pas le secret de Dieu» (DERRIDA, 1999: 172).

desbordado, por un cierto reclamo de socialidad que viene del porvenir. Este reclamo palpita en las nuevas formas de subjetivación egocentrada –en la medida en que estas tientan el fondo sin fondo de toda subjetivación– y en las nuevas relaciones puras –en la medida en que estas transparentan un vínculo suspendido en una confianza radicalizada–. Así se dibujaría el horizonte imposible de un mundo de la vida en el que las relaciones intersubjetivas estarían radicalmente desnudas de toda convencionalidad y, en último término, sustentadas por la pura fe. He aquí la amistad de Derrida: en este horizonte ya no sería posible distinguir entre amigo y enemigo, entre prójimo y lejano, entre otro y cualquier otro. Considerar esta socialidad como un reclamo o una promesa significa que está *encarnada* o *manifestada* en prácticas e instituciones sociales. Por eso podemos defender que *Políticas de la amistad* puede leerse como “respuesta” a ciertas transformaciones contemporáneas del vínculo social. Esto no es lo mismo que decir que la amistad derridiana está siendo desarrollada, preparada, producida, programada o anticipada por las relaciones sociales en la modernidad tardía. Tal y como hemos insistido, estas últimas (y por ende cualquier relación social) se sostienen como tales en resistencia, denegación o conjuración apotropaica respecto de la socialidad mesiánica de la que habla Derrida. Se sostienen, pues, en la *traición* de la promesa de la amistad porvenir.

### *Apelación*

Una vez tratada la cuestión de la incondicionalidad y del mesianismo, en cuanto exigencia de un indeconstructible de la deconstrucción, pasemos ahora al segundo eje del pensamiento de Derrida que queremos estudiar: la cuestión del lazo, del acto o de la fuerza ilocucionaria. Este sería otro hilo de lo que hemos llamado el nudo de la deconstrucción, y con esto pretendemos decir que son dimensiones que tratamos de distinguir pero que hay que pensar anudadas o entrecruzadas en el complejo de la operación filosófica que lleva a cabo Derrida. Recordemos también que otra razón para hablar de “nudo” es que estamos tratando aspectos que crean tensiones internas en su discurso, tensiones que ponen en cuestión la comprensión de la deconstrucción como operación de desmantelamiento de los valores metafísicos, es decir, la ingenua idea de que “fuera” de la deconstrucción solo hay (retorno a) la metafísica (cuando es más bien lo contrario: como venimos insistiendo, es *en* la deconstrucción que (se) sigue habitando, *quizá por los mejores motivos*, la metafísica). Hablamos de “nudo” porque la deconstrucción pone en juego una serie de elementos que la atan, la retienen, la frenan, e incluso la retuercen contra sí misma, impidiendo que pueda considerarse una liberación o el simple



desencadenamiento de las fuerzas diseminantes del texto. En este sentido, hablar de “nudo” sería una metáfora casi fisioterapéutica. En definitiva, lo que estamos tratando como diferentes momentos anudados de la deconstrucción implica cuestionar si hay resistencias o límites (quizá autoimpuestos) de la deconstrucción. Si esta es realmente el *passe-partout* que a menudo parece o pretende ser.

### **Lo ilocucionario**

Como no podía ser de otro modo, la cuestión del lazo ilocucionario nos lleva a tratar el modo en que Derrida se apropia de la temática de los actos de habla. Pero lo crucial será ver cómo esto condiciona una determinada forma de abordar al sujeto y su enfrentamiento con las cuestiones éticas que centran la atención de Derrida. Trataremos de mostrar que aquí hay otra tensión o nudo fundamental de la deconstrucción, otra aporía, entre la incondicionalidad del otro y un espectro de relaciones intersubjetivas. A través de la cuestión de lo ilocucionario propondremos una lectura de la noción derridiana de la *espectralidad*, la cual, a nuestro parecer, no puede considerarse un simple sinónimo de la deconstrucción. Si en la sección anterior hemos tratado de mostrar en qué sentido la deconstrucción no se despide ni se deshace de las pretensiones incondicionales de validez, en esta haremos lo propio respecto del peliagudo tema de la intersubjetividad y del vínculo comunicativo: el gesto filosófico de Derrida ni se despide ni se deshace de la tan denostada intersubjetividad. Lo que tenemos más bien es un trabajo sobre la irreductible relación-a-otros que cuestiona, deconstruye y desborda las premisas de la intersubjetividad sin poder, no obstante, abandonarlas o rechazarlas (nueva versión del trabajo de duelo). Esta forma perturbada de intersubjetividad es lo que llamamos espectralidad o vivir-entre-fantasmas.

Conviene empezar por hacer dos aclaraciones. La primera es que, por lo general, preferiremos hablar de lo *ilocucionario* (acto, aspecto, fuerza, dimensión ilocucionaria o ilocucionariedad del lenguaje), antes que de lo performativo. La razón es que el primer término nos mantiene más cerca de la dimensión lingüística (y del origen austiniano de la noción), y nos protege de algunas derivas de la performatividad en las que aquí no nos interesa profundizar. En particular, nos mantendremos a cierta distancia de la performatividad en el sentido de actuación (*performance*), tan interesante para la reflexión política de Rancière y a partir de la cual se podría debatir con la espectralidad, pero en la que nosotros no queremos entrometernos aquí. Asimismo, mantenemos al margen las derivas de la performatividad que adquieren una más o menos

explícita coloración nietzschiana, centrada en la capacidad de los sujetos para transformar afirmativamente algo en el mundo y especialmente en su propia identidad.

Lo segundo que hay que aclarar de entrada es que vamos a centrar prioritariamente la atención en la célebre riña de Derrida con los teóricos de los *speech acts*, la que tiene como desencadenante principal el texto “Firma, acontecimiento, contexto” publicado en *Márgenes de la filosofía* (1972), y que luego se concentra en *Limited Inc.* (1988). Si bien ese es el momento en que se ocupa directa y pormenorizadamente de esta rama de la filosofía del lenguaje, el modo de abordaje que impera ahí eclipsa la problemática sobre la que nosotros queremos reflexionar. Por una razón que se puede expresar de forma muy tajante: en ese momento, el interés principal de Derrida es someter la teoría de los actos de habla de Austin al rodillo de la *différance*. De ahí que, cualquiera que sea el interés del debate virtual entablado con Austin (y del real entablado con Searle), responde a un contexto del que queremos permanecer descentrados, a saber: esa “lectura” deconstructiva (nunca inocente por parte de Derrida) que trata de mostrar repetidamente que todo texto filosófico está atrapado en unos presupuestos logocéntricos y que, en esa medida, puede someterse a la dislocación de la traza o de la *écriture*. A nosotros nos interesa más bien partir del momento en que el texto de Derrida empieza a colmarse de gestos y nociones que recalcan de lleno en lo que la filosofía del lenguaje tematiza como fuerza performativa o dimensión ilocucionaria del acto de habla, pero ya no el marco de un debate directo con la teoría de los *speech act*. Si la deconstrucción, en cuanto operación de y sobre el *logos*, parasita siempre de algún modo una teoría del lenguaje, nos encontramos entonces aquí con un cierto desplazamiento: de la lingüística estructural de Saussure, aprovechada y a la vez sabotada por la lógica de la traza, a la teoría del lenguaje de Austin, lo que implica deslizarse de la semántica a la pragmática, y por tanto de una deconstrucción centrada en el querer-decir a una deconstrucción de la fuerza del acto de habla, de un análisis del enlace de los signos en la cadena textual al enlace de *l’adresse à la réponse* en una interacción lingüística. En efecto, alrededor del giro de los años noventa, el texto de Derrida se puebla de ciertos “actos de habla” que se harán fuertemente identificativos de su pensamiento: en primer lugar y de forma destacada, la *promesa*, pero también la llamada, la apelación, la inyunción, el ruego, la oración, el saludo, el adiós o el perdón. Las reflexiones que pone en juego a partir de estos actos de habla socavan en buena medida los límites y las premisas de la filosofía austiniana, pero ya no a partir de una

confrontación directa con la filosofía del lenguaje, sino a partir de la problemática ética (del prójimo) que nos interesa aquí.

Más en concreto, nos interesa ver cómo Derrida asume una cierta ruptura constituyente de la teoría de los actos de habla, algo que se tornará irrenunciable o irreductible en el intento de someter a deconstrucción la estructura de los intercambios lingüísticos. Provocativamente, incluso podríamos decir que en la teoría de los actos de habla se encuentra también una condición indeconstructible de la deconstrucción: si de la herencia del mesianismo Derrida extraía la justicia como lo indeconstructible, de la dimensión ilocucionaria del lenguaje extraerá otra –pero en realidad la misma– condición incondicional: la *apelación al otro*. Podría decirse entonces que Derrida trata la teoría de los actos de habla de la misma forma que trata la metafísica, a saber, como un archivo infinitamente deconstruible pero irrenunciable al mismo tiempo. Esto quedó claro en el caso del texto metafísico: la deconstrucción pone en duda la validez fundada metafísicamente, pero al mismo tiempo trata esta validez como la única posible (como si hablar de validez, verdad, bien... fuera ya siempre e inevitablemente hablar la lengua de la metafísica). Algo similar ocurre con la teoría de los actos de habla: también aquí hay un gesto consistente en denunciar la injustificabilidad de la teoría, es decir, su incapacidad para fundamentar la validez<sup>354</sup>. Pero tampoco aquí prevalece la intención de justificar otra validez, ni se concluye que haya que renunciar a la teoría de los actos de habla. Ahora bien, no puede pasarse por alto el desajuste: la operación deconstructiva que se aplicaba sobre un texto metafísico con pretensiones de validez absoluta, se aplica ahora sobre uno que se desvía hacia una forma no-fundamentalista de concebir la validez (piénsese en lo que hemos dicho de Wittgenstein). La deconstrucción forcejea para aplicarse pero chirría: se desencadena cómodamente a condición de obviar que la lógica de los actos de habla implica una ruptura fundamental con la verdad onto-teológica.

¿Se deduce de esto que el trabajo de Derrida en torno a lo ilocucionario es inválido o carente de interés? Bien al contrario, es precisamente el forzamiento o forcejeo el que tiene todo el interés. Este forzamiento tiene un nombre en lenguaje derridiano: traducción exapropiante. En su uso y tematización de lo ilocucionario, solo muy lateralmente tiene en cuenta Derrida las fuentes de la

---

<sup>354</sup> Por ejemplo, Derrida carga a menudo contra la insostenible distinción entre actos constataivos y actos realizativos (distinción que, por lo demás, está ya cuestionada por el propio Austin), o contra la necesidad de que la promesa prometa algo bueno, distinguiéndose así de la amenaza.

filosofía del lenguaje ordinario<sup>355</sup>. También en este caso parece que se obceca en continuar sacando agua del inagotable pozo de la metafísica, de la teología y de los momentos de ruptura que conforman el archivo-Derrida, contribuyendo así a la sequedad del dique que separa las canonizadas “tradiciones” continental y analítica. Ahora bien, con ello, *no puede no* contribuir a a-negar el dique. Pues tratando de obtener lo ilocucionario de fuentes onto-teológicas, *lo quiera Derrida o no*, se está abriendo, trasladando o traduciendo, a un zócalo de pensamiento extranjero. Todavía más: se está injertando en una herencia de la que cabe decir que transcurre a contrapelo de la habitualmente reconocible o reconocida por Derrida. Esto lo sitúa en una posición embarazosa, y por ello prometedora, pues, como hemos tratado de mostrar, la deconstrucción necesita (hacer) volver el logos metafísico, mientras que la teoría de los actos de habla, por lo menos en ciertas premisas fundamentales, traza un camino de no retorno respecto de la metafísica. Esta “tradicón” (flanqueada por tantas comillas como se quiera, pero relativamente bien establecida en el archivo) es la que tiene como jalones sobresalientes al segundo Wittgenstein y a Austin, la que conecta con el pragmatismo americano, deriva a la sociología del interaccionismo simbólico, y por ahí alcanza la teoría crítica de Habermas y sus sucesores. Por heterogénea y discontinua que sea esta línea de pensamiento, parece claro que en un sentido fundamental se separa de la que forma el *foyer* de Derrida. Pues la profundización en la dimensión pragmática del lenguaje, ya sea en el ámbito filosófico como en el de la psicología social, se orienta comúnmente por lo que anteriormente hemos llamado una concepción autoterapéutica del logos (en oposición a la deconstructiva o dialéctica). Recordemos: en lugar de pretender dislocar, superar, destruir o deconstruir la metafísica sin (poder o querer) salir de ella, la concepción terapéutica se caracteriza esencialmente por dos rechazos: el rechazo a considerar que la metafísica sea necesaria e inevitable (no es un destino fatal del logos caer en la forma de argumentación y fundamentación típica de los discursos onto-teológicos); y consecuentemente, el rechazo a considerar que la filosofía deba consistir en ese trabajo de duelo *comprometido*

---

<sup>355</sup> En *Memorias para Paul de Man* hay claras referencias a Austin y a la teoría de los *speech acts*, pero la cuestión de la promesa (y de lo performativo en general) está básicamente situada en un marco heideggeriano. En “Cómo no hablar. Denegaciones”, es clave la reflexión en torno a la teología negativa, como también lo es en *Salvo el nombre*. Es también fundamental la preocupación derridiana por el texto teo-auto-biográfico, con las *Confesiones* de San Agustín en primer término. En *Espectros de Marx* y en *Políticas de la amistad*, en que la deconstrucción está enteramente sobredeterminada por una economía ilocucionaria (apelación, inyunción, promesa, invocación...), las referencias a la tradición teórica de los actos de habla son escasas o nulas, y las coordinadas al respecto son mayormente heideggerianas, nietzschianas, blanchotianas. Tanto en estos textos como, por supuesto, en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, huelga decir que la ascendencia de este último autor es constante y prioritaria. En *Foi et savoir*, *Dar la muerte* u otros textos como *Le dernier des juifs*, la remisión a la teoría de los actos de habla vuelve a ser mínima o lateral.

con la tradición que se intenta desfundar. Dos rechazos que, por supuesto, son dos afirmaciones: la razón es capaz de detectar los errores, enredos y engaños metafísicos en los que ella misma se obceca, y es asimismo capaz de articular pretensiones de validez sin necesidad de recurrir a la transcendentalidad e incondicionalidad propias de la metafísica. Si estas dos afirmaciones son justo las que hemos contrapuesto al planteamiento deconstructivo, también son *sin embargo* las que inevitablemente contaminan el pensamiento de Derrida desde el momento en que se abre la puerta a la dimensión ilocucionaria del lenguaje.

Introducir la lógica de los actos de habla, del intercambio de pretensiones de validez encarnadas en lo ilocucionario es introducir inevitablemente la intersubjetividad. Esta introducción es compatible con un amplísimo margen de crítica y discusión de los presupuestos en que se basan los enfoques de la racionalidad comunicativa, por no decir de los horizontes ético-políticos en que se la puede hacer jugar. En particular, Derrida se empleará a fondo en deconstruir las instancias que conforman el esquema básico de la intersubjetividad comunicativa (el quién, el a quién, el qué y el cómo de la emisión, por así decir), así como el fundamento de validez que reclaman los actos de habla en su aspecto ilocucionario (es decir, la convencionalidad que permite reconocer un acto de habla como teniendo fuerza de promesa, de mandato, de pregunta, etc.). Ahora bien, una vez instalados en el campo de los intercambios lingüísticos, nada parece poder hacernos volver al cauce de la incondicionalidad, por ejemplo en la forma de una absoluta precedencia del otro o de una «respuesta originaria». La intersubjetividad, en el sentido mínimo que implica la lógica de los actos de habla, no se puede hacer remontar al sujeto de la consciencia, pero tampoco a su reverso teológico, el otro infinitamente otro. Pues el hecho de que todo acto de habla sea, en virtud de su componente ilocucionario, una *demanda*, implica una priorización del lazo social, que va por delante de la captación de una realidad por parte de un sujeto cognoscente, pero también de la apertura de mundo dispuesta por un lenguaje sin encarnación en el otro. Si lo esencial en la dimensión ilocucionaria es la apelación a la respuesta, entonces lo ilocucionario es ante todo una actualización del lazo social, o, en su defecto, una invitación a él. La promesa derridiana no es más que la inflamación de ese *defecto*. Dicho de otro modo: lo que siempre y en todo caso hace un acto de habla, o realiza su fuerza realizativa, es prometer el lazo social, en tanto en cuanto solo se “hace” a expensas de la respuesta del otro. La afirmación derridiana del otro absolutamente otro no tendría más función que la de mostrar, a través de un paso (en falso) necesario a lo teológico (confirmación de la hipérbole), esa

prevalencia de lo social, en el sentido de una quiebra radical de todo otro principio o fundamento del ser que no sea esta ligadura (siempre por acabar de confirmar) con otros cualesquiera (desvío de la hipérbole). De ahí el permanente y necesario reenvío de la mesianicidad, como estructura que inevitablemente exige a un otro infinito, a la espectralidad, como espacio de negociación amedrentada de esa exigencia<sup>356</sup>.

Dado lo cual, el desvío verdaderamente clave se encuentra en el injerto derridiano con lo que en la "tradición" de los actos de habla debemos al acontecimiento Habermas (más que al acontecimiento Austin), a saber: entender que la dimensión ilocucionaria tiene como esencia un dirigirse al otro (*adresse à l'autre*). La concepción representacionista-mentalista del lenguaje obliteraba este aspecto al ligar el significado a la cosa en una concepción de la validez gobernada por la verdad como correspondencia, *homoiosis*, y al fin y al cabo, presencia. Esto salta por los aires con el segundo Wittgenstein y su noción del significado como uso en un estar-en-un mundo compartido. El "descubrimiento" austiniano de la fuerza ilocucionaria certifica y a la vez radicaliza esto por cuanto, al decir de Habermas, si la validez del contenido proposicional obliga a remitirse a un "mundo objetivo" (condiciones de verdad), la validez del componente ilocucionario remite a una situación de interacción social. Ciertamente aquí *l'adresse à l'autre* puede quedar eclipsada por el eje que remite el acto de habla a las condiciones normativo-convencionales de correcta ejecución. Pero el enfoque de los actos de habla y de la fuerza ilocucionaria en particular debe asumir que esta normatividad o convencionalidad *no precede ni funda* la apelación al otro, sino más bien al contrario: ciertamente, solo en relación con un "contrato social" puede un acto de habla tener una fuerza *determinada* (esto es, esperar una respuesta *como* promesa, orden, pregunta, etc.), pero cada acto de habla actualiza o repite la firma del contrato, es decir, la condición de pura apelación (apertura, hospitalidad, invitación) que origina el vínculo; o sea la fuerza

---

<sup>356</sup> La hipérbole exige una originariedad absoluta del otro o una originariedad absoluta de la respuesta (nótese que tenemos aquí, en realidad, una doble originariedad, o sea la aporía: o primero es la inyunción del otro, o primero es la respuesta al otro. Lo propio de la exigencia de incondicionalidad es que nos fuerza a escoger, *y por tanto* nos impide salir de la aporía). Mientras que lo propio de la espectralidad es la falta de determinación de una primera vez, la imposibilidad de decidir qué llega antes, la invocación o la respuesta, el no-saber qué se hace al responder ni qué se hace al llamar. Estas dos formas de indecidibilidad o de imposibilidad (la de la aporía que bloquea en una-doble-primer-a vez y la de la espectralidad que abisma en una infinita suplementariedad de veces) están inextricablemente anudadas en el pensamiento de Derrida, pero no distinguirlas supone velar una tensión o una incomodidad internas, el estrangulamiento del nudo.

indeterminada/por determinar: no la fuerza de la promesa sino la promesa de la fuerza, no la fuerza de la llamada sino la llamada a la fuerza.

Los actos «institucionalmente ligados» que Austin toma como ejemplos de actos ilocucionarios (bautizar, nombrar, inaugurar...) oscurecen, en efecto, la dimensión de la apelación, ya que su éxito parece depender exclusivamente del correcto seguimiento de las reglas formal y ritualmente estipuladas. La respuesta del otro es, en la mayoría de estos casos, innecesaria, superflua o un mero trámite (ejecución de un “programa”, podría decir Derrida). Por el contrario, en los actos de habla no institucionalizados se revela como esencial la invitación a la contracción de un vínculo –esto es, *l’adresse*–, y esto no tanto porque no exista un trasfondo convencional que otorgue validez al acto de habla, sino más bien porque este trasfondo siempre puede fallar o ser insuficiente, siempre puede ser cuestionado, y en esa medida está *siempre pendiente* de la respuesta del otro. Ciertamente, en circunstancias normales (entendiendo por ello aquí de certidumbre no problematizada), los participantes en una situación de habla remiten a un trasfondo normativo común para juzgar como aceptables o inaceptables las respectivas emisiones, también desde el punto de vista de su fuerza ilocucionaria. En términos de Goffman diríamos que siempre hay operativo un encuadre (*frame*) que permite que los participantes sepan qué es *lo* que está ocurriendo<sup>357</sup> y, por lo que nos concierne ahora, qué acto de habla ha acaecido, si una pregunta (y sobre qué), si una promesa (y de qué), etc. Ahora bien, la fragilidad y la insuficiencia de este marco de referencia para garantizar la respuesta convenida, el acuerdo o ratificación del otro, esto es, el hecho de que el otro siempre puede rehusar la aceptabilidad del acto de habla y con ello negar la coparticipación, el *encuentro*, en una definición común de la situación, es lo que convierte la apelación al otro en un componente esencial y *prioritario* de todo acto de habla.

La idea de fondo es pues que, con independencia de cuál sea su contenido, todo acto de habla es, en virtud de su aspecto ilocucionario, una demanda de confirmación/negación lanzada al otro, o simplemente, una demanda de respuesta. Es propio de la concepción habermasiana situar la fuerza ilocucionaria, no tanto en el eje que une la emisión con las reglas convencionales de su correcta ejecución, sino en el eje que une a los sujetos lingüísticos entre sí, esto es: no entender prioritariamente la fuerza ilocucionaria como la consecución o el éxito (performativo)<sup>358</sup>, sino como la dimensión del acto

---

<sup>357</sup> GOFFMAN, 2006: 8.

<sup>358</sup> Tienen *fuerza* los actos que logran hacer lo que dicen que hacen.

de habla que *fuera* una respuesta del otro, y, por tanto, que *fuera* la iteración del lazo social. Si el prójimo entiende mi acto de habla, entonces *no solo* lo entiende, sino que es alcanzado por una coacción a la respuesta, queda comprometido a ella; un cierto “sí, heme aquí”, como diría Derrida, ya ha empezado a responder, ya le ha expropiado la palabra al otro, incluso en y antes del silencio, la negativa o el rechazo más tenaz<sup>39</sup>. Pero salta a la vista que esta es, al mismo tiempo, la fragilidad absoluta de todo acto de habla, su no poder (hacer) nada sin el otro, sin una correspondencia que, según Derrida, no llega nunca y que, por tanto, hace de la debilidad absoluta la condición de la fuerza ilocucionaria. Es evidente también que el rechazo del vínculo ilocucionario, el “no” siempre acechante en cualquier emisión, no nos hace pasar directa y súbitamente del marco de referencia en el que fiamos nuestro entendimiento a un salto de fe sin red. Tanto para Habermas como para otros teóricos que enfocan la interacción social de una misma guisa, nunca se da una apelación desnuda al otro, o sea una venida de ese otro radicalmente heterónomo. Al rechazar la validez de un acto de habla y, por tanto, al poner en cuestión el trasfondo convencional en el que tal acto pretendía autorizarse, lo que hacemos es dejar en suspenso solo una parte del holístico trasfondo normativo, desplazándonos por así decir a otro sector o estrato de validez menos endeble (por el momento y en el contexto de que se trate). Sin embargo, este mismo hecho ya hace emerger la prioridad de la apelación a la que nos referimos: por la misma “naturaleza” del lazo ilocucionario, la problematización de una parte del trasfondo no puede hacerse desde otra parte dotada de una certeza *a salvo* de la problematización, sino siempre desde una *petición* de *fianza* (al otro). En el trasfondo sin fondo de confianza o crédito que así sale a la luz se revela la

---

<sup>39</sup> Entender el acto de habla no es solo conocer sus «condiciones de cumplimiento»: qué debería ser el caso para que el mandato pudiera considerarse obedecido, la promesa cumplida o la constatación verdadera. Un segundo componente necesario es «el conocimiento de las condiciones para que haya acuerdo, pues es este acuerdo el que *sirve de base* a la *observancia* de las obligaciones relevantes para la interacción subsiguiente. El oyente solo entiende de forma completa el sentido ilocucionario de la [en este caso] exigencia si sabe por qué el hablante espera poder imponer su voluntad al oyente. (...) Pertenece al significado de un imperativo el que el hablante abrigue una expectativa *fundada* de imponer su pretensión de poder» (HABERMAS, 2001a: 384). Dejando ahora al margen la diferencia que establece Habermas entre «pretensión de poder» y «pretensión de validez», la cuestión es que es esta «expectativa *fundada*» la que invoca la respuesta del otro. Y de nuevo: no porque la expectativa esté efectivamente fundada, sino porque exige razones para su fundamentación o desfundamentación. La emisión de un mandato desencadena siempre sordamente el diálogo: “¿Qué razones tienes para esperar que acepte tu mandato?”, pregunta sin preguntar el receptor; “¿Qué razones tienes para objetar que yo pueda esperar que aceptes mi mandato?”, responde sin responder el emisor. En fin, entender un acto de habla concreto, presente, es *necesariamente* entender, virtual, espectralmente, esta corresponsabilidad (el doble sentido del ‘*entendre*’ francés sería aquí muy pertinente), lo que significa: *haber confirmado ya la expectativa del otro aun en la falta absoluta de razones*. Es por esto por lo que una pura apelación de fe antecede (pero también promete) todas las razones por venir.



exhortación como *a priori* indenegable. Todo rechazo del vínculo propuesto por una fuerza ilocucionaria, precisamente porque está forzado a convertirse en un razonamiento, está suplementado siempre por otra fuerza ilocucionaria que promete el vínculo allí donde la crítica, la (de)negación, el disenso o el malentendido lo han diferido. En efecto, dice Habermas: «Un hablante puede *motivar racionalmente*, como podemos decir ya, a un oyente a la aceptación de la oferta que su acto de habla entraña, porque en virtud de la conexión interna que existe entre validez, pretensión de validez y desempeño de la pretensión de validez puede garantizar que en caso necesario aportará razones convincentes que resistan a una posible crítica del oyente a la pretensión de validez»<sup>360</sup>. Ahora bien, afirmar esto desde una concepción del lenguaje no respaldada metafísicamente significa que no hay razones últimas para esta motivación racional al vínculo o al acuerdo, esto es, que, corrigiendo a Habermas, no se «puede garantizar», solo apostar o prometer. Por lo tanto, lo importante ya no es la validez (del acto) sino la *demanda de validación* (al otro)<sup>361</sup>. La «conexión interna» de la que habla Habermas significa que no hay validez sin desempeño de la misma, y este, como su nombre indica, implica empeñar, dar la palabra al prójimo.

Esta ineludible presencia de la validez y de la motivación racional en todo acto de habla, que parece trocar inevitablemente la pacífica invitación del vínculo ilocucionario en una violencia inapelable, esta apabullante racionalización habermasiana, es la pista de aterrizaje para Derrida y su uso del performativo. Pues aquí se da la traducción a lo ilocucionario de la temática levinasiana del rehén o de la persecución, luego también de la *hantise* espectral de Derrida. Pista *rectamente* utilizada para aterrizar, no contra, sino *en* esa fuerza de atracción, esa motivación o seducción irresistible del acto de habla. *De otro modo*, sería incomprensible que fuera este el lugar para un desajuste con el carácter de lo *imposible*.

---

<sup>360</sup> HABERMAS, 2001a: 387.

<sup>361</sup> El psicoanálisis llega de otro modo al mismo *a priori* de la apelación al otro. Todo acto de habla es una demanda, según Lacan. Pero la clave no está en la invocación al otro que se hace presente en la interacción lingüística actual, sino en la invocación que se deriva de la existencia del inconsciente, esto es, del hecho de que el sujeto no sabe lo que dice (lo que desea). Esta es también la invocación estructural que funda la transferencia. Y en realidad son siempre dos invocaciones en una: (i) al Sujeto-supuesto-saber (o, más habermasianamente: el Otro-supuesto-validador de las pretensiones de validez de los actos de habla del sujeto), esto es, al Otro que garantiza que, por expropiado que se sienta el sujeto del sentido, se diga lo que se diga, *alguien* tiene la verdad de lo dicho. (ii) Al Superyó, esto es, al Otro insaciable del sentido, hiperdemandante de más y más justificación, y por siempre jamás insatisfecho con las razones del sujeto.

D'ailleurs, si on répondait sans défaillance à l'autre, si on répondait exactement, pleinement, adéquatement, si on ajustait parfaitement la réponse à la question, à la demande ou à l'attente, répondrait-on encore ? Se passerait-il quelque chose ? Un événement arriverait-il ? Ou seulement l'accomplissement d'un programme, une opération calculable ? Pour être digne de ce nom, toute *réponse* ne doit-elle pas surprendre par quelque nouveauté irruptive ? Donc par un désajustement anachronique ? Ne doit-elle pas répondre « à côté de la question », en somme ? *Justement* et *juste* à côté de la question ? Non pas n'importe où, n'importe comment, n'importe quoi, mais juste et justement à côté de la question – au moment même où pourtant elle fait tout pour s'adresser à l'autre, vraiment, à l'attente de l'autre, dans des conditions consensuellement définies (contrat, règles, normes, concepts, langue, code, etc.) et ce dans la *droiture* même ? Comment surprendre dans la droiture ? Ces deux conditions de la réponse paraissent incompatibles, mais aussi incontestables, me semble-t-il, l'une que l'autre (DERRIDA, 2001b: 288).

Pero ¿no estamos falseando así el balance de esta simulada amistad derridiano-habermasiana? ¿Qué aporta cada cual a esta relación? ¿Dónde se halla esta aprioricidad de la apelación al otro? Al hablar como lo hemos hecho de lo ilocucionario como lo esencial y originariamente apelativo en todo acto de lenguaje, ¿no estamos negando la originalidad de Derrida e imputándosela injustamente a Habermas? ¿Es esta noción de lo ilocucionario la orilla de llegada de Derrida, aquello a lo que se estaría viendo traducido al adoptar la lógica de los actos de habla? ¿O es más bien el virus que Derrida trae a una lengua que, sin él, no habría llegado a su ser o a su rasgo más propios? Irresoluble cuestión de la traducción. En todo caso, la traducción desarraigante, como decíamos, es un desvío y una confirmación, por ambas partes.<sup>362</sup> Pues en esta lógica de lo ilocucionario que, *empeñándose ante el otro* se desprende de los títulos de propiedad metafísica, se reinscribe la hipérbole de la incondicionalidad.

---

<sup>362</sup> La frontera de la traducción, del transvase de una lengua a otra, de la transformación de una lengua en otra, es un borde invaginado, como le gusta decir a Derrida. La racionalización del acto de habla por parte de Habermas despierta sin duda en el interior de la pragmática un cierto retorno de lo reprimido: el sueño metafísico de una exhaustiva y total comprensión de la naturaleza del lenguaje. El lazo social queda saturado de razón; antes o después, se hará justificable. El motivo de Derrida aparece como una ruptura o desvío ciertamente liberador frente a este programa habermasiano, pero no sin abusar de él; luego, como siempre decimos, no sin exagerar la misma exigencia que reinscribe en Habermas el fantasma de la metafísica: la indestructibilidad de un logos que incluso en su apertura al/lo otro, *se promete* (el) porvenir, esto es, se reinscribe como demanda de respuesta (de responsabilidad), de justificación (de justicia). No estamos tan lejos de la indestructibilidad del deseo que dictaminara Freud.

En efecto, también en este marco de interacción lingüística, de desempeños de pretensiones de validez intercambiados en una malla de confianza social sin centro, la hipérbole se repite. Y lo hace en la medida en que Derrida quiere trocar –levantar, hinchar, izar, monumentalizar– el corte horizontal, simétrico y recíproco que imprime la economía de lo ilocucionario, en la verticalidad y asimetría de lo mesiánico. Cual si Derrida, queriendo ser el *último* teórico de los actos de habla, el único que verdadera y radicalmente ha entendido a Austin, dijera: la esencia más esencial del acto de habla es llamar al otro absolutamente otro; pues, si lo propio de la fuerza ilocucionaria es *apelar a* la respuesta, entonces esta tiene que (que)darse en el porvenir, no puede darse en la apelación, venir dada en, con o por ella, o la apelación dejaría de ser apelación (y la fuerza, fuerza) para ser la ejecución de un programa, la consumación de un destino. La invocación que realiza todo acto de habla es, pues, la de un otro que jamás podría comparecer en un intercambio lingüístico, intruso en la lengua de los actos de habla, extranjero respecto del acto así como respecto del habla. Nótese que la invocación inmanente al acto de habla es, en verdad, la que lo trasciende hasta la imposibilitación misma del acto de habla, y que esto, a su vez, se corresponde con el gesto de traducción de la teoría pragmática y social del lenguaje a lo teológico-mesiánico: lo que Derrida halla en el interior de aquella teoría es algo que apela a lo teológico-mesiánico, que exige su traducción a esta lengua. Traducción que al mismo tiempo corrompe, desfigura e hasta invalida el tuétano mismo de la primera (consistente *precisamente* en no desvincular el lenguaje de la socialidad). En la medida en que la teoría de los actos de habla –y esto es lo que la distancia de la metafísica– parece no querer basarse en nada más que en el uso, o usos, hábitos, costumbres y prácticas sociales, en la medida, pues, en que parece desdeñar todo fundamento transcendental o metafísico del significado para atender únicamente a cómo se construye y se estabiliza este en la relación entre los hablantes, a través de su capacidad siempre renovada y cambiada de hacer y deshacer situaciones de interacción, en esta medida, esta teoría parecería darnos acceso al prójimo como tal. Es decir: el lenguaje (más concretamente, su dimensión ilocucionaria apelativa), desvestido de su necesidad de remitirse a un significado o significante transcendental, parecería propicio para llamar, para hacer comparecer al otro como otro. Pero entonces nos encontramos con la misma pinza que ya desveló la lectura de *La ética del psicoanálisis* de Lacan a la luz de la *Genealogía de la moral*: en la medida en que avanza un proceso de nihilización de los valores trasmundanos y se revela la falta de garantía del Otro, el lenguaje se convierte en el campo de un enfrentamiento desnudo con el prójimo, única instancia a la cual puede apelar toda pretensión de validez. Justo en este punto

se abre el suelo bajo los pies y, o bien caemos del lado del reconocimiento del prójimo en cuanto *otro-como-yo*, y por tanto incapaz de valer como fundamento de nada, o bien caemos del lado de la forclusión del prójimo en cuanto *otro-irreconocible*, imposibilitando de nuevo la fundamentación pero esta vez por medio de la rotura de amarras con el transcendentalismo (que, como bien mostró Derrida, todavía negociaba con la ambivalencia de una instancia dadora del orden pero sustraída al mismo). En el primer caso, nos despedimos de la incondicionalidad: ninguna apelación puede (ar)rogar(se) una validez incondicional; nadie, ningún prójimo, puede exigir(me) una respuesta ética absoluta e insustituible. Pero, claro está, si cambiamos la incondicionalidad por una negociación de pretensiones siempre dependientes de un contexto y de unos presupuestos, y por ello siempre cuestionables, entonces nos llevamos por delante también el horizonte mesiánico de una justicia infinita. En el segundo caso, por el contrario, es preciso inflamar la vida social con un hiperbolismo que salve esta demanda incondicional, esta *adresse* innegociable, improrrogable, incontestable, que a falta de todo otro fundamento de validez, solo puede venir del prójimo, pero ahora expulsado de lo social o reificado como Cosa.

Es notorio que Derrida trata de mantener la tensión entre estas dos orillas, sin dejar ir ninguno de los cabos, y no solo la tensión, sino el franqueo, el contrabando, el paso al límite entre ambas: elegir *cualquiera* de las dos es una irresponsabilidad. Por supuesto que no es posible una ética responsable en el puro y simple reconocimiento, entendimiento, identificación o acuerdo con el otro. Esta ética debe hacer lo posible para que la respuesta de/al otro sea la justa y precisa a una demanda desmesurada, imposible, injustificable<sup>363</sup>. Pero tampoco, de ninguna manera, es posible una ética responsable en la pura y simple celebración o espera del arribante. Hay que dejarlo o forzarlo a llegar (no dejándolo llegar *como otro*), y esto quiere decir, darle rostro, oportunidad a la igualdad, al reconocimiento (aun en el riesgo incalculable de la proyección y el prejuicio). Todavía más: hay que reconocerlo como ya llegado incluso antes de su llegada (o reconocer lo ya llegado de él), para poder responder de lo que lo hizo venir.

---

<sup>363</sup> Una respuesta que siempre desborda al otro del que (me) viene la demanda. Por eso la respuesta justa y precisa no es *precisamente* la que responde, restituye, satisface, retribuye al otro. De ahí la doble responsabilidad/irresponsabilidad: debo responder a ambos por igual, a este prójimo de aquí, y al otro *tout autre*; eso es ser justo, y eso es (lo) imposible, lo que no exime de responsabilidad, ni frente a uno ni frente a otro.

## Paréntesis: la deconstrucción ante lo ilocucionario

¿Por qué nos hemos centrado en el componente ilocucionario en lugar de tratar más abiertamente del acto de habla? Fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque el acercamiento que lleva a cabo Derrida a los actos de habla impone una especie de separación o abstracción de la fuerza ilocucionaria. Nótese cómo opera Derrida: de él se esperaría que diluyera y descompusiera las diferencias entre los distintos componentes del acto de habla (acto locucionario, ilocucionario y perlocucionario), así como la diferencia entre lo asertivo y lo realizativo, y dentro de este entre las modalidades performativas. Y sin duda esto se hace, pero junto a esto, o antes que esto, es necesaria una delimitación, incluso una cierta purificación de la fuerza ilocucionaria como elemento propio e irreductible. Con ello, Derrida participa hiperbólicamente del esfuerzo teórico-idealizador que iniciara Austin al diferenciar, analizar y abstraer esta dimensión del lenguaje. Como prueba, baste la equiparación entre democracia y promesa: no (solo) la promesa *de la* democracia, sino la democracia *como* promesa. Esta ya no es la promesa de esto o de aquello, ni en particular, de un tipo de gobierno o de régimen político, sino la promesa como una fuerza ilocucionaria suplementaria a todo acto de habla (normativo, fundado, contextualizado). La democracia como promesa es algo que se deslinda de todo contenido proposicional (de qué es promesa la democracia), así como de todo marco convencional y de toda escena de intercambio lingüístico (quién promete y a quién). Por lo tanto, la democracia como promesa es indistinguible de una abstracción-idealizadora-desarraigante de la fuerza ilocucionaria del acto de habla.

Esto solo ya autoriza a concentrarnos en el acto ilocucionario, pero hay otra razón. Y es que la elevación de la fuerza realizativa a componente irreductible y singular del lenguaje sirve justamente a la deconstrucción, ya del mismo acto ilocucionario, ya de los otros actos ligados, o sea del acto de habla en su totalidad. Lo importante, pues, de la específica atención puesta sobre lo ilocucionario no es quedarse en este componente, sino ver cómo su hueso indeconstruible (*l'adresse à l'autre*) descompone las bases sobre las que se asienta el acto de habla: la intersubjetividad como presupuesto y a la vez producto de los actos de habla.

Ahora bien, es necesario señalar que con ello se desplazan también ciertos “presupuestos” y “productos” de la deconstrucción. Podrían distinguirse dos modos de deconstruir la fuerza del acto de habla. Por un lado, está el gesto “típicamente” deconstructivo (en el sentido de que respondería mejor a lo que

habitualmente se entiende por deconstrucción): si uno intenta determinar, definir y clasificar la fuerza ilocucionaria acabará inevitablemente metido en el meollo o en la trampa de la *trace* deconstructiva. No hay principio de definición ni principio de clasificación que no esté afectado por la perturbación de la *différance*, de la contaminación y de la suplementariedad. Será imposible establecer una posición metalingüística desde la que dominar las diferencias entre los actos de habla. Ejemplo grosero: uno pretenderá saber a qué fuerza ilocucionaria apela o invoca un acto de habla, o qué modo performativo muestra o manifiesta, pese a que “apelar” e “invocar”, “mostrar” y “manifestar”, ya son performativos. Más en general, uno confiará en que se puede distinguir entre la promesa y el ser de la promesa: una promesa promete *x*, pero el ser promesa de la promesa no es una promesa, sino un hecho supuestamente constatable, luego determinable por un acto constativo con valor de verdad. Pero es justamente la distinción entre performativo y constativo la que la deconstrucción se afana en desmontar. Muestra que esta distinción es insostenible, mejor dicho, inconstatable, en todo caso esperable, confiable o prometida, quizá impuesta y comandada, luego inevitablemente embarrada en lo que pretende separar. Al cabo, la promesa se impone –lo que ya es una contradicción performativa–, lo contamina todo, mas no como un particular modo de habla, sino en cuanto a su irreductible estructura de *différance*, de remisión à *plus tard*: todo lenguaje es promesa, la promesa promete ser una promesa y, en general, todo acto de habla promete la fuerza que dice tener.

Esta operación deconstructiva es sugerente, relevante en el debate con los teóricos de los actos de habla, y en cierto sentido incontestable. Pero hay otra manera de deconstruir la lógica de los actos de habla, mucho más sencilla si se quiere, y que se deduce inmediatamente de lo dicho unos párrafos más arriba: si la fuerza ilocucionaria es esencialmente una demanda de respuesta, una apelación, una misiva, un envío *en souffrance*; si un acto solo tiene fuerza a condición de la confirmación o signatura del otro, a condición de un acuse de recibo, de una acta del acto, entonces basta con mostrar las infinitas formas de contratiempo, desvío, errancia, desgaste, menoscabo, etc., que pueden acontecerle a la respuesta. Esta no termina nunca de llegar, o, si lo hace, no corresponde plenamente a la apelación, no restituye ni indemniza la demanda, no se acuerda de, ni con, la proposición, no se religa con el cabo lanzado. Aquí ya se intuye la posibilidad de diferenciar dos “situaciones” de invalidez o falta de fuerza de la fuerza ilocucionaria: una cosa es pensar la imposibilidad de la respuesta, la *absoluta no llegada* de la respuesta –o sea la debilidad absoluta de la

fuerza–, que es lo que sucede cuando el otro es totalmente otro (*tout autre*), el porvenir infinito de la justicia. Y otra cosa es pensar la fantasmaticidad (proyección, eco, simulacro, ventriloquía, autosugestión, fetichización...) de la respuesta, la *llegada espectral* de la misma, lo que podríamos llamar la fuerza apotropaica o conjurativa del acto de habla, la que adquiere indecisa e impropriamente cuando el otro, pudiendo ser cualquier otro (*tout autre*), aparece como el espectro con el que aquí y ahora me comprometo en nombre de la justicia. Estos dos modos de convertir el acto de habla en acto fallido debido a una interrupción de la respuesta del otro están entrelazados en Derrida, ambos constituyen, por igual, el *quid* del modo como aquel se apropia de la noción de lo ilocucionario. Pero importa diferenciarlos si se quieren entender las implicaciones del nudo de la deconstrucción, pues, en el primer caso, tenemos el aspecto hiperbólico de la deconstrucción del que ya nos hemos ocupado, aspecto que no deja de causar problemas a la misma operación deconstructiva, ya que si no nos enfrentamos a un desvío, una demora o a una indeterminación de la respuesta del otro, sino directamente a una falta absoluta de respuesta, y por tanto, de lazo (en cuanto otro radicalmente otro), entonces en un cierto sentido la deconstrucción no puede ni siquiera empezar. Mientras que, en el segundo caso, si se admite una cierta acogida de la respuesta, por deconstructible que sea, no puede evitarse la introducción de un aspecto condicional y calculador de la deconstrucción –una *resistencia* a la deconstrucción, pues–, a menudo descuidado pero con el que hay que contar. Uno de los posicionamientos críticos de la presente tesis consiste en denunciar como descaminados los intentos de situar el tuétano ético del pensamiento de Derrida en la primera “situación” de falta (de respuesta) del otro. Creemos que, *no sin* la primera, solo en la segunda “situación” –la de una fuerza ilocucionaria intercambiada entre fantasmas– se da propiamente una problemática ética: toda decisión y toda responsabilidad interrumpen la deconstrucción en curso, se cierran o se inmunizan contra ella, fundiendo al otro absoluto con el otro espectral, igualándolos en su diferencia irreductible, haciendo volver a aquel como reaparecido. Volveremos sobre todo esto.

### **Es preciso el monolingüismo del otro**

Gracias a los mismos presupuestos de la fuerza ilocucionaria –*l’adresse à l’autre* indeconstruible– todos y cada uno de los elementos de la escena de reconocimiento intersubjetivo que implica un acto de habla se verán deconstruidos: el tipo de vínculo ilocucionario que se pretende establecer con una preferencia, el contenido proposicional de esta, e incluso las posiciones e

identidades de emisor y receptor. Ahora bien, si estos fueran todos los elementos cuestionados, todavía se estaría presuponiendo algo, a saber: que el acto de habla es emitido por un sujeto que sabe construir preferencias correctas en una lengua, y que el oyente es usuario competente de la misma, y por tanto capaz de entenderla en circunstancias adecuadas. Un análisis como el de Habermas, por ejemplo, parte de esta asunción previa, pues se centra en «las condiciones bajo las cuales un oyente es motivado a la aceptación de la oferta que se le hace con el acto de habla, *en caso de poder presuponerse* que las expresiones lingüísticas empleadas están *correctamente formadas* y que se cumplen las *condiciones de contexto* que los distintos tipos de actos de habla exigen»<sup>364</sup>. Ahora bien, Derrida no quiere ni siquiera presuponer estas mínimas condiciones de entendimiento lingüístico. No puede, pues si la hipérbole ilocucionaria tiene que ser absoluta, tendría que poder pensarse una apelación que no estuviera ni tan siquiera sujeta a la corrección gramatical de una lengua, y que pudiera llegar al otro, afectarlo, convertirlo en receptor, sin presuponer que este conocerá las reglas que en esa lengua permiten reconocer los distintos actos de habla. Para que la hipérbole sea tal, para que *l'adresse* sea esencialmente lo que es, se requiere de una apelación *de la lengua, en la lengua, sin una lengua determinada*.

Como ya se puede adivinar, este es uno de los ejes principales de *El monolingüismo del otro*. La lógica del realizativo, tal y como la trata Derrida, no puede limitarse al intercambio de actos de habla entre homólogos del lenguaje. La fuerza ilocucionaria –ante todo la promesa mesiánica– tiene que poder pensarse como dirigida a aquel con el que no se comparte la lengua, como fuerza enlazante, apelación al vínculo, con aquel que no habla como yo, lo mismo que yo, que no dice “yo” como yo. La fuerza ilocucionaria, *antes* que como acto para forzar la aceptación de una oferta de entendimiento y de coordinación de la acción en una sociedad o comunidad *dada*, debe ser pensada como invitación al extranjero, oferta de lazo social. Así, la fuerza ilocucionaria es lisa y llanamente fuerza de *traducción*.

Pero la hipérbole todavía debe ir más allá. Tampoco puede partirse de lenguas de partida, presuponiendo el encuentro entre dos lenguas. La irreductibilidad de la fuerza ilocucionaria es tal que, en la deconstrucción de todos sus presupuestos, se mantiene indemne como apelación al otro que no ha llegado a la lengua, al arribante, al todavía no marcado por ella, quien no pudiendo decir “yo”, no está sujeto en el lenguaje. Aquí, la fuerza ilocucionaria sería infinita o

---

<sup>364</sup> HABERMAS, 2001a: 382.



absolutamente «desafortunada» (*unhappy*) en términos austinianos, y *justo* por eso, *justo* entonces, sería infinita y absolutamente pura apelación al otro radicalmente otro. Pero, por lo mismo, ya no se trataría de una apelación a la traducción como mediación entre dos lenguas. La apelación se habría *reducido* aquí a ser una demanda de *traducción absoluta*: haciendo llegar “por primera vez” a la lengua, llamando a lo que no proviene de ella, la fuerza ilocucionaria invitaría a traducir lo intraducible, querría verter en la lengua un «afuera absoluto» (*ailleurs absolu*)<sup>365</sup>.

Le monolingue dont je parle, il parle une langue dont il est *privé*. Ce n'est pas la sienne, le français. Parce qu'il est donc privé de *toute* langue, et qu'il n'a plus d'autre recours – ni l'arabe, ni le berbère, ni l'hébreu, ni aucune des langues qu'auraient parlées des ancêtres –, parce que ce monolingue est en quelque sorte *aphasique* (peut-être écrit-il parce qu'il est aphasique), il est jeté dans la traduction absolue, une traduction sans pôle de référence, sans langue originnaire, sans langue de départ. Il *n'y* a pour lui que des langues d'arrivée, si tu veux, mais des langues qui, singulière aventure, n'arrivent pas à s'arriver, dès lors qu'elles ne savent plus d'où elles partent, à *partir* de quoi elles parlent, et quel est le sens de leur trajet (DERRIDA, 1996a: 117).

Es imposible entonces desvincular la apelación al otro de la apelación a una *lengua por venir*; imposible desvincular la venida del otro, de la llegada a esta lengua de traducción absoluta –esto es: al monolingüismo del otro–. Esta imposible desvinculación es ni más ni menos que la imposibilidad de deshacer el vínculo que promete la fuerza ilocucionaria: vínculo *al* otro, vínculo en *una* lengua. Así como la justicia, en cuanto venida del otro totalmente otro, es inseparable de la promesa de una internacional de la amistad, la fuerza ilocucionaria, entendida en este sentido hiperbólico como apelación a la lengua del otro, es inseparable de la promesa de un monolingüismo internacional, de una lengua universal como lengua de llegada de todo/cualquier otro.

Esto, que creemos extraer con fiel apego a *El monolingüismo del otro*, no siempre está tan claro en algunas interpretaciones. Insistamos un poco, pues. Al leer el texto, nunca se pasan por alto dos tesis: en primer lugar, el colonialismo irreductible de toda lengua, y tal como se sigue de ahí, en segundo lugar, la alienación sin alienación constitutiva de todo sujeto. Lo que tampoco suele pasarse por alto, pues constituye la justificación de la escritura derridiana, es cómo, presumiblemente *en respuesta* a la irrebalsable condición estructural que

---

<sup>365</sup> DERRIDA, 1996a: 132.

expresan las dos tesis anteriores, cabe *inventar* una lengua, más concretamente, dice Derrida, una «preprimera lengua»<sup>366</sup>. Esta ante-primera lengua se buscaría, se desearía, se preestrenaría, en la retorsión gozante de la lengua, en el intento de extraer, del interior del francés impuesto por el otro colonial, un monolingüismo derridiano, «obligándola entonces a hablar –a ella misma, la lengua– en su lengua, de otra manera. Hablar (completamente) sola»<sup>367</sup>. Invención hiperbólica de un francés «más francés que el francés» que convertiría a Derrida en el último de los franceses, el más puro, y por tanto, separado, aislado, incomunicado<sup>368</sup>.

Nada que objetar a esto. Pero, entonces, ¿por qué a veces se pasa por alto que esta invención no surge del deseo de Derrida, sino del deseo (de lengua) del otro, de esa demanda de una lengua de llegada, y por tanto de una lengua que en su condición última, intraducible, cumpla la imposible traducción absoluta? ¿Por qué se olvida, si es que se olvida, que esta lengua que parecería responder al narcisismo más egocéntrico del propio Derrida, responde *a la vez* a la inyunción mesiánica del «idioma absoluto», a la «promesa [que] anuncia la unicidad de una lengua por venir»?

Chaque fois que j'ouvre la bouche, chaque fois que je parle ou écris, je promets. Que je le veuille ou non: la fatale précipitation de la promesse, il faut ici la dissocier des valeurs de volonté, d'intention ou de vouloir-dire qui lui sont raisonnablement attachées. Le performatif de cette promesse n'est pas un *speech act* parmi d'autres. Il est impliqué par tout autre performatif; et cette promesse annonce l'unicité d'une langue à venir. C'est le « il faut qu'il y ait une langue » [qui sous-entend nécessairement: « car elle n'existe pas », ou « puisqu'elle fait défaut »], « je promets une langue », « une langue est promise » qui à la fois précède toute langue, appelle toute parole et appartient déjà à chaque langue comme à toute parole.

---

<sup>366</sup> DERRIDA, 1996a: 118 (trad. p. 102; Derrida escribe «*avant-première langue*», que cabría traducir también por “ante-primera lengua” o “lengua de preestreno”)

<sup>367</sup> DERRIDA, 1996a: 85 (trad. p. 74 ; discrepamos, no obstante, de la traducción en un punto: no creemos que traducir «Parler toute seule» por «Hablar por sí sola» capte correctamente la idea que quiere expresar Derrida. La expresión francesa, que casi se calcaría en el catalán “(ella) parla tota sola”, realza la soledad y la auto-afección, y no la autonomía o el “hablar por uno mismo”, como parece más bien expresar la traducción de Horacio Pons.

<sup>368</sup> «Comme si j'étais son dernier héritier, le dernier défenseur et illustrateur de la langue française. (J'entends d'ici les protestations, de divers côtés: mais oui, mais oui, riez donc !). Comme si je cherchais à jouer ce rôle, à m'identifier avec ce héros-martyr-pionnier-législateur-hors-la-loi qui n'hésiterait devant rien pour bien marquer que cette dernière volonté, en sa pureté impérative et catégorique, ne se confond avec rien qui soit donné (le lexique, la grammaire, la bienséance stylistique ou poétique) — qui n'hésiterait donc pas à violer toutes ces instructions, à tout brûler pour se rendre à la langue, à cette langue-ci» (DERRIDA, 1996a: 79).

(...) Il n'est pas possible de parler hors de cette promesse qui donne, mais en promettant de la donner, *une* langue, l'unicité de l'idiome. Il ne peut être question de sortir de cette *unicité sans unité*. Elle n'a pas à être opposée à l'autre, ni même distinguée de l'autre. Elle est la monolgue *de* l'autre. Le *de* ne signifie pas tant la propriété que la provenance: la langue est à l'autre, venue de l'autre, *la* venue de l'autre (DERRIDA, 1996a: 126).

¿Por qué se olvida, si es que se olvida, el “a la vez”, y por tanto, la aporía? No hay aporía si no se afirma que la apelación a una lengua por venir, del otro, de llegada para todo otro, es inseparable de la apelación a una lengua última, absoluta, escatológica y, por tanto, inseparable del paroxismo de ese logos único, universal, que encarnó la metafísica y que late en la pulsión subsumidora, purificadora y esencialista de toda lengua y cultura que se quieren únicas, en la «furia apropiadora», en el «arrebato celoso de una *colonialidad* esencial»<sup>369</sup>. Aporía de la hospitalidad absoluta como hostilidad absoluta.

Si la fuerza ilocucionaria queda de tal modo desertificada en un mesianismo estructural<sup>370</sup>, entonces aquella es la apelación al otro totalmente otro en cualquier acto de habla. Pero entonces, es también apelación a la lengua del otro como lengua de nadie, no perteneciendo a nadie, no siendo propiedad del otro, justo para poder ser lengua de acogida del otro y de todo otro. Apelación a la lengua sin “de”, a la lengua sin más. Pero no a una lengua cualquiera, o mejor: a una lengua *cualquiera*, ¡pero *una!* A la que podamos llegar yo y el otro, y cualquier otro, unos a otros.

*Al menos*, pues, tres monolingüismos. Sin lugar a dudas, uno es el del otro colonial<sup>371</sup>; el monolingüismo estructural debido al hecho de que no hay «propiedad natural de la lengua». Lo que significa que yo, y cualquier otro, la recibimos del otro, por «alienación inalienable», llegando a tener una lengua *propia* siempre y únicamente por «la imposición unilateral de alguna “política”

---

<sup>369</sup> DERRIDA, 1996a: 46 (trad. p. 38s)

<sup>370</sup> «Mais qu'il n'y ait aucun *contenu* nécessairement déterminable à *cette* promesse de l'autre et dans la langue de l'autre, cela n'en rend pas moins irrécusable l'ouverture de la parole par quelque chose qui *ressemble* au messianisme, à la sotériologie ou à l'eschatologie. C'est l'ouverture structurelle, la *messianicité*, sans laquelle le *messianisme* lui-même, au sens strict ou littéral, ne serait pas possible. À moins que, peut-être, cela ne soit justement le messianisme, cette promesse originaire et sans contenu propre» (DERRIDA, 1996a: 128).

<sup>371</sup> «Le monolingüisme de l'autre, ce serait *d'abord* cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. Son expérience serait apparemment *autonome*, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre *comme si* je me la donnais moi-même; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, *hétéronome*» (DERRIDA, 1996a: 69).

de la lengua». Lo que significa, exactamente por la misma razón, que la lengua del otro se me impone como *una* porque se construye un corpus único, se unifica, se reapropia, en la constante denegación o huida de aquella falta de propiedad, de naturalidad y de unidad constitutivas. El otro me hace monolingüe en y por la ficción de una identidad natural, nacional, histórica o comunitaria de la lengua, recurriendo, con más o menos celo o razonabilidad, a una falacia naturalista, o a una constitucionalista nunca lejos de la primera<sup>372</sup>.

Un segundo monolingüismo, ya lo hemos dicho, es el de la escritura derridiana, el del francés *de* Derrida («*mon français*»), el de su apego o fijación «neuróticas» al francés, el de la invención de un (otro) francés en el francés, más puro y más secreto, fruto de una «encarnizada resistencia a la traducción». Monolingüismo *de* Derrida, pero aun así del otro, de Derrida *como* otro y del otro *en* Derrida.

Pero falta, *es preciso*, un tercer monolingüismo, el mesiánico, escatológico, el del Juicio Final, única lengua en la que encontrar el *nombre propio* del otro, de la justicia. Es el mono-*meta*-lingüismo, necesario porque imposible, denegado porque innegable, que *hay que* prometer, que no puede no prometerse, si hay que creer en la justicia como tal, en la hospitalidad como tal, en la palabra jurada del otro. En efecto, esa monolingua sería la que podría hablar todo otro sin condición, sin requisito de partida, de pertenencia ni de origen, y por tanto también la lengua que podría acoger, hacer oír, una demanda mesiánica de justicia, pues en ella “justicia” significaría justicia y no otra cosa, justicia *como tal*, y no una justicia parcial, interesada, hipócrita. Este monolingüismo, si hay que creer a Derrida cuando dice que la promesa «pertenece ya a cada lengua así como a toda palabra», es también una inyunción activa en la política y en el derecho internacionales, o sea una inyunción a la que responde una mundialización de la justicia, *aun* en su limitación, imperfección, contradicción, cálculo estratégico, hipocresía, violencia, pervivencia o resurgencia imperialista, homogeneización, reacción autoinmunitaria fundamentalista, *o peor*.<sup>373</sup> Y por la

---

<sup>372</sup> «Parce que le maître ne possède pas en propre, *naturellement*, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accrédi-ter et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne ». C'est là sa croyance, il veut la faire partager par la force ou par la ruse, il veut y faire croire, comme au miracle, par la rhétorique, l'école ou l'armée» (DERRIDA, 1996a: 45).

<sup>373</sup> Lo imperdonable, lo absolutamente inexcusable, sería convertirnos en cómplices de los verdugos, *aceptando todo lo que se hace en nombre* de esa justicia universal. Pero no menos imperdonable sería *rechazar* todo “poder”, todo performativo felizmente autorizado en un orden, norma o ley, considerando cualquier acción institucional, política, jurídica, como

misma razón, es un monolingüismo indesligable, prometido también, en el platonismo hiperbólico que tratamos en el capítulo anterior, en ese impulso de “más allá”, de traducción absoluta a *una* lengua de la razón, aterradora herencia de un monologuismo del Espíritu pero de la que un mesianismo no puede deshacerse tan fácilmente<sup>374</sup>.

Hay, pues, siempre más de un monolingüismo. Pero lo que no hay es lugar para un monolingüismo no aporético: uno que prometería dejar llegar al otro *en* su singularidad, *a* su singularidad, pero *sin* el “mal” de la imposición colonial, *sin* el “mal” del autoerotismo escritural y *sin* el “mal” del universalismo abstracto. La dificultad, de hecho la apuesta imposible, es pensar la venida del otro sin transgredir la aporía. El monolingüismo del otro como “pura” hospitalidad (sin cultura colonial), como “pura” singularidad (sin espejismo narcisista), como “pura” justicia (sin ley universal) no se da jamás *sin* estos complementos, *sobre* los que vive y a los que resucita al darles muerte (hospitalidad como hostilidad, singularidad como ipseidad, justicia como derecho). Es, pues, una sobrevivencia que da vida a los “males” que quisiera exorcizar, es el suplemento incontable –el *plus de monolingüisme*– en cada uno de los tres monolingüismos que hemos reseñado, los que en su repliegue impiden la llegada del otro.

Todavía hay que completar esta lectura con algo fundamental para lo que vendrá después. *El monolingüismo del otro* parece referirse primariamente a la lengua como sistema lingüístico definido y diferenciado, institucionalizado y sujeto a una normatividad, ligado a una “oficialidad”: reglamentación gramatical, reconocimiento jurídico, identidad cultural, tradición histórica,

---

habitada únicamente por el monolingüismo colonial, usurpador, dominador. Esto supondría creer que el monolingüismo es *uno*, justo lo que el monolingüismo nos quiere hacer creer.

<sup>374</sup> Es así, a nuestro entender, como hay que entender la *ejemplaridad* de Derrida en *El monolingüismo del otro*: Derrida no puede estar (solo) lamentando, reprobando, precaviendo, criticando, rechazando el monolingüismo colonial del otro, el que le impuso una lengua desde un poder metropolitano en las vicisitudes de la Argelia de los años cincuenta. Precisamente porque solo hay lenguas de llegada y solo se llega a la lengua a través del (monolingüismo del) otro, Derrida no puede no estar al mismo tiempo acogiendo, aceptando, incluso agradeciendo y celebrando –todavía más: no puede no estar excusando el monolingüismo del otro, excusándolo de su crueldad, arbitrariedad y abuso, excusándose por haberlo aceptado y haberse apegado a esa lengua impuesta, por haber empatizado, simpatizado e intimado con su captor, y excusándose por excusar el monolingüismo–. ¡He aquí la indecidibilidad de la fuerza performativa! Esta *su* llegada a la lengua, Derrida no puede no reconocerla como la *hospitalidad* del otro, del francés, *en* la crueldad, violencia y hostilidad de una política colonial. Esta, con su pulsión esencialista y apropiadora, no puede no reconocerse como la *chance* de la llegada a la lengua, al logos, *luego también* al horizonte de una lengua universal, tan peligrosa como mesiánica. Llegada a la posibilidad de la traducción, a la promesa de traductibilidad absoluta de toda lengua, a aquello del francés que no le pertenece, sino que apela al otro, que repite *en* el francés la venida del otro.

dominio político-estatal. Derrida habla del francés, del árabe, del bereber, y podría haber hablado de incontables otras lenguas con un cierto grado de identidad o de apropiación institucional, territorial y política. El monolingüismo del otro parece, pues, implicar la *pretensión de unidad*, de identidad, de diferenciación, que construye toda lengua (en el doble sentido de la frase). Esto es: el monolingüismo se refiere a la pulsión monista que no puede evitar engendrar toda lengua (de nuevo en el doble sentido de la frase) y que la somete a un incontenible proceso de abstracción e idealización, el cual se pone de manifiesto tanto en la aspiración de unidad, sistematicidad, coherencia, totalidad y puridad de la normalización lingüística, como en la ficción política de una comunidad histórico-cultural-territorial de habla, de origen y destino. La eliminación, jerarquización o inclusión sistemática de variantes dialectales, estilos, modos y registros, adopciones y adaptaciones en un sistema lingüístico, así como la delimitación geográfica, la contabilidad de usuarios, la datación de un origen y las políticas de reconocimiento, protección o promoción, son ejemplos patentes de esta pulsión monolingüe. Por supuesto, como hemos dicho, la intención de Derrida es denunciar esta ficción y deconstruir esta unidad, pero si esto es necesario es precisamente porque la lengua (se) construye y (se) reconstruye incesantemente como monolengua. Por lo demás, es en primera instancia a partir, frente o contra este monolingüismo que adquiere sentido el segundo monolingüismo que hemos distinguido: la retorsión, invención y suplementación de una lengua “propia” sobre el sustrato de este monocultivo.

Ahora bien, esto complica un tanto la escena de llegada a la lengua que, de acuerdo con el relato biográfico de Derrida, se suele leer única o prioritariamente como colonización traumática por parte de un otro que impone su lengua como dispositivo político, normativo, identitario, represor, homogeneizador. Porque nadie jamás ha sido introducido totalmente, totalizada o totalitariamente en un monolingüismo. Nunca un monolingüismo ha producido sujeto alguno de la lengua. Uno no accede a la lengua, no crece en ella y se hace con ella, con el carácter unilateral, monolítico y uniformizador que el monolingüismo colonial parece pretender (o ficcionar sobre sí mismo). Más simplemente: incluso en las situaciones de habla más disciplinarias y opresivas, uno no se socializa en la gramática de una lengua sino en un cuerpo social, tanto en el sentido de una complejidad social como en el sentido del “cuerpo” de los otros que me dan la lengua. Esto quiere decir: a través de, en contacto y contaminación con múltiples modos particulares de apropiarse, de habitar, de corporeizar, la lengua. La conclusión es: no hay nunca dos sujetos que hablen

una misma lengua. El corolario de lo cual es: el monolingüismo colonial no lo habla nadie. Pero ¿acaso esto no embrolla la cuestión? ¿No invalida la tesis de Derrida de la llegada a la lengua como llegada a un monolingüismo que impone identidad y homogeneización, que produce o fabrica unilateralmente a sus hablantes y que excluye, rebaja o denigra las múltiples hablas<sup>375</sup> bajo una estandarización ideal? No estamos negando que este monolingüismo exista, que se transmita por innumerables dispositivos de poder y que produzca una determinada sujeción a la lengua, tanto a nivel de una macropolítica lingüística (estatal-nacional) como a nivel de una micropolítica de relaciones lingüísticas. Pero la cuestión es si este monolingüismo *determina la llegada a la lengua*, si acceder a una lengua es, de entrada –esto es, de llegada–, verse invadido por este monolingüismo unívoco y uniforme. Y en caso de que así sea, cómo hay que entender esta imposición masiva, habida cuenta de que ni la constatación empírica de cómo se produce la adquisición de una lengua, ni la propia lógica del monolingüismo a la que parece apelar Derrida (siempre *más de un monolingüismo*), apoyan esta concepción. En efecto, ¿no habría que desplazar o sustituir la tesis de un monolingüismo colonial de llegada a la lengua por otra tesis y otro monolingüismo, a saber: la llegada a *tantos* monolingüismos, singulares e intraducibles, como *otros* me acogen en mi llegada a la lengua? ¿No es primero y ante todo el acceso a esta multiplicidad de hablas y hablantes, ninguna de las cuales se ajusta a *una* lengua ideal y pura, y ya luego, en todo caso, la violencia de una estandarización del habla? Pero ¿no deshace esto la posibilidad de hablar del monolingüismo del otro como de un cierto *a priori* de todo sujeto lingüístico?

Lo que pretendemos señalar es una tensión muy particular del planteamiento derridiano. El texto habla de la lengua, de una cierta experiencia de la lengua y del monolingüismo inherente a ella. Pero una vez más, el hiperbolismo de Derrida imposibilita aquello mismo que pretende demostrar. Pues ninguna lengua se impone con la absolutez de su querer-ser monolingüe, ninguna alcanza el ideal que querría ver encarnado en su comunidad de hablantes (su Una-lengua para Un-Pueblo, Un-Estado, Una-Nación, Una-Historia, etc.). De hecho, si lo hiciera se negaría como tal: si fuera *una* lengua, dejaría de ser una *lengua*. Y en efecto, con el monolingüismo colonial, identitario y normalizador, Derrida parece estar aludiendo a la voluntad de toda lengua de trascenderse como *lenguaje* (y ya no como lengua). El ideal de sincronía, de totalización y de uniformización, la hipérbole de unidad, inmutabilidad y permanencia, el horizonte de calculabilidad y de propagación mecánica, es lo que desarraiga y

---

<sup>375</sup> LLEVADOT, 2018: 35.

desencarna una lengua en pos de un lenguaje. Al mismo tiempo, y por el otro lado, la variedad y multiplicidad de lenguas que impregnan a un sujeto en su devenir-sujeto-a-la-lengua, ninguna de las cuales representa *la* lengua ni coincide con sus fronteras político-culturales, imposibilitaría igualmente la singularidad, la individualidad, la unicidad, que se reclama en *el* monolingüismo del *otro*. Quizá Derrida piensa en un entrelazamiento de monolingüismos, ninguno como tal, pero todos apuntando o pareciendo recibir su ley de un monolingüismo generalizado: la pulsión de particularización y singularización, de identificación y distinción, de privacidad y privatismo, de intraducibilidad y secretismo, que late en la forma de hacerse (una) lengua de cada cual (y de cualquier otro), es ya la promesa-amenaza de una política lingüística colonial. Pero esto no resuelve la cuestión, pues una ley *general* del monolingüismo, como abstracción, como fin o como ideal, no da cuenta de la experiencia que está transmitiendo Derrida. *No basta* con decir que hay una «soberanía de esencia siempre colonial y que *tiende*, reprimible e irreprimiblemente, a reducir las lenguas al Uno, es decir, a la hegemonía de lo homogéneo»<sup>376</sup>. Tal tendencia, inclinación o propensión no justifica la experiencia de una llegada traumática a una lengua del otro, el monolingüismo como condición “originaria” de la adquisición de la lengua. Si la llegada de Derrida a la lengua –su llegada a la lengua, *ejemplar* para todo otro– nos habla «de una *situación* inhallable, que siempre remite a otra parte, a otra cosa, a otra lengua, al otro en general», si «esta experiencia no fue ni monolingüe ni bilingüe ni plurilingüe», ¿por qué se impone ahí hablar del «Uno de la monolengua»<sup>377</sup>? ¿Por qué esta experiencia de la no-lengua, del todavía ninguna lengua y del jamás una sola lengua, acaece como la adopción ineludible e inexcusable de un monolingüismo? ¿Por qué la posibilidad de  $n+1$  lenguas dependería de la imposible posibilidad de *Una* lengua? En fin, ¿qué Uno es ese?

Es esto lo que hay que responder. Hay que preguntarse qué es lo que da cuerpo y origen a lo que en toda lengua se manifiesta como tendencia a la abstracción del Uno. Hay que ver cómo se inscribe en la lengua esta imposibilidad, cuya repetición pliega la lengua a la pulsión monolingüe. Mejor: hay que analizar en qué sentido la adscripción de uno a la lengua es siempre la inscripción del Uno de la lengua. Está en juego el exageracionismo de Derrida. Pues lo dicho puede reformularse del siguiente modo: ¿El monolingüismo del que habla Derrida es *solo* una exageración o tiene algún sentido *literal*? ¿Esta imposición violenta de una lengua, este inevitable advenimiento del habla como sujeto monolingüe, es

---

<sup>376</sup> DERRIDA, 1996a: 69 (trad. p. 58; cursivas nuestras)

<sup>377</sup> DERRIDA, 1996a: 55 (trad. p. 47)



solo una forma de hablar, de figurar, de hinchar, de exorbitar, una experiencia que no se plegaría en realidad de verdad al Uno? ¿La apelación a este Uno es simple retórica? ¿Es un extremismo con intención crítica, denunciadora, subversiva, una intención que desfiguraría la realidad para mejor figurarla, que deconstruiría la ficción del monolingüismo por medio de otra ficción y otro monolingüismo, o quizá los mismos? ¿O quizá ni esto, y se trata únicamente de darse el gusto de exagerar, de lubricar y elucubrar la lengua a la hora de hablar de la lengua? Nada de esto es excluible tratándose de Derrida. Y aun así, ¿hay alguna literalidad en lo que dice? ¿Se puede leer el monolingüismo del otro *à la lettre*? ¿Es el Uno del monolingüismo lo que *propriamente* quiere decir la exageración de Derrida? ¿No lo literal por oposición a lo exagerado, sino *lo exageradamente literal*, una literalidad que solo exageradamente, insensatamente, pudiera decirse?

Aquí es donde resulta interesante el cruce con Lacan. Tal vez no haya mejor manera de acercarse al monolingüismo del otro, en el sentido específico de una cierta experiencia de llegada a la lengua, que por medio de la noción que Lacan introduce en la parte postrera de su enseñanza, precisamente *lalengua (lalangue)*. Demos solo algunas coordenadas y digamos en qué sería *lalengua el monolingüismo del otro*. Lacan introduce *lalengua* en lo que ya se reconoce como un giro sorpresivo y de gran calado al final de su pensamiento, al despuntar la década de los setenta. El concepto hace comparsa con un conjunto más amplio y diverso de afirmaciones que vienen a modificar, y en algunos casos aparentemente a contradecir, muchas de las tesis en las que había basado su enseñanza, y que por entonces ya se habían solidificado en un discurso lacaniano de séquito y escuela. En el caso concreto de *lalengua*, se trata de cuestionar la primacía del lenguaje: allí donde el significante había constituido el adoquinado básico del avance lacaniano, ahora se descubre una suerte de más allá o más acá, respecto del cual el lenguaje se convertiría en «una elucubración de saber». El significante ya no es el *ex nihilo* del que hay que partir, y antes del cual solo se extiende el continente negro del goce. Una especie de costa o de playa parece poder cartografiarse, y se llama *lalengua*. Esto lo cambia todo. Hasta ahora, muy resumidamente, el goce solo se había podido abordar como lo opuesto al lenguaje, y todo el esfuerzo por encontrar su articulación (después de la masiva antinomia de *La ética del psicoanálisis*), se apoyaba en las negatividades de la estructura simbólica. La larga elaboración del objeto *a* da cuenta de ello. Mas ahora, y de ahí la metáfora de la playa, se cierne una experiencia de llegada al lenguaje que pasaría por una infiltración, irrigación o impregnación de goce sobre unos estratos “lingüísticos” arcillosos

que no tienen el estatuto de significantes, y a partir de los cuales, y no sin dificultad, cristalizará el lenguaje. Lo importante es que la lengua se convierte en un nuevo modelo de lo perseguido en el análisis, esto es, una “experiencia” indecible, primordial, intraducible como tal al lenguaje, e irreconocible por el sujeto, pero que supura a través de su decir. Allí donde antes se trataba de cazar un objeto *a* evanescente en los cortes del discurso, ahora es el goce depositado, acumulado en la lengua lo que constituye la referencia del análisis. La inversión fundamental, no obstante, estriba en que lo simbólico era hasta el momento una estructura vaciada de goce, de donde surgía la necesaria “invención” de un objeto no-significante con la extraña función de hacer pensable, localizable y manejable el goce en el significante, mientras que ahora, gracias a la lengua, Lacan trata de abordar una experiencia del lenguaje vehiculadora o productora en sí misma de goce. No se objeta que el Otro, esto es, el significante en cuanto estructurado ( $S_1-S_2$ ), sea un «terraplén limpio de goce», pero se descubre otra dimensión del lenguaje –y no solo otra, sino más primaria o fundamental en cuanto a la incidencia en el inconsciente– que no estaría divorciada del goce, lo que conlleva una inaudita depreciación del inconsciente estructurado como un lenguaje (el inconsciente que escabullía el sentido por una combinatoria significativa regida por las leyes de la metáfora y la metonimia). Otra dimensión del lenguaje a la que Lacan llama «la otra satisfacción».

Lalangue sert à toutes autres choses qu'à la communication. C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré, en tant qu'il est fait de lalangue, cette lalangue dont vous savez que je l'écris en un seul mot, pour désigner ce qui est notre affaire à chacun, lalangue dit maternelle, et pas pour rien dite ainsi.

Si la communication se rapproche de ce qui s'exerce effectivement dans la jouissance de lalangue, c'est qu'elle implique la réplique, autrement dit le dialogue. Mais lalangue sert-elle d'abord au dialogue ? Comme je l'ai autrefois articulé, rien n'est moins sûr.

(...)

Si j'ai dit que le langage est ce comme quoi l'inconscient est structuré, c'est bien parce que le langage, d'abord, ça n'existe pas. Le langage est ce qu'on essaye de savoir concernant la fonction de lalangue.

(...) L'inconscient est le témoignage d'un savoir en tant que pour une grande part il échappe à l'être parlant. Cet être donne l'occasion de s'apercevoir jusqu'où vont les effets de lalangue, par ceci, qu'il présente

toute sorte d'affects qui restent énigmatiques. Ces affects sont ce qui résulte de la présence de la langue en tant que, de savoir, elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé (LACAN, 1975: 174).

Precisamente porque el Otro sigue aludiendo al carácter estructurado del significante, la lengua y la satisfacción que la reencarna en el lenguaje del sujeto suponen un cierto rechazo del Otro, un corte del lazo. Esto significa, como Jacques-Alain Miller no ha dejado de remarcar<sup>378</sup>, que la lógica comunicativa que, aun con todas las retorsiones y fallas, prevalecía en Lacan –justo en la medida en que la relación del sujeto con el Otro era una premisa inamovible– salta por los aires, y con ella, la posición del Otro como lugar del saber que el inconsciente revelaba en el decir del analizante: «*el inconsciente es que el ser, hablando, goce y, agrego yo, no quiera saber nada más de eso. (...) Para enseñar ya de una vez una baraja que hubiera podido guardarme un tiempo: no hay deseo de saber, aquel famoso *Wissentrieb* que Freud apunta en alguna parte*»<sup>379</sup>.

Hay un sentido inmediato en el que podría decirse que la noción de la lengua corresponde a un monolingüismo del otro. Es el que acabamos de mencionar, según el cual la lengua denota una dimensión del lenguaje que no sirve a la comunicación ni al diálogo, que se *encierra en la lengua y se cierra al Otro*. Monolingüismo tiene aquí el claro sentido de una lengua “propia”, solipsista o solitaria, para el goce-de-uno-solo. Lacan lo definió como «el goce del idiota», nunca lejos de un goce masturbatorio, también como «lo que se satisface con el blablablá»<sup>380</sup>. La lengua, inalcanzable como tal, se filtraría en una experiencia del parloteo, de la verborrea, del “molinillo de palabras”, que en el análisis tiende a destituir o a eclipsar al Otro transferencial. Sin duda, esta dimensión ha estado siempre presente en el análisis: la regla de la asociación libre es una conminación a un decir del que el sujeto no sería dueño y a través del cual se

---

<sup>378</sup> «Con el seminario *Aún* tenemos un cambio fundamental que hasta supera la desmitificación del Edipo, que consiste en decir y en tomar las cosas por este lado: “el lenguaje mismo es aparato de goce”. (...) En lugar de que el lenguaje esté como una potencia de *des-goce* [*déjouissance*], de sustracción de goce, hasta el punto de reducirlo a cero, salvo un resto, vemos por el contrario lenguaje y goce de la mano (...). Hasta el seminario *Aún*, el goce, en el fondo, es un asunto de resto. Es siempre un asunto de resto puesto que en verdad el lenguaje, la función de la palabra, la dialéctica, se extienden, y el goce insiste pero siempre está localizado. Puede desplazarse pero está siempre localizado en un resto. Ahora bien, lo sorprendente aquí, la perspectiva extraña que Lacan abre con *Aún*, es por el contrario la de un goce que está en todas partes. (...) Es necesario decir que esto le da la vuelta al abecé del lacanismo, le da la vuelta a la noción de que el Otro es un campo evacuado de goce. Cuestiona incluso que el significado esté ahí para tener esencialmente efectos de significado, cuando Lacan se apoyaba sobre una articulación muy fina entre el significante y sus efectos de significado, una articulación en términos de metáfora y metonimia» (MILLER, 2008: 162s).

<sup>379</sup> LACAN, 1975: 134 (trad. p. 128).

<sup>380</sup> LACAN, 1975: 73 (trad. p. 71).

transmitiría algo de su deseo. A medida que avanza en su determinación, la orientación lacaniana va reforzando la idea de que la verbosidad es un material de bajo aprovechamiento: no todo tiene valor interpretable. De hecho, la mayor parte de lo que dice el analizante es eso, palabrería. De ahí, el paso de un análisis centrado en la interpretación a un análisis centrado en el corte, en la suspensión del discurso del analizante. Ahora bien, precisamente ahí tiene toda su importancia la suposición de que en el corte “se atrapa” un goce que precisamente está en perpetua evacuación a lo largo de la cadena significante; el goce es indecible, pero está perfectamente localizado “entre” los significantes. No es, pues, lo mismo decir ahora que todo el discurso está empapado de goce, y por tanto que es desechable en cuanto al dicho pero no en cuanto a la satisfacción que produce el decirlo. Nótese que la eficacia de un análisis basado en el corte no elimina, al contrario, presupone la ficción de que el analizante, aun en su cháchara, le habla a alguien (al Otro con y más allá de todas sus identificaciones), el reverso de lo cual es que se supone que el inconsciente (el Otro) le habla a él, al analizante. Lo que Lacan está señalando con el goce del blablá es un hablar que no se dirige a nadie, que prescinde de la referencia a cualquier/todo otro. Este es el motivo por el cual tan a menudo Miller habla de un «gocce autista», y de que el desencadenante de esta fase final de la reflexión de Lacan es la constatación de que «el psicoanálisis no funciona»<sup>381</sup>. Con ello, indudablemente, Lacan trata de pensar una condición de imposibilidad como posibilidad del psicoanálisis<sup>382</sup>.

Este monolingüismo, entendido aquí como cierre a la transferencia, a la comunicación, luego al mensaje del Otro, es entonces un límite al sentido, pero

---

<sup>381</sup> MILLER, 2003: 270.

<sup>382</sup> Esto conecta el seminario *Aún* con *La ética del psicoanálisis*, considerados como los dos *impasses* mayores de la experiencia lacaniana. *La ética* es un primer oscurecimiento de la confianza en la eficacia y en el sentido del psicoanálisis, pues supone la emergencia de la *jouissance* como la “verdad” última de la cura psicoanalítica (esto es, de lo único *real* que al fin y al cabo se trata), y al mismo tiempo, como un límite de la misma, pues la *jouissance* es lo que por definición queda fuera del dispositivo lacaniano, a saber, la estructura del lenguaje y la relación del sujeto con el Otro. A partir de ahí, el psicoanálisis lacaniano puede verse como un largo proceso de rearme que trata de ajustar la práctica a esta aporía: no hay otro modo de *tratar* con el goce que sosteniéndose en la palabra, pero la palabra siempre y en todo momento falla su (acceso al) goce. La “solución” pasa precisamente por centrarse en el/la fallo/a: esta es la “juntura” entre goce y lenguaje que proporciona el objeto *a*. Este es, simultáneamente, por un lado, el fallar del lenguaje en su formulación del goce (del sujeto), y por el otro, la emergencia del goce como (repetición del) fallo. En todo caso, esto se alarga hasta el seminario *Aún*, en el cual, como hemos visto, se descubre la lengua saturada de goce. Así produce una desconexión todavía más radical respecto del Otro, luego respecto de la posibilidad del análisis: si a partir de *La ética* el objeto vino en suplencia de un sujeto del inconsciente insostenible, ya hemos comentado que ahora aquel «se resuelve, a fin de cuentas, en su fracaso, en no poderse sostener en el abordaje de lo real» (LACAN, 1975: 122; trad. p. 115). De un seminario al otro, y pese a todos los aspectos que podrían oponerlos, una constante se confirma: el goce es la (única) razón de ser del psicoanálisis (lo que lo justifica; su condición de posibilidad) y su obstáculo imposibilitador.

no como un simple vacío, pues este *no querer decir nada* se revela como *querer gozar*<sup>383</sup>. Y además, no como un goce del silencio –wittgensteiniano: de lo que no se puede hablar, más vale callar–, sino como un goce del cifrado<sup>384</sup>. Salta a la vista entonces que algo parecido a *lalangue* se secreta en el secretismo derridiano. Una de las mayores y principales antinomias derridianas, la de la responsabilidad, se ve atravesada por esta nueva realidad del inconsciente: si el secreto –esto es, la separación, la incomunicación, el no-querer-decir– es el secreto de la relación absoluta con el otro<sup>385</sup>, entonces también es este hipernarcisismo, este autismo del goce que se satisface a y por sí mismo. En esta lectura, *lalengua* sería la rarificación absoluta de la situación ilocucionaria, tal y como pide Derrida: una apelación sin contenido, sin objeto, sin relación, (casi) sin apelación pues, y que por ello mismo, guardaría al otro absoluto.

Decimos “casi” sin apelación para cuestionar que *lalangue* pueda ser obtenida como un fin (del análisis), como *lalengua* depurada del significante. No hay *lalengua* pura. De hecho, propuesta como base para una nueva definición del inconsciente, y por tanto, para una “solución” del análisis, *lalengua* da cuenta paradójicamente de la interminabilidad del análisis. Oponiéndose al intercambio del significante, o sea a la transferencia, es la insolubilidad del inconsciente transferencial<sup>386</sup>. Dicho de otro modo, al desvelarse lo que el último Lacan llama el «inconsciente Real» o de goce, no se abandona el inconsciente simbólico o del Otro, lo que significa que *lalengua* está siempre contaminada de

---

<sup>383</sup> «... la extracción del *eso quiere gozar* pasa por un *eso no quiere decir nada...*» (MILLER, 2012: 158).

<sup>384</sup> «La nueva definición del goce, que Lacan opone a la anterior, implica que este reside en el cifrado. (...) Por eso Lacan recurre al concepto de signo, ese signo al que llamamos significante por sus efectos de significado, pero al que también denominamos letra cuando es considerado de acuerdo con su segundo efecto: la producción de goce. Si quieren –para introducir y ubicar otra distinción enigmática que hizo Lacan en su *RSI– S<sub>i</sub>*, el significante amo, es un símbolo cuando representa al sujeto, que es su efecto de significado, pero es un síntoma no bien lo consideramos como productor de goce» (MILLER, 1998: 289).

<sup>385</sup> «C'est un secret sans aucun contenu, aucun sens à cacher, aucun autre secret que la demande même du secret, à savoir l'exclusivité absolue du rapport entre celui qui appelle et celui qui répond " Me voici "» (DERRIDA, 1999: 203).

<sup>386</sup> En efecto, en el inconsciente estructurado como un lenguaje, lo que *se espera* de la transferencia es que la interpretación del deseo *agote* el inconsciente. Que al final no se libere ninguna verdad o sentido último, sino un goce fundamental, es la “prueba” de que ha habido una suerte de reducción del inconsciente al goce. Por supuesto, el inconsciente sigue hablando, y por tanto se puede seguir sacando sentido, pero por decirlo así, ya no tiene sentido hacerlo. En cambio, para la nueva perspectiva abierta en *Aún*, la reducción del inconsciente al goce es el problema, pues precisamente porque no tiene sentido, *lalangue* agota la interpretación y no pone barrera al goce. «Ahora bien, si ya no se está en la espera transferencial, si ya no se cree que el síntoma puede decir algo, ¿es porque lo ha dicho todo? ¿No podría decir aún más, u otra cosa? (...) Esta es la perspectiva del análisis sin fin o recomenzado. La pregunta está fundada. Está fundada estructuralmente, y por eso resurge a repetición. Está fundada debido a que, en el fondo, el inconsciente-*lalengua* es inagotable y a que incluso lo que aislamos como letra del síntoma nunca deja de ser hipotético. (...) El inconsciente habla sin duda, pero no concluye» (SOLER, 2013: 92).

demanda, de apelación al Otro. En el análisis se repite o retorna la lengua en la cháchara del sujeto, mostrando una dimensión irreductible a la comunicación, pero que no se desabona nunca absolutamente del Otro. De hecho, si lo entendemos bien, la clave del análisis pasa por cierta hospitalidad del Otro para con esa extrañeza hostil al lazo social. Este es también un sentido en el que la lengua es un monolingüismo *del otro*. Pero no se repite impuramente la pureza; si bien la lengua revela algo de una cierta precedencia con respecto al lenguaje, no se da tampoco inmaculada en un origen: no hay un momento en el que la lengua deje de ser puro instrumento de goce para empezar a dirigirse al Otro. Es una retención o resistencia inagotable al Otro, pero también un cierto umbral, es como la marca o la cicatriz de una absoluta protección (y problematización) del lazo, y por tanto también algo del otro que ya ha empezado a inocularse, pues de lo que no hay duda es de que *lalangue* viene del prójimo. Por todo ello, parece claro que esta noción indica una *llegada a la lengua*, en el sentido de Derrida: ni una lengua de partida ni una lengua de llegada, sino una llegada que no llega a llegar (*une arrivée qui n'arrive pas à arriver*). En efecto, no se llega ni se está en la lengua, ella es el litoral de la lengua, el orillar la lengua<sup>387</sup>. Lengua de preestreno que Derrida quiere inventar, pero que solo puede inventar desde cierta *revenance* de un pasado inmemorial.

Comme s'il n'y avait que des arrivées, donc des événements, sans arrivée. Depuis ces seules « arrivées », depuis ces arrivées seules, le désir surgit; il surgit avant même l'ipséité d'un *je-moi* pour le porter d'avance, porté qu'il est, ce dernier, par l'arrivée même; il surgit, il s'érige même comme désir de reconstituer, de restaurer, mais en vérité d'inventer une *première langue* qui serait plutôt une *avant-première langue* destinée à traduire cette mémoire. Mais à traduire la mémoire de ce qui précisément n'a pas eu lieu, de ce qui, ayant été (l')interdit, a dû néanmoins laisser une trace, un spectre, le corps fantomatique, le membre-fantôme – sensible, douloureux, mais à peine lisible – de traces, de marques, de cicatrices (DERRIDA, 1996a: 118).

Este pasado inmemorial tiene una dimensión ontogenética que se pone de manifiesto en el habla preverbal del bebé como “prototipo” de la lengua: «Lacan daba mucha importancia al hecho de que, antes de este mismo periodo precoz, el niño recibe el discurso. Pero, atención: no se trata de un aprendizaje. Se trata

---

<sup>387</sup> Habría que decir que llegar, solo se llega a la / lengua, *si se llega...* En efecto, en buen derridiano habría que decir: si la lengua es un orillar infinito, si *no se acaba* de llegar a ella, entonces tampoco se llega a la / lengua, a ninguna lengua; la lengua es el no llegar una lengua jamás a sí misma. Pero no olvidemos la otra parte de la aporía: solo desde una lengua, desde el *haber llegado ya* a una lengua, se puede hablar (de) la lengua, dejar que (nos) llegue (pues no se dice sino en la lengua del otro).

de una impregnación. “El inconsciente es la manera que ha tenido el sujeto de ser impregnado por el lenguaje, de llevar su impronta.” El término excluye el dominio, la apropiación activa, la discriminación. (...) De esta receptividad a la otredad de lalengua, de lo que Lacan llama el “agua” del lenguaje, quedan, y cito: “algunos detritus”. El agua del lenguaje connota la fluidez, el continuo sonoro de lo oído a-estructural. Detritus, restos, en otra parte llamó a esto depósito, todos estos términos que designan elementos dispersos, discretos, remiten a una zona previa al manejo de los puntos de almohadillado»<sup>388</sup>. Así pues, lalengua remite al balbuceo, laleo, blableo, gorjeo, guguteo de los niños pequeños, sin olvidar en ningún caso el proceso mimético que eso suele generar en los adultos cuidadores. Sin embargo, esto no debe conducir a una concepción evolutiva de lalengua. Esta no determina un momento, fase o “tiempo” del acceso a la lengua, y por supuesto, tratándose del inconsciente, no es un “pasado”, sino más bien un sustrato activo en el habla del sujeto. No es más “propio” o representativo de lalengua el barboteo del recién nacido que los sofisticados retruécanos de Lacan en algunas de sus exhibiciones lenguajeras (aunque estas últimas responden por supuesto a otros fines suplementarios). Lalengua se habla “en todo momento”, es un exceso de «vocalidad» respecto del habla, a la vez que un defecto, pues hace retornar una vocalización infantil todavía no civilizada por la oralidad lingüística, antes de que el sujeto «se *alfaembrutezca (s’alphabêtisse)*».<sup>389</sup>

El hecho de que lalengua sea esa llegada sin llegada, algo que va depositando y extendiendo su delta a lo largo de toda la vida del sujeto (y no solo del sujeto), queda expresado también cuando se dice que «lalengua no es un objeto recortado en la sincronía. Tiene, me parece, una dimensión que es irremediabilmente diacrónica, pues es esencialmente aluvional. Está hecha de aluviones, de aluviones que se acumulan de los malentendidos de cada uno y de las creaciones lenguajeras de cada uno»<sup>390</sup>. Creo que aquí hay que entender que Lacan se está abriendo a una diacronicidad distinta a la que manejaba hasta el momento, o en todo caso, invirtiendo las prioridades. De acuerdo con una orientación más o menos marcadamente estructuralista, la diacronía siempre había sido determinada, deducida, subsumida, por una sincronía estructural. Es lo que ocurría paradigmáticamente en el grafo del deseo, y no en menor medida en el esquema de la alienación-separación. Esto suponía el descubrimiento de un marco estructural ignorado por los enfoques evolutivos, pero al inevitable precio de una formalización de las instancias que concurren en la subjetivación,

---

<sup>388</sup> SOLER, 2013: 51.

<sup>389</sup> MILLER, 2012: 129.

<sup>390</sup> MILLER, 2012: 147.

lo que, como se ha indicado en varios lugares, no dejaba de responder a un cometido trascendentalista (¿Cuáles son las condiciones “*a priori*” de las formaciones del inconsciente?) En el seminario *Aún*, la devaluación del enfoque estructural va aparejada de una reivindicación inédita del lazo social, pero este no parece estar gobernado por un estructuralismo trascendental. Lacan sigue hablando del discurso como la única realidad del vínculo social<sup>391</sup>, pero este tiene visos de ser precario, situacional e inestable, y más que responder a una férrea estructuración, responde más bien a la idea de un cierto apaño, arreglo o componenda con el Otro. Si en los seminarios *De un Otro al otro* y *El reverso del psicoanálisis* teníamos el epítome de la estructuralidad, de la autorreproductibilidad del Otro, pues el objeto *a* se concebía ahí como el producto del *trabajo* discursivo bajo el modelo de la plusvalía, en *Aún* tenemos un Otro al que se le escapa mayormente lo que ocurre en el discurso (del sujeto), pues lo que ocurre es un goce que no quiere saber nada del Otro. De ahí que la inyunción (del Otro) alcance a poco más que a una cesión, concesión o incluso condescendencia para con la relación; la búsqueda de un cierto bricolaje, amaño o montaje para aparejarse con el Otro. Es notorio que este estatus del lazo social, más inconsistente y volátil, más localizado y repartido en distintas *performances*, y necesitado de una certificación incesante justo porque está constantemente presto a desmoronarse como ficción, recuerda más a un enfoque interaccionista o pragmatista<sup>392</sup> que al macro-marco de un Gran Otro.

No se trata de retroceder en el principio fundacional lacaniano según el cual el sujeto, en su constitución, encuentra siempre a un Otro que ya está allí. Se trata, por decirlo así, de desplazar el motivo de la “salida” que imperaba en Lacan (el sujeto “sale” constituido, determinado, por el Otro) a favor del motivo más

---

<sup>391</sup> «En fin de compte, il n’y a que ça, le lien social. Je le désigne du terme de discours parce qu’il n’y a pas d’autre moyen de le désigner dès qu’on s’est aperçu que le lien social ne s’instaure que de s’ancrer dans la façon dont le langage se situe et s’imprime, se situe sur ce qui grouille, à savoir l’être parlant» (LACAN, 1975: 70).

<sup>392</sup> «Precisamente porque el curso de la acción de los individuos nunca sigue una línea recta, y porque el sí-mismo ha de entenderse como algo activo y procesual, también la idea de unas relaciones sociales fijas entre las personas, y naturalmente la de los grandes complejos de acciones *fijos* y *estables*, son para los interaccionistas de todo punto problemáticas. Las relaciones entre los seres humanos solo raramente están ya establecidas o definidas de antemano. Cuando nos encontramos con otras personas, hay un intercambio de pareceres, unas veces declarado abiertamente, otras silenciado, sobre cómo definir la situación de ese encuentro. Es decir: en toda interacción hay un campo de relaciones que no está simplemente ahí, sino que hay que *conformarlo*.» (JOAS y KNÖBL, 2016: 139). Miller lo confirma en otro lugar: «En otras palabras, la estructura siempre apareció como omnipotente al ser despejada. Pero aquí su límite surge de este *no hay relación sexual*, en el goce sexual del Otro como ser sexuado, porque hay una relación librada a la contingencia, al encuentro, y sustraída a la necesidad, que es lo que comenzó explorando *Aún*. (...) En otras palabras, sustituye lo que fue la altanería de los estructuralistas –y la nuestra también–, sustituye lo trascendental de la estructura, por la pragmática» (MILLER, 2003: 275).



derridianizante de la llegada a la lengua. Y se trata asimismo de una llegada que, como hemos visto, implica siempre más de un monolingüismo. También en Lacan se reencuentra esto. Podríamos verlo de este modo: el individuo nace con un aparato fonador que desde el minuto cero se ve sometido a la codificación del Otro. Si este puede “descifrar” los gestos, muecas y sonidos del bebé como una demanda determinada es porque, en realidad, los está cifrando. Sabemos que este proceso desemboca en la capacidad del sujeto para servirse de un código que en realidad se ha apoderado de él, para seleccionar y combinar los elementos del tesoro del significante (lo que no deja de ser la asunción de una heteronomía como autonomía). De este modo, la fonación es civilizada para producir y articular los fonemas tipificados de una lengua. Sin lugar a dudas, esta es la llegada a un monolingüismo del otro. Ahora bien, la noción de *lalangue* podría interpretarse como afirmando que a este monolingüismo solo se llega a través de *otro*, que siempre se llega, *al menos*, a dos monolingüismos en uno. Esto casaría con la idea de una cierta prioridad del monolingüismo “de invención”, de individualización o de idiomática particular, respecto al monolingüismo colonial. O mejor aún: que el monolingüismo colonial, invasor, es *ante todo* el de la lengua singular e intraducible del otro<sup>393</sup>. Pues el arribante a la lengua no se encuentra con la abstracción o formalización tipificada de los fonemas, sino con la encarnación, corporeización o vocalización de estos fonemas en tantas lenguas singulares como otros lo acogen. El arribante no se encuentra con el código del Otro, sino con la pronunciación del prójimo, en todo caso, nunca con uno sin el otro. Es a partir de la mimesis en un paisaje sonoro que no alcanza nunca la puridad de un sistema, que el sujeto tiene que ir aprendiendo a cortar su sustancia fónica en fonemas. El fonema, propiamente hablando, solo se establece en un sistema estructural que permita identificar cada uno por oposición y diferenciación con el resto. Pero la lingüistización del individuo se da en un entorno que no ofrece nunca la univocidad de un fonema, y es tal vez por esto que Lacan afirma que *lalangue* es la integral de todos los equívocos. La metáfora de *lalangue* como aluvión o sedimento de la inmersión del sujeto en las aguas del lenguaje vuelve a ser pertinente: en lo que se sumerge el niño nada más nacer es en esta corriente formada por múltiples formas singulares de dar cuerpo a una lengua, cada una de ellas equívoca, esquiva, desmañadamente creativa con respecto a la formalidad o estandarización de la lengua (y nótese que, incluso si uno fuera introducido a la lengua por un hablante impecable, exquisitamente ajustado a la

---

<sup>393</sup> Lo que, insistimos, implica la inversión de la lectura habitual de la tesis de Derrida, que suele dar a la monolengua singular de Derrida el estatuto de algo así como una invención emancipadora respecto del monolingüismo de la cultura colonial francesa.

norma, ello no quedaría menos impreso en el infante como un registro, un acento, un deje, una idiomaticidad particular). Desde este punto de vista, el monolingüismo del Otro<sup>394</sup> opera un barrido o filtrado sobre el sedimento de lalengua para extraer el oro de los fonemas, y es esta operación la que en la lógica de Lacan arrasa también con el goce que empapaba ese limo. Este depósito de lalengua no es, por tanto, menos un monolingüismo del otro: *una* lengua y *un* otro porque inunda al sujeto antes de que pueda discernir qué lenguas le llegan y quién las habla. Pero también, y *sobre todo*, porque dejarán en él la impronta de una *llegada única* a la lengua. Llegamos así a otro de los puntos esenciales del texto de Derrida, referido a la cuestión del acento –«señala un cuerpo a cuerpo con la lengua en general, [que] dice más que la acentuación»<sup>395</sup>–, de la prosodia y la métrica –«el acento y la cantidad en el tiempo de la pronunciación»<sup>396</sup>–, y de la idiomaticidad, todos ellos elementos que en un cierto extremo podrían remitir a lalengua en sentido lacaniano.

Comment peut-on dire et comment savoir, d'une certitude qui se confond avec soi-même, que jamais on n'habitera la langue de l'autre, l'autre langue, alors que c'est la seule langue que l'on parle, et que l'on parle dans l'obstination monolingue, de façon jalousement et sévèrement idiomatique, sans pourtant y être jamais chez soi ? (DERRIDA, 1996a: 104)<sup>397</sup>.

Aquí tocamos el hecho de que otra razón para hablar de la llegada a una *monolengua* (del otro) es que así es como el sujeto llega al cifrado, que recordemos que es donde según Miller está el goce en el último Lacan. Así pues, esta llegada no supone tanto la constitución del sujeto en el sentido clásico lacaniano –esto es, el sujeto *del* inconsciente– cuanto la originación de ese goce del cifrado que de algún modo implica un inconsciente *sin* sujeto. En todo caso, se trata de la posibilidad del cifrado, o sea del goce, dado que la llegada a lalengua es la obtención de la cifra o de la letra. Según esto, lalengua infantil, el balbuceo o

---

<sup>394</sup> Aquí en mayúscula para referirnos lacanianamente al código y a la estructura significante.

<sup>395</sup> DERRIDA, 1996a: 78 (trad. p. 68)

<sup>396</sup> DERRIDA, 1996a: 102 (trad. p. 80)

<sup>397</sup> Desde el punto de vista del goce de la lengua, de este estar sin ella en ella, con ella fuera de ella, es interesantísimo lo que vierte Derrida en *El monolingüismo del otro*. La «obstinación monolingüe» a una apropiación idiomática, intraducible, del francés, se mezcla, en una tensión irresoluble, con una «inconfesable pero intratable intolerancia: no soporto o no admiro, en francés al menos, y solamente en cuanto a la lengua, más que el francés puro»; «... cualquier acento francés, y ante todo el fuerte acento meridional, me parece incompatible con la dignidad intelectual de una palabra pública. (Inadmisible, ¿no es cierto? Lo confieso)» (DERRIDA, 1996a: 78; trad. p. 67s). Formidable confesión del amor-odio a la lengua “propia”, del apego a un Uno que se odia y que hace odiar el goce (del acento) del otro, que no puede distinguir la pureza de lo que me hace intraducible al otro, de la pureza que no me pertenece, pues es la del otro (francés) puro.

laleo del niño, es el “aprendizaje” del código por el cual su necesidad será articulable como demanda, pero también es la obtención de la “letra” como materia de cifrado. El niño juega con la materia fónica sobre la que se cifrará una lengua descifrable por el Otro, pero, por tanto, también con la que “él” puede cifrarse o encriptarse para el Otro, no solo en un hacerse enigmático por el cifrado *del* mensaje, sino en un no querer decir nada (puro cifrado). Va de suyo que esta encriptación no es una decisión voluntaria, intencional, por parte de un sujeto ya formado (aunque quizá *tampoco todo lo contrario*). No es, por tanto, una decisión responsable, sino la *decisión del otro en mí*, y justo por ello, la punta de lanza de una responsabilidad radical como la que quiere darnos a pensar Derrida. Y también, de algún modo, como la que se pone en juego en el psicoanálisis, si es que este conlleva que un sujeto va allí a responsabilizarse de un goce del que “legal” o “formalmente” podría eludir la imputación. Con esto, pasamos de la cuestión de la idiomática como lengua singular a la cuestión de la encriptación y del secreto. La lengua, por tanto, no sería únicamente el juego fónico ininteligible, podría manifestarse tal y como Derrida dice que ocurre en el secreto de Abraham: como un no-querer-decir-nada que no renuncia a hablar, que ni siquiera falta a la verdad, que incluso dice la verdad para mejor guardar el secreto.<sup>398</sup>

Ahora bien, si la lengua es la posibilidad de la encriptación, del secreto, del goce-sin-el-Otro, abierta indefectiblemente por el Otro que *da* la lengua, entonces la llegada a la lengua es la llegada a la lengua *del goce del otro*, a un monolingüismo del goce del otro. La originación del goce autista, intraducible, monolingüe y hostil al lazo con el Otro es imposible sin una cierta hospitalidad, inasumible e insoportable, precisamente porque lo que puede soportarse es la lengua del otro pero no su goce<sup>399</sup>. Uno tiene que haber sido infinitamente hospitalario, hospitalario sin cuartel o sin acuartelamiento posible, no solo, o no aun, con la lengua del otro, sino con su goce, con la irrupción del otro o con el otro como irrupción, como herida por la que me llegará la lengua, su lengua. Hospitalario contra o sin mi voluntad, o sea traumatizado por el sinsentido del

---

<sup>398</sup> «Abraham ne dit rien mais on a gardé un dernier mot de lui, celui qui répond à la question d’Isaac : « Mon fils, Dieu se pourvoira lui-même l’agneau pour l’holocauste ! ». S’il avait dit « il y a un agneau, j’en ai un » ou « je n’en sais rien, je ne sais pas où se trouve l’agneau », il aurait menti, il aurait parlé pour dire le faux. Parlant sans mentir, il répond sans répondre. Étrange responsabilité qui ne consiste ni à répondre ni à ne pas répondre. Est-on responsable de ce qu’on dit dans une langue inintelligible, dans la langue de l’autre ? Mais, aussi bien, la responsabilité ne doit-elle pas s’annoncer toujours dans une langue étrangère à ce que la communauté peut déjà entendre, trop bien entendre ?» (DERRIDA, 1999: 105).

<sup>399</sup> Justo como hemos visto que Derrida ama el francés (en el otro) pero no el acento del otro (en el francés).

otro, por la lengua del otro, lo que me une espectralmente, antes de ser yo, de poder decir “yo”, a tantos otros que afectaron al otro (en su cuerpo de lengua).

Aquí el cruce entre Lacan y Derrida es mayúsculo: Derrida permite entender que en la hipérbole de la hostilidad, de la retracción y la rotura del lazo, una hospitalidad se afirma. Lacan permite entender que esta hospitalidad originaria engendra la singularidad de un ser de goce. Traducción: el otro al que se apela, que se exige, que “fundamenta” una ética de la hospitalidad y del porvenir (más allá del reconocimiento, de la comunicación como traducción), es, necesaria e indiscerniblemente, la cerrazón repetitiva del goce(del)uno; la alteridad que me constituye y que me cierra a cualquier / todo otro.

Con esto puede dar la impresión de que la cuestión del monolingüismo del otro nos saca de la temática de lo ilocucionario para llevarnos más bien hacia el tercero de los hilos que forman el nudo de la deconstrucción, en el que nos ocuparemos de lo que tanto Derrida como Lacan, cada uno con su estilo, llaman separación. Y en efecto, la lengua *como* monolingüismo del otro reaparecerá en el siguiente apartado. Sin embargo, era imprescindible tratarla aquí. Pues, ya se ha visto, si uno concibe la fuerza ilocucionaria al modo radical, hiperbólico y mesiánico en que lo hace Derrida –esto es: como una apelación no solo activa en una situación de interacción en la “misma” lengua o entre lenguas traducibles, sino incluso para aquel que (todavía) no tiene “una” lengua–, entonces no hay en último término distinción entre esta apelación que hace lazo y el secreto absoluto. Y es esta indistinción precisamente la característica de *lalangue*: si, como veremos mejor, indica la imposible llegada a la / lengua, no menos indica que ya siempre se está llegando, que no hay jamás una carencia absoluta de lengua. Esto significa, tal y como quiere un monolingüismo mesiánico, que en la glosolalia más indescifrable ya se está hablando la lengua del otro, una lengua por venir.

### **Aporías de la responsabilidad**

Tras este paso por el monolingüismo del otro, tratado como una suerte de antesala de la “escena” intersubjetiva de apelación-y-respuesta que Derrida trata de deconstruir, recentremos la atención en lo ilocucionario. Recordemos que, muy resumidamente, dicha deconstrucción significaba hacer implosionar esta escena mostrando la imposibilidad de la respuesta, al menos como respuesta acorde o correspondiente a la apelación –o sea que respondiera *a / de* ella–, de lo cual se deducía, por la misma lógica apelativa, demandante, prometedora, del acto de habla, que la apelación, al menos como apelación con

fuerza ilocucionaria determinada, quedaba igualmente imposibilitada. Vimos además que esta deconstrucción no pretendía sino sacar la implicación más radical de la propia lógica de lo ilocucionario, es decir, no pretendía más que ser fiel –consecuentemente fiel hasta la inconsecuencia– a la fuerza ilocucionaria. Por último, también vimos que precisamente por esa fidelidad irreductible, la deconstrucción de lo ilocucionario no podía no verse constreñida u obligada por aquello mismo que quería deconstruir, esto es, el dar razones, el justificarse o excusarse, en definitiva, el responder, como esencia del acto de habla.

Ahora vamos a retomar una distinción ya anunciada, que Derrida *no* sostiene, pero sin la cual no creemos posible exponer la complejidad del nudo derridiano: se trata de la distinción entre incondicionalidad y espectralidad, correlativa de la distinción entre el otro-como-otro y el otro-como-espectro, y correlativa también, esperamos mostrarlo, de una (im)posible distinción entre dos responsabilidades, ante todo entre dos formas de hiperbolizar la responsabilidad, de (no) poder superar la aporía de la responsabilidad o la responsabilidad como aporía. Distinguir en Derrida, asumámoslo, significa dialectizarlo, forzar una cierta dialéctica que creemos mucho más presente de lo que se admite en el texto de Derrida, pero que en todo momento arriesga con diluir lo singular de este texto. Habrá que ir, pues, afirmando y denegando la distinción propuesta.

Esta distinción nos permite proyectar una dualidad que luego vamos a desplegar, por así decir. *Por un lado*, por el lado de la *incondicionalidad*, habría una explicación hiperbólica o una hiper-razón para justificar que la respuesta al o del otro (repetimos: como esencial a la realización del acto de habla) es imposible (luego, también lo es la responsabilidad), y, en consecuencia, que la apelación no establece, no da lugar, mucho menos garantiza, el lazo con el otro que prometía la fuerza, toda fuerza ilocucionaria. A falta de respuesta, y por tanto, de fuerza (de vínculo), el otro permanece radical y absolutamente otro. Ya se ha dicho: si, de acuerdo con una ética hiperbólica, debo responder incondicionalmente al otro, a su absoluta alteridad, a su inapropiable singularidad otra, entonces no puedo responder, no puedo hacerlo *por deber*, no debo deber, pues. Debo no hacer nada por responder, o debo hacer lo imposible para que mi respuesta no llegue al otro, pues, de hacerlo, ya estaría dando *una* respuesta a *un* otro, reconociendo su apelación, determinándola con una fuerza ilocucionaria, en un contrato de reciprocidad, de deber mutuo. Debo ser irresponsable, ya no por incumplimiento sino por falta absoluta de responsabilidad, o sea absolutamente irresponsable. Luego también, como ya

hemos insistido, absolutamente inhóspito e inhospitalario, justo para poder dejar ser otro al otro.

Esta imposibilidad nos enviará al otro lado, al campo de los espectros, como el único donde se puede dar (y recibir, pues) la fuerza ilocucionaria, donde se pueden intercambiar actos de habla, donde hay invocación y respuesta de los espectros, un vivir entre “ellos”, luego un cierto *vivir juntos*, un cierto “nosotros” y un cierto contrato social. Este no es el mundo comunicativo de la vida, el mundo de los que viva y presentemente se atienden y se entienden. Es el mundo de los ni-vivos-ni-muertos, los que están sin estar presentes, los arribantes y los despidientes, de los que no responden en persona, en consciencia, como sí-mismos, como otros sujetos. Por ello, en el campo espectral no hay una falta absoluta de respuesta, sino una falta de respuesta absoluta; ya no una absolución total de la fuerza realizativa sino una debilidad infinita de la misma, superviviente a pesar de todo. Mas entonces, *por otro lado*, por el lado de la *espectralidad*, hay otras razones para justificar que la respuesta es imposible, y por tanto que la fuerza del acto de habla, y con él la del lazo social, resta indecible. Veremos con más detalle estas razones, pero vaya por delante que estamos en el ámbito de una intersubjetividad constantemente acechada por los espectros, lo que hace que la fuerza ilocucionaria no pueda tener nunca el ajuste, la intencionalidad, la dirección, la determinación, la univocidad, la previsibilidad y la corrección que cumpliría con las expectativas de la coordinación de la acción social en un mundo de la vida mediado comunicativamente como quiere Habermas. Otra vez, imposibilidad de la responsabilidad y responsabilidad hiperbólica. La cuestión, sin embargo, la que debe centrar nuestra atención, es que esta imposibilitación o aporía de la responsabilidad habita, por así decir, en el que hemos dicho que es el *único* lugar posible para la fuerza ilocucionaria, para el lazo social. Lo importante entonces es ver cómo el campo de la espectralidad *cumple las condiciones* de una responsabilidad imposible, es decir: que la responsabilidad incondicional se da única y exclusivamente en el campo condicional de los espectros, *a condición* de los espectros.

Vamos ahora a hilar paso a paso las aporías de la responsabilidad, o lo que es lo mismo, a descomponer o a desandar en pasos lo que la retórica de Derrida ofrece de una forma infinitamente más bella pero menos analítica. Tomaremos como texto de apoyo principal *Dar la muerte*, en el que la hipérbole de la responsabilidad está desarrollada con más detalle. El objetivo será cernir el paso de la incondicionalidad a la espectralidad, algo que, más que profundizar en el texto, nos hará saltar retroactivamente a *Espectros de Marx* y a *Políticas de la*

*amistad*. Cuatro aporías o *cuatro pasos* en la aporía de la responsabilidad irresponsable:

1. De acuerdo con algunos pasajes de Derrida, sin ninguna duda la responsabilidad se sitúa en la pura respuesta a la apelación del otro. La responsabilidad es la reducción de lo que comúnmente entendemos por “responder de sí” al simple y radical “Sí, heme aquí” de Abraham ante la llamada de Dios. La responsabilidad empieza, y de algún modo termina, en este “acto de habla”. Una teoría de la responsabilidad puede añadir tanta reflexión como quiera, pero deberá admitir que no hay responsabilidad sin esta respuesta que, de entrada, no responde *de* nada más que de la pura singularidad e irremplazabilidad del sujeto que se hace responsable por ella, y que no responde *a* nada más que a la pura alianza de un “volverse hacia el otro” para responder. Del mismo modo, una teoría de la responsabilidad también puede erigirse sobre una teoría del sujeto (responsable), a condición de admitir que la responsabilidad empieza por una cierta precedencia irreductible, en la heteronomía radical de un sujeto (que ya solo por esto dudaríamos en llamar “sujeto”) que se ve apelado por el otro. Precedencia que debe, además, irrumpir, sorprender, sobresaltar sin posible anticipación, pues si la apelación está prevista, entonces la respuesta ya no es absolutamente responsable, sino que se tiñe de cálculo y estratagema. Responsabilidad hiperbólica por ser una respuesta sin o antes del sujeto, sin o antes de todo contenido, sin o antes de saber quién se dirige a mí y para imputarme qué, por tanto, sin o antes de toda culpa. Y por ende hiperbólica por no responder de ninguna fuerza ilocucionaria, de ninguna oferta de lazo que quepa aceptar o rechazar. Pura respuesta a la irreductible apelación presente en cualquier acto de habla, respuesta que, en cierto modo, no espera al acto, que casi se adelanta a la fuerza ilocucionaria, y, por tanto, que no se pliega a la fuerza: respuesta inevitable, indenegable e inexcusable pero sin constricción ni forzamiento. La escena abrahámica, en el motivo del secreto sin secreto y de la alianza incondicional «entre dos singularidades absolutas», pone de manifiesto esta «responsabilidad absoluta» como «relación (sin relación y en el doble secreto) con el otro absoluto, con la singularidad absoluta del otro, cuyo nombre aquí es Dios»<sup>400</sup>.

Dans l'épreuve à laquelle Dieu va soumettre Abraham, à travers l'ordre impossible (...), à travers l'interruption du sacrifice qui ressemble encore à une grâce, à la récompense pour le secret gardé, la fidélité au secret implicitement demandé ne concerne pas essentiellement le contenu de

---

<sup>400</sup> DERRIDA, 1999: 95 (trad. p. 68).

quelque chose à cacher (l'ordre du sacrifice, etc.) mais la pure singularité du face-à-face avec Dieu, le secret de ce rapport absolu. C'est un secret sans aucun contenu, aucun sens à cacher, aucun autre secret que la demande même du secret, à savoir l'exclusivité absolue du rapport entre celui qui appelle et celui qui répond « Me voici » : *la condition de l'appel et de la réponse, s'il y en a jamais, et qui soit pure* (DERRIDA, 1999: 203; cursivas nuestras).

¿Quién dudaría de que no puede haber mayor responsabilidad, responsabilidad más pura, que esta pura respuesta al otro? Mas, como debería ser evidente, esta responsabilidad absoluta es la falta absoluta de responsabilidad o la pura irresponsabilidad. Porque se da en la heteronomía y en la pasividad absolutas, en la verticalidad infinita de un otro «transcendente, escondido, secreto» pero ante el que yo no tengo escondite ni escapatoria, por el que de hecho me veo investido, ordenado, encomendado, antes de mí, antes de ser “yo”. Un otro apabullante e imposible de rehusar, la respuesta al cual, por tanto, no responde de mi subjetividad, ni de mi voluntad, ni de mi decisión. Yo no elijo responder; no puedo evitar hacerlo, pues ya vimos que incluso en la negativa, en el rechazo y en el disenso, el “sí, heme aquí” ya se ha pronunciado, ya se ha adelantado a mi decisión. Esta anticipación, esta precipitación, que antes señalábamos como la condición inestimable para que la respuesta sea absoluta y singular y no corresponda, corrobore o replique a la apelación, hace que la aporía se cierre: pues entonces la respuesta ya está absolutamente dada en la apelación, incluso antes de ella (la apelación vendría solo a *confirmar* la respuesta). Respuesta que no se puede no dar, indeclinable, inexorable, irremplazable e inaplazable. ¿Qué responsabilidad cabe en esta infinitamente amable extorsión? ¿Cómo hablar de responsabilidad ante esta soberanía y autosuficiencia de una apelación que no (me) da la distancia, el tiempo ni la oportunidad de responder? Cualquier jurado absolvería al sujeto de *esta* responsabilidad, ninguna imputabilidad en esta absoluta alienación o enajenación. Y aquí no vale apelar a la diferencia entre justicia y derecho, pues esta es una forma burda y absurda de resolver la aporía, que *debe sostenerse*. Repetimos: cualquier derecho absolvería *con toda justicia* a un sujeto de tal modo expropiado de sus derechos, ante todo de su derecho a responder responsablemente. Cualquier derecho *debería* eximir de esta responsabilidad *absoluta*, he aquí la aporía<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> Derrida no dice que la responsabilidad sea esta respuesta abrahámica pura *en lugar de* lo que la ley, la moral, la sociedad, dicen que es la responsabilidad. Esto es explícito en la lectura de una ética hiperbólica siguiendo a Kierkegaard: «La décision d'Abraham est absolument responsable puisqu'elle répond de soi devant l'autre absolu. Paradoxalement, elle est aussi irresponsable puisqu'elle n'est guidée ni par la raison ni par une éthique justifiable devant les hommes ou



2. De acuerdo con (1) cabría decir que la responsabilidad absoluta empieza cuando un sujeto se hace responsable –se hace sujeto– de justo aquello que, como acabamos de decir, de ningún modo, en ningún caso, debería imputársele. La responsabilidad no es tanto la heteronomía cuanto su asunción, el pliegue de aquella en absoluta autonomía, la toma a cargo sobre uno mismo de aquello de lo que, con todo derecho, el sujeto podría desembarazarse; “yo respondo” de lo que no he decidido, de lo que ha decidido el otro-en-mí; yo me pongo en el lugar del otro que antes se ha puesto en mi lugar, que ha sido yo, que ha sido mi lugar, he aquí “mi” responsabilidad. La responsabilidad incondicional es, por decirlo así, a condición de la apelación inasumible del otro, de la que respondo sin haberla jamás invocado, provocado, causado, inducido ni seducido. La responsabilidad es así el colmo de un síndrome de Estocolmo: la aceptación, incluso la conversión en decisión propia, en deseo y amor, del estatuto de rehén que me impone el otro absoluto. Nuevamente, es esto lo que muestra la historia de Abraham. La incondicionalidad de su respuesta a Dios no sería, como en el paso 1, la de una pura automaticidad o maquinabilidad, hay un instante infinitamente pequeño de asunción: en la *inmediatez* de la respuesta, Abraham no es poseído por Dios, conserva, o mejor, engendra, una singularidad desde la que decir “Sí, acepto, aquí estoy”. La consciencia en (el) acto y el acto de consciencia no se han desvanecido por completo, alumbran en el *saber que no se saben* las razones de la demanda de Dios, y *aun así*, responder de ella. Es más, alumbran en el *no querer saber* las razones del otro, en el dejar al otro (en el) secreto, y en la decisión de Abraham de convertirse de este modo, él también, en secreto para los demás. La responsabilidad es, pues, la decisión como doble separación: del otro absoluto al que me enlazo incondicionalmente porque no conozco sus razones, y que permanece, pues, secreto y absoluto para mí; y de los otros, de cualquier otro, ante los que no puedo dar razón de mi decisión, ante los que mis razones son inconfesables, secretas. En fin, la responsabilidad no es tanto la respuesta cuanto la insularidad absoluta a la que accedo para poder responder únicamente al único; la ruptura querida y debida para no deber nada y quedar solo ante Dios.

---

devant la loi de quelque tribunal universel» (DERRIDA, 1999: 109). Y anteriormente: «En termes généraux et abstraits, l’absolu du devoir, de la responsabilité, de l’obligation exige certes qu’on transgresse le devoir éthique mais qu’à le trahir *on lui appartienne encore et le reconnaisse en même temps* [cursivas nuestras]. La contradiction et le paradoxe doivent être endurés *dans l’instant même*. Les deux devoirs doivent se contredire, l’un doit subordonner (incorporer, refouler) l’autre. Abraham doit prendre la responsabilité absolue de sacrifier son fils en sacrifiant l’éthique mais pour qu’il y ait sacrifice, l’éthique doit garder toute sa valeur : l’amour pour son fils doit rester intact, et *l’ordre du devoir humain doit continuer à faire valoir ses droits* [cursivas nuestras]» (1999: 95).

Dieu dit en somme à Abraham : je vois à *l'instant* que tu as compris ce qu'est le devoir absolu envers l'unique, qu'il faut répondre là où il n'y a ni raison à demander ni raison à donner ; je vois que non seulement tu l'as compris en pensée mais que, et c'est là la responsabilité, tu as agi, tu as mis en œuvre, tu étais prêt à passer à l'acte à l'instant même (Dieu l'arrête à *l'instant où il n'y a plus de temps, où le temps n'est plus donné, c'est comme si Abraham avait déjà tué Isaac* : le concept d'instant est toujours indispensable) : donc tu es *déjà* passé à l'acte, tu es la responsabilité absolue (...) (DERRIDA, 1999: 103).

¿Quién dudaría de que no hay responsabilidad más incondicional que esta, que responde al otro sin pedir explicaciones, que asume al otro como uno (mismo), lo del otro como lo "mío"? Mas, por eso mismo, vuelve a ser la irresponsabilidad más absoluta. Esta entrega o rendición absolutas al otro, sin condiciones, esta sustitución absoluta de lo mío por el otro, no por decisoria o decisiva es menos irresponsable. Sin reflexión, ni duda ni tentación de traición, es una decisión indistinguible de la fe irracional, de la idolatría, devoción o pasión por el otro. Además, la exclusividad de mi relación con la unicidad singular de Dios, la ruptura con cualquier otro otro, esto es, la radical exclusión del tercero, me hace absolutamente irresponsable porque desaparece aquel (cualquier "aquel") que podría pedir razones de mi decisión y reclamar una responsabilidad incumplida. No puede haber reclamo de justicia, y sin posible injusticia no hay responsabilidad. Si me aúno con el otro, con un solo otro, incondicionalmente y sin razones, ¿qué falta, incumplimiento, decepción o reproche cabe? Toda demanda, toda orden, toda expectativa, si las hay, están *cumplidas de antemano* desde el instante en que accedo a responder al otro en exclusión de todo otro.

3. De acuerdo con (2) habría que decir que la responsabilidad empieza con el tercero. Esto que aislamos como un tercer paso de la aporía, es el paso clave de *Dar la muerte*, la aporía mayor, si cupiera jerarquizar lo injerarquizable. Si la respuesta de la responsabilidad pura es la que se da al otro puro –no al otro en cuanto esto o en cuanto aquello, sino al otro en cuanto otro–, entonces todo otro es todo otro (*tout autre est tout autre*). Luego la responsabilidad se (le) debe a todo/cualquier otro, no a este más que al otro, ni a ese otro en lugar de aquel de más allá. La singularidad del lazo con el otro en cuanto radicalmente otro funda la ley de una responsabilidad generalizada. La disimetría absoluta de la demanda del otro es, *eo ipso*, la igualación, la horizontalización de toda demanda y de todo otro. La insustituibilidad de mi ser-responsable ante el otro como otro es, en sí misma, la indefinida remplazabilidad del otro que demanda

mi responsabilidad. Estamos aquí en el *affaire* Kierkegaard-Lévinas<sup>402</sup>: si la responsabilidad de Abraham se dirige a Dios en cuanto «tout autre», entonces «tout autre» es Dios. Como vemos, lo importante de esta tercera aporía es que la decisión abrahámica de una responsabilidad única y absoluta para con Dios, que cortaba todo lazo (familiar, de sangre, social, cultural, político, jurídico, humano), en realidad *no corta ni decide nada*, antes al contrario: expone, liga y obliga a un vínculo de responsabilidad sin distinción ni límite. Se da así una infinitización de la responsabilidad, ya no por la fidelidad única al único, sino por la repetición de la unicidad.

Tout se passe comme si on ne pouvait pas être responsable à la fois devant l'autre et devant les autres, devant les autres de l'autre. Si Dieu est le tout autre, la figure ou le nom du tout autre, *tout autre est tout autre*. Cette formule dérange une certaine portée du discours kierkegaardien et le confirme à la fois dans la plus extrême de ses visées. Elle sous-entend que, en tant que tout autre, Dieu est partout où il y a du tout autre. Et comme chacun de nous, chaque autre, tout autre est infiniment autre dans sa singularité absolue, inaccessible, solitaire, transcendante, non manifeste, non présente originairement à mon *ego* (...), ce qui se dit du rapport d'Abraham à Dieu se dit de mon rapport sans rapport à *tout autre comme tout autre*, en particulier à mon prochain ou aux miens qui me sont aussi inaccessibles, secrets et transcendants que Iahvé. Tout autre (au sens de chaque autre) est tout autre (absolument autre) (DERRIDA, 1999: 109).

¿Quién dudaría de que esta infinitización del otro, y por consiguiente de la respuesta, es la responsabilidad infinita, infinitamente responsable? ¿Acaso puede pensarse un *summum* mayor que el de una responsabilidad que se enfrenta, que responde, de la absolutez de todas y cada una de las demandas de responsabilidad, todas y cada una igual de obligantes en la desigualdad de todas y cada una, igual de singulares en su incomparabilidad? Sin embargo, esta infinitización de la responsabilidad es, a no dudarlo, la infinitización de la irresponsabilidad. Pues como hemos dicho, no hay lugar para una decisión, una elección, una discriminación, una responsabilidad ante este y no aquel; o mejor: no hay lugar para una responsabilidad que dé cuenta ante este y aquel de *por qué* se ha decidido *por uno y no por el otro*. Entre una decisión que corta con todos y una que no corta con nadie, sencillamente no hay decisión y no hay responsabilidad. Ante la multiplicación indefinida y abstracta de la unicidad (de *cada uno*), en que *todo uno* reclama (y merece) una respuesta incondicional y

---

<sup>402</sup> DERRIDA, 1999: 116s.

absoluta, nos encontramos sin razón para responder (a uno o a otro, a uno en lugar de otro). Así que, de nuevo, nos encontramos sin posibilidad de decisión ni, por tanto, de sujeto responsable. La absolutización de la responsabilidad por la imposibilidad de constituirse en un sujeto que dé cuenta, que justifique sus elecciones y sus actos, es la absolutización de la irresponsabilidad<sup>403</sup>. Si todo otro reclama la misma incondicionalidad, entonces: o bien respondo de uno, y soy absolutamente irresponsable (pues la falta de respuesta a cualquier otro no tiene ni excusa ni atenuante), o bien, y esto es lo único que *racionalmente* podría hacer, no respondo ni a uno ni a otro, y soy absolutamente irresponsable.

4. De acuerdo con los tres pasos anteriores (1)-(3), parecería que para zafarse de la aporía habría que asumir que la responsabilidad empieza allí donde *hay razones*, donde se buscan y se dan razones para decidir, esto es, para romper la igualdad de todo otro –o sea la *indecidibilidad* del reclamo de todo otro– y responder a unos, de unos y ante unos, y no otros. En oposición al paso anterior –responsabilidad irresponsable por falta de razones–, este cuarto paso establece que *siempre hay razones*. La infinitización del otro que apela a mi responsabilidad no es mayor que la de las razones para responder, estas siempre se encuentran, se buscan o se inventan, pero las hay, o mejor, las habrá o las habrá habido, y *por eso* hay responsabilidad. Solo así *puedo* hacerme responsable de mi decisión –ser-sujeto *de* la decisión *como* estar-sujeto *a* ella–, entendiendo aquí “poder” en el sentido realizativo débil al que ya hemos aludido (poder como pretender, proponer, tratar, intentar, ensayar... a expensas del otro). Dicho de otro modo: los anteriores pasos habrían mostrado que la responsabilidad no puede abandonar el momento o el lugar del “dar razones”, de la justificación, la excusa o la confesión. Se necesita siempre un otro del otro, un tercero (y un cuarto y un quinto...), pero *no solo* para “fundar” la responsabilidad *como elección*, sino también *como justificación*. Si de acuerdo con el gesto de Derrida abordamos la responsabilidad desde la absolutización de la respuesta (de lo que significa “responder”), entonces no puede separarse el dar respuesta a la llamada del otro que me conmina a establecer una alianza singular e insustituible, del dar respuesta *de la respuesta*. No puede separarse la *elección del otro* que me constituye en sujeto (responsable), de la reconstitución o representación (de sí) que *da cuenta de esa elección*. Por singular, única e

---

<sup>403</sup> «Je ne peux répondre à l'un (ou à l'Un), c'est-à-dire à l'autre, qu'en lui sacrifiant l'autre (...). Et je ne pourrai jamais justifier ce sacrifice, je devrais toujours me taire à son sujet. Que je le veuille ou non, je ne pourrai jamais justifier que je préfère ou que je sacrifie l'un (un autre) à l'autre. Je serai toujours au secret, tenu au secret à ce sujet, parce qu'il n'y a rien à en dire. Ce qui me lie à des singularités, à tel ou à telle plutôt qu'à telle ou tel, cela reste finalement injustifiable (c'est le sacrifice hyper-éthique d'Abraham), pas plus que n'est justifiable le sacrifice infini que je fais ainsi à chaque instant» (DERRIDA, 1999: 101).

instantánea que sea la respuesta responsable, se abre a una iterabilidad infinita: pero no solo (paso 3) por la multiplicidad de todos y cada uno de los otros a los que *debería* haber elegido, sino porque a todos y a cada uno de ellos *les debo* una explicación (paso 4). Aquí, la irresponsabilidad absoluta por falta de respuesta (paso 3), es la responsabilidad absoluta como *porvenir de la respuesta* (paso 4), como promesa irrompible de respuesta. Esto es fundamental porque deja claro que al pasar a las razones y a las justificaciones, *no* estamos rebajando la responsabilidad hiperbólica a una racionalidad comunicativa, ni estamos haciendo una concesión antiderridiana a la generalidad ética con la que supuestamente rompe la hiperética de Abraham. Seguimos en la hipérbole, precisamente por cuanto la responsabilidad en Derrida se basa en la ilocucionariedad, en la irreductibilidad del acto de habla como *adresse à l'autre*. Es este, como vimos más arriba, el que engendra la obligatoriedad, la coerción indenegable o la violencia racional de dar respuesta. Si la responsabilidad ya actúa o se realiza performativamente en el puro acto de la apelación, si en esta ya se desata la locura del no-poder-no-responsabilizarme ante el otro, entonces la locura desatada es también la de que cualquier respuesta “irracional”, sin sentido, involuntaria, alienada, sin “sujeto”, se da ya en la promesa de una racionalización.

Ahora bien, estamos en el cuarto paso de la aporía de la responsabilidad, por lo que será importante ver qué tipo de aporía engendra la responsabilidad entendida ahora como respuesta justificatoria. Y ciertamente, este cuarto paso no es en nada menos aporético que los otros tres, participa del conjunto de una responsabilidad imposible. Sin embargo, y esta es la razón más importante para la descomposición por pasos que hemos hecho, la aporía del cuarto paso es en un cierto sentido particular y diferente. A nuestro parecer, los tres primeros pasos testimonian una aporía en sentido “clásico”, antinómico, bloqueante o suspensivo: una imposibilidad de dar más peso a ninguno de los lados. La imagen tópica de esta aporía es el callejón sin salida o la bifurcación sin posibilidad de de-cisión, tal como veíamos en los tres primeros pasos: elegir la responsabilidad entendiéndola como 1, 2 o 3, era automáticamente elegir la irresponsabilidad, pues en 1, 2 y 3 se dan, sin distinción, los signos de una irresponsabilidad absolutamente responsable o de una responsabilidad absolutamente irresponsable. En el cuarto paso, tal como trataremos de mostrar, estamos obligados a entender la aporía de otro modo, justo el que nos hace ver Derrida en algunos de sus gestos, particularmente en el de la espectralidad. No es casual que el espectro, por su distintiva capacidad de atravesar puertas y paredes, sea la figura de aquel que no se somete a las vías ordinarias de paso ni,

por tanto, a las interdicciones, bloqueos o fronteras que impedirían el avance a un caminante vivo. Sea como fuere, la cuarta aporía, la aporía espectral, *sin dejar de ser aporía*, implica un cierto *paso a través*. No necesariamente como una transgresión. Mucho menos como una superación, resolución, disolución o relevo (en el sentido de la *Aufhebung*). Lo fundamental aquí es que haya un desplazamiento respecto de la figura absolutamente bloqueante de la antinomia sin que por ello se pierda ni un ápice el carácter aporético que hace que la responsabilidad no pueda resolverse en ningún caso en una «buena conciencia»<sup>404</sup>. Aquí tiene importancia la reflexión derridiana sobre lo que significa *hacer la experiencia de la aporía*. Como suele hacer, Derrida saca las consecuencias indecibles de la simple e incuestionable afirmación “la aporía como tal es lo imposible”, mostrando que inevitablemente se trueca, pero sin supresión de la anterior, en “lo imposible como tal es la aporía”. La consecuencia de esto más importante para nosotros es que entonces la aporía ya siempre se ha experimentado, esto es, ya siempre se ha (tras)pasado, atravesado, aunque no superado ni dejado atrás. Lo importante es, en otras palabras, el desplazamiento de la imagen más abstracta y formal de la aporía en los tres primeros pasos, por la introducción del “factor” tiempo, que permite operar un desdoblamiento: la aporía sigue estando ahí delante como lo imposible (insuperable, infranqueable, irresoluble, indecible), *y a la vez*, es lo que ya siempre se ha pasado, transitado o experimentado. Hacer la experiencia de la aporía sería, desde este punto de vista, testimoniar los *pasos dados en la aporía*, no tanto *vivirlos* cuanto *vivir de ellos*, a cuenta de ellos, sobrevivirlos y sobrellevarlos. La introducción del tiempo, concomitante a la del espectro, permite entonces cruzar la aporía con el duelo: hacer la experiencia de la aporía sería indisociable de una experiencia del duelo, del duelo como estructura de la experiencia. Dicho más directamente: frente a los otros tres pasos, que como hemos visto dejaban en la indecisión absoluta, el cuarto implica afirmar resueltamente que la aporía *ya siempre se ha decidido*, que no hay indecisión porque ya se ha pasado (al acto, al acto de habla, a la respuesta), lo que no disuelve la aporía, pues, y aquí se ve la especificidad del cuarto paso, lo imposible no es la decisión, sino *dar razón (o sujeto) de ella*<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> «Es que hay que evitar a toda costa la buena conciencia. No solo la buena conciencia como mueca de una vulgaridad complaciente, sino simplemente la forma segura de la conciencia de sí: la buena conciencia como certeza subjetiva es incompatible con el riesgo absoluto al que debe exponerse toda apuesta, todo compromiso, toda decisión responsable –si es que la hay» (DERRIDA, 1998a: 40).

<sup>405</sup> Por supuesto aquí, a la espera de sujeto decisor, vuelve a afirmarse que el otro ha decidido (ya) por mí, en mí, antes de mí; pero ya no el otro absoluto sino algo/alguien en relación de duelo: «si la *Jemeinigkeit* [ser-cada-vez-mío], la del Dasein o la del yo (en el sentido corriente, en el sentido psicoanalítico o en el sentido de Lévinas) se constituye en su *ipseidad* a partir de un

## La responsabilidad ante los espectros

Al descomponer la aporía de la responsabilidad hiperbólica por pasos hemos podido pasar de la incondicionalidad a la espectralidad, de la responsabilidad incondicional a la responsabilidad espectral. ¿Qué pasa con este paso? Ya no estamos ante el otro absoluto, incondicional, cualquier otro radicalmente otro, sino ante el espectro, los espectros, siempre más de uno, pero no únicos ni cualesquiera. Esta es una oposición o dicotomía que Derrida no autorizaría o de la que querría escabullirse con sus habituales recursos metonímicos, pero que para nosotros es importante forzar, al menos en un primer momento. Sin duda, el espectro invoca, trae, arrastra, hace regresar, incluso “es” algo del otro absoluto (una cierta secuencia, también metonímica, de la interiorización, la incorporación, la encarnación, opera aquí). Pero si Derrida apela al espectro es sin duda también para fijarse en una lógica de la repetición (re-torno, re-parición, *re-venance*) que se apoya en la comprensión común del fantasma como algo/alguien que no viene tanto de fuera como de lo interior, común, conocido, familiar, doméstico, en la indistinción entre el regresar y el no-querer-marcharse. Leamos cómo Derrida otrifica absolutamente al *arribante* de acuerdo con la incondicionalidad mesiánico-acontecimienta ya conocida:

*El nuevo arribante:* esta palabra parece designar, ciertamente, la neutralidad de *lo que* llega, pero también la singularidad de *quien* llega, aquel o aquella que viene, adviniendo allí donde no se le esperaba, allí donde se lo/la esperaba sin esperarlo/la, sin esperárselo, sin saber qué o a quién esperar, sin saber lo que o a quien espero –y esta es la hospitalidad misma, la hospitalidad para con el acontecimiento–. No se espera el acontecimiento de lo que, del que o de la que viene, llega y pasa el umbral, el inmigrante, el emigrante, el huésped, el extraño, el extranjero. Pero el nuevo arribante, si llega y si es el nuevo, la nueva, hay que esperarse –sin esperarlo/la, sin esperárselo– que pase no solo un determinado umbral. Un arribante así afecta incluso a la experiencia del umbral, cuya posibilidad hace aparecer antes incluso de que se sepa si ha habido invitación, llamada, nominación, promesa. Lo que aquí podríamos denominar el arribante, y el más arribante de todos los arribantes, el arribante por excelencia, es esto, este o esta mismo/a que, al llegar, no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables, el propio y el ajeno, el lugar propio de uno y el lugar propio de otro, del

---

duelo originario, entonces esa relación consigo acoge o implica al otro dentro de su ser-sí mismo como diferente de sí. Y viceversa: la relación con el otro (en sí fuera de mí, fuera de mí en mí) *no se distinguirá nunca de una aprehensión enlutada* por el duelo» (DERRIDA, 1998a: 103; últimas cursivas nuestras).

mismo modo en que se diría que el ciudadano de un determinado país identificable pasa la frontera de otro país, como un viajero, un emigrado o un exiliado político, un deportado o un refugiado, un trabajador inmigrado, un estudiante o un investigador, un diplomático o un turista. (...) No, *yo hablo del arribante absoluto que ni siquiera es un huésped (guest)* [cursivas nuestras]. Este sorprende lo suficiente al anfitrión, que todavía no es un anfitrión (*host*) o una potencia invitante, como para poner en cuestión, hasta aniquilarlos o indeterminarlos, todos los signos distintivos de una identidad previa (...). El arribante absoluto todavía no tiene ni nombre ni identidad. (...) Por eso, *lo denomino simplemente el arribante, y no alguien o algo que llega, un sujeto, una persona, un individuo, un ser vivo, menos aún uno de esos emigrantes o inmigrantes que evoqué hace un momento* [cursivas nuestras] (...). Este [arribante absoluto], como tal, no por ello es un intruso, ni un invasor, ni un colonizador, puesto que la invasión implica cierta identidad consigo mismo del agresor y de la víctima. El arribante tampoco es un legislador o el descubridor de una tierra prometida. Al estar tan desarmado como el niño que acaba de nacer [aunque evidentemente «el niño que acaba de nacer» no es ni puede ser jamás «el arribante absoluto»], el arribante no rige ni se rige tampoco por la memoria de algún acontecimiento originario en donde lo arcaico se alía con la extremidad *final*, con la finalidad por excelencia del *télos* o del *eskhaton*. Excede incluso el orden de la promesa o, al menos, de cualquier promesa *determinable* (DERRIDA, 1998a: 62s).

Por lo menos tres rasgos permiten afirmar que el espectro *no* es «el más arribante de todos los arribantes, el arribante por excelencia». En primer lugar, el espectro no está por llegar ni por venir, sino que, por lo menos en cierto sentido, ya ha llegado. A diferencia del arribante, en Derrida el espectro se relaciona siempre con el aquí y el ahora, con la urgencia y la intempestividad. El arribante, *si* llegara, implicaría una interrupción y una imprevisibilidad absolutas, *pero no* llega. El espectro, en cambio, ya (se nos) ha aparecido, y volverá a aparecer. Si el arribante *es* el porvenir, el espectro vive entre nosotros, es contemporáneo, *la* contemporaneidad. Mientras que aquel, como hemos leído, «ni siquiera es un huésped», el espectro *lo es ya (desde siempre)*, y por eso es intempestivo e inoportuno. El espectro no es el/la/lo que viene, sino el/la/lo que no podemos expulsar, exorcizar.

Todo esto tiene que ver con el hecho de que el espectro está irreductiblemente vinculado a una *fenomenalidad*: aparece, reaparece, se parece a, tiene aspecto,



figura, imagen<sup>406</sup>. Por lo tanto, segundo rasgo, el espectro es *identifiable*. Por lo menos en parte, en algunos rasgos o por momentos, es distinguible de otros espectros e identificable como algo o alguien que vuelve; parece posible asignarle un nombre, incluso muy a menudo lo exige. Sin duda, el espectro es la intranquilidad, la inquietud, la zozobra y el sobresalto de la identificación, también la desconfianza, el recelo y la incredulidad, el no saber a qué atenerse con respecto a quién es, qué quiere, cómo lo quiere. Pero aun con todo, hay un resto de identificación ineliminable, precisamente el que hace que el espectro esté en tránsito y rehúse desaparecer, entrar del todo y definitivamente en un trasmundo. Si el espectro es la imposibilidad de la monumentalización funeraria (espiritualización completa), es la vivificación remanente de ciertos rasgos que lo hacen eficiente e identificable “en este mundo”. En fin, el espectro, a diferencia del arribante, es *reconocible*: ya como respuesta a nuestra apelación, ya como acto de presentación, su intromisión se pliega de buena gana a una lógica del reconocimiento. Aunque sin reducirse completamente a ello, sus rasgos fenoménicos (su imagen, su voz...) y sus intenciones (su deseo) permanecen ligados a la repetición inherente al reconocimiento (recordar, reivindicar, restablecer, volver a hacer presente). A este respecto, nada más ilustrativo que la oposición entre el Dios de Abraham y el padre de Hamlet<sup>407</sup>. A diferencia del Dios absolutamente secreto y escondido, al espectro *se lo reconoce como* el rey Hamlet, gracias a que, aun en un orden de visibilidad intempestivo y evanescente, muestra algunas de sus credenciales ante aquellos que lo ven y lo escuchan. Adviértase que lo que hace reconocible al espectro no es que *sea* el

---

<sup>406</sup> «(...) le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit. Il devient plutôt quelque « chose » qu'il reste difficile de nommer : ni âme ni corps, et l'une et l'autre. Car la chair et la phénoménalité, voilà ce qui donne à l'esprit son apparition spectrale, mais disparaît aussitôt dans l'apparition, dans la venue même du revenant ou le retour du spectre» (DERRIDA, 1993d: 25).

<sup>407</sup> Como siempre, la ilustración no ilustra sin sombras. La oposición sería deconstruible en muchos aspectos mostrando que el Dios de Abraham muestra, o se muestra con, ciertos rasgos espectrales. Precisamente en la medida en que la escena abrahámica se presta a una lógica ilocucionaria de apelación y respuesta, de vocación y asunción, de mandato y obediencia, además de a un ciclo repetitivo de apariciones y manifestaciones, la relación entre Abraham y Dios ya es espectral. Sin embargo, y esto es lo que nos vale para nuestro interés presente, es evidente que Derrida no fuerza esa espectralización de Dios, sino que de la mano de Kierkegaard, se deja llevar a una hipérbole de Dios como otro absoluto a la que no podría en ningún caso plegarse un fantasma, como el del padre de Hamlet en particular. Valga como marca de la oposición que estamos intentando marcar: «dans l'acte de *donner la mort*, le sacrifice suspend ici et le travail du négatif et le travail tout court, peut-être même le travail du deuil. Le héros tragique accède au deuil. Abraham, lui, n'est ni un homme du deuil, ni un héros tragique» (DERRIDA, 1999: 94). Indicación clarísima de que Abraham (y por tanto, el “modelo” ético que representa) no tiene relación con la espectralidad, es precisamente la suspensión de la espectralidad. Esta está esencialmente ligada al trabajo de duelo, y aunque ciertamente el duelo para Derrida no podría reducirse al trabajo (dialéctico-hegeliano) de lo negativo (de ahí, la sobrevivencia del espectro), tampoco podría suponer una suspensión o anulación del mismo. El duelo derridiano *es* el trabajo de lo negativo sin consunción o espiritualización completa del espectro.

rey sino que se le parezca, que sea *como* el rey, confundible con él en tanto en cuanto inconfundible como él<sup>488</sup>. Mientras que el Dios de Abraham dice “Soy el que soy” (Gen 3,14), el espectro provoca esta curiosa y significativa respuesta en Horacio: a la pregunta de Marcelo «¿No es idéntico al rey?», aquel responde: «Tanto como tú a ti mismo»<sup>489</sup>. Esto significa que el espectro es coextensivo al espacio del “como si” y opuesto al “como tal”, y *por eso* es identificable y reconocible, a diferencia del otro absoluto. La espectralidad derridiana es otra prueba, quizá la mayor, del desatino de oponer la identificación y el reconocimiento *qua* categorías metafísicas, a una supuesta diseminación o deconstrucción *sin* identidad y *sin* reconocimiento. La espectralidad es el lugar, el único lugar posible, para la identificación y el reconocimiento (por supuesto, en un trabajo de duelo inconcluso e ininterrumpido, atravesado por otras tantas desidentificaciones, como también ocurre en el uso psicoanalítico de aquellos conceptos en un proceso de subjetivación y no como propiedades de un ser-sujeto), mientras que la hipérbole (ya la metafísica del Uno, ya la teológica del Otro) es la imposibilidad de la identificación y del reconocimiento por supresión del espectro (tal como se ha mostrado en los tres primeros pasos de la aporía de la responsabilidad).

La identificación del espectro se hace, pues, por semejanza, por analogía, por repetición de aspectos conocidos. Es en este sentido que el espectro, situado entre dos mundos, pertenece también a lo fenoménico, al mundo de la representación: muestra signos, rasgos, símbolos, emblemas o credenciales que permiten reconocerlo. El espectro se resiste a desmaterializarse o disiparse por completo, mantiene una cierta individuación y localización –tanto espacial como temporal: erra, pero no por cualquier lugar, y su vagar traza un rumbo; tiene un ritmo, una cadencia, incluso cierta rutina en sus apariciones–. Esto queda claro en *Hamlet*, cuando los personajes identifican al espectro *como* el rey por su porte al caminar, por «la coraza que llevaba cuando luchó con el ambicioso de Noruega», porque iba «correctamente armado de la cabeza a los

---

<sup>488</sup> En varias ocasiones: «Su aspecto es idéntico al del rey que ha muerto»; «¿No es la viva imagen del rey?»; «(...) se encontraron con una figura como la de vuestro padre (...). Conocí a vuestro padre; mis manos no se parecen más entre sí».

<sup>489</sup> Debo a Xavier Bassas-Vila el señalamiento insistente de la importancia de este gesto: Horacio no responde: “El espectro es el rey como *tú eres tú*”, sino “el espectro se parece al rey como *tú te pareces a ti mismo*”. Bassas-Vila ha desarrollado esta cuestión también en el sentido de una cierta contraposición entre la espectralidad y la alteridad radical del otro, pero en su caso en una deriva rancieriana. El desplazamiento de la alteridad absoluta a este espacio de la identificación por semejanza, parecido, simulación o analogía, muestra que es en la espectralidad, y solo en la espectralidad, que puede darse la igualdad democrática tal como la piensa Rancière. Nosotros no vamos a seguir la senda de este, pero nos interesa igualmente este gesto: ahí donde Horacio, para explicar el espectro, apela a la semejanza de un vivo consigo mismo, afirmando entonces, quizá sin quererlo, que todo sujeto vivo es ya el espectro de sí mismo.

pies», y por su barba «igual que la tenía cuando vivía». Esta fenomenalidad del espectro nos lleva a la cuestión del «*efecto visera*»: el espectro de Hamlet se manifiesta armado de la cabeza a los pies, luego protegido con un yelmo, pero con la «visera levantada». De ahí saca Derrida una importante noción: «el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra»<sup>410</sup>. El efecto yelmo introduce una dislocación en lo que venimos diciendo, pues incrusta en la identificabilidad del espectro un principio de disimetría y de asincronía que lo torna irreconocible: no se puede cruzar la mirada con el espectro, ver que este me está mirando, encontrarnos mirándonos, y esto lo toma Derrida como el punto ciego que hurta la identidad del espectro. El efecto yelmo es lo que separa al espectro de su supuesta identidad, de su unidad con aquel que vuelve en o con él, o sea de su consigo-mismo, y lo confina al “como si” del que hablábamos. Y por lo mismo, es lo que condena a aquel que lo ve a verlo como un «artefacto» o fanteche animado por no se sabe qué o quién, como una vestidura que puede envolver un vacío, imposibilitando una identificación certera. Ahí donde decíamos que el espectro apelaba al reconocimiento –y precisamente porque de una apelación se trata–, hay que decir igualmente que la espectralidad es siempre una cuestión de creencia y de superstición, de dar crédito al espectro y al que cree haberlo visto.

Autre suggestion : ce *quelqu'un d'autre spectral nous regarde*, nous nous sentons regardés par lui, hors de toute synchronie, avant même et au-delà de tout regard de notre part, selon une antériorité (qui peut être de l'ordre de la génération, de plus d'une génération) et une dissymétrie absolues, selon une disproportion absolument immaîtrisable. (...) Comme nous ne voyons pas qui nous voit, et qui fait la loi, qui délivre l'injonction, une injonction d'ailleurs contradictoire, comme nous ne voyons pas qui ordonne « jure » (*swear*), nous ne pouvons pas l'identifier en toute certitude, nous sommes livrés à sa voix. Celui qui dit «Je suis le spectre de ton père» (« *I am thy Fathers Spirit* »), on ne peut que le croire sur parole. Soumission essentiellement aveugle à son secret, au secret de son origine, voilà une première obéissance à l'injonction. Elle conditionnera toutes les autres. Il peut toujours s'agir de quelqu'un d'autre encore. Un autre peut toujours mentir, il peut se déguiser en fantôme, un autre fantôme peut aussi se faire passer pour celui-ci. C'est toujours possible. (...) L'armure, ce « costume » dont aucune mise en scène ne pourra jamais faire l'économie, nous la voyons recouvrir de pied en cap, aux yeux de Hamlet, le corps supposé du père. On ne sait pas si elle fait ou non partie de l'apparition spectrale. Cette protection est

---

<sup>410</sup> DERRIDA, 1993d: 27 (trad. p. 21).

rigoureusement *problématique* (*problema*, c'est aussi un bouclier) car elle interdit à la perception de décider de l'identité qu'elle enserre si solidement dans sa carapace (DERRIDA, 1993d: 27).

En el espectro no encontramos, pues, aquello en lo que tan a menudo se ha cifrado el reconocimiento, precisamente la sincronía, la devolución de la mirada: yo puedo reconocer al espectro por su aspecto o por sus rasgos manifiestos, pero al no *verme* en sus ojos, al no ver que él ve que lo reconozco, no se lo puede reconocer plenamente y resta como cosa, como cuerpo animado pero sin vida. En efecto, esto es lo que hace que el espectro esté entre el qué y el quién, entre la cosa y el sujeto, entre el alma y el cuerpo, en la ambivalencia y la indecidibilidad. Pero no en la indeterminación absoluta. Al contrario, en la medida en que retorna y se presenta con el cuerpo «de *alguno* como *algún otro*», el espectro suscita el deseo de reconocimiento, incluso lo espolea al conminar al recuerdo y a la indemnización de algún perjuicio. Pero el efecto yelmo impide la simetría y el cierre de la identidad, el reconocimiento pleno del sujeto vindicativo y del derecho que le otorgaría legitimidad. Por tanto, la espectralidad del espectro no se opone simplemente al reconocimiento; ella es la disparidad, el «mantener unido lo que no se mantiene unido», la conjunción paradójica de la disyunción entre lo reconocible y lo irreconocible del otro. Por eso el espectro es el presente *out-of-joint*: él hace presentes, pone *juntos aquí-y-ahora*, un pasado que vuelve –y que *pide* y *puede ser* reconocido–, y algo irreconocible, luego algo que no podría volver y que solo podría ser el porvenir; o mejor: «el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (...)»<sup>411</sup>. En este sentido, y en contraste, el arribante absoluto es precisamente la desjuntura absoluta, la falta de juntura (o sea de presente), y por tanto, la falta de paso al porvenir, es el porvenir sin rastro de pasado, sin duelo pues.

Nótese, entonces, que la sobrenaturalidad del espectro no tiene nada o muy poco de extraordinario: es la cotidianidad de la identificación y del reconocimiento del otro, precisamente en cuanto son indisociables de la falta de certeza, del crédito y, al decir de Lacan, del deseo de más deseo (de reconocimiento) y de la inconclusividad de la demanda. Por el contrario, en Abraham, precisamente por faltarle absolutamente el reconocimiento de un Dios inidentificable, sin rostro ni figura, pura voz sin carne, ubicua y omnipresente, no hay duda (por falta absoluta de saber) sino salto de fe, no hay creencia sino fe ciega. La demanda del Otro es clara, unívoca e inequívoca, y

---

<sup>411</sup> DERRIDA, 1993d: 41 (trad. p. 31).

por eso *no suscita el deseo* ni la ambivalencia y la inhibición inherentes a este. La demanda de Dios es absoluta y, en consecuencia, no tiene (aún) fuerza ilocucionaria. Esta es la razón de que Abraham no se pregunte *qué hacer* (con el deseo del otro), simplemente obedece (sin deseo)<sup>412</sup>. En contraposición, el carácter dubitativo y obsesivo de Hamlet, su incapacidad de pasar al acto, ha hecho correr ríos de tinta. Lacan lo toma como el modelo del neurótico porque muestra la ligazón del sujeto a la incertidumbre del deseo del Otro y que no hay paso al acto hasta que algo viene a obturar el inconsciente.<sup>413</sup> De Abraham, en cambio, y de un modo parecido al de Antígona, habría que decir que no tiene inconsciente.

Así pues, la disimetría y asincronía de la mirada espectral, el «eso [ça] me mira», es lo que hace del espectro un arribante, lo que hace que aquel ya esté deviniendo o adviniendo un otro absoluto, que sea la manifestación de un porvenir con ropajes del pasado. Si bien esto muestra la imposibilidad de distinguir en último término al espectro del arribante, al muerto (re)aparecido del otro por venir, es fundamental no perder de vista esta manifestabilidad, o de lo contrario, se pierde el espectro. Este es la *inseparabilidad* de la encarnación y el espíritu, de la mirada y el yelmo, del porvenir *en* la repetición, del otro absoluto *en* el reaparecido-reconocido. A tenor de esto, hay que admitir cierta ambigüedad en el trato derridiano de la «disimetría absoluta». En *Dar la muerte* se vuelve al motivo de la mirada que no puede ser mirada como algo esencial a la relación con Dios *tout autre*, pero hay que decir que ahí se pierde el «efecto yelmo»:

Dieu me voit, il voit dans le secret en moi, mais je ne le vois pas, je ne le vois pas me voir, bien qu'il me voie de face et non comme un analyste à qui je tournerais le dos. Comme je ne le vois pas me voir, je peux ou je dois seulement l'entendre. Mais le plus souvent, on doit me le donner à entendre, je m'entends dire ce qu'il me dit par la voix d'un autre, d'un autre autre, un messager, un ange, un prophète, un messie ou un facteur, un porteur de nouvelles, un évangéliste, un intermédiaire qui parle entre Dieu et moi (DERRIDA, 1999: 125).

---

<sup>412</sup> «Le non-savoir ne suspend pas le moins du monde sa propre décision qui reste tranchante. Le chevalier de la foi doit ne pas hésiter. Il prend sa responsabilité en se portant vers la demande absolue de l'autre, au-delà du savoir» (DERRIDA, 1999: 109).

<sup>413</sup> En *El deseo y su interpretación* (LACAN, 2013), la obturación de la metonimia del deseo es todavía la relación imaginara (en el caso de Hamlet, con Laertes). Más tarde, en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (LACAN, 1973), será el objeto *a* como objeto de la pulsión.

Forzando la diferencia entre el espectro y el otro absoluto que nos parece necesaria, habría que decir que el efecto yelmo, y por tanto, la espectralidad, comienzan en este «dar a oír» la voz del otro por la voz de otro (un mensajero, un profeta... algo o algún otro que manifiesta la voz del otro otro). Evidentemente, para que tenga lugar el efecto yelmo no es necesario un yelmo; una sábana con agujeros en los ojos o un retrato en la pared cuya mirada nos sigue sin percatarnos de ello bastan para el mismo efecto. Pero más allá de la imaginería fantasmal, (casi) cualquier objeto (por supuesto también unos ojos al descubierto) puede producir esa disimetría escópica (a la que también alude la esquicia lacaniana del ojo y la mirada). Del mismo modo, para que la relación con Dios devenga espectral, para que “su” mirada se convierta en la “cosa” que me mira, no es necesario tampoco mensajero ni profeta ni enviado alguno. Como dice Derrida, basta con que su voz se dé a oír, se encarne en un objeto que puede ser “simplemente” una voz. Dicho de otro modo: para que la escena abrahámica fuera “pura” e implicara una relación con el otro absoluto, Abraham debería no oír la voz del Señor, debería escucharla sin oírla, esto es, recibirla sin ajenidad, dársela a sí mismo como aquel “oírse-hablar” cuya crítica hizo famoso a Derrida. Solo en esta aporética indistinción entre la «disimetría absoluta» y la autoafectación más solipsista se daría una escucha absoluta de la voz (sin voz) del otro. Desde el preciso instante en que un objeto-voz irrumpe y Abraham oye a Dios, este ya se ha convertido en un espectro. Ahora bien, según nuestra interpretación de la distinción entre el espectro y el otro *tout autre*, ante la voz espectral de Dios Abraham no respondería “Sí, heme aquí”, sino que empezaría (responsablemente debería hacerlo) a preguntarse: “¿es a mí?”, “¿de qué o de quién es esa voz?”, “¿quién llama?”, “¿a quién?”, “esta voz, ¿me habrá tomado por otro?”, “¿me habré tomado yo por otro al sentirme interpelado?”. Con tales preguntas, el paso al acto de Abraham se vería frenado, detenido, inundado por la duda, y ante todo, sobredeterminado por tantos y tantos motivos que son *respuestas (ya dadas)* a esas preguntas; el saber (que no se sabe), el inconsciente, empezaría a trabajar, inhibiendo su acto o haciendo de su acción, ya para siempre, la consecuencia de un supuesto saber, de una conjetura, de una sospecha, de una certeza falible o de una creencia que podría ser falsa, todo aquello de lo que está libre el Abraham que da a pensar Kierkegaard.

Con la voz, igual que con la mirada espectral, implicando siempre cierta encarnación y localización, empezaría el efecto yelmo, el cual, dislocando al otro, engendra la *división del sujeto (de la decisión)*. En efecto, todo sujeto de la decisión es un sujeto *decidido*, lo cual significa no poder dar el paso atrás y, a la

vez, que el paso se repita, vuelva a darse (he aquí la espectralidad). Véase la paradoja: contrariamente a lo que pudiera parecer –y reconozcámoslo: a lo que puede dar a entender Derrida en algunos momentos–, Abraham es lo opuesto a un sujeto *de-cidido* (tanto en el sentido de “estar decidido a” como en el sentido de estar dividido): su subjetividad no es o no nace dividida por la respuesta a la apelación del Otro. Se encuentra (si es que entonces puede hablarse de subjetividad) enteramente de un lado (digamos del “sí, heme aquí”). Una respuesta de tal *univocidad*, como ya hemos dicho, anula la apelación, la necesidad de su fuerza ilocucionaria<sup>44</sup>. También, contra lo que pudiera parecer, es justo por ello que Abraham no es un sujeto indeciso, en duda y vacilación (como Hamlet), pues un sujeto *in-deciso* no es un sujeto unido, pleno, Uno. Es un sujeto cortado pero que no quiere separar el corte, *elegir y perder* una de las partes, un sujeto que no se somete al *fading*, que no *cede* (goce, añadiría Lacan). Pero ceder es dejar resto, y posibilitar el espectro. Abraham, al aceptar (sin aceptar) un sacrificio *sin ceniza* que no deja nada atrás (el sacrificio del unigénito es el símbolo de la borradura absoluta de todo resto, de toda herencia, para la fundación de una nueva alianza), y pese a su crimen atroz, *no podría estar acechado por los espectros*. Sin duda, es esta una lectura radical –tajante, justamente– tanto del Abraham bíblico como del derridiano, pero coherente –creemos– con el hiperbolismo que nos propone Derrida. En cualquier caso, dicha lectura llama la atención sobre las consecuencias de pensar la hipérbole *sin* la espectralidad, es decir, de no encarnar al otro mesiánico en la herencia, en esa juntura extraña que justamente es el espectro.

Es, pues, consustancial a la espectralidad, al encuentro con el espectro, el torrente de dudas que hacen zozobrar al sujeto y apelan a su responsabilidad:

(...) quiconque répond à l'appel doit continuer à douter, à se demander s'il a bien entendu, s'il n'y a pas de malentendu originaire, si c'est bien là

---

<sup>44</sup> «Un appel digne de ce nom, un appel du nom digne de ce nom ne doit donner lieu à aucune certitude, de côté du destinataire. Sans quoi ce n'est pas un appel» (DERRIDA, 2014: 79). El ultra-mesianismo, la necesidad incondicional de la estructura mesiánica, se suprime de antemano a sí misma: si la apelación es cierta, indubitable, incontestable, indenegable, como bien dice Derrida, no hay apelación (y no hay mesianismo). La apelación, para ser tal, debe estar “desde el origen” afectada por la duda, la sospecha, la falibilidad y la condicionalidad (abierta a la pregunta por las “condiciones” de la apelación, y si estas son las que “debieran” ser). Esto es pasar de la «certitud» a la pregunta por la *verdad* del mesianismo, y a la posibilidad de que este no sea más que un (auto)engaño, un simulacro o una treta (del otro, o “nuestra” en nombre del otro, etc.). Esta es una conclusión muy derridiana. Lo único que tratamos de establecer es que esto equivale a una espectralización “originaria” del mesianismo: para que haya duda e inquietud, luego para que haya apelación «digna de este nombre», luego para que haya mesianismo, es necesario que el otro que apela *no sea* el otro incondicional y absoluto, sino (ya) el espectro (recordemos: con ciertos signos que lo identifican, *y a la vez*, hacen dudar de su “autenticidad”).

son nom qui a résonné, s'il est bien le seul ou le premier destinataire de l'appel, s'il n'est pas en train de se substituer violemment à l'autre, si la loi de la substitution, qui est aussi la loi de la responsabilité, n'appelle pas un surcroît infini de vigilance et d'inquiétude. Il est possible que je n'aie pas été appelé, moi, et même il n'est pas exclu qu'aucun, aucun Un, personne, n'ait jamais appelé aucun Un, aucun unique, personne. La possibilité d'un malentendu originaire dans la destination n'est pas un mal, c'est la structure, peut-être la vocation même de tout appel digne de ce nom, de toute nomination, de toute réponse et de toute responsabilité (DERRIDA, 2014: 125).

La importancia de este pasaje no podría subestimarse, pero vamos a delimitar dos consecuencias importantes. Por un lado, el efecto de ventriloquía, que complica, y a la vez, aporta la especificidad clave de la célebre idea derridiana del «otro en mí». Lo fundamental de la espectralidad, lo que hace que esta se desencadene sin contención posible, es esta posibilidad estructural del «malentendido originario» que torna imposible el carácter fundacional, inequívoco, y por ende decisivo, de la vocación abrahámica de Dios. La «ley de la responsabilidad» dicta que Abraham detenga, desvíe o posponga la demanda de Dios por una (auto)demanda infinita y obsesiva. Ahora bien, debido precisamente a la lógica espectral, es imposible no incluir en este «malentendido» la posibilidad de una alucinación o delirio originarios, de un querer-creer, y sobre todo, de un creerse o hacerse creer apelado por el otro. La posibilidad señalada por Derrida de que «yo no haya sido apelado», e incluso de que «nadie jamás haya apelado a ningún Uno», es inseparable, de hecho *es* la posibilidad de la autoapelación narcísica, de que nada ni nadie haya venido a mí desde fuera de mí, de que todo sea un eco de mi propia voz. No hay que confundir esto con la simple y pura egolatría del Yo metafísico, sino que es, de hecho, la esencia de la espectralidad, pues, evidentemente, esta “propia” voz ya es la del otro, pero no la de un otro absoluto, sino “mi” voz espectral, la de mis “propios” espectros; no una voz que viene del porvenir, sino de la *revenance* de la herencia, del trabajo de duelo inherente a ella y a la relación con el otro, el regreso espectral del prójimo como extraño, la identificación de y a los espectros, la multiplicación y contradicción de sus demandas. Es todo esto lo que tiñe inevitable e insalvablemente la apelación del otro en mí con tantos y tantos efectos de ventriloquía, superstición, autosugestión, presunción, identificación proyectiva, vanidad, autoinculpación, fantasmaticación o goce autista<sup>45</sup>. Un corolario importante de esto es que nunca puede excluirse que la

---

<sup>45</sup> En este sentido, es necesario re-leer *Dar la muerte* a la luz de lo que más tarde Derrida aporta en “Abraham, l'autre” (DERRIDA, 2014). Allí, en un sentido muy espectral (a la vez que en una



reconocibilidad del espectro a la que nos hemos referido esté producida por el deseo de *verse reconocido* en y por el espectro, la vestimenta del espectro (protección, armadura, sábana...) es siempre una pantalla de proyección. Sin embargo, algo mucho más importante asoma aquí como “esencia” del espectro: la *disyunción entre reconocimiento e identificación*. En cuanto reaparición o encarnación, el espectro es un constructo arqueogenealógico: trae de vuelta innumerables signos, imágenes y significantes (estos constituyen su protección, almacén o cobertura fenoménica), no todos ellos tan fácil ni inmediatamente discernibles o comprensibles, razón por la cual el espectro vuelve siempre como un reclamo. En efecto, si el acecho y la inyunción son necesarios es porque el espectro hace volver aquello que el sujeto no puede o no quiere reconocer en primera instancia. Más que como una simple autocomplacencia, lo que hemos llamado “autoapelación narcísica” debería verse como un desvío del inconsciente, como una auto-hetero-apelación, si se quiere. En una simplificación del esquema, lo que del espectro no es reconocido o potencialmente reconocible, lo que no es identificable como un regreso, un reclamo o una repetición, sería la disimetría o anacronía absolutas, la mirada

---

cierta denegación del mismo), Derrida afirma: «Il y aurait donc, *peut-être*, *peut-être*, plus d'un Abraham» (2014: 69). La denegación está en este «quizá» (que paradójicamente abre para Derrida el porvenir), allí donde en *Espectros de Marx* se decía que «siempre hay *más de uno* [espectro]», que «*debe haber más de uno*», y que, por eso, allí se trataba «de un cierto Marx» (1993d: 22 y 27). ¿Por qué no dice Derrida que se ha tratado siempre «de un cierto» Abraham? ¿Y por qué no sustituye el «quizá» y dice que *siempre hay más de un Abraham*? Según nuestra idea, lejos de invalidar el pensamiento de Derrida, esto testimonia el problema de la responsabilidad: para pensar la responsabilidad en la indisociabilidad contradictoria (aporética) de incondicionalidad y espectralidad, Derrida no quiere (no debe) convertir a Abraham en un espectro. Debe mantenerlo en la incondicionalidad para mantener la posibilidad (el «quizá») del porvenir. Pero a la vez no puede (no debe) negar una espectralización que ata al mesianismo abrahámico con “su” herencia (la “propia” abrahámica en apertura-contaminación con otras). En todo caso, para la ventriloquía esencial a la espectralidad que estamos señalando, es interesante observar lo que hace Derrida en “Abraham, l'autre”: innegablemente, al hablar de la posibilidad de más de un Abraham, Derrida juega a sustituirse por él, a tomarse por (el otro) Abraham, como otro Abraham. Si la apelación está siempre marcada por un malentendido originario, si la experiencia de Abraham incluye o es, de hecho, la posibilidad de que Abraham se haya tomado equivocadamente por el elegido, de que se haya elegido en el lugar del elegido, de que sea otro (Abraham) el apelado, entonces (quizá) Abraham es el «último de los judíos» (el que, malentendiendo a Dios, acabó con la descendencia-herencia “verdadera” de los judíos), o sea el *menos* judío de todos los judíos, el más inauténtico, y por lo tanto, el *más* (*le plus* (*des*) *juif(s)*). Pero, claro está, indistintamente Derrida se sustituye aquí a Abraham, se toma por él, como pone a Abraham en su lugar (de Derrida), haciendo de la experiencia de Abraham (luego de todo judío) su experiencia de judío-algeriano-marrano, y haciendo de esta experiencia una *ejemplaridad mayor, más auténtica y más judía*, que la del Abraham-Único. Recreación, ficción de un otro Abraham (un espectro) que *responde de* la experiencia y de la herencia judía singular de Derrida. Reescritura de la Escritura por proyección narcisista de Derrida. Invención de una apelación auto-tele-dirigida. Como se ve, la cuestión de la espectralidad no es solo la inyunción contradictoria por la que la insostituibilidad de mi responsabilidad *se me da* por el espectro (del otro), nunca por el otro absoluto y singular; lo que *acecha* en el espectro es también esta hipérbole egomaniaca: *yo me doy* (otro) Abraham, yo respondo a un Abraham que antes que nada responde de mí; yo respondo de la ejemplaridad de Abraham a condición de haberla convertido en mi ejemplaridad, en el lugar del otro.

incontrable del espectro, lo que ya no puede estar sujeto al efecto de ventriloquía, a la identificación proyectiva, esto es, el porvenir o el otro absoluto. Sin embargo, esto no es o no tiene por qué ser así. Si se opera aquí un cruce con Lacan, lo irreconocible es *precisamente* lo identificable como repetición, como *pura repetición*. Lo radicalmente irreconocible, como su nombre indica, es una radicalidad, una raíz, un origen, una cierta identificación, según Lacan. No se puede oponer *en* el espectro, el pasado y el porvenir. El espectro puede verse como la contemporaneidad del pasado, y el porvenir como una juntura de reaparecido y arribante, pero paradójicamente *ambos vienen del pasado*. No es tanto la juntura de dos tiempos como de dos repeticiones, dos reclamos<sup>46</sup>. También la disimetría, la anacronía, el otro absoluto, se repiten en el espectro, ni siquiera el porvenir viene del porvenir. Esta es una tensión fundamental entre Derrida y Lacan: por un lado, habría un acuerdo claro, pues Derrida afirmaría resueltamente que el porvenir es un arcaísmo más originario que el origen, lo insituable del pasado en el tiempo. Mas, por otro lado, Lacan torna inevitable lo que provocadoramente llamamos una hipérbole narcísica o egomaniaca: incluso lo que jamás podría reconocer de mí en el otro –lo que hace de él un arribante absoluto que no llegará nunca porque está en mí antes de mí– es lo que más me identifica, “soy yo” como pura repetición. El otro absoluto no es una repetición de mí, pero sí mi repetición.

Todavía nos queda mencionar un tercer rasgo de distinción del espectro en contraste con el arribante absoluto. Lo podemos exponer más rápidamente porque ha quedado sobreentendido en lo anterior: el espectro aparece siempre inserto en una historia, en una genealogía y en una cadena (discursiva, de sentido, de culpabilidad, etc.). Otra vez la oposición entre el fantasma del padre de Hamlet y el Dios de Abraham es suficientemente ilustrativa. Aquel no viene a fundar originalmente una alianza, luego a iniciar una historia y una herencia, sino a enmendar una ruptura o perversión de la misma, a reclamar un resarcimiento. En consecuencia, si se permite la metáfora, la misión de Hamlet no es plantar un árbol genealógico sino podarlo, lo que implica una selección que no tiene que afrontar Abraham. Si Dios se dirige a Abraham para hacer de él un padre, el espectro se dirige a quien *ya* es un hijo y un heredero. Del mismo modo, la petición de Dios es la de un sacrificio inaugural, mientras que el espectro pide venganza. Lo que resulta de esto es, sencillamente, que el espectro

---

<sup>46</sup> Doble repetición, doble reclamo del inconsciente lacaniano, inseparables pero irreductibles el uno al otro: *eso quiere decir* y *eso quiere gozar*. En este sentido, sí podría hablarse de la juntura de “dos tiempos”: dos “tiempos” de la formación del sujeto (alienación-separación, identificación fálica-identificación de goce) y dos “tiempos” en el análisis, pero no de dos líneas temporales, y menos una entendida como el pasado y la otra como el porvenir.

no se sitúa en un plano de incondicionalidad. Dos elementos lo hacen patente: por un lado, el espectro no hace la ley, más bien se ampara en ella, y la relación que se establece con él no es la de una alianza fundacional sino la de una conspiración, confabulación o intriga para hacer que cierta ley se cumpla, se confirme o se restituya. Ciertamente, el espectro le sirve a Derrida para insistir en la diferencia entre derecho y justicia, pues la demanda del espectro, justo por su naturaleza espectral, no puede ser dominada, subsumida o resuelta enteramente en un orden jurídico vigente. Sin embargo, hay que insistir en que la irrupción del espectro no se despega nunca de cierta demanda de reconocimiento y de legitimación. Derrida dice que el espectro «dicta la ley», pero no creemos que esto sea correcto, a no ser que se entienda por “dictar” ese acto de lectura a viva voz de lo que ya está escrito (y para que otros lo reescriban a su vez con un objetivo de corrección). En todo caso, cuando se trata de espectros, la diferencia entre promulgación, expedición, sanción, ratificación, etc., se hace borrosa. De algún modo, especialmente en la inyunción de restitución de un orden familiar-patrimonial, el espectro parece asumir que la ley (le) viene de otro. Es interesante recordar que el espectro del rey Hamlet, al reclamar que se (le) haga justicia, se presenta a su vez como culpable, como sujeto a una ley ante la que él también está en falta<sup>47</sup>. Como señala Lacan, el tormento del hijo estriba precisamente en que el padre no es el garante de la ley. La decisión, por tanto, no puede ser inequívoca ni cierta, pues decidirse por el espectro es ligarse a una cadena de injusticias, de culpas, equívocos y decisiones precedentes, a los «secretos de [la] prisión» del padre, haciendo míos esos secretos y esa prisión del otro.

La otra derivada incuestionable es que la demanda o el reclamo de justicia del espectro no es incondicional sino concreto, con contenido y ligado a razones. No puede ser incondicional si trae la memoria de un perjuicio particular, se ampara, como decíamos, en la pretensión de legitimidad de un orden, y encomienda una misión restitutiva. A diferencia del sacrificio encomendado a Abraham, que es la prueba de una responsabilidad como respuesta incondicional al otro, la responsabilidad que solicita el espectro es algo *más* que la pura y simple respuesta a la apelación, y por tanto algo *menos* puro e incondicional. Indudablemente, la respuesta de Hamlet incluye esa apertura de fe ciega, esa disponibilidad pura del “Heme aquí” de Abraham y que Hamlet

---

<sup>47</sup> El espectro le dice a Hamlet: «Soy el espíritu de tu padre, condenado, durante determinado periodo, a vagar de noche y a quedar confinado de día entre las llamas, hasta que haya purgado los deplorables crímenes que cometí en vida». Otra prueba clara del reconocimiento por parte del espectro de una ley que lo trasciende es que la venganza encomendada debe dejar indemne a la madre de Hamlet: «... no dejes que tu mente o tu alma conspiren contra tu madre. Deja que la juzgue el cielo...» (Hamlet, Acto 1, Escena V).

expresa diciendo «Háblame, estoy dispuesto [obligado] a escucharte». Pero sería imposible reducir a esto la alianza o la conjura espectral. En primer lugar porque, como señalábamos, el espectro obliga a Hamlet a heredar, a cargar con una historia y una memoria. Hamlet no asume, como Abraham, un secreto sin contenido, y por tanto inconfesable e injuzgable, sino un discurso acompañado de motivos, reivindicaciones y plañidos, que podría (responsablemente, debería) desencadenar una demanda de justificación infinita, y que conlleva un trabajo de selección y reescritura de la memoria. En este sentido, toda la carga diferencial entre el espectro y el otro absoluto, entre Hamlet y Abraham, está en el simple «¿Qué?» que el primero expresa ante la llamada del espectro<sup>48</sup>, y que desvía la disponibilidad absoluta hacia la posibilidad del malentendido a la que aludíamos antes. Sin duda, es cierto que la decisión de cumplir con la inyunción del espectro, el paso al acto de Hamlet, implica el acallamiento de las dudas y las vacilaciones, la detención de esa demanda de justificación, o en términos lacanianos, la represión del  $S_2$  o el cierre del inconsciente-saber. Nada objetiva, pues, la fundamental tesis derridiana de que la decisión, *como tal*, implica una ruptura con el saber, con el cálculo y con la inferencia, y por tanto, una irreductible injustificabilidad (injusticia). Es más: algún pasaje de *Hamlet* puede interpretarse como que el trabajo de duelo debe verse detenido o sobrepujado por una suerte de represión que *solo conserva la inyunción*<sup>49</sup>. Pero, aun aceptando que así se obtuviera una inyunción abstraída de todo contenido y memoria (lo cual es dudoso e implicaría en todo caso la abstracción de su carácter espectral), la cuestión sigue siendo que, a diferencia de Abraham, Hamlet ha debido operar esa detención, esa represión del saber. Para pasar al acto, Hamlet ha tenido que escuchar la voz del espectro sin atender a sus razones, ha debido disociar la fuerza ilocucionaria de la inyunción respecto de las pretensiones de validez aducidas por el espectro, disociación que a Abraham ya le viene dada, por así decir. En fin: Hamlet no actúa sin razones, sino *pese a* las razones.

Una segunda razón por la que la inyunción espectral no puede reducirse a la vocación de Dios es por el carácter irreduciblemente público e intersubjetivo de aquella. De nuevo el espectro está a medio camino entre el mundo de la vida y la incondicionalidad de una alianza mesiánica. El espectro perturba y socava el orden de los vivos, el contrato social, pero no requiere la separación radical a la

---

<sup>48</sup> HAMLET: Habla, estoy obligado a escucharte.  
ESPECTRO: Y a vengarme, cuando me hayas oído.  
HAMLET: ¿Qué?  
ESPECTRO: Soy el espíritu de tu padre...

<sup>49</sup> HAMLET: (...) Sí, de las tablas de mi memoria borraré todo lo trivial y tonto, todos los textos que leí, todas las formas, todas las impresiones que la juventud y la observación guardaron, para que solo tu mandato viva en el libro de mi cerebro (...) (Acto 1, Escena V).

que debe someterse Abraham. Hamlet guarda el secreto del espectro, pero establece una relación mucho más calculada, negociada y estratégica con el saber del que dispone. Además, el vínculo espectral no engendra una singularidad absoluta, más bien sirve al establecimiento de una confabulación con otros, dentro de la cual el secreto no será total ni unilateral sino que se manejará en diversos grados y momentos. Finalmente, y como venimos repitiendo, la misión encargada por el espectro tiene una incidencia pública y reorganizadora de un orden social, que conlleva por ende un impacto desigual entre los implicados (una distinción de aliados y enemigos, afectados e indemnizados, beneficiarios, víctimas y daños colaterales).

Tal vez podría objetarse que con lo dicho se pierde buena parte del potencial de la noción derridiana de la *hantise*. El espectro no solo se manifiesta en un momento y lugar determinados para dar a conocer su inyunción, sino que acecha, persigue, acosa, sitia, insiste, sin permiso ni previsión, de tal modo que su interpelación se acerca mucho, mimetiza, el carácter traumático de la llamada del otro absoluto (incondicional en tanto en cuanto no tiene “lugar” determinado de procedencia ni anticipación o respuesta prefigurada). Sin embargo, la clave está en la mimesis, en el “como si” al que antes hacíamos referencia. Mientras que la demanda de Dios a Abraham es la demanda *como tal* del otro *como tal*, la demanda del espectro se recibe *como si* fuera incondicional. Aquí el “como si” debe tomarse en sentido fuerte: no es que la demanda espectral se parezca a la demanda incondicional, sino que *hace creer* en esta, es la superstición de un como tal de la demanda<sup>420</sup>. Esto puede esclarecerse bastante desde la noción psicoanalítica de la pulsión, pues su carácter específico consiste en ser, por un lado, condicionada, habida cuenta de que no hay pulsión como tal sino siempre en relación con unas condiciones psicosociales determinadas. Pero, por otro lado, lo esencial de la pulsión como instancia psíquica es que el sujeto la vive como una exigencia de satisfacción inapelable, incondicional tanto en la innegociabilidad de su exigencia como en la opacidad de su sentido (amén de intempestiva, como el espectro). También el espectro, como hemos insistido, aparece en un contexto, y no solo eso, sino trayendo una memoria (hecha carne y auto(no)matizada, como la pulsión), pero cuando se manifiesta lo hace con la

---

<sup>420</sup> Desde este punto de vista, la demanda espectral no es una rebaja, una versión segunda o menor de la demanda del otro absoluto. Más bien esta es una hipóbole producida en la espectralidad, podríamos decir, una suerte de reacción pánica, sobreactuada, paranoide (en términos kleinianos: incapaz de asumir el duelo) ante los espectros. Es la espectralidad la que engendra la ficción del como tal. Esto se sigue del argumento que hemos delineado en varios lugares de esta tesis: el arribante absoluto, ápice de una responsabilidad incondicional, es *siempre a la vez* una invención para evitar la responsabilidad para con el prójimo que ya está aquí como espectro.

inoportunidad, la imprevisibilidad, la irresistibilidad y la insobornabilidad del que no atiende a razones (como la pulsión). La comprensión de la exigencia pulsional como algo articulado con el archivo inconsciente del sujeto pero que este siente con una perentoriedad inquebrantable está ya en Freud. A lo que puede añadirse el hecho de que Lacan sitúe el objeto de la pulsión como causa del deseo. Haciendo esto, se afirma una inconmensurabilidad entre el orden de la causación y el orden de la significación, entre la insatisfacción metonímica del deseo (de otra cosa) y la satisfacción imperiosa de la pulsión, sin por ello regresar a una naturalización o reificación de esta última. Pero es pertinente traer a colación aspectos de una anterior concepción lacaniana de la pulsión. En la medida en que estamos reconociendo que los espectros traen consigo ciertos actos ilocucionarios, y en la medida en que reconocemos también el carácter contradictorio de los mismos (al ser demandas, responden a unas condiciones y se abren a nuevas demandas de justificación, pero al mismo tiempo se presentan como incuestionables, sentenciosas y fatales), tiene sentido recordar el concepto lacaniano de la pulsión como *fijación de la demanda*. Según este concepto, burdamente resumido, en la historia del sujeto –en la cadena significante que lo determina–, un cierto tipo de demanda (tópicamente oral, anal, fálica...) queda fijada, haciendo que toda la dinámica demandante del sujeto orbite alrededor del agujero negro de aquella demanda insaciable. No hay que desechar, pues, la idea de que el “objeto” de la pulsión es una demanda, la cual queda, contradictoriamente, a la vez dentro de una dialéctica (la pulsión se activa, se repite, sobrevive, en el intercambio social de la demanda) y desencajado de ella, en la medida en que aquella no se deja modular por la validez intersubjetivamente sancionada. En su interés por contraponer diferentes Lacan, Miller ha enfatizado, y con razón, que en el grafo del deseo la pulsión queda subsumida a una lógica comunicativa. Pero esto no debe impedirnos ver que ya en ese momento la pulsión rompe con la comunicación, y precisamente con el condicionamiento mutuo que presupone el intercambio ilocucionario. La pulsión es una demanda que se ha salido del riel que la hubiera llevado hacia un intercambio civilizado de pretensiones de validez, de tal modo que queda suelta, como no sujeta a condiciones. Desde entonces, tal demanda se hace paradójica: se hace demanda *como tal*, y por lo mismo (así como ocurriría en la demanda del otro absoluto), se niega como tal demanda, pues suprime la necesidad de la afirmación/rechazo por parte del otro<sup>421</sup>.

---

<sup>421</sup> «Vemos que hay una exigencia que no cesa, a tal punto que nos preguntamos qué es lo que finalmente sería capaz de satisfacerla, a esta exigencia que dura. Esto justifica por completo que Lacan haya puesto primero la pulsión en el registro de la demanda, con la salvedad de que, en

Una vez la espectralidad se pone en diálogo con la pulsión-demanda, se torna más clara la cuestión anteriormente tratada de la ventriloquía. Si el espectro, por lo menos en parte, es el retorno de una demanda que no cesa de repetirse en la cadena inconsciente del sujeto, ¿cómo saber si la inyunción del espectro no es una exigencia de autosatisfacción que se cierra al otro? ¿Cómo descartar que la demanda de justicia –del otro como otro, según Derrida– no esté en realidad sobredeterminada, sustituida o poseída por la demanda pulsional, que quiere que la venida del otro, de todo/cualquier otro, sea la repetición de la misma satisfacción? ¿Dónde acaba un espectro y empieza (el) otro?

Además, la pulsión permite repensar la cuestión de la anticipación, de la imprevisibilidad y, en fin, del acontecimiento, cuestiones que también están ambivalente o contradictoriamente ligadas al espectro. La pulsión aporta algo a la comprensión de la extraña juntura entre lo maquínico y lo incalculable, en que no es tan sencillo suponer que el espectro es la simple composición de un ya-sabido o ya-conocido que se repite y un carácter irruptivo e incalculable. Lo que muestra la pulsión es que la intempestividad, la incalculabilidad y la inoportunidad de su irrupción *son* una automaticidad, un oportunismo siempre triunfante y la estricta ejecución de un programa, de un destino. *La imprevisibilidad es una anticipación*. Clínicamente esto es patente y recurrente: el sujeto no solo vive la pulsión como una exigencia de satisfacción irresistible, sino también y sobre todo, como una exigencia que cuando quiere o cree poder negociar, reflexionar, elaborar... ya se ha satisfecho. Antes de dar(se) cuenta de la pulsión, esta ya ha pasado al acto. La compulsividad o insistencia pulsional no es solo un no-poder-evitar, sino ante todo una dislocación del presente: “no sabía; no pensaba; no suponía; estaba seguro de que *esta vez...*/si ya sabía yo; era evidente que; aquí está *otra vez*”. La irrupción pulsional no puede atraparse o hacerse presente: viene del pasado, pues siempre está un “momento” antes de donde el sujeto cree o creía estar, decidiendo por él antes que él, pero no puede anticiparse ni reconstruirse enteramente como eslabón en una sucesión encadenada de hechos o significantes, es un aquí-y-ahora sin sujeto. ¿Qué significa entonces decidir(se), aquí-y-ahora, ante la inyunción del espectro? ¿Quién decide aquí-y-ahora? ¿Cuándo, paradójicamente, ha tenido lugar este aquí-y-ahora? Si una lectura consecuente de la aporía de Abraham implicaba la supresión del aquí y el ahora y una ausencia absoluta de decisión, el problema de la espectralidad es, en cambio, esta dislocación. Yo no *estaba* aquí-y-ahora, cuando algo respondió en mi lugar. Sin embargo, asumir eso como respuesta a

---

efecto, se trata de una demanda en la cual ya no se ve a qué Otro se dirigiría. Es una especie de demanda pura de satisfacción» (MILLER, 2008: 82).

una inyunción significa que allí donde ello era, yo debo advenir, responder de la respuesta, de lo que *aún/no* era una respuesta.

No perdamos de vista que estamos diferenciando el espectro del otro mesiánico para mostrar que el primero no aparece –precisamente *porque* aparece– en el registro de la incondicionalidad o del puro acontecimiento, y por lo tanto que la problemática de la responsabilidad tiene una incidencia también diferenciable. El resumen sería que el espectro no implica la suerte de supresión o de archianterioridad con respecto a la subjetivación del sujeto responsable, ni esa respuesta sin respuesta o decisión sin de-decisión que ilustra Abraham. Antes bien, el espectro parece imponer una responsabilidad basada en la división, en la duda y la vacilación, pero decidiente y actuante, y por tanto una subjetividad como duelo y elaboración de esa carga. En este sentido, hablábamos más arriba de la espectralidad como un cierto paso a través de las aporías de la responsabilidad absoluta, en la medida en que el espectro sí parece dar lugar a una decisión fundamentada en motivos, razones o pretextos, aun cuando estos escapen a la presencia a sí de un sujeto pleno y autotransparente (no sujeto a la espectralidad) y no remitan a un horizonte fundamentalista de justificación. En efecto, si el espectro se manifiesta con una cobertura de signos, figuras, ademanes y comportamientos que conforman un archivo hereditario, que apelan a la identificación y al reconocimiento, entonces, por superficiales, espurios o injustificables que sean, *hay motivos* para adherirse al espectro, para dejarse seducir y encandilar por él, o bien amenazar, amedrentar y extorsionar. Y, por lo tanto, habrá motivos también para rechazar, ignorar o huir de otros espectros, esto es, para operar el corte o decisión *entre* un/unos otro/os y todo/cualquier otro. Si el espectro profiere unos actos de habla con una fuerza ilocucionaria y un contenido locucionario determinados –o mejor: con *pretensión* de ser determinados en la medida en que apelan a un compromiso, alianza o confabulación–, entonces *hay razones* para dejarse convencer, para someterse al otro, siempre en la posibilidad de la manipulación, el engaño, el equívoco o la usurpación del lugar de otro. Como se ve, esto tiene todo y nada que ver con la limpidez del consenso racionalmente motivado. La cuestión estriba en la tensión irresoluble dentro de una estructura fiduciaria, entre la fe irreductible a la que apela toda inyunción y la infinidad de “razones” que saturan el campo espectral del hacer(se)-crear: qué demandas se “elevan” a razones, incluso qué resentimientos interesados y mezquinos “se toman por” promesas de justicia más allá del derecho, y qué respuestas se tornan en justificaciones, incluyendo las excusas inexcusables, los motivos inconfesables y las debilidades complacientes que “se hacen pasar por” compromisos abnegados en nombre



de(l) otro. Y a la inversa, por supuesto. Que los espectros elegidos, escuchados, ratificados y aliados regresen para imponer razones a las razones, para denunciar la insuficiencia, inautenticidad o desvío de los motivos que hicieron conjurarse a su favor. Y que los espectros rechazados, ignorados, exorcizados y enemistados regresen para insistir en sus agravios, hacer valer sus razones y denunciar la traición que supone la conjura en su contra. He aquí la indecidibilidad de la conjura, la *revenance* de los espectros y la responsabilidad por ellos impuesta. Esta adquiere una coloración muy distinta a la de la incondicionalidad abrahámica: sigue siendo una *responsabilidad imposible*, pero en otro sentido. Tanto debido al aluvión de “razones” que desbordan la finitud del sujeto responsable, como por el hecho de que la espectralidad incluye (efecto visera) que la causa de la decisión no será nunca conmensurable del todo con las justificaciones posibles.

A fin de situar correctamente la aporía de la responsabilidad espectral es importante no quedarse únicamente con el contraste según el cual, allí donde en la responsabilidad para con el otro absoluto no había razones para decidirse, ahora tendríamos un abrumador exceso de razones que bloquearían igualmente la decisión. Sin duda esta es ya una aporía, y no menor. En la aporía de la incondicionalidad era imposible tomar partido ante la demanda de respuesta del otro, siendo cualquier otro radicalmente otro. En el mundo espectral, en cambio, la condicionalidad lo impregna todo, al sujeto le es imposible separarse de la retahíla de razones, de una cadena de demandas cuyas raíces se hunden en la oscuridad del pasado y cuya arborescencia es de una frondosidad inextricable. Sin embargo, no es aquí donde la aporía de la responsabilidad espectral tiene su mayor incidencia. Lo realmente esencial, como ya indicamos, es el “ya siempre se ha decidido”. En el campo espectral, algo (espectro, cosa...) ha decidido ya, recordemos, no sin razones sino *pese* a esa sedimentación inacabable de razones. La “razón” de la decisión no son, pues, las razones, las del espectro, las mías ante las tuyas, las de otro ante las nuestras, etc. Este es el aspecto incondicional, inconfesable e imperdonable de la respuesta a la inyunción. Sin embargo, *justamente* por eso, por esa falta a las razones, el espectro regresa, pide un compromiso con sus demandas y exige reajustar las cuentas. Esta es la dislocación conjuntiva que representa el espectro. Por encima de todas las demandas concretas encarnadas, la inyunción contradictoria del espectro es siempre la misma: la de una respuesta siempre *excesiva* (precipitada, alocada, que no espera, que no atiende a las razones que podrían darse), y la de una respuesta *deficitaria*, que no descansará en paz, ni en la buena conciencia de las suficientes o mejores razones, ni todavía menos en la burla de un

decisionismo, pues la respuesta *se debe al otro*. En otras palabras, lo problemático de la responsabilidad espectral no es, de por sí, el torrente de razones que colapsarían cualquier toma de decisiones. El problema es afrontar ese torrente cuando la respuesta ya se ha dado/la decisión ya se ha tomado, esto es, cuando esta, la respuesta/decisión, *ya forma parte de la herencia*. Pues la espectralidad supone que no podrá reconstruirse plenamente esa herencia, que la decisión nunca tendrá su lugar en ella; la repetición de esa respuesta decisiva *es la revenance* espectral. Y a la vez, ese no-saber, ese descuadre en el balance de cuentas, esa *irresponsabilidad*, nunca será una excusa ante los espectros, cuya inyunción incluye la demanda de restituir la herencia (analizar, criticar, diseccionar y seleccionar las razones de mi decisión); la repetición de esa respuesta justificativa *es la revenance* espectral.

### **Figuras de la responsabilidad espectral**

Cuarto paso; cuarta aporía de la responsabilidad; aporía de la espectralidad. Más de una aporía, sin embargo y como siempre. Por mor de la claridad, podemos resumir esquemáticamente las aporías que aparecerían en el paso a lo espectral.

En primer lugar está la aporía que se deduce directa y sencillamente del (no) paso entre incondicionalidad y espectralidad. Va de suyo: si yo respondo al espectro –y esto quiere decir, lo quiera o no, lo sepa o no, que respondo de las razones del espectro (o mejor: de lo que creo que son sus razones, pues ante los espectros nunca se sabe)–, entonces no estoy respondiendo incondicionalmente a la apelación del otro. En el peor de los casos, estaré respondiendo egoístamente de unas razones que hago pasar por las del otro. En el mejor de los casos, estaré respondiendo reflexiva y responsablemente de las razones del otro. Pero en cualquier caso, no estaré respondiendo *absolutamente* al otro en cuanto otro. Por consiguiente, seré irresponsable e injusto, pues es en esa respuesta incondicional en la que Derrida sitúa la responsabilidad y la justicia. Por el contrario, si, suponiendo que fuera posible, respondo incondicionalmente, entonces lo que hago sencillamente es trascender o superar al espectro en un otro absoluto, esto es, sustituir el aquí-y-ahora (con los agravios y reclamos concretos de unos espectros) por un otro descarnado en un porvenir indefinido. Esta abstracción y desmaterialización del espectro, además de participar del pecado original de un idealismo metafísico, es una irresponsabilidad y una injusticia. Se puede sofisticar cuanto se quiera el concepto de justicia, este salto de fe seguirá siendo deleznable; los espectros se encargan de recordar(nos)lo.

En segundo lugar, está la aporía que podríamos llamar inmanente a la espectralidad. Supongamos que me cierro a la incondicionalidad y asumo resueltamente una i-responsabilidad espectral, esto es, entenderme con los espectros, atender a sus razones y someterme a sus condiciones. Entonces, pese a que los espectros no esperan a la claridad de mañana, y pese a que mi responsabilidad para con ellos me exige tomar una decisión aquí-y-ahora, espectralidad significa la apertura de un abismo de razones bajo mis pies, un archivo infinito de demandas que seré incapaz de sopesar, analizar, criticar, filtrar, y por tanto, del que será imposible responsabilizarme. En esta medida inmedible, mi decisión será absolutamente irresponsable (no podré dar la infinita cuenta de ella), como absolutamente irresponsable sería no decidirse a la espera de mejores motivos. La aporía se demuestra en la posible inversión de los términos: la responsabilidad es precisamente la toma de decisiones en la falta de un análisis conclusivo de las razones, ¿pero acaso no es más responsable pensarlo dos y tres veces antes que la precipitación temeraria? La cuestión es que la inyunción espectral, de acuerdo con Derrida, es siempre doble: es una inyunción al acto, al compromiso, y es una inyunción al análisis infinito, a la crítica insatisfecha y al escepticismo recalcitrante.

En tercer lugar, hay una aporía de la espectralidad que coincide con la del inconsciente, o, de otra manera, que obliga a cruzar el discurso derridiano con el psicoanalítico, allí donde ambos no han dejado de apelarse mutuamente. Pues la doblez de la inyunción espectral que acabamos de recordar no es otra, al fin y al cabo, que la del inconsciente. “Tener” inconsciente es estar dividido por una inyunción al acto (sin saber) –que se revela, además, como una inyunción al goce–, y una inyunción al saber. Y como hemos dicho, se trata de inyunciones espectrales porque ambas son un retorno, algo que no cesa de repetirse. Esta última aporía surge porque la espectralidad, precisamente en cuanto repetición, es algo más que la mera provisionalidad o inconclusividad de la responsabilidad, algo más que la insatisfacción de no terminar nunca de considerar todas las razones que podrían justificar una decisión. Más que la conciencia intranquila, la conciencia culpable. La espectralidad, como no dejamos de insistir, tiene que ver con que uno ya ha respondido antes de responder, comprometiéndose, aliándose, confabulándose con tantos y tantos espectros, sin saberlo, sin poder dar cuenta de ello, sin poder justificarse. Todavía más: no solo ya me he comprometido con ciertos espectros allí donde no había razones, sino allí donde *querría* haber dicho que “no” y allí donde *creía* haber dicho que “no”. Hay infinitos síes allí donde había tantas razones para el no, y a la inversa. Y lo que es más importante: la espectralidad es la

imposibilidad de discernir los síes y los noes, de justificar unos y excusar otros, poniendo a un lado los espectros aceptados, y del otro, los rechazados. Uno se ha hecho sujeto a, y por, todas esas *decisiones incontables* (innumerables e inconfesables), y la responsabilidad consiste en responder, aun así, de ellas. Diríamos también que en esto consiste ser-sujeto. Vuelve a aparecer aquí la tensión entre responsabilidad y deconstrucción, o una cierta resistencia de la responsabilidad a la deconstrucción. *Esta resistencia es lo que llamamos sujeto*. Por supuesto que el sujeto es deconstruible, y no solo eso: ser responsable es abrirse a una radical deconstructibilidad como sujeto. Pero, habida cuenta de esas decisiones que me constituyen y que los espectros vienen a recordar, ser un sujeto responsable es sostenerse como *lugar de explicación con esos espectros*; esto es, resistir como instancia de responsabilidad en la falta irreductible de respuesta, resistirse a poner en la cuenta del otro absoluto lo que me ha hecho ser lo que soy. En este sentido, puede decirse con toda rotundidad que la deconstrucción del sujeto es paradójicamente inseparable de una ampliación del mismo, pues un sujeto espectralizado entiende que la responsabilidad se juega en las fronteras entre la vida y la muerte, la presencia y la ausencia, lo consciente y lo inconsciente. Por el contrario, si la deconstrucción se entiende *unilateralmente* como una reducción, pérdida, olvido o deslegitimación del sujeto, entonces se opone a la *sobrevida*, al «aprender a vivir» con los espectros. Mucho más interesante es considerar, pues, cómo la deconstrucción del sujeto (monológico-egocéntrico) tiene como efecto una noción espectralmente ensanchada del sujeto y la responsabilidad. No tan lejos, por más que pese a cierto derridianismo, de la idea habermasiana de un sujeto comunicativamente fluidificado. Pues tanto aquí como allí, y coincidiendo con cierta herencia adorniana, nos las tenemos con un sujeto que puede abrirse a «lo no integrado, lo ajeno al sujeto, lo insensato»<sup>22</sup>, lo irreconocible y lo *Unheimlich*.

Podemos ahora fijarnos en tres momentos o motivos del texto derridiano que despliegan diversos aspectos de la aporía de la responsabilidad espectral. Por definición, esta aporía no se agota en estos tres motivos, pero estos nos ofrecen una imagen suficiente de la particularidad y complejidad que está en juego.

---

<sup>22</sup> Es así como Albert Wellmer actualiza la estética de Adorno a la luz de una racionalidad comunicativa que, en Habermas, atiende poco a las potencialidades emancipatorias de la no-identidad del arte. «La “apertura” o “ilimitación” de la obra [esto es, también: la deconstrucción de la unidad de la obra tradicional] se entiende como correlato de una capacidad creciente de integración estética de lo *difuso* y escindido. Adorno mismo ya veía el fortalecimiento de la subjetividad estética como presupuesto necesario para una tal apertura del arte a “los desechos del mundo de los fenómenos”» (WELLMER, 1993: 33).

Detengámonos primero en un pasaje de *Dar la muerte*. Este texto, como hemos dicho, es un hito en la tematización de la responsabilidad incondicional, pero contiene elementos fundamentales sobre la espectralidad, entre ellos la cuestión del temor y el temblor ante la venida del otro. Citemos largamente:

Comme dans le tremblement de terre ou quand on tremble de tous ses membres, le tremblement, lui, au moins en tant que signal ou symptôme, a déjà eu lieu. Il n'est plus préliminaire même si, ébranlant tout à imprimer au corps une trémulation incoercible, l'événement qui fait trembler annonce et menace encore. La violence va de nouveau se déchaîner, un traumatisme pourrait insister en se répétant. Si différentes qu'elles restent, la crainte, la peur, l'anxiété, la terreur, la panique ou l'angoisse ont déjà commencé, dans le tremblement, et ce qui les a provoqués continue ou menace de continuer à nous faire trembler. Le plus souvent nous ne savons pas et ne voyons pas l'origine –secrète, donc–, de ce qui vient sur nous. Nous avons peur de la peur, nous sommes angoissés par l'angoisse –et nous tremblons. Nous tremblons dans cette étrange répétition qui lie un passé irrécusable (un coup a eu lieu, un traumatisme nous a déjà affectés) à un avenir inanticipable, anticipé mais inanticipable, *appréhendé* mais justement, et c'est pourquoi il y a avenir, *appréhendé comme* imprévisible, imprédictible, approché comme inapprochable. (...) Dans la répétition de ce qui demeure imprédictible, nous tremblons d'abord de ne pas savoir d'où le coup est déjà venu, d'où il a été donné (le bon ou le mauvais coup, parfois le bon *comme* mauvais), et de ne pas savoir, secret redoublé, s'il va continuer, recommencer, insister, se répéter : si, comment, où, quand. Et pour quelle raison ce coup (DERRIDA, 1999: 79).

Aunque *Dar la muerte* ponga el acento tan a menudo en la hipérbole de un otro absoluto, por la «extraña repetición que liga un pasado irrecusable (...) a un porvenir inanticipable» debería resultar claro que aquí nos las componemos con el espectro. Y también pese al acento en lo incalculable, lo imprevisible y lo inanticipable como nombres del porvenir, debería ser igualmente claro que es en esta paradójica anticipación de lo inanticipable, en la aproximación a un algo inaproximable, donde está la clave del porvenir. Al igual que en *Espectros de Marx* o que en *Políticas de la amistad*, la espectralidad toma aquí una cierta prevalencia o preferencia como condición del porvenir. No hay porvenir sin acontecimiento incalculable, pero no lo hay tampoco –quizá incluso con mayor necesidad– sin esta aprehensión de lo inaprehensible, sin esta lógica del presagio, del vaticinio, del (buen o mal) augurio, que tan ligada está a la manifestación fantasmal (y a la lógica del manifiesto), y que aquí se concentra

en la noción kierkegaardiana del temblor. Se trata, por un lado, de una conjuración del no-saber: el temblor, como presagio de lo imprevisible, se parece a una reducción del radical no-saber, un control o defensa ante el desconocimiento, pero por eso mismo se parece también a una reacción supersticiosa, lunática, la embriaguez de un hipercontrol en el pánico del descontrol total, algo que en nada reduce el no-saber sino que incluso lo torna más amenazante. Así, el temblor puede ser, según lo expone Derrida, una aprehensión *cierta de lo incierto*, pero nunca puede excluirse que sea un síntoma fóbico, delirante, alucinado, proyectivo, que *suma incerteza a lo incierto*. Por otro lado, se trata, como rasgo esencial de lo espectral, de la repetición como condición paradójica del porvenir: no solo porque el porvenir ya se inquiere o requiere en el pre-sagio o pre-sentimiento del temblor, sino porque este es ya también la repetición o la vuelta de algo, del «golpe/la vez» que «ha tenido lugar». Esto sitúa el temblor en el nudo espectral de la repetición del pasado/la apelación del porvenir: sin esta indecible llamada del pasado que llama al porvenir, sin esta inseparabilidad del temblor del presagio y del presagio del temblor, no hay apertura al porvenir.

Pero esto complica enormemente las cosas. ¿Por qué se tiembla? ¿Por la venida del otro incalculable? ¿Por el espectro que ya está aquí rondando? ¿Por el otro (¿pasado, futuro?) del que el espectro es un trasunto (reconocible/irreconocible)? O, como también apunta Derrida, ¿se tiembla por el temblor, porque el temblor hace temblar, porque el temblor como «agitación irreprimible del cuerpo» gusta de repetirse? ¿Es el temblor una anticipación temerosa del acontecimiento inanticipable? ¿O es el eco adelantado del temblor que provoca(ría) el acontecimiento inanticipable? ¿O acaso el temblor prescinde directamente del acontecimiento? Es decir: ¿*se da* el porvenir como incalculable (recordemos: «aprehendido *como* imprevisible»), simulando lo anticipado *como* (si fuera) inanticipable, justo para darse un «golpe» de más y temblar otra «vez»?

Sin perder de vista la cuestión del ilocucionario, el temblor, como anticipación, ya es indistinguible de una cierta apelación, llamada, invocación o provocación, de un cierto “¡ven!”. Muy próximo a lo inaproximable, luego (casi) la justicia derridiana, el “ven” de la venida del otro en cuanto otro. Pues el temblor se anticipa a la misma apelación, a la convencionalidad que le daría fuerza de apelación, así como a la respuesta que confirmaría esa fuerza, *dándola* en realidad *en* la respuesta. Sin embargo, en el mismo temblor se introduce de inmediato la sospecha, el recelo, una perversión originaria. ¿Qué/quién llama a qué/quién? ¿Cuál es el envío y cuál es el eco? ¿Es el temblor lo provocado por

la venida del otro? ¿O es el temblor lo que provoca que venga? Hablar de los espectros (en lugar del otro absoluto) es no poder responder a este dilema. Como tampoco, por tanto, a la pregunta: ¿Por qué vuelve el espectro? ¿Por sus motivos, por sus móviles, por sus razones, de *motu proprio*? ¿O por mi movimiento de temblor, mis motivos y razones? Desde entonces, ¿cómo dar cuenta de mi respuesta, de mi “sí, estoy dispuesto”, de mi alianza con el espectro? ¿Cómo responder de la respuesta dada una vez el temblor interfiere aquí, adelantándose a la respuesta? ¿Por qué, a qué he respondido: a las demandas, peticiones y agravios del espectro, o al miedo, temor, angustia que los pre-viene y los pre-juzga? En fin, ¿a qué debo *remitir la respuesta*: a las pretensiones de validez encarnadas por el espectro o al poder que ejercen sobre mí esos afectos terroríficos; a la razón o a la violencia? Ahora bien, si con el espectro esto queda indecidedo, mucho más importante es la inevitable vuelta de tuerca que le sigue: si el temblor es ya una invocación, entonces ¿qué violencia estoy *padeciendo*? ¿La del espectro o la mía? ¿a qué coerción *me* estoy sometiendo? Si toda ley es violenta en su fundación, ¿de dónde viene esa violencia de la ley espectral? ¿Es eliminable aquí la perversión de una violencia autoinfligida? ¿Acaso el espectro derridiano no es también la irónica *revenge* de la servidumbre voluntaria hegeliana<sup>423</sup>?

Las complicaciones temblorosas se propagan. Por un lado, lo que acabamos de decir permite afirmar que el temblor es, en suma, el síntoma de la fracasada distinción de lo que en la teoría de los actos de habla se conoce como acto ilocucionario y acto (o efecto) perlocucionario. De la posibilidad de tal distinción depende, en Habermas, la justificación de un núcleo racional en el acto de habla. Este anidaría en la fuerza ilocucionaria entendida como invitación o apelación al intercambio de razones, y precisamente en la medida en que pueda deslindarse de todo efecto perlocucionario que fuerce o procure el asentimiento del otro por atajos o vías impropias al acuerdo racionalmente motivado<sup>424</sup>. El acto ilocucionario se purificaría así en un “Escúchame, este es mi

---

<sup>423</sup> La astucia de la razón regresa como astucia de la pulsión. Lo que en términos radicales no es excluible aquí es que, como sugeríamos antes, el temblor sea una réplica del temblor, y que la invocación del espectro sea la astucia para (hacerse) temblar. Cualquier espectro vale como excusa. Pero, ¿puede excusarse que tal indiferencia se revista de mesianismo, de ética, de justicia?

<sup>424</sup> «De nuestra discusión se desprende que las perlocuciones han de entenderse como una clase especial de interacciones estratégicas. Las ilocuciones se emplean en este caso como medios en contextos de acción teleológica. (...) De ahí que este tipo de interacción tampoco resulte apto para un análisis cuya finalidad es explicar el mecanismo lingüístico de coordinación de las acciones, por medio del efecto de vínculo que ejerce el componente ilocucionario de los actos de habla. De modo que con este fin conviene acudir a un tipo de interacción sobre el que no pesen las asimetrías y restricciones propias de las perlocuciones. A esta clase de interacciones, en que todos los participantes armonizan entre sí sus planes individuales de acción y persiguen, por

ofrecimiento de un vínculo social basado únicamente en razones; pídemelas y te las daré; recházame, y te las pediré; nada más nos obliga entre nosotros; cualquier otra 'razón' para el 'sí' o el 'no' (miedos, amenazas, seducciones, intereses, cálculos estratégicos...) queda excluida de este enlace". Está muy bien que el temblor derridiano sirva para denunciar esta purificación racionalista del lenguaje, pero la cuestión que aquí debe interesarnos es nuevamente la de la responsabilidad. Y en esta, Derrida no es menos purista. Pues si la justicia es el otro en cuanto otro, mientras que reconocemos que el espectro es portador de motivos, reclamos, identidades e identificaciones del pasado, ¿no se nos está exigiendo una vigilancia para liberar la pura apelación mesiánica de la sujeción a los intereses, afectos, deseos e intrigas de los espectros? Y si admitimos que tal liberación es imposible por ser infinito el trabajo de duelo, ¿aporta algo quedarse en la mera afirmación de un embarullamiento indecible entre lo ilocucionario y lo perlocucionario? ¿No es el temblor *también* el estremecimiento de la irresponsabilidad ante el otro por ser incapaz de dar cuenta de cuándo he respondido a la promesa de amistad y cuándo al miedo, a la idealización, al prejuicio, que perjura de la misma? ¿No tiemblo de no saber qué significa "responder" a un espectro?

Pero quizá esto no sea lo más importante, pues el temblor no es el nombre de un efecto perlocucionario, ni siquiera un modo de referirse a la inevitable contaminación perlocucionaria de todo acto de habla. Es algo así como un afecto intrínseco al acto ilocucionario; de hecho, *el* afecto inmanente a la hipérbole ilocucionaria de Derrida. Es decir, no algo secundario y externo que vendría a complementar o menoscabar el genuino intercambio lingüístico, sino algo propio e interior a la fuerza ilocucionaria en su estatuto archioriginario, esto es, en cuanto pura *adresse à l'autre* sin fuerza, sin acto, sin recibimiento normativo-convencional. No sabría decirse si el temblor es la respuesta a esta apelación anterior a toda apelación determinada, o si es ya la apelación, una forma de atracción, llamada o apertura al otro. Mas en cualquier caso, el temblor es el e/afecto mesiánico por excelencia, en cuanto que es o replica la venida sin horizonte, el lazo sin lazo, la vocación sin ley. En fin, se tiembla, no (solo) porque la inyunción del espectro, en su contenido determinado, produzca o vaya acompañada de afectos pavorosos (efecto perlocucionario), sino porque, al repetir la promesa mesiánica, tal inyunción no puede tener una fuerza ilocucionaria determinada, y por tanto, uno no sabe a qué está respondiendo. Uno tiembla de no saber qué se le viene encima, qué se le pide. Es más: de no

---

ende, *sin reserva alguna* sus fines ilocucionarios, es a la que llamo acción comunicativa.» Para un despliegue mayor de esta demarcación de lo ilocucionario con respecto a lo perlocucionario, véase HABERMAS, 2001a: 370-377.



saber si el espectro pide, ruega, desea, promete, impone o qué *hace* exactamente con su palabra. Uno se da miedo al no saber si debe tener miedo. Ahora bien, desde que empiezo a temblar, la responsabilidad queda apresada en una pinza de irresponsabilidad, pues, o bien asumo, confieso, haber sido presa del temblor, y por consiguiente abduco de mi responsabilidad (haber temblado es lo mismo que haber respondido a la falta de fuerza ilocucionaria, o sea no poder dar cuenta de a qué se ha respondido); o bien invento, recreo, elucubro, retroproyecto una fuerza ilocucionaria allí donde no la había (no podía haberla), en cuyo caso la irresponsabilidad no es mucho menor (habiéndose reconstruido un entendimiento sobre la base de un malentendido originario).

Por otro lado, en ningún momento puede olvidarse que el temblor, siendo una anticipación, y *por tanto* una apelación, es una prevención, y *por tanto* un rechazo. En un mismo estremecimiento, apertura del poro y conato de huida, vulnerabilidad y agarrotamiento muscular. ¿Cuántos y qué espectros habrán sido ahuyentados por la convulsión antes de verlos venir? ¿Y cuántos y cuáles se habrán crecido al verme así amedrentado? ¿Qué destiempo habrá impuesto mi temor a la intempestividad del espectro? O sea ¿cuáles habré dejado para mañana, y cuáles habré hecho venir demasiado pronto para sacarme el muerto de encima cuanto antes? ¿Cómo hacerme responsable de mis conjuras espectrales en esta indecidibilidad entre lo que atrae y lo que espanta, lo que acoge y lo que expulsa, lo que acelera y lo que retrasa? Lo que está claro es que el temblor no es solo la señal o el síntoma de la venida del otro. Es también (y justamente como síntoma) una resistencia. Podríamos decir mejor: el temblor es siempre una barrera infranqueable por el otro, es la irreductible pre-suposición (repetición anticipada del otro en la llamada del temblor) sin la que no habría porvenir, pero que, como anticipación, demora y aleja irreductiblemente su llegada.

Quand on parle à quelqu'un, un ami ou un ennemi, y a-t-il du sens à distinguer entre sa présence et son absence ? D'une certaine manière je le fais venir, il est présent pour moi, je *présuppose* sa présence, ne serait-ce qu'au bout de ma phrase, au bout du fil, au pôle intentionnel de mon allocution. Mais simultanément, d'une autre manière, ma phrase même l'éloigne ou retarde sa venue, dès lors qu'elle doit toujours demander ou présupposer la question « es-tu là ? ». Ce drame de la présupposition travaille la *phrase messianique* dont nous avons parlé plus haut (...). Il n'y a rien de fortuit à ce que le même contretemps dicte également, tout insensée et inévitable qu'elle est aussi, la *phrase téléiopéétique* dont nous avons reconnu l'exemple dans la promesse nietzschéenne des

philosophes de l'avenir, des philosophes du *peut-être* qui viendront peut-être mais qui sont déjà, peut-être, au bout de la phrase qui les promet : pourvu que vous me fassiez l'amitié de l'entendre.

Dans les deux cas, on présuppose l'advenue de l'autre pour en appeler à l'autre. Par ce geste même on fait venir, on laisse venir mais on diffère aussi *en même temps* la venue, on laisse sa chance à l'avenir dont on a besoin pour la venue de l'autre — ou pour l'événement en général. Car, de surcroît, qui a jamais été assuré que l'attente du Messie n'était pas, dès l'origine, par destination et invinciblement, une peur, la terreur insoutenable, donc la haine de ce qu'on attend ainsi ? Et dont on voudrait à la fois accélérer et retarder infiniment la venue, comme la fin de l'avenir ? Et si les penseurs du « dangereux peut-être » ne peuvent qu'être dangereux, s'ils ne peuvent signifier ou apporter que la menace en même temps que la chance, comment pourrais-je souhaiter leur venue sans du même coup la redouter et tout faire pour qu'elle n'ait pas lieu, jamais ? Tout pour que le rendez-vous soit à jamais manqué dans le faux bond ? Comme la téléiopoièse, la phrase messianique porte en elle une irrésistible dénégation. Une contradiction structurelle y convertit *a priori* l'appelé en refoulé, le désirable en indésirable, l'ami en ennemi. Et réciproquement (DERRIDA, 1994a: 197).

La experiencia del temblor es, en definitiva, indisociable de la experiencia del «darse miedo» que Derrida refiere en relación con la espectralidad. *Double bind* del miedo o capas de miedo sobre miedo, nunca se sale de uno si no es para quedar a merced de otro. La venida del otro es (lo) imposible por haber sido (ya) espectralizada por el temor. En efecto, el espectro es, pese a su cualidad escurridiza e incontrolable, el recurso idóneo para fantasear, fantasmaticar, hacer el simulacro del otro radicalmente otro, ponerle rostro al porvenir y contorno al acontecimiento.<sup>425</sup> En el repeluzno frente al espectro se delata ya y siempre un pavor mayor y más esencial: al arribante absoluto. Así, en el temblor retumban mis espectros y me hago intocable por el otro. El «darse miedo» tiene aquí el sentido de una doble autoafección indisociable: siempre es preferible darme miedo, agitar mis propios fantoches, que exponerme crudamente al otro como otro. Pero, a la vez, me doy miedo porque el arribante es mi pavor, mi temblor, “soy yo” en mi llegada a mí. Mas, no excluyamos nunca otro darse miedo, inverso pero simultáneo: ¿No es, quizá, el arribante, a veces, el darse miedo que permite conjurar el acecho de los espectros? ¿No es también el otro absoluto, el otro porvenir, el otro en cuanto otro, el

---

<sup>425</sup> En este sentido, otro de los aspectos liminares del espectro es el que lo sitúa en el ir y venir entre la angustia y la fobia, que es ya una cierta cartografía del miedo.

hiperfantasma por excelencia, el espantajo o el hombre de paja que (me) abstrae de otros miedos demasiado conocidos? ¿No es la hospitalidad con el lejano siempre el pretexto santurrón para la hostilidad con el prójimo espectro que ya habita en mí?

El segundo tema sobre el que queríamos llamar la atención tiene que ver con el aspecto locucionario del acto de habla, el contenido de la promesa, por decirlo así. Nos hemos centrado en la fuerza ilocucionaria porque es en ella donde Derrida ejerce la palanca abstractivo-deconstructiva para llegar a una fuerza sin fuerza, a una “originaria” *adresse* sin acto ilocucionario determinado. De modo similar, el acto locucionario se veía, a la vez ignorado (da igual qué contenido tenga un acto de habla, lo fundamental es que todos revelan esa fundamental demanda ilocucionaria de crédito o fe<sup>426</sup>), y disuelto en la fuerza mesiánica (el sentido o significado de la pura apelación es ser apelación pura). Lo que se ponía paradigmáticamente de manifiesto en la invocación de Dios a Abraham (alianza en la pura fe, sin contenido), tiene su correlato en la promesa de la democracia. El contenido o significado de la democracia quedan equiparados a su promesa, y esta, a su vez, equiparada a la pura promesa antes o más allá de un marco normativo-convencional; no, pues, a la promesa de una idea, sino a la promesa como fuerza ilocucionaria que abre el porvenir. Derrida relaciona esto con la cuestión del nombre. *Prometer la democracia* se convierte en un pleonismo: el nombre (de la) democracia siendo el nombre (de la) promesa, y el nombre siendo la marca, el registro necesario de la ausencia de contenido, de determinación, de esencia; nombre propio de la falta de propiedad que “significa” la democracia.<sup>427</sup> Lo que conserva o guarda el nombre “democracia”, su designación rígida, por decirlo así, es la capacidad de la democracia de faltar

---

<sup>426</sup> En otras palabras, el contenido locucionario que es, en términos de un enfoque pragmático convencional, lo que remite a unas condiciones de verdad, es suplementado por la cuestión del testimonio. El eje de relación lenguaje-mundo (verdad como correspondencia) se curva entonces en la demanda de crédito que implica toda declaración o atestación antes o más allá de su “contenido” verificable (verdad como testimonio): «Dans le témoignage, la vérité est promise par-delà toute preuve, toute perception, toute monstration intuitive. (...) je promets la vérité et je demande à l'autre de croire l'autre que je suis, là où je suis le seul à pouvoir en témoigner et où jamais l'ordre de la preuve ou de l'intuition ne seront réductibles ou homogènes à cette fiduciarité élémentaire, à cette « bonne foi » promise ou requise» (DERRIDA, 2000: 96).

<sup>427</sup> «C'est le sens propre, le sens même du même (*ipse, metipse, metipsissimus, meisme, même*), c'est le soi-même, le même, le proprement même du soi-même qui fait défaut à la démocratie. Il définit la démocratie, et l'idéal même de la démocratie, par ce défaut du propre et du même. (...) Par la démocratie même, c'est-à-dire, j'y insiste encore, par ce qui, en elle, affirme *et* défie le propre, le soi-même, la mêmeté du même (...) et donc la vérité, la vérité d'une démocratie qui correspondrait à l'adéquation ou à la manifestation dévoilante d'une essence, de l'essence même de la démocratie, de la *vraie* démocratie, de la démocratie authentique, de la démocratie *elle-même*, conforme à une *idée* de la démocratie. (...) Ce qui revient à dire, au sens strictement platonicien, qu'il n'y a pas de paradigme absolu, constitutif ou constitutionnel, pas d'idée absolument intelligible, pas d'*eidos*, aucune *idea* de la démocratie» (DERRIDA, 2003: 61).

siempre a su promesa, a la cita consigo misma, y conservarse así siempre como promesa.

Ahora bien, la condición espectral, *nuestro* estatuto espectral (que, recordémoslo, es nuestro “ser” herederos<sup>28</sup>) imposibilita una apropiación puramente formal de la promesa, o, digamos, puramente ilocucionaria, abstraída del contenido de la, o de “alguna”, democracia. No se puede heredar la fuerza ilocucionaria sin ningún acto proposicional, pretender heredar *solo* la promesa como apertura del porvenir es tanto como pretender no heredar. Hay que afirmar la promesa que desborda toda memoria o archivo de la democracia, pero también hay que afirmar lo que ha sido y es la democracia, su *memoria como promesa* –esta es la reafirmación de la herencia indeneable en toda crítica y transformación, el *testimonio* de lo que *somos en tanto en cuanto lo heredamos*, aun en la abjuración–. El pleonasma no es completo, por tanto. Es preciso *remarcar* la promesa de (la) democracia. Lo que significa que responder a la promesa de la democracia es comprometerse en un análisis del peso histórico y en una crítica de lo recibido, que trate de justificar por qué hoy, todavía, es preciso guardar el nombre y afirmar la promesa *de* la democracia, en lugar de prometer “a secas” (por más que, evidentemente, esa promesa desértica forma parte de la herencia, en tanto que *quienquiera* que haya prometido *alguna vez* la democracia, lo habrá hecho necesariamente en el desierto, sin saber qué estaba prometiendo)<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> «[L’héritage] reste devant nous, aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers» (DERRIDA, 1993d: 94).

<sup>29</sup> La inyunción espectral es por tanto aquí, como siempre, doble; *¿o triple?* Veamos el siguiente pasaje: «Car “ démocratie à venir ” peut hésiter sans fin, osciller indécidablement et à jamais entre deux possibilités : elle peut *d’une part* répondre à l’analyse neutre et constative d’un concept (alors je décrirais, je constaterais, je me contenterais d’analyser, en philosophe logicien et responsable du langage, en sémanticien, ce que le concept de démocratie implique, à savoir tout ce que je viens d’en dire : la vacance sémantique au cœur du concept, son insignifiance quelconque ou son espacement disséminal, la mémoire, la promesse, l’événement à venir, la messianicité qui interrompt et accomplit à la fois l’historicité intrinsèque, la perfectibilité, le droit à l’auto-critique auto-immunitaire et un nombre indéfini d’apories, etc. (...). Mais, *d’autre part*, “ démocratie à venir ” peut aussi, sans se contenter d’une analyse conceptuelle neutre et constative, signer un performatif, tenter d’emporter la conviction en sous-entendant l’adhésion, le “ et pourtant il faut y croire ”, “ j’y crois, je promets, je suis dans la promesse et dans l’attente messianique, j’agis, j’endure en tout cas, faite-le aussi ”, etc.» (DERRIDA, 2003: 132). El pasaje es incómodo, un tanto incomprensible, a nuestro modo de ver. Derrida parece denegar aquí lo que ha afirmado en otros lugares, precisamente una cierta precedencia-y-confirmación necesarias de la herencia. Por tanto, Derrida estaría huyendo aquí de los espectros: ¿Por qué la alternativa apuesta, *por ambos lados*, por una cierta abstracción de la herencia: por un lado, constatando la «vacancia semántica», y por otro, afirmando una creencia desligada del contenido (a la democracia le falta significado, no sabemos lo que significa, *pese a lo cual* hay que creer en ella)? ¿Por qué esta neutralidad común a ambas posibilidades: o «análisis neutro y constativo de un concepto», o esa otra forma de neutralidad o de neutralización de toda constatación que es la fe? ¿Por qué esta huida de la adhesión a los restos, a las ruinas de la democracia, esto es, a todo

Algo parecido ocurre con la promesa de justicia. En este caso, en lugar de jugar con la retorsión, desdobladura o suplementariedad del término “democracia”, se distingue la justicia del derecho, dando lugar a una contraposición golosa pero peligrosa. No solo por cierto empalago de la fórmula, sino sobre todo por el malentendido que promueve. También en este caso la inyunción de la justicia no solo no evita, sino que reafirma una herencia del derecho que debe ser ilimitada y encarnizadamente criticada en nombre de, y comprometidamente con, la promesa de justicia de la que adolece (es decir, que la trabaja y la acosa internamente). En este punto hay que ser taxativos: es incorrecta una lectura de Derrida que pretenda oponer la justicia mesiánica a un paradigma de lo social unilateralmente panóptico, totalitario o concentracional. Luego también, y en particular, una lectura que pretenda desgajar la promesa de la democracia o de la justicia respecto de lo jurídico, lo estatal, lo soberano y lo institucional en general. Habría numerosos ejemplos que respaldarían esta opinión, pero nos limitaremos a señalar uno: en *Espectros de Marx*, después de haber enumerado «diez plagas» del mundo contemporáneo, y de haber señalado en particular las limitaciones, incoherencias, desigualdades y perversiones del derecho internacional y de sus instituciones, Derrida añade que los hechos expuestos «no son suficientes para descalificar a las instituciones internacionales. La justicia exige, por el contrario, que se rinda homenaje a algunos de los que, en aquellas, operan en una línea de perfectibilidad y con vistas a emancipar instituciones a las que *no habría que renunciar jamás* [cursivas nuestras]». Y un poco más adelante prosigue diciendo que «la nueva Internacional» que propone «se refiere a una transformación profunda, *proyectada sobre un largo periodo* [cursivas nuestras], del derecho internacional, de sus conceptos y de su campo de intervención. Al igual que el concepto de los derechos humanos se ha determinado lentamente en el transcurso de los siglos a través de múltiples seísmos sociopolíticos (...), el derecho internacional *debería extender y diversificar su campo* [cursivas nuestras] hasta incluir en él, si al menos ha de ser consecuente con la idea de la democracia y de los derechos humanos que proclama, el campo económico y social *mundial*, más allá de la soberanía de los Estados y de los Estados-fantasma de que hablábamos hace un momento»<sup>430</sup>.

---

aquello que vuelve en la encarnación espectral? ¿Por qué Derrida omite (*aquí*) una tercera posibilidad, una tercera manera de entender la “democracia porvenir”, quizá no tercera sino única y acosando las otras dos? A saber: la que sabe que la promesa o la inyunción imperativa solo se presentan con los signos-rastros-armaduras de los espectros pasados (lógica del manifiesto); que uno solo responde a la inyunción desde el compromiso-deuda-identificación con los espectros (lógica de la decisión ya-siempre decidida), y que la promesa arrastra, no solo un vacío de significado, sino también (aporéticamente) una cadena semántica que no puede analizarse ni constatativa ni neutramente (pues se recorre *desde* la creencia y el crédito, luego también desde el préstamo o anticipo de sentido-y-fuerza que dan los espectros).

<sup>430</sup> DERRIDA, 1993d: 139 (trad. p. 98).

Vemos aquí cómo se entremezclan numerosos actos ilocucionarios, con un contenido proposicional que tiene que ver con unos significados e ideas históricamente sedimentados, amén de los efectos perlocucionarios que puedan ocasionarse: se exige rendir homenaje al potencial de perfectibilidad de las instituciones jurídicas, se ordena no renunciar jamás a dichas instituciones, se proyecta una extensión y un ahondamiento del derecho internacional, se rehúye un mero rechazo del Estado proponiendo un análisis de las condiciones en que un supra-Estado-mundial sería conveniente, y allí donde se decía que la democracia no es un ideal, ni una idea, ni un paradigma, ni un *eidós*, se pide aquí ser consecuente con la «idea de la democracia y de los derechos humanos».

Tenemos, en definitiva, una inyunción mesiánica –«en la “democracia por venir”, lo importante no es la “democracia”, es lo “por venir”»<sup>431</sup>– que debe articularse con una inyunción a la crítica y al análisis genealógicos ilimitados. Pero *también* –y esta suele pasarse por alto– una inyunción a la prudencia, a la negociación, al cálculo (algo así como una inyunción a no tomarse demasiado a pecho las inyunciones)<sup>432</sup>; e *incluso* una inyunción *casi* tan incondicional como la mesiánica (pues tiene que ver con la cuestión de la sacralidad, del tabú, de lo sano y salvo), que podría oírse como: “¡Alto! ¡No pasarán! Ni un paso atrás en lo que han dado de sí, hasta aquí, el derecho internacional y la democracia!”. Nada de esto desacredita el pensamiento de Derrida por incoherente. Antes bien, sitúa el verdadero meollo espectral en el que hay que tomar decisiones, emprender acciones y asumir responsabilidades.

Claro está que, si pudiera determinarse con claridad la «línea de perfectibilidad» del derecho, la política o la moral; si cupiera concentrarse en aquellos contenidos heredados de la democracia que impulsan su transformabilidad y apuntan a un desbordamiento utópico de lo que es, ha sido y está previsto que sea la democracia; si pudiera saberse qué acciones promueven la extensión y diversificación del derecho internacional, y cuáles lo limitan, lo merman y lo debilitan (*plus de droit*), entonces la espectralidad no tendría graves consecuencias para la responsabilidad. Más peliagudo es asumir que con la espectralidad uno no puede no heredar lo que le parece irrecible de

---

<sup>431</sup> DERRIDA, 2012a: 64.

<sup>432</sup> «Los temas de lo imposible y lo incalculable pueden llevar a los peores abusos si no se los articula con prudencia, me atrevería a decir que si no se *calcula* su articulación con el cálculo, con lo posible, lo mensurable, lo homogéneo, etc. También es preciso [*il faut*, inyunción] dominar, calcular democráticamente, es necesario que haya votos, por lo tanto, sujetos identificables y de derecho, mayorías, legalidades determinables, etc.: negociación siempre indispensable entre la apertura singular a lo imposible, que es necesario tratar de conservar y, luego, el método, el derecho, la técnica, el cálculo democrático, entre la democracia por venir y el presente limitado de la actualidad democrática» (DERRIDA, 2012a: 83).

la herencia, no puede no verse concernido, implicado, comprometido, aliado y responsabilizado con aquello con lo que quisiera no tener nada que ver. No solo porque uno empieza por recibir antes de poder decidir; no solo por esa pasividad absoluta de la que habla Derrida y que implica que se llega al juicio y a la responsabilidad desde lo que el/lo otro me ha hecho ser; no solo por ese "sí" incondicional y preoriginario presente incluso en el disidente, el renegado, el escéptico, el nihilista y el apóstata; sino también porque, tratando con los espectros, uno no sabe a ciencia cierta cuándo, por qué, cómo, a qué o a quién ha dicho "sí" o "no". No se sabe, en fin, qué es decir "sí" o "no" a un espectro. Tomemos el caso de una herencia a la que con notoria claridad y convicción se ha opuesto Derrida: la del fraternalismo. ¿Qué significa oponerse, rechazar, renegar, disentir del frato-logo-centrismo? ¿Puede responderse a la promesa de una amistad sin fraternalismo? ¿Puede siquiera atrincherarse esa promesa únicamente en lo admisible, aceptable o tolerable de la herencia fraternalista, excluyendo *lo otro*? Derrida sabe muy bien que la deconstrucción no aborda desde fuera esa herencia, sino en ella y con ella, que la deconstrucción es o se aprovecha del proceso autoinmunitario de la herencia fraternalista, esto es, del proceso que la hace sobrevivir dándose muerte. Y sabe, parafraseando lo que dice sobre el cristianismo, que no puede excluirse que la deconstrucción «desvele las *potencialidades* todavía intactas de un porvenir imprevisible» que, quizá, llegaría como un «advenimiento *mundial*» del fraternalismo<sup>43</sup>. La espectralización de la herencia –*en la medida en que* supone una multiplicación de los espectros allí donde la onto-teo-teleología pretendía erigir Un espíritu– imposibilita oponerse a *una* herencia fraternalista. No hay tal cosa como *el* fraternalismo, nuestra responsabilidad empieza acorralada y acechada por múltiples espectros, con los que hay que tratar y explicarse. Dada la imprevisibilidad de las correrías espectrales, la inconsistencia de las identidades e intenciones fantasmales, de sus préstamos, raptos, intrigas, tejemanejes, contrabandos, sabotajes y, sobre todo, la incertidumbre de qué es lo que (se) repite (en) el espectro, yo puedo y debo elegir, pero sin estar seguro, no solo de si he elegido "bien" o "mal", sino ante todo de qué he elegido, y más importante aún, de cuántas elecciones del otro (en mí) han precedido "mi" elección. En consecuencia, Derrida se compromete con unos espectros más que con otros, con estos antes que con aquellos, pero sin poder ahuyentar a ninguno.

Cette amitié incommensurable, cette amitié de l'incommensurable, est-ce bien celle que nous tentons ici de détacher de son adhérence fraternelle,

---

<sup>43</sup> DERRIDA, 1999: 149 (trad. p. 105).

de son inclination à prendre les traits économiques, généalogiques, ethnocentriques, androcentriques de la fraternité ? Ou bien est-ce encore une fraternité, mais une fraternité divisée dans son concept, une fraternité portant à l'infini au-delà de toute figure littérale du frère, une fraternité qui n'exclurait plus quiconque ?

Nous sommes ici dans les parages de la plus grave difficulté. On aura compris qu'il n'est pas dans notre intention de dénoncer la fraternité ou la fraternisation. Et bien entendu, tous les mouvements (chrétiens ou révolutionnaires par exemple) qui célèbrent la fraternité ou l'amitié fraternelle, nul ne contestera qu'ils se portent à l'universalité et récusent en principe les limites de la fraternité naturelle, littérale, génétique, sexuellement déterminée, etc. Le geste de Michelet en serait un bon exemple : assomption et dépassement de la fraternité chrétienne vers une fraternité révolutionnaire et universelle dans le style des Lumières, etc. (...) Il y a même chez Michelet, certes, cette hyperbolisation du concept de fraternité qui l'étend non seulement au-delà de toute frontière mais même de toutes les déterminations juridiques, législatives et politiques de la loi. Comment s'opposer à la générosité de tant de formules analogues à celle que nous citions plus haut : « La fraternité, c'est le droit par-dessus le droit » ?

D'où vient donc notre réticence ? C'est que garder encore ce mot pour désigner une fraternité au-delà de la fraternité, une fraternité sans fraternité (littérale, stricte, généalogique, masculine, etc.), c'est ne jamais renoncer à ce à quoi l'on prétend renoncer — et qui revient alors de mille façons, à travers des symptômes et des dénégations dont nous devons apprendre à déchiffrer la rhétorique et à déjouer la stratégie. Est-ce par hasard et est-ce au nom du « droit par-dessus le droit » que Michelet entoure ce discours sur la fraternité sublime de considérations – sur la nation, la patrie, la France – et la femme – dont le moins qu'on puisse dire est que leur littéralité, leur littéralisme, ne se laisse pas facilement transfigurer. Avec ce qu'un Michelet (par exemple) dit de la patrie, de la nation et de la France, l'universalisme allégué ne peut s'accorder qu'à la condition d'une logique exemplariste dans laquelle nous avons reconnu la stratégie profonde de tous les nationalismes, patriotismes ou ethnocentrismes (DERRIDA, 1994a: 264).

Este fragmento tiene miga. Por un lado, vemos cómo Derrida se opone y no se opone a la fraternización. El punto clave es el «¿Cómo oponerse...?», y *sin embargo, hay que oponerse*, por las razones aducidas acto seguido, y otras que podrían añadirse sin duda. Ahora bien, hay algo que puede pasar



desapercibido y que hay que explicitar. Una interpretación, digamos, débil, de este «¿Cómo oponerse...?» entendería que es difícil oponerse al fraternalismo porque se encuentran en él, todavía, buenos motivos para defenderlo. Hay, pues, que oponerse a esto pero no a aquello, unas veces sí y otras no, dividiendo, como dice Derrida, su concepto. Pero una interpretación (espectralmente) fuerte arruina la viabilidad de este cálculo que, curiosamente Derrida, el filósofo de lo incalculable, parece encomendarnos. Pues el «¿Cómo oponerse...?» tiene que ver con una imposibilidad, más que con una dificultad. Sin negar la primera interpretación, aquí la cuestión es que el fraternalismo es la herencia que recibimos y a la que no podemos oponernos. Para empezar, porque no podemos suspenderla y desactivar su efectividad espectral hasta que podamos, como pide Derrida, «aprender a descifrar» su retórica y «a desmontar su estrategia». Antes bien, la fraternización ya está trabajando(nos) en este aprendizaje. Luego, también, porque los espectros del fraternalismo se diseminan y contaminan otras herencias y otros nombres que Derrida sí quiere «seguir guardando» (democracia, mesianismo, perdón, hospitalidad...). La paradoja es que debemos dividir el concepto de fraternidad, negándonos a aceptar el “paquete completo” de sus rasgos y valores, pero esta división no deja de poner de manifiesto, quizá incluso aumentando la plaga, que el fraternalismo parasita un buen número de las injunciones éticas a las que querríamos dar crédito y responder. En consecuencia, inconscientemente, secretamente, inconfesadamente, Derrida (y por supuesto nosotros) no puede no suscribir acuerdos y alianzas con los espectros más indeseables, menos prometedores y confiables. Y todavía más, *debe quererlo*, desearlo denegadamente, pues nunca se sabe por dónde vendrá el porvenir<sup>434</sup>.

---

<sup>434</sup> A nuestro parecer, esta es una cuestión estructuralmente implícita en la lógica de la espectralidad, pero se encuentran algunas declaraciones de Derrida que apuntan muy explícitamente a esto: «Il m'arrive souvent de dire moi-même : " Là, voyez-vous, je suis d'abord en train d'analyser le contenu et les implications d'un concept, d'une interprétation, d'un récit reçus et auxquels je ne souscris pas nécessairement. " Mais, évidemment, c'est toujours, en ce qui me regarde, pour me demander au bout de compte s'il est recevable, et où et pourquoi il deviendrait irrecevable. Mon inquiétude non critique reste toutefois effleurée par l'hypothèse que Nancy voudrait croire à la fraternité dans ce récit reçu. Moi aussi d'ailleurs, je voudrais bien y croire ; il y en a un en moi qui voudrait bien y croire mais un autre, voilà, qui ne me ressemble plus comme un frère, et qui n'arrive pas à y croire, et qui croit même, à la réflexion, à l'expérience, qu'il vaut mieux ne pas y croire, non seulement mais surtout en politique, et j'essaie d'expliquer pourquoi (...)» (DERRIDA, 2003: 89). Este texto casi contiene en esencia todo lo que hemos tratado de explicar, pero conviene marcar un par de acentos porque, incluso aquí, el texto de Derrida deniega algo. Por un lado, es importante remarcar que el texto podría suscribirse enteramente sustituyendo el «querer» por la cláusula “no-poder-no”. Un cierto Derrida, o “un cierto” *en Derrida, no podría no (querer) creer* en la fraternidad. Asimismo, otro, no podría no (querer) no creer en ella, pues la fuerza de oposición, de división y de (auto)rechazo está en la misma herencia de la fraternidad. Aquella no depende tanto de lo que *quiera* Derrida sino, más bien, de los compromisos que consiga establecer con el querer diverso de sus espectros. En este sentido, la aporía del “no-poder-no” desplaza el centro de atención, el reto de

Otra paradoja adjunta es que lo dicho no niega la necesidad y el valor de la oposición. Antes al contrario, es *desde esta irremediable aceptación* que tiene sentido inflamar la herencia y poner en curso un proceso de (auto)análisis y (auto)crítica del que ya no podemos sentirnos ajenos ni eludir la responsabilidad. Mas, al mismo tiempo, la asunción hereditaria que hace que toda oposición sea ya una reacción autoinmunitaria, tiene mucho que ver con esa amistad antes de la amistad que Derrida despliega en *Políticas de la amistad*. En efecto, un elemento fundamental de este libro es la lógica manifestativa (volveremos a ello) que anuncia –simultáneamente constatando-y-prescribiendo– que ya no hay zócalos, genealogías, “mundos” culturales que puedan percibirse mutuamente como exteriores e independientes. Por encima o por debajo de las adscripciones y pertenencias que todavía son vigentes, y que a menudo se enardecen autoinmunitariamente, ya hay un único mundo de la vida, planetario e incluso extraplanetario, y al que, por ello, es difícil si no imposible atribuirle rasgos de identidad comunes. En cierto modo, *ya ha llegado*, por tanto, la Internacional de la amistad que proclama Derrida. Y una de las razones es que, aquí y hoy, ya todos heredamos un mismo “aquí” y “hoy”. Las oposiciones y las hostilidades ya son endógenas, irremediabilmente denegadas como oposiciones y hostilidades.

Mantengámonos todavía en el último fragmento citado de *Políticas de la amistad*. En la profundidad y belleza de este texto, no puede dejar de sorprender el posicionamiento derridiano cuando dice que «seguir guardando esta palabra [fraternidad] para designar una fraternidad más allá de la fraternidad, una fraternidad sin fraternidad (...) es no renunciar jamás a aquello a lo que se pretende renunciar». ¿Es esto una razón para renunciar al nombre de la fraternidad, a la fraternidad como nombre de la amistad? ¿Es siquiera una razón para «nuestra reticencia» con respecto a la fraternidad? Y si lo es, ¿no valdría la misma reticencia para la palabra democracia o mesianismo? ¿Acaso

---

la responsabilidad, hacia dos focos distintos pero simultáneos: por un lado, hacia el lugar en el que Derrida dice «trato de explicar por qué» vale más (no) creer (¿en qué exactamente? ¿cuándo? ¿en relación o comparación con qué? ¿en vistas a qué?); trabajo de reflexión incesante con el crédito de la herencia. Por otro lado, hacia el lugar en el que, como venimos insistiendo, algo ya se ha decidido, determinando de antemano el *querer-crear*. Este lugar es eminentemente espectral, pero apunta claramente a aquello del espectro que disloca de antemano el horizonte fraternal (la Cosa irreconocible o irreapropiable en el espectro). Quiere decir: aun si la herencia espectral que configura mi querer-crear me fuerza a dar crédito a la figura del hermano, e incluso si fuera el caso de una fe ciega e inquebrantable en un horizonte de fraternización “absoluta”, aquello que en último término *me ha hecho querer-crear* así «no se me parece[rá] ya como un hermano»; es “algo” en mí, el otro en mí (Derrida), la cosa éxtima (Lacan), el objeto que me precede (Adorno), que rompe de antemano los valores de congregación, *homoiosis* y reconocimiento sin los cuales (quizá) ya no habría motivo para guardar el nombre del “fraternalismo”.

hablar de un mesianismo sin mesianismo sí permite renunciar a lo que se querría expurgar de la tradición mesiánica? Y suponiendo, como habría que suponer, que no lo permita –esto es, asumiendo que al hablar de mesianismo sin mesianismo no estamos cerrando la puerta al retorno «de mil maneras» de lo que queríamos conjurar con el “sin” del «sin mesianismo»–, entonces ¿por qué preferir la mesianicidad a la fraternización? ¿Por qué sería mejor o menos malo el retorno de los espectros del mesianismo que el retorno de los del fraternalismo? En ciertos lugares, Derrida ha tratado de dar respuesta a estas cuestiones, es decir, ha tratado de justificar sus preferencias, sus elecciones de nombres (y de espectros). Y puede haber dado buenas razones, pero hasta donde nosotros tenemos noticia, y nos atreveríamos a afirmar que en cualquier lugar donde Derrida se haya explicado al respecto, tales razones restarán insuficientes e insatisfactorias. Debido a la estructura espectral de la herencia que Derrida ha mostrado. Si la espectralidad impide saber de antemano y definitivamente cuál es el sentido de la promesa sobre la que se está jurando; si lo que tenemos ya no es solo una promesa vacía como pura apertura al porvenir, sino, a la vez, una acumulación inabarcable e inextricable de sedimentos heredados (escrituras y reescrituras, envíos y desvíos, confirmaciones y contrasignaturas de la promesa...); si el Nombre heredado es *a priori* indivisible, y solo en un trabajo de duelo interminable puede ser descompuesto y transformado, entonces, ¿qué sentido tienen esas elecciones? ¿Por qué guardar el nombre de lo mesiánico y no el de la fraternidad? ¿Por qué preferir la amistad a la camaradería, por ejemplo, o la democracia a la república<sup>435</sup> o al comunismo? Por bien justificada que esté su elección, estos nombres operan como demarcaciones en un campo espectral, cartografían el terreno insuficientemente explorado de la herencia; son nombres fetiche con los que conjurar los espectros, tratando de atraer a unos y repeler a otros; son *preferencias*, *pre-dilecciones*, *pre-juicios*, *pre-visiones*, *pre-concepciones*; en fin, digámoslo de una vez: son *anticipaciones*. Y por tanto, son *resistencias*, tanto a lo incalculable del acontecimiento como a la deconstrucción. De nuevo, esto no desacredita el pensamiento de Derrida. Antes bien, sitúa el lugar incandescente de la responsabilidad, y particularmente de la responsabilidad espectral: tensionada y urgida a la incondicionalidad, pero marcada por una herencia que

---

<sup>435</sup> «... una estudiante me dijo: “Pero lo que usted llama democracia es lo que Hannah Arendt llama república, para oponerla a democracia”. ¿Por qué no? Solo mantengo la palabra democracia en una frase o en un discurso que determina cierta cantidad de cosas. Pienso que en el contexto discursivo dominante, en la política de hoy, la elección de la palabra que figura en la mayoría de las frases de ese discurso es buena, políticamente: es la menos mala posible» (DERRIDA, 2012a: 63).

aplaza, desvía y deniega, irremediable y necesariamente, al otro radicalmente otro.

En lugar de la imagen de cómoda continuidad y feliz armonía entre los conceptos derridianos es, pues, importante ver cómo estos forcejean entre sí, cuándo la espectralidad se hace operar contra la deconstrucción y cuándo esta contra aquella. Es cierto que las más de las veces, la deconstrucción es invocada para actuar en contra de los espectros, como en el fragmento citado en que se instaba a «descifrar» y «desmontar» las «mil maneras» en que podían volver los espectros etnocéntricos, nacionalistas, falocéntricos, del fraternalismo. O como cuando Derrida insiste en no servirse, en no guardar o no preferir, la lógica de las clases sociales por requerir esta de una deconstrucción profunda de lo que histórica, política y culturalmente se le asocia. En ambos casos, la deconstrucción es aliada de una espectrología, *sin dejar de ser*, no obstante, una cierta caza de los espectros, cuando menos en el sentido de una vigilancia crítica con respecto de los encubrimientos, manipulaciones y estrategias que inevitablemente implica la espectralidad, así como del intento de disolver o fluidificar ciertas fijaciones fantasmáticas que, de lo contrario, se repiten compulsiva e inconscientemente. Otras veces, en cambio, es la espectralidad la que parece jugar en contra de la deconstrucción, deteniéndola, obstruyéndola o poniéndola en un compromiso. El caso de la clase social valdría otra vez de ejemplo, toda vez que Derrida aplazó, esquivó y evitó la deconstrucción que tan necesaria le parecía, por razones sospechosamente espectrales: por un calculado, acechado y temeroso trato con la herencia marxista en general y althusseriana en particular.<sup>436</sup> Otro ilustración, fugaz pero significativa, la encontramos en *La universidad sin condición*:

Une question se pose alors, qui n'est pas seulement économique, juridique, éthique, politique : l'université peut-elle (et alors comment ?) affirmer une indépendance inconditionnelle, revendiquer une sorte de *souveraineté*, une espèce très originale, une espèce exceptionnelle de

---

<sup>436</sup> Algo de esto puede seguirse en varios momentos de la entrevista publicada como “Política y amistad” (DERRIDA, 2012a), en *Espectros de Marx* (DERRIDA, 1993d) y en “Marx e hijos”, la respuesta a las respuestas que suscitó el libro *Espectros de Marx* (SPRINKER (ed.), 2002). Lo que estamos señalando no implica afirmar que no haya en el texto derridiano numerosos momentos en que se opera una deconstrucción del concepto de clase social, ni que, más en general, no se nos den las herramientas para llevar a cabo tal deconstrucción. Pero en varios sentidos relevantes, tal deconstrucción *resta por venir* (como, por otra parte, la deconstrucción de cualquier concepto), y la razón estriba en la compleja relación de deconstrucción y espectralidad. Una vez se ha admitido que la espectralización de la herencia es, *como* la deconstrucción, una descomposición y desfundamentación de las verdades, valores y genealogías monolíticas, hay que admitir también que los espectros juegan a menudo a la contra, resistiendo a la deconstrucción, demorándola aquí, encauzándola allí, atrayendo la atención sobre este sedimento, y por tanto, desviándola de aquel otro, etc.

souveraineté, sans jamais risquer le pire, à savoir de devoir, en raison de l'abstraction impossible de cette souveraine indépendance, se rendre et capituler sans condition, se laisser prendre ou acheter à n'importe quel prix ?

Il y faut alors non seulement un principe de résistance, mais une force de résistance – et de dissidence. La déconstruction du concept de souveraineté inconditionnelle est sans doute nécessaire et en cours, car c'est là l'héritage d'une théologie à peine sécularisée. Dans le cas le plus visible de la prétendue souveraineté des Etats-nations mais aussi ailleurs (car elle se trouve chez elle partout, et indispensable, dans les concepts de sujet, de citoyen, de liberté, de responsabilité, de peuple, etc.), la valeur de souveraineté est aujourd'hui en pleine décomposition. Mais il faut veiller à ce que cette déconstruction nécessaire ne compromette pas, pas trop, la revendication de l'université à l'indépendance, c'est-à-dire à une certaine forme très particulière de souveraineté que j'essaierai de préciser plus tard (DERRIDA, 2001a: 19).

¿No sorprende de nuevo aquí, en el marco de la exhortación derridiana a disociar soberanía e incondicionalidad, esta apelación a una «fuerza de resistencia» contra la deconstrucción, contra un cierto exceso de la deconstrucción? ¿No sorprende, todavía más, que Derrida diga que «hay que tener cuidado» con la deconstrucción? ¿Qué significa este «tener cuidado», esta prudencia, esta inhibición, este darse miedo, de la deconstrucción? ¿Contra qué se protege y qué cuida este cuidado? Una forma «excepcional» y «muy particular» de soberanía se opone a la soberanía de una herencia «apenas secularizada», pero también a «la abstracción imposible de esa soberana independencia», a una incondicionalidad sin ninguna forma de soberanía. Tener cuidado con que la «deconstrucción necesaria no comprometa demasiado» lo que sea que pueda comprometer, es lo mismo que poner en un compromiso a la deconstrucción, esperar de ella cierta solución de compromiso. Derrida parece *querer* la deconstrucción, y la vez *temer* que la universidad –y sin duda podríamos extrapolar: la democracia– *no pudiera resistir* a la deconstrucción de la soberanía; que la universidad, la democracia (quizá también la fraternidad, la justicia...) pudieran perder demasiado con esa deconstrucción en marcha. Hay, pues, que tener cuidado con la abstracción y la descomposición de la soberanía porque suponen «el riesgo de lo peor». En consecuencia, hay que tener cuidado de no exorcizar, disolver, eliminar *todos* los espectros de la soberanía. Pero, por supuesto, hay que tener cuidado entonces con los espectros que se hacen volver, con la herencia soberanista que se acepta que siga rondando la universidad, pues aquí también está el riesgo de lo peor.

Hay que tener cuidado aquí y allí, temblar en todo momento, pues el peligro acecha por doquier. Esta es la imagen de alguien acosado por los espectros, por una responsabilidad desbordante, por una mala consciencia obsesiva, y no la imagen de alguien que se arriesga a una deconstrucción incontrolable y sin cuartel.

Finalmente, el último aspecto de la espectralidad que queríamos destacar: se trata de lo que gira en torno a la lógica del *manifiesto* (particularmente en *Espectros de Marx*) y de la *frase teleiopoética* (particularmente en *Políticas de la amistad*). Este es otro de los lugares donde se percibe especialmente bien la *différance* entre el espectro y el arribante absoluto. En último término, lo que nos interesa es apuntar algunas cosas en relación con el “concepto” de comunidad que así se dibuja. Este último concepto está sumamente sobrecargado de reflexión en los aledaños del texto derridiano (Blanchot, Nancy, Agamben, por citar solo tres nombres). Nosotros nos mantendremos en el lecho seguido hasta ahora: qué figura del *socius* implica la espectralidad y qué tensión se produce en una responsabilidad que se dice incondicional y dirigida al otro radicalmente otro.

Donde la imbricación entre espectralidad e inyunción manifiesta-manifestativa está mejor tratada es en *Espectros de Marx* y en relación con el *Manifiesto Comunista*. Tiene un papel fundamental la indecidibilidad entre la fuerza constativo-predictiva (el manifiesto dice lo que es, lo que ocurre, y lo que va a acontecer) y una fuerza realizativa que oscila entre lo conativo, lo exhortativo o conminatorio (lo que sería propiamente la inyunción). Esta indecidibilidad –que puede expresarse en enrevesadas frases del tipo “ya está viniendo lo que deseamos constatar que ya está aquí”, “ya está ocurriendo lo que va a ocurrir y que es necesario que ocurra”, “ya es hora ahora de que se haga efectivo lo que venía presintiéndose y que está por llegar”– se relaciona con un complejo ir y venir entre pasado y futuro que no deja lugar para un presente pleno (otra nota típica de la espectralidad). El manifiesto es, pues, una manifestación patente del presente dislocado. Ya lo sería si nos limitásemos a la dislocación que tiene como nudo “presente” el *Manifiesto Comunista* de 1848, aunque por supuesto a Derrida le interesa remarcar una espectralización todavía más incontenible: él está pensando en todos los textos performativos que de algún modo *pre-manifiestan* el *Manifiesto Comunista*, y en todos aquellos que, “después”, lo signan o contrasignan, confirmando la llegada de lo que aquel anunciaba, y al mismo tiempo, todavía llamando a lo que está por venir. Por último, pero no menos importante, Derrida (se) incluye en la cadena hereditaria con un texto – *Espectros de Marx*– que, sin ser un manifiesto, prosigue-y-desplaza esta lógica

manifestativa en nombre de una “misma” promesa (del) porvenir. Además, y esto es más esencial, Derrida está tratando de extraer algo así como una estructura del manifiesto que pugna por abstraerse de cualquier contenido: así como hay una “formalidad” de la promesa mesiánica que precede y desborda el acto locucionario de cualquier promesa, hay una irreductible estructura del manifiesto (precisamente su manifestar-llevar a cabo la ruptura del presente) que no está ligada a ninguna enunciación política determinada. Sin embargo, y sin poder en absoluto desvincular una cosa de la otra (la mesianicidad de la promesa no es otra que la inyunción del manifiesto), la lógica manifestativa (así como la de lo teleiopoético), resta más arraigada a la espectralidad, más renuente al proceso de abstracción que implica la mesianicidad sin mesianismo y que, por necesaria que sea, nosotros estamos señalando como una peligrosa evaporación del espectro.

Permítasenos citar un tanto extensamente, cortando aquí y allá, lo que nos interesa destacar del abordaje derridiano del *Manifiesto Comunista*. Derrida se fija reiteradamente en el modo en que «Marx y Engels hablaban ya allí, en 1847-1848, de espectro y, más precisamente, del “espectro del comunismo” (*das Gespenst des Kommunismus*). Espectro aterrador para todas las potencias de la vieja Europa (...), pero espectro de un comunismo entonces *por venir*. De un comunismo, ciertamente, ya nombrable (y bastante antes de la Liga de los Justos o de la Liga de los Comunistas), pero todavía por venir más allá de su nombre. Ya prometido pero solamente prometido. (...) El espectro estaba ahí (...). Pero aquello de lo que era el espectro, el comunismo (*das Gespenst des Kommunismus*), aquello, por definición, no estaba ahí»<sup>437</sup>. Un trecho largo más adelante, Derrida retoma diciendo que Marx «anuncia y requiere la presencia por venir. Parece predecir y prescribir: lo que de momento no parece más que un espectro en la representación ideológica de la vieja Europa, en el futuro debería convertirse en una realidad presente, es decir, viva. El *Manifiesto* llama, requiere, esa presentación de la realidad viva: hay que proceder de forma que, en el futuro, ese espectro –y, en primer lugar, una asociación de trabajadores forzada al secreto hasta cerca de 1848– se convierta en una *realidad*, y en una realidad *viva*»<sup>438</sup>. Tras detenerse un instante en la cuestión del partido (el *Manifiesto* es la fundación de un partido que promete el comunismo y promete disolverse cuando este sea «una realidad absolutamente viva», luego un partido fundado como fantasma a la vista de un fantasma), Derrida prosigue anotando que «ese futuro [la Internacional comunista como “presencia real del espectro”,

---

<sup>437</sup> DERRIDA, 1993d: 69 (trad. p. 51).

<sup>438</sup> DERRIDA, 1993d: 166 (trad. p. 118).

luego como “final de lo espectral”] no es descrito, no está previsto de modo constativo [*sic*]; es anunciado, prometido, llamado de modo performativo. (...) En cuanto al pronóstico, este no consiste solo en prever (gesto de tipo constativo [*sic*]) sino en reclamar el advenimiento, en el porvenir, de un manifiesto del partido comunista, que transformará, precisamente en la forma performativa de la llamada, la leyenda del espectro, todavía no en la realidad de la sociedad comunista, sino en esa otra forma de acontecimiento real (a medio camino entre el espectro legendario y su encarnación absoluta) que es un Manifiesto del partido comunista. (...) Esta es la llamada, a saber, el Manifiesto con vistas al Manifiesto, la automanifestación de lo manifiesto, que es en lo que consiste la esencia de cualquier manifiesto que se reclama a sí mismo diciendo “ya es tiempo”, el tiempo se junta y se conjunta aquí, ahora, un ahora que adviene a sí mismo en el acto y en el cuerpo de esa manifestación, “ya va siendo tiempo” de que me torne manifiesto, de que se torne manifiesto el manifiesto que no es otro que este, aquí, ahora, yo, el presente llega, testigo y consorte a la vez, este es precisamente el manifiesto que soy o que opero, en la operación de esta obra, en acto, no soy yo mismo más que en esta manifestación, en este momento mismo, en este libro, heme aquí»<sup>439</sup>.

Por otro lado, en *Políticas de la amistad*, Derrida lleva a cabo una detallada elaboración de la estructura teleiopoética a partir, principalmente, de varios fragmentos de Nietzsche sobre la amistad. Por su evidente vínculo con la estructura del manifiesto, nos centramos en el discurso sobre los «filósofos venideros» o «del futuro»<sup>440</sup>. Dicho vínculo se hace evidente cuando Derrida establece que, siguiendo el texto de Nietzsche, estos filósofos «que *son* el porvenir *están viniendo* ahora, incluso si estos que llegan no han llegado todavía: su presente no es presente, no está de actualidad, pero están viniendo, son venideros puesto que *van a venir*. “*Serán*” quiere decir: son lo que va a venir, y *lo que va a venir* es una frase *en presente*, dice (en español) la presentación del futuro, a veces previsto, a veces prescrito»<sup>441</sup>. Sin lugar a dudas, la promesa o inyunción de amistad de Nietzsche no se reduce a la lógica del manifiesto. Derrida encuentra en Nietzsche un gesto, fundamental para entender la amistad mesiánica, que viene a interrumpir una utopía de amistad comunitaria, fraternal, congregacional, identitaria, de la que el *Manifiesto Comunista* no se separaría, al menos manifiestamente. Derrida saca mucho jugo a la exhortación nietzschiana de una amistad «de la *soledad*», «de la singularidad solitaria», «de

---

<sup>439</sup> DERRIDA, 1993d: 168 (trad. p. 119).

<sup>440</sup> «Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte...» (NIETZSCHE, 1997b: 71).

<sup>441</sup> DERRIDA, 1994a: 64 (trad. p. 63).



la desligadura social»<sup>42</sup>, una amistad no de los solidarios, sino de los solitarios. Este extremo, sin embargo, vamos a dejarlo en suspenso de momento, para retomarlo en el último nudo de la deconstrucción, centrado precisamente en la cuestión de la separación o *déliasion*. Lo que ahora toca enfatizar, en la tensión o incluso contradicción inherente a la amistad nietzschiana, es el polo creador de comunidad, de lazo y comunicación, indeneable *incluso* en la exhortación a una amistad en el silencio, el aislamiento y la inaccesibilidad. En efecto, debemos tomar nota de lo que enlaza con el motivo principal de este apartado, y que sentamos al inicio, a saber: antes de nada o por encima de todo, lo que realiza el realizativo es lazo social. Lo que tenemos en Nietzsche es una sobrepuja de la amistad que, debido a su fuerza hiperbólica, se confunde con un celo absoluto de la soledad absoluta, una amistad tan radical y rigurosa que no tiene nadie con *quien* amigarse y solo puede ser confiada al porvenir, y *allí* querida, no como fin de la soledad, sino como «comunidad anacorética». Ahora bien, al mismo tiempo, inseparablemente, pues es la única forma de *proclamar* o de *responder de* tal rigor, tenemos una sobrepuja de lo ilocucionario. Esta desertifica la fuerza ilocucionaria, confirmando la amistad solitaria, puesto que la fuerza se sustrae tanto al orden convencional como al otro (interlocutor) que podrían confirmarla como acto de habla. Pero esto no hace sino desvelar, digamos, sobrepujar también, la irreductibilidad de lo ilocucionario como *adresse à l'autre*, o sea el hecho de que es imposible cerrar el lenguaje a la relación, a la traducción. Además, y esto es lo que nos interesa ahora, esta *adresse* no puede quedar limitada a la remisión mesiánica a un amigo arribante. Precisamente por el lazo que la frase teleiopoética, tal y como *hacía* el manifiesto, establece (constata, prevé, desea, manda, promete...) entre un porvenir y un presente, entre un *quizá* irreductiblemente abierto y un *ya* superdeíctico (este ahora, este lugar, este yo o este nosotros...), *l'adresse* (¡y la responsabilidad que la sigue!) se disemina, pero, sobre todo, se encarna, esto es, deviene espectral. Los «filósofos venideros» ya son espectros: porque *ya se los ve* venir, porque en la llamada o anuncio de los que vendrán, estos ya nos persiguen, nos rondan, nos tientan<sup>43</sup>; porque son ya queridos, amados, adivinados, y por tanto anticipados como «algo más, algo más elevado, más grande y más radicalmente distinto» que una herencia que, al negarlos, los provoca; y porque, en fin, el “ellos” que son y que está por llegar se confunde con el “nosotros” que, sin necesariamente conocer-nos ni congregar-nos ni coincidir en un nosotros, anunciamos, leemos, confiamos, confirmamos *con*

---

<sup>42</sup> DERRIDA, 1994a: 54 (trad. p. 54).

<sup>43</sup> «... esos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores*» (NIETZSCHE, 1997b: 71).

Nietzsche (*e incluso*, que dudamos, disentimos o rechazamos su proclama en nombre de otros amigos venideros). He aquí la paradoja: por estar dirigida a los espectros, esta amistad no pierde ni un ápice de su querida soledad, pues aquí y allí, ahora y en el porvenir, es una amistad con los no-presentes, siempre en el peligro o la oportunidad del delirio encerrado en uno mismo, de la especulación, imaginación, fantasmaticización, eufórica o temerosa, del otro amigo. Y sin embargo, por todo lo que se ha dicho hasta aquí de los espectros, ya puede suponerse el abismo de alianzas, compromisos y responsabilidades contraídas que implica esta amistad solitaria.

Ces philosophes de l'avenir (*dièse Philosophen der Zukunft*) dont Nietzsche dit *qu'ils viennent*, ce seront aussi des esprits libres, « très libres » (*frète, sehr freie Geister*). Mais à travers ce superlatif et ce surplus de liberté, ils seront aussi quelque chose de plus grand et d'autre, de tout autre, de fondamentalement autre (*Gründlich-Anderes*). De ce qui sera fondamentalement autre, je dirai (mais Nietzsche ne le fait pas sous cette forme) que les philosophes de l'avenir seront à la fois *la figure et la responsabilité*. Non du fait *qu'ils viendront, s'ils viennent, dans l'avenir* mais parce que ces philosophes de l'avenir sont *déjà des philosophes capables de (penser) l'avenir*, de porter et de supporter l'avenir, c'est-à-dire, pour le métaphysicien allergique au *peut-être*, d'endurer l'intolérable, l'indécidable et le terrifiant. Ils le sont déjà maintenant, un peu à la manière de ce messie (car la téléiopeièse dont nous parlons est une structure messianique) à qui quelqu'un s'adresse, ici maintenant, pour lui demander quand il viendra. De ces philosophes de l'avenir, nous ne sommes pas encore, nous qui les appelons et les appelons ainsi, mais nous sommes d'avance leurs amis et nous nous instituons par ce geste d'appel en hérauts et précurseurs (*ihre Herolde und Vorläufer*).

Cette précurtivité ne s'arrête pas au signe avant-coureur. Elle engage déjà une responsabilité sans fond, une dette (*Schuldigkeit*) dont le partage est assez différencié pour mériter une analyse prudente. Nietzsche dit tantôt « je » tantôt « nous ». (...)

Mais la responsabilité déclarée, la *Schuldigkeit* ainsi nommée, c'est la mienne, celle de qui dit *je*. Elle dit, *je* dis devoir répondre à *la fois* devant les philosophes de l'avenir à venir (devant *eux*), devant le spectre de ceux qui ne sont pas encore là *et* devant les philosophes de l'avenir que nous sommes (*nous*) déjà, nous qui sommes déjà capables de penser l'avenir ou la venue des philosophes de l'avenir. Double responsabilité qui se dédouble encore sans fin : je dois répondre de moi ou devant moi en répondant de nous et devant nous, du *nous* présent pour et devant le

*nous* de l'avenir ; cela même en m'adressant présentement à vous, et en vous invitant à vous joindre à ce « nous » dont vous faites déjà mais ne faites pas encore partie, bien que, au bout de la phrase téléiopoétique, vous soyez peut-être, lecteurs, devenus les cosignataires de l'adresse qui vous est adressée : pour peu que vous l'entendiez, ce que vous êtes invités à faire du mieux possible, ce qui reste ainsi votre responsabilité absolument et irremplaçablement singulière.

Responsabilité double mais infinie, infiniment dé-doublée, commune et partagée, responsabilité infiniment divisée, disséminée, si on peut dire, pour un seul, tout seul (c'est la condition de la responsabilité) et double responsabilité sans fond qui décrit implicitement un enchevêtrement des extases temporelles, une amitié à venir du temps avec lui-même où nous retrouvons l'entrelacs du même et du tout autre (le « *Gründlich-Anderes* ») qui nous oriente dans ce labyrinthe (DERRIDA, 1994a: 55-58).

Habría poco que añadir a esta larga cita. Puntuemos tan solo algunos extremos de la responsabilidad, en la tensión trabajada entre la respuesta al otro absoluto y las respuestas a los espectros. En el manifiesto y en la frase teleiopoética se afirma una *respuesta*, luego se pretende una fuerza ilocucionaria, que no puede ser determinada, garantizada o refrendada, pero que tampoco puede ser pensada en la radical apertura e indeterminación de la fe mesiánica, en la absoluta falta de fuerza de la pura apelación a quien/lo que viene. La fuerza performativa del manifiesto es, pues, espectral, lo cual quiere decir: no tiene la plena determinación, univocidad, cumplimiento, felicidad, racionalidad, que los teóricos del lenguaje y de la racionalidad comunicativa querrían, pero tampoco se reduce a esa ausencia total de fuerza de la pura apelación, ausencia total de fuerza en la pura fuerza ilocucionaria. El manifiesto apuesta, se la juega, se compromete, con una promesa de *x* (del comunismo, de la democracia, del superhombre...), si bien es cierto que sería imposible delimitarla, demarcarla *como* promesa por contraposición a otros modos de lo ilocucionario (mandato, deseo, esperanza...). No hay manifiesto sin esa irreductible apertura del porvenir que Derrida sitúa en la cláusula del quizá (*peut-être*) y que, se quiera o no, implica esa aparentemente absurda apuesta a lo incalculable. Ningún manifiesto, por más determinista, pragmático, estratégico, posibilista o identitario que se pretenda, puede cerrar de antemano esa grieta abierta a lo que viene. Pero tampoco hay manifiesto como tal sin el "*como si*" que hemos relacionado con la espectralidad: el manifiesto opera, ensaya (otro sentido del performar) el "*como si*" precisamente en lo ilocucionario, en cualquiera de los dos sentidos en que puede leerse lo manifestativo. Puede leérselo, por un lado,

como inaugurando una promesa, lanzándola al porvenir, en cuyo caso el manifiesto *se da* la respuesta, la (pre)figura de algún modo, la inventa, por anticipado/en diferido, en el futuro (he aquí lo teleiopoético), esto es, actúa *como si* ya se tuviera la confirmación, el acuse de recibo, de la promesa (luego, la determinación de la promesa *como* promesa), *como si* el porvenir ya estuviera aquí, existiendo ya, siendo efectivo el orden y el nosotros que valida el manifiesto. En fin, la pequeña o inmensa diferencia entre lo manifestativo y la fe radical es que lo primero pone, lanza o proyecta en el porvenir lo que/quien dará la fuerza ilocucionaria que se pide en el presente. Esto tiene que ver con la imposibilidad de sustraerse a una cierta lógica o proceso *especulativo*, algo que también se relaciona con el gesto de ventrílocuo, hiper-narcisista-monoliguista que (nos) acecha sin cesar: la frase teleiopoética *se da* la fuerza, se manda a sí misma el recibo, se oye decir “sí”, se escucha responderse en el porvenir. Según la definición derridiana del porvenir, esto es tanto como decir que lo teleiopoético ancla el porvenir en un futuro, negocia la *différance* entre futuro y porvenir. Es más: lo propio del manifiesto es la afirmación de una conexión entre presente y porvenir, o sea el intento de estrechar (que no suprimir) el abismo de fe abierto al porvenir. Es, en fin, la imposición de un cierto horizonte de llegada para el arribante. Eso sí, no se puede saber si la afirmación presente conecta con el porvenir porque sabe qué, quién, cuándo vendrá lo que vendrá, o si, *por no saberlo*, lo afirma como ya presente, de donde surge la indecidibilidad entre lo constativo y lo performativo. Por otro lado, leyendo el manifiesto en el otro sentido, no ya como una promesa hecha al porvenir, sino como una respuesta al mismo, como la confirmación, aceptación o asunción de una promesa que viene del otro, paradójica porque llega antes la respuesta que la demanda, porque se confirma de antemano la fuerza ilocucionaria de una inyunción que no ha tenido lugar, obtenemos la misma situación. Es “nuestro” tiempo, somos “nosotros” los que respondemos, y entonces, se quiera o no, otorgamos cierta fuerza y cierto sentido a la inyunción que *decimos recibir*; ya no respondemos al puro arribante, precisamente *porque respondemos*. Lo cual no quiere decir que sepamos bien a qué o a quién respondemos, ni cómo lo hacemos. Es un espectro lo que hemos invocado o en respuesta al cual nos hemos confabulado, no un otro-presente mas tampoco un otro-absoluto.

En cualquier caso, lo manifestativo-teleiopoético trabaja, produce (en el sentido del trabajo de duelo) la fuerza ilocucionaria. En cuanto irreductiblemente espectral y abierta, se mantiene en la tensión, en el ir y venir, de nuevo en el trabajo, entre lo racional y lo irracional, entre la apelación ilocucionaria y la producción de efectos perlocucionarios, entre el saber y el crédito, entre lo

constatativo (lo que se puede afirmar porque se sabe) y ese gesto incantatorio, esa gesticulación o pantomima, esa suplementaria exageración de la que nunca está exento un manifiesto y que da énfasis a lo que *debe* afirmarse porque *no se sabe*. Sin duda, un manifiesto solo tiene sentido si hay motivos para prever que vendrá *ese* porvenir, si uno  *cree que hay razones para creer en esa* llegada y, sobre todo, si se considera que el presente, y debido a una herencia recibida, exige la exigencia que nos llega del porvenir. Pero, sin duda también, un manifiesto solo tiene sentido si no hay certeza ni garantía de ese porvenir, si no se puede estar seguro de que el porvenir llegará como la estricta ejecución de un plan establecido o de un programa; si, paradójicamente, no se puede confiar ciegamente en el porvenir, y por eso es necesario manifestarse (en su nombre), llamarlo a venir, suplementar el “sabemos que el presente está a punto, preparado” con esa mirada de entonaciones ilocucionarias típicas de un manifiesto (“así debe ser”, “es necesario”, “hagámoslo posible”...).

Ahora bien, lo que realmente importa recalcar es que, al hacer esto, *haciéndolo*, lo que realiza el manifiesto o la frase teleiopoética es un cierto “nosotros”, una asociación o sociedad de espectros. Precisamente porque la naturaleza espectral del manifiesto establece un lazo entre herencia y porvenir, no puede no engendrar una cierta comunidad entre todos aquellos espectros que reciben esa herencia, que la trabajan y que “son” esa herencia, así como con todos aquellos espectros que vendrán a responder de ella, sin que pueda saberse si ese venir y esa respuesta vienen del pasado o del futuro. Se ha visto que Derrida también insistía en esto, y es fundamental. “Nosotros” ya somos esos filósofos del porvenir, ya somos comunistas, ya constituimos una Internacional, ya somos, por tanto, los que vendrán a confirmar la promesa, validándola en su fuerza, dándosela, respondiendo a la inyunción del manifiesto. “Nosotros”, sin dejar de ser el porvenir, somos ya, hoy, no mañana, los que respondemos al envío, aceptamos la invitación de amistad, cerramos el bucle de la frase teleiopoética. Se trata, sin duda, de un “nosotros” todavía un tanto secreto, nocturno, en todo caso crepuscular, en la enunciación del “pleno” día que está llegando, que va a llegar, que de algún modo ya está aquí. Esta es la conformación de una comunidad de contornos imprecisos y porosos, de identidad incierta, de sentido errabundo y cuyos actos de habla no dejan en ningún caso de estar perturbados por la indeterminabilidad y la perlocucionariedad inherentes al trato con los espectros, con respecto a los cuales, como ya hemos insistido suficiente, uno nunca sabe a qué atenerse, quién y qué habla por su boca (la mía, la suya...). Al no poder saber qué quiere un espectro, cuál es su deseo, y al responder no obstante a su demanda, se constituye una asociación, no solo secreta, sino *en el*

*secreto*, esto es, no solo de un “nosotros” (todavía) oscuro, críptico o clandestino respecto a un “vosotros” o “ellos”, sino, sobre todo, cuyos miembros son secretos los unos respecto a los otros. Sociedad secreta que guarda secreto, aun en la máxima transparencia, lo quiera o no, sobre qué funda, en qué se cifra, el lazo de su asociación, lo común de su comunidad.

Lo fundamental, con todo, es que esta porosidad, inconsistencia y clandestinidad del lazo social producido por el manifiesto no exime de responsabilidad, antes al contrario, la hace entrar en una escalada de difícil contención. *De hecho*, la socialidad que funda el manifiesto es, en último término, el compromiso de respuesta que uno adquiere con tantos y tantos espectros, incluso con aquellos con los que no quiere comprometerse. La responsabilidad del manifiesto o de la frase teleiopoética no me vincula, por tanto, con el arribante ni me compromete con el porvenir, sino con todos aquellos que cruzan espectralmente la promesa: con aquellos que, lo sepa o no, lo quiera o no, se confabulan aquí y ahora conmigo, a pesar de mí, en mi lugar, con una misma inyunción, en nombre de una misma responsabilidad. Con todos aquellos que en el pasado, trabajando ya una herencia, dieron lugar a que en el presente se manifieste el manifiesto, los que, por tanto, fueron ya precursores del porvenir que hoy afirmamos, prometieron ya la promesa a la que hoy damos carácter manifiesto, instituyéndola y a la vez reinscribiéndola, relanzándola al porvenir. Y, por supuesto, con todos aquellos que en el porvenir antes del porvenir, todavía espectros después de “nosotros” pero antes del porvenir, se sumarán a la inyunción, la confirmarán y también la desplazarán, la pervertirán o la refundarán, reivindicándose fieles, sin embargo, a la misma promesa. La continuidad, tenue y disgregada, sectaria y cainita, de este “nosotros” es la sobrevivencia de la promesa, y hoy sabemos mejor que en el momento de escribirse *Espectros de Marx* que esta comunidad espectral no es la prehistoria del presente vivo (comunista), pero sí un lazo de responsabilidad en el abandono del horizonte escatológico.

El “nosotros” del manifiesto, del manifiesto que es toda frase teleiopoética, toda afirmación responsable del porvenir, se vierte, se derrama o se desangra en una comunidad ilocalizable, inmunda, inconsciente e irreconocible, pues debido a lo que hemos dicho sobre la herencia, incluirá –o en todo caso, no podrá negar hospedaje– a todos aquellos que se contraponen, pervierten o perjuran de la promesa bajo la que creemos estar conjurándonos. En este sentido, este “nosotros” no es tanto un sujeto colectivo metafísico venido a menos, cuanto la contención apotropaica de una espectralización mucho más exorbitante y masiva. Hay, sin ninguna duda, voluntad de erección, institucionalización y

validación de un nosotros en todo manifiesto, más precisamente para *conjur*ar lo que en términos derridianos sería la incontrolable diseminación de la firma. En este sentido, y de nuevo, deja de ser interesante oponer a tal diseminación una supuesta identidad metafísica o logocéntrica, pues se trata ahora de asumir que solo se pueden hacer jugar los espectros contra los espectros. Si en el manifiesto es ya imposible establecer con nitidez y univocidad los límites de la asociación, del “quien” (se) manifiesta, es porque aquel no puede fundar un fuero interno, un seno, que no esté ya invadido, contaminado, sitiado, y por tanto, en peligro u oportunidad de desbordarse hacia un vínculo social mucho más difuso, incontrolable e indecidedo –y quizá más vinculante, por ello–. Tal desborde apuntaría a un “nosotros” que haría mucho más injustificable e inmerecido el uso del pronombre, de hecho, de cualquier pronombre, designador o apelativo, pero que, *aun así*, seguiría remitiéndose a un cierto *socius* o contrato social, a saber: el de la espectral carga hereditaria en la que ya siempre estamos comprometidos y sobre la que el manifiesto es ya un trabajo de selección, discriminación, apropiación-y-rechazo, duelo. «No hay ningún amigo», luego tampoco ningún enemigo, solo espectros de tales, en esa sociedad en la que el manifiesto trata de invocar viejos y nuevos amigos.

Habría, pues, una espectralidad ilimitada sobre la que lo manifestativo-teleiopoético trataría, en vano pero irrenunciablemente, de recortar una espectralidad de responsabilidad limitada. Diríamos que hay un “nosotros” que el manifiesto trata de fundar pero que permanece no obstante *infundable*, dada la irreductible espectralidad del constativo-performativo (esto es, la indeterminación e incontrolabilidad de la contrasignatura que demanda el acto de habla manifestativo). Lo que no quiere decir que el acto sea huero o ineficiente, pues trata necesariamente de contraer compromisos sobre el fondo de un “nosotros” *infundado*. Hay, pues, lazo social porque el vector mesiánico de la frase teleiopoética, tendido al silencio del otro absoluto, queda automática e inevitablemente espectralizado en un rumor de respuestas, réplicas y ecos que responsablemente hay que tratar de filtrar. Y hay lazo social, en un sentido más profundo, porque nadie puede ser excluido de una herencia que ya no sabe sostener, y menos fundar, orígenes, pertinencias, vínculos y genealogías indeconstruibles. Por eso, incluso el manifiesto más recalcitrantemente sectario, no puede negar –o mejor, como dice Derrida, *solo puede denegar*– la hospitalidad de una herencia que “me” acoge como todo/cualquier/radicalmente otro antes de ser alguien. Esta asociación incondicional o sociabilidad infundada se traduce en una suerte de responsabilidad ilimitada que obliga a responder y a dar razón a *tout autre*, allí donde ya no es posible no compartir un lazo, un

logos, un cierto monolingüismo. Hospitalidad que se troca inquietantemente en un secuestro, pues soy acogido, antes e incluso en contra de mi voluntad (en el secreto, el silencio o la enemistad) en esta común responsabilidad del logos. Es importante insistir, por ello, en que la asociación que funda un manifiesto, aunque no pueda cerrarse en una identificación unívoca y firme, es, con todo, una forma necesaria e irrenunciable de duelo, una forma de limitar y de negociar con ese *socius* espectral indiscriminado y apabullante, derivado del carácter de herederos universales que ya somos inevitablemente. Esto último, ya lo hemos dicho, paralizaría toda responsabilidad por exceso de sedimentación y complejidad. Por tanto, el “nosotros” que establece lo teleiopoético, por insustancial, infundable y deconstruible que sea, es también una indispensable forma de responsabilidad en la irresponsabilidad.

Para finalizar, hay que recordar que, aunque Derrida trabaja a partir del *Manifiesto Comunista* y de la invocación nietzschiana de los filósofos del porvenir, la indecidibilidad o doble gesto inherente a lo manifestativo (apertura al otro incalculable/afirmación de un “nosotros” espectral aquí-y-ahora), está directamente relacionado con una reflexión sobre la democracia, pues una forma de socialidad como la que acabamos de definir –a saber: una asociación que no puede establecerse como un “nosotros” pleno, cerrado, férreamente identitario y opuesto a un “ellos”, un “nosotros” de límites constantemente delimitados, una asociación en la que *nos reconocemos sin conocernos*, en la que *nos sabemos ya amigos sin saber unos de otros*, un vínculo secreto que *nos mantiene secretos los unos ante los otros*–, este “nosotros” espectral es ya la democracia<sup>44</sup>. Así, la cuestión de la democracia no se refiere a los manifiestos *por* la democracia ni a las manifestaciones *en nombre de* la democracia, por una democracia mayor, mejor o más real. Sin negar el interés de todo esto, lo que importa aquí es que *hay* democracia, no por venir sino en manifiesto, manifestada o manifestándose, dondequiera y en cualquier momento en que cualquiera (*tout autre*) profiere una frase teleiopoética. Es decir, una que, abriendo un porvenir incalculable, se explica con una herencia y se compromete, lo sepa o no, a responder ante una mirada de espectros.

---

<sup>44</sup> Sin olvidar, por supuesto, la vigencia y pervivencia de innumerables movimientos cazafantasmas, que pretenden eliminar a los espectros en una pretendida restauración de horizontes identitarios cerrados, homogéneos, purificados y parapetados respecto de un afuera. Movimientos que no pueden negarse pero que, como dice Derrida, son la confirmación denegada de la espectralización, tanto por la pánico o sobreactuada virilidad con la que se enfrentan a una horda creciente de fantasmas, como por los medios de los que se sirve en su cruzada.



### **Coda: la mayor irresponsabilidad**

Recapitulemos. A partir de la temática del acto ilocucionario o de la fuerza performativa, cuestión que recorre intensamente el pensamiento de Derrida a partir de cierto momento, hemos visto dibujarse dos filos a los que hemos hecho tomar forma de sendas aporías sobre la responsabilidad. Por un lado, la fuerza ilocucionaria, en su máxima radicalidad mesiánica, esto es, como pura y menesterosa apelación al otro, nos llevaba a una aporía de la responsabilidad incondicional. Por otro lado, dividida al infinito, diseminada, indecidible entre una multitud de espectros con los que no es posible establecer una situación de habla convencional, la fuerza ilocucionaria nos conducía a una aporía de la responsabilidad espectral. En el primer caso, la responsabilidad incondicional era indistinguible de la irresponsabilidad, justamente por faltar las mínimas e indispensables *condiciones* para que *un sujeto* emprenda *una decisión* que pueda *tomar a su cargo*. En el otro caso, la responsabilidad espectral no podía tampoco distinguirse de la irresponsabilidad por ser la espectralidad a todas luces un exceso de incertidumbre, de inconsciencia o de heteronomía, que ningún sujeto razonablemente podría elaborar e interiorizar a fin de asumir una decisión bajo los criterios de conocimiento, intencionalidad y autonomía de los que la responsabilidad parece no poder prescindir.

En general, Derrida elabora estos dos motivos en un entrelazamiento constante y hasta vertiginoso que nos hace pasar sin solución de continuidad del otro absoluto a los espectros; de la incondicionalidad como sumisión ciega al otro incognoscible a la condicionalidad como el abismo sin fondo de razones que traen los espectros; de la relación al otro en la total cerrazón del secreto a la relación infinitamente abierta de motivos, reproches, demandas e inyunciones espectrales; de la heteronomía absoluta como “origen” de la responsabilidad a un inoriginado trabajo de duelo que negocia inacabablemente una responsabilidad “propia” en la irreductible dependencia y precedencia de los “otros en mí”. Frente al modo de exposición derridiano, nosotros hemos optado por forzar una diferenciación, y en algunos puntos incluso una oposición, entre el motivo de la incondicionalidad y el motivo de la espectralidad. En efecto, dejando bien claro que el espectro no puede entenderse sin la referencia a lo incondicional –esto es, como siendo siempre, *a la vez*, un retorno de lo reconocible (un espectro del *prójimo*), y una repetición o temblor (de lo) irrecibible (un espectro del *arribante*)–, hemos tratado de deshilar la madeja insistiendo en todo lo que diferencia la figura del espectro respecto del otro absoluto, y en qué sentido es interesante enfatizar el momento oposicional de la *différance* entre uno y otro, en detrimento de la metonimia que sin duda los une. Además

de incontrolables e injustificables tics retóricos, tres razones nos han hecho tomar este sesgo: en primer lugar, una voluntad de claridad expositiva. En segundo lugar, el énfasis en la diferenciación de las dos dimensiones que coinciden en el espectro tenía paradójicamente la intención de precaver contra su disolución: arribante y prójimo, para decirlo rápido, son las dos piezas irreconciliables e irreductibles una a otra que se dan cita en el espectro y que le otorgan su carácter de juntura de lo disyunto. Si no se aferra este aspecto antagónico, a menudo se corre el riesgo de mimetizar el espectro con el otro absoluto. El riesgo no es solo errar una comprensión cabal del pensamiento de Derrida; tal como hemos tratado de mostrar, es más importante el hecho de que se pierde algo esencial de la problemática de la responsabilidad. Sin el espectro, el otro absoluto es y seguirá siendo una figura intratable.

Pero hay una tercera razón, quizá la más importante, para remarcar la oposición entre el espectro y el arribante. La diferenciación-oposición no solo permite una mejor comprensión de lo que Derrida plantea en relación con la responsabilidad, es, de hecho, uno de los nudos fundamentales de la responsabilidad derridiana. Tiene que ver con lo que Derrida hace, con la responsabilidad de Derrida en acto, y no solo con lo que dice acerca de ella. Tiene que ver, también, con la carga de responsabilidad que implica “ser” derridiano, con la acuciante mala consciencia que nos impone su pensamiento. Derrida ha subrayado varias veces esta especie de inyunción a la mala consciencia, pero no ha apuntado con suficiente claridad al punto que aquí queremos destacar. Derrida es considerado como el filósofo que ha relevado la ética hiperbólica de Lévinas en la exigencia de incondicionalidad que se resume en la figura del otro todo/radicalmente otro, y que opera de palanca de desbordamiento en las conocidas temáticas de la justicia, la amistad, el perdón, la hospitalidad y, por supuesto, la responsabilidad. Ahora bien, una vez que se revela la tensión entre incondicionalidad y espectralidad –su ligazón pero el *no* fácil paso de una a otra–, algo se torna ineludible: el otro absoluto, como ápice de una inestimable radicalidad ética, es *siempre a la vez* la *excusa* para una irresponsabilidad mayor, a saber, la que elude asumir la irresponsabilidad espectral. En efecto, la espectralidad implicaba una aporía de la responsabilidad, luego una insoslayable irresponsabilidad, al imponer una inabarcable crítica y confrontación con la herencia (las decisiones de los otros *antes* de y *en* mí). Pero esta irresponsabilidad se ve duplicada cada vez que, ante esta aporía, uno decide zafarse, huir de los espectros, acudiendo al otro absoluto. Así, lo que nosotros hemos expuesto como dos aporías (de la responsabilidad incondicional y de la responsabilidad espectral), implica no

solo una distinción, sino una tensión, pues la primera es siempre un modo de protegerse, de no enfrentar, la segunda. Si es cierto que ocuparse del análisis de la herencia como si fuera la *única* inyunción es un modo de estrechar el porvenir y de cerrarse a la radicalidad que Derrida vierte en esta palabra, no debería, sin embargo, pasarse por alto que cada vez que uno se enfrasca en la temática de la incondicionalidad, de la justicia en lugar del derecho, de la hospitalidad en lugar de las políticas de inmigración, expulsión y reasentamiento de refugiados, de la democracia en lugar de los equilibrios infra, inter y supra estatales de soberanía, del perdón en lugar de las demandas de reconocimiento y restitución de las víctimas, del secreto en lugar de las leyes de transparencia y protección de datos; cada vez que, por decirlo rápido y mal, uno “se llena la boca” de incondicionalidad, se desatiende inevitablemente el trabajo de duelo, se convierte al arribante en el pretexto inexcusable para no cuestionar las pretensiones de los espectros, y se hace del porvenir, no tanto el motivo para no decidir(se) aquí-y-ahora, sino el *leitmotiv* que nos ahorra el trabajo de identificación, deconstrucción y justificación de *lo que se ha decidido en mí*.

Se dirá que Derrida jamás ha desatendido todas estas cuestiones políticas, jurídicas y éticas, que jamás las ha *sustituido* por una fatua reflexión sobre la incondicionalidad, y que incluso ha tomado partido en ellas. Y es cierto. Pero esto no niega el problema, antes al contrario, pone de manifiesto una ardua y controvertida negociación de la que debe responsabilizarse (y que “nosotros”, amigos de Derrida en el porvenir, tomamos a cargo). El motivo del “a la vez”, de la doble inyunción o de la escritura a dos manos, más allá de lo sugestivo de las fórmulas, no ahorra la necesidad de dirimir a qué mano se apuesta *cada vez*. Y es que debe asumirse la inyunción del “a la vez”, pero, *a la vez*, debe asumirse que *no hay a la vez*: este es todo el drama de la decisión, que hace que el sujeto no pueda *encontrarse* sosteniendo los dos lados del dilema.

En fin, la inyunción vinculada a la responsabilidad espectral (la deconstrucción infinita de la herencia) debe afirmarse, y *a no tardar*, pues la urgencia, la precipitación o la anticipación en la respuesta al espectro (que, por tanto, contradice esa misma inyunción a una paciente y meticulosa deconstrucción), forma parte de su carácter aporético. Ahora bien, retrasar esa deconstrucción en nombre del porvenir es retrasar el porvenir, pues nunca se sabe qué puede *llegarnos* de esa herencia, *llegarle a ella* en su deconstrucción<sup>45</sup>. La cuestión es

---

<sup>45</sup> Repetimos: no tanto porque al hablar en nombre del otro absoluto uno esté saliéndose del campo espectral, evitando tomar partido en él, sino más bien porque se elude analizar y tomar a cargo esas tomas de partido. Uno no deja nunca de hablar *con* los espectros, incluso cuando habla *del* otro absoluto. La cuestión es que hablar del otro absoluto es siempre un modo de (no) hablar de los espectros que nos hacen hablar (de aquel), que nos hablan (en aquel), y por tanto,

simple pero desesperante: *cada vez* que, preguntado por alguna cuestión de *actualidad*, Derrida se sale por esa tangente al infinito que es la hospitalidad absoluta, la justicia o el otro radicalmente otro, está cometiendo la irresponsabilidad del que no responde. En la irrenunciable necesidad de ese gesto de huida, de no devolución de lo que la pregunta espera encontrar, se encuentra también una innegable desatención al presente dislocado y a las condiciones que lo determinan.

Así, la irresponsabilidad mayor consistiría en que al apelar mesiánicamente al porvenir se pospondría inevitablemente la deconstrucción de la herencia, justo la que abriría ese porvenir.<sup>46</sup> Por decirlo de forma simple, es parte de la cuestión aquí debatida que el porvenir no va a llegarnos hablando *de él*, sino que más bien nos sorprenderá, nos atrapará, enredados en una explicación con la herencia, e incluso con aquello de ella que nos convence de la imposibilidad del porvenir. Además, el porvenir es también un modo de escamotear una discusión sobre las pretensiones de validez de la multiplicidad de reclamos de justicia y sobre los criterios que podrían decidir sobre qué reclamos apelan al porvenir y cuáles lo cierran, o qué distintos porvenires encarnan los espectros con los que uno se alía. Quizá es por esto por lo que Derrida pide perdón tan a menudo, y que algunas de sus exposiciones públicas se introducen con una excusa tras otra. Y es que, ciertamente, antes de empezar a hablar del otro infinito, las excusas deberían no acabar nunca. Antes de hablar de una justicia, de una hospitalidad o de un perdón incondicionales, debería excusarse por no deconstruir las condiciones actuales de la justicia, la hospitalidad y el perdón. Y antes, debería excusarse por sus elecciones preferenciales, por las alianzas y rechazos espectrales que, como hemos dicho, determinan consciente o

---

un modo de no tomar a cargo la deconstrucción de ese campo espectral. Por eso, es siempre posible decir que el otro absoluto es un espectro más, o el más espectral de los espectros, el espectro que se hace pasar por otra cosa.

<sup>46</sup> En buen derridiano se objetará que la apelación al porvenir no se hace fuera de la herencia, que la apelación se escribe, que es producida por el texto de la herencia y lo prosigue. Por consiguiente, que la apelación mesiánica de Derrida se produce gracias a la deconstrucción, en una herencia del mesianismo que está en deconstrucción. Nada que objetar, pero, de nuevo, esto no hace más que resaltar la insustituible responsabilidad de Derrida. El ejemplo vuelve a ser *Espectros de Marx* (texto al que hay que volver por su belleza, su originalidad, pero también por sus contradicciones). En este libro finito (como finito es "mi" trabajo de duelo, como finito "soy" como heredero, como sujeto responsable), cada página dedicada a tratar de la inyunción incondicional que forma parte de la herencia de Marx, es una página menos dedicada a deconstruir la teoría del valor de Marx, su concepción de la lucha de clases y, por supuesto, el texto de todos aquellos herederos (espectros) de Marx que Derrida ni trata ni menciona. Una página menos que es una página más de una herencia todavía *por* deconstruir (y, de hecho, es incuestionable que el cómputo global del libro arroja muy poca deconstrucción de la herencia marxiana). Puede decirse que la imagen de un sujeto sumido en este obsesivo cálculo de páginas es delirante, absurda o burlesca, pero no podrá decirse que es contraria a Derrida: es a lo que conduce un pensamiento cuya piedra de toque consiste en recordarnos que nuestra responsabilidad, *como seres finitos*, es infinita.

inconscientemente esa deconstrucción por venir, en su práctica y en su darse miedo. Derrida debería excusarse por excusarse de justificarse, pues, por ejemplo, es inexcusable hablar de la judeidad como promesa sin justificarse por lo que el judaísmo ha sido, es y calculablemente será, de igual modo que es inexcusable hablar del otro radicalmente otro sin responder de las identificaciones (de clase, género, sexo, raza, territorio, diversidad funcional...) que hoy podrían ser indispensables para oponerse a ciertas injusticias. Derrida debería excusarse por no responder de todo esto, pero sobre todo debería excusarse por *no deber* responder. Pues para *empezar a hablar* de la judeidad sin judaísmo, del perdón sin restitución, de la amistad sin reconocimiento, *debe dejar de excusarse sin haber acabado de hacerlo*, o sea debe quedar como un irresponsable. Esto es importante para captar el sentido de nuestra reflexión, pues no pedimos que el pensamiento de Derrida fuera otro del que es. El valor fundamental de ese pensamiento estriba en cometer esa irresponsabilidad, aunque eso no lo excuse.

### *Separación*

En el apartado anterior se ha hecho énfasis en el carácter compuesto-disyunto del espectro, y en el hecho consecuente de que, conceptualmente, puede ser abordado desde dos vertientes contrapuestas. Mejor dicho: *debe* ser abordado simultáneamente desde dos vertientes desencajadas, pues, de hacerlo unilateralmente desde cualquiera de las dos, el espectro se desvanece. Desde el principio nos hemos apoyado en una comprensión común del espectro: algo que, en cierto modo o hasta cierto punto, podemos reconocer, que apela a una identidad conocida, que parece reclamarnos desde lo más cercano, doméstico o cotidiano, regresa con un halo misterioso, extraño e inquietante. Y hemos enfatizado que tal extrañeza no es, automáticamente, una radical extranjería, pues lo que arrastra consigo el espectro, su rastro o halo, es la opacidad de “nuestra propia” herencia, apelando a un titánico esfuerzo de explicación (análisis, crítica, deconstrucción, justificación...) con ella. Aunque este rastro espectral no tiene límite –y *precisamente porque no tiene límite*–, no podemos esperar congraciarnos con los espectros, cerrando el duelo que implica la herencia y pudiendo, al fin, responsabilizarnos de ella. Desde esta perspectiva parcial, nada queda fuera de la espectralidad, ni, por tanto, de la herencia ni, por tanto, de un potencial trabajo de interiorización, aunque la magnitud, la complejidad y la estratificación de la herencia sean inconmensurables. Ahora bien, es indudable que esto no agota la espectralidad, pues esta, paradójicamente, incluye en sí un *límite irrebasable* al trabajo de duelo, algo que

no es posible hacer entrar en la herencia, contarla en ella, y, por tanto, que parecería quedar fuera de lo espectral, pero que, contrariamente, forma parte tanto o más esencialmente del espectro, pues es también lo que retorna en y con él. Se trata de otra forma de repetición y otra forma de opacidad de la herencia, aquella parte de incorporación imposible de interiorizar; ahora sí, la parte radicalmente insólita, inhóspita o extranjera en el espectro. La que ahora tenemos que interrogar mejor.

En efecto, con la misma seguridad y certeza con la que se puede decir que no hay espectro sin un cierto retorno de lo reconocible, se puede afirmar también que lo propiamente espectral en el espectro es lo que no podemos colocar en la cuenta del archivo o de la memoria. Y *precisamente* en tanto en cuanto regresa una y otra vez. Así, se puede decir que en las idas y venidas de los espectros, lo que *propiamente regresa* es aquello que se repite igual, que insiste en mantenerse idéntico, a través de las múltiples y variadas formas fantasmales que pueden adoptar. Lo que propiamente hace del espectro una experiencia de *revenance* es que no importa la apariencia fenoménica con que se presente, de algún modo *sabemos* que es *el/lo mismo* que vuelve, aunque no sepamos qué es ni sepamos por qué lo sabemos. Aquí es pertinente parafrasear lo que Lacan dice de la angustia: hay algo irreconocible en el espectro, y eso es justo *lo que no engaña* (en él). Siguiendo la retórica de Derrida hemos hablado de todo un recubrimiento (vestimenta, armadura, yelmo) que opera en el campo de la analogía, la mimesis y la representación, que es lo que permite recibir al espectro como la imagen o el fantasma de *alguien*. Ahora bien, lo que hace que con una punzante angustia tengamos la *certeza* de recibir a un espectro es lo que rompe esta correspondencia, y atención, no porque la mimesis no sea lograda y dudemos de la identidad del espectro, sino porque algo en él no se parece a nada, porque tenemos la extraña pero certera sensación de que no hay nadie dentro de la armadura o detrás del yelmo. En fin, la apariencia puede cambiar, puede variar, de hecho puede aparecer y des-aparecer, pero algo regresa siempre al mismo lugar, algo se mantiene real en la irrealidad del espectro, algo que de algún modo no viene y va sino que, como dice Derrida de la mirada espectral, se ha mantenido "allí", mirándonos, aun cuando no veíamos ninguna presencia.

Parece evidente que si "separásemos" este aspecto del espectro, si de algún modo lo aisláramos del conjunto espectral, retomaríamos la cuestión de la incondicionalidad, tratada como el primer nudo del pensamiento derridiano. Pero, por el mismo camino, también alcanzamos el tercer, y por lo que a nosotros respecta, último hilo de este pensamiento. Este es el hilo que ya mencionamos al tratar de la amistad nietzschiana con los filósofos del porvenir.

Si dentro de la temática espectral esta referencia a Nietzsche nos servía para ver que, incluso en la máxima rarificación de la amistad, una cierta comunidad o lazo social era afirmado, no es menos cierto que Derrida encontraba allí el pensamiento de una «singularidad solitaria», de una «retirada» o «desligadura», de una rotunda negación del lazo, que reaparecerá con fuerza en otros textos, y que a nosotros nos interesa no solo, o no tanto, como parte esencial de un pensamiento derridiano sobre la comunidad, sino como elemento clave para una concepción de la subjetividad<sup>447</sup>. Este hilo, que aprovechando una coincidencia léxica entre Derrida y Lacan, titulamos como la *separación*, tiene una de sus expresiones más elocuentes, cuatro años más tarde de *Políticas de la amistad*, en el texto que se publicará como “Avouer - l'impossible”, y del que podemos enlazar los siguientes fragmentos:

Le « bien » du « bien vivre ensemble » suppose l'interruption du rapport *naturel* autant que *conventionnel* ; il suppose même cette *interruption* tout court qu'on appelle la solitude absolue, la séparation, le secret inviolable. Cette séparation (qui fut aussi un grand thème de Lévinas), elle est cela même qui ouvre, sans le contredire, tous les « il faut » de tous les « il faut bien vivre ensemble ».

(...) Car au fond de cette solitude, il a dû commencer à croire, cet enfant [Derrida], et il n'a sans doute jamais fini de penser que tout « vivre ensemble » suppose et garde, comme sa condition même, la possibilité de cette séparation singulière, secrète, inviolable depuis laquelle seule s'accorde, dans l'hospitalité, un étranger à un étranger. Reconnaître qu'on ne vit ensemble, et bien, qu'avec et comme un étranger, un étranger « chez soi », dans toutes les figures du « chez soi », qu'il n'y a de

---

<sup>447</sup> En efecto, lo que nos interesa ahora no es tanto la ruptura de la intersubjetividad dentro de una reflexión sobre el vínculo social, sino el hecho de que la retirada, el secreto o la cripta son, para Derrida, la condición del *autos* de la autoconsciencia, del establecimiento de la relación consigo mismo que llamamos reflexividad. Ahora bien, si se sigue este movimiento en Derrida (y en Lacan sucede algo muy similar), se ve claro que la «desligadura» no objeta el tópico de una radical precedencia o antesala del otro. Se produce entonces una estructura de doble condición de posibilidad, o para los más aguerridos, esa torsión en la que una condición suplementa a la otra sin origen definitivo. Pues lo que constituye para Derrida la separación, condición para la relación social, se da, insistimos, sobre el fondo de esa precedencia del otro que, además, ya hemos visto que se presenta en la forma de una pura apelación. De modo tal que la precedencia del otro solo es, al fin y al cabo, la precedencia de una *adresse*, de un lazo comunicativo. Pero la retirada solitaria, en Derrida, no es meramente un rechazo, corte o interrupción de esa comunicación. Lo es, pero en la forma de un encapsulamiento o encriptación interna de esa *adresse*, que además, desata un celoso gesto de guarda y apropiacionismo. La separación, siendo una negación del lazo, es una especie de internalización de lo que viene del otro (o del otro que viene). La estructura comunicativa es, pues, innegable, dado que la separación puede entenderse ya como la respuesta del sujeto al otro. Pero la respuesta niega la respuesta, queda secretada dentro, celosamente conservada como secreto, y constituye ese hipernarcisismo primario que, paradójicamente, ha sido causado por el otro.

« vivre ensemble » que là où l'ensemble ne se forme pas et ne se ferme pas, là où le vivre *ensemble* (adverbe) conteste la complétude, la fermeture et la cohésion d'un « ensemble » (le nom, le substantif), d'un ensemble substantiel, clos, identique à soi ; reconnaître qu'il n'y a de « vivre ensemble » que là où, au nom de la promesse et de la mémoire, du messianique et du deuil sans travail et sans guérison, il accueille la dissymétrie, l'anachronie, la non-réciprocité avec un autre plus grand, à la fois plus vieux et plus jeune qui lui, un autre qui vient ou viendra *peut-être*, qui est *peut-être déjà* venu (...) (DERRIDA, 2014: 33, 37).

Hemos visto que es tomando pie en la irreductible dimensión social, apelativa y teleiopoética de lo ilocucionario (que requiere del otro y al otro) que se produce el desbordamiento del lazo intersubjetivo convencional o normativamente anclado. Ahora bien, esta dimensión social inherente a la fuerza ilocucionaria no solo afirmaba un paradójico lazo con la figura mesiánica y exorbitante del otro, sino con *cualquier otro como prójimo*, en esa radical proximidad o cercanía del lazo que antecede a mi propia constitución como sujeto. Esto es lo que se demostraba precisamente en la lógica espectral: el motivo de la incondicionalidad no solo recibía un sesgo social por el vínculo mesiánico con el llamado arribante absoluto, sino también por un vínculo social-hereditario insuperablemente presupuesto. Dicho de otro modo: la figura derridiana del otro implica una suspensión del orden de la condicionalidad al apoyarse en la idea de una interrupción mesiánica. Pero esta interrupción acontece, llega, en un orden social cuyas condiciones de posibilidad ya están, por así decir, *de antemano suspendidas*, o en suspensión, pues, de acuerdo con la imagen derridiana de la espectralidad, el vínculo socio-espectral no se puede remitir o retrotraer a un fundamento u origen firme, único, incólume. La incondicionalidad que vendrá mesiánicamente ya está operando en el corazón del presente en la medida en que la cadena de condiciones que le dan lugar no tiene un eslabón transcendental, una condición incondicionada de las condiciones. Así, lo que de un lado (en el porvenir) aparece como un corte radical respecto de todas las condiciones dadas, de otro (en el pasado) aparece como una continuidad ininterrumpida e inacabable de condiciones, incondicional en cuanto *in-finita*.

Pues bien, es importante ver cómo la temática derridiana de la separación aúna estos dos “sentidos” de la incondicionalidad. Por un lado, la separación o rotura del vínculo social –que por supuesto es también la rotura de la raíz o raigambre en una comunidad, colectividad o asociación– remite a la promesa mesiánica



(mejor dicho: *es* la promesa<sup>48</sup>), pues es la condición de la hospitalidad incondicional para con ese otro radicalmente separado y cuyo vínculo está, por tanto, siempre por venir. Y, por otro lado, esta separación o rotura es para Derrida la condición de la decisión y del sujeto responsable, pues únicamente cortando el enraizamiento en una genealogía, en una trama espectral, decidiendo la cadena de razones y condiciones, separando sus eslabones y separándose de ella, cabe tomar una decisión, pasar al acto. Dicho sucintamente: la separación es, a un mismo tiempo, la condición para la *venida del otro* y la condición para la *llegada a sí del sujeto*. Llegada irónica o paradójicamente convertida en acogida del otro en mí, esto es, llegada a un “sí” dividido por el otro, cedido al otro, “mi” llegada a un “mí” como asunción de un estar-sujeto a la decisión del otro. La alteridad mesiánica *coincide* con la heteroafección y la heteronomía que implica *hacerse* (haber sido hecho) sujeto y asumir las propias decisiones (del otro en mí). Se ve bien que esta separación como condición de la hospitalidad es un salto a la incondicionalidad. Por tanto, anteriormente hemos insistido en la distinción entre una responsabilidad incondicional y una responsabilidad espectral para poder anudarlas mejor ahora: el sujeto responde a la indecible cadena de pretensiones que inundan el trato con los espectros y que lo sumen en una aporía o parálisis (sin razón última para decidirse por uno u otro de los espectros que lo acosan) con ese salto a la incondicionalidad (diríamos, un salto sin razón a la sinrazón). Esto es: el único modo de dejar de verme arrastrado por las idas y venidas de los espectros, es cortando de algún modo el vínculo que me hace responder de sus demandas y que me ata (ilocucionariamente) a ellos. Separarme como sujeto, quiere decir: hacerme sujeto, como acto, en lugar de ser actuado por los espectros.

Ahora bien, más que una evasión o rechazo de los espectros, esta separación toma paradójicamente la forma de un *aferramiento* a esa parte del espectro que precisamente resta inamovible más allá o a través de sus apariciones, esa parte radicalmente inasimilable o intratable en el intercambio con los espectros, y que Derrida ejemplifica en la mirada. Así, la separación no nos separa *del* espectro, más bien nos fija a él, a esa parte fija o que *se fija en mí*, y en la que, como decíamos al inicio, puede situarse la *revenance*. Con lo cual, lo que sí podemos

---

<sup>48</sup> Recordemos que la promesa en Derrida implica una contradicción performativa: promete una ruptura radical del lazo social (para acoger al otro como otro) pero lo afirma para poder ser promesa (necesidad de la confirmación del otro). La promesa se niega a sí misma (al negar la intersubjetividad que la constituye como promesa) pero esta negación era lo que ella prometía, así que triunfa fallando, se cumple incumpléndose. Performativamente “lo que hace” la promesa es suspender el vínculo social, luego la separación de la que habla Derrida es ya la promesa en acto.

decir que hace la separación, en estricta correlación con la de-cisión del sujeto, es separar *al* espectro, disociar la mirada del yelmo. Pues, como trataremos de mostrar, si el sujeto hace frente a la aporía de las infinitas y variadas apariciones espectrales aferrándose a esa parte fija e in-aparente del espectro, si, por decirlo así, el sujeto responde a una parte del espectro con la otra, entonces el sujeto *se decide decidiendo* al espectro, aislando, aun sin reconocerlo, el vacío tras la armadura. Y dada nuestra insistencia en el carácter compuesto, indisolublemente antagónico, del espectro, esto es tanto como decir que sí, que en cierto modo, algo en la decisión del sujeto apunta a una disolución de la espectralidad. De ahí que la lógica de la subjetivación por separación que estamos resiguiendo horade la aporía de la espectralidad reconectando con la incondicionalidad. El agujero es el *"haber sido siempre ya decidido"*, cláusula que propusimos como una suerte de solución en la insolubilidad de la aporía espectral. El *"haber sido siempre ya decidido"* desplazaba la cuestión, de la imposibilidad de tomar una decisión por bloqueo de (sin)razones (responsabilidad incondicional), a la responsabilidad como asunción de una decisión que ya ha sido tomada sin *"mí"* (responsabilidad espectral). Esta era la decisión del otro o del espectro en mí, de *"yo"* como espectro antes de ser yo mismo, y por lo tanto, el *"haber sido siempre ya decidido"* se refería a la opacidad de mis vínculos espectrales, a la imposibilidad de transparentar, asumir o integrar en un *"yo"* la multiplicidad de alianzas espectrales que me han hecho ser lo que soy. En fin, la imposibilidad de dar cuenta de la herencia, de la que sin embargo debo responsabilizarme en un interminable trabajo de duelo. Si bien esta responsabilidad ya implica una cierta separación –pues me separo como sujeto responsable cuando tomo a *mi* cargo una cadena de decisiones que no me pertenecen–, se percibe ahora que en la cuestión está concernida una separación aún más radical, pues parece que esas alianzas sinsabidas con los espectros de las que no terminaré nunca de dar cuenta presuponen un sinsabido *"anterior"*, ese salto a la incondicionalidad como ruptura, esa interrupción mesiánica que me hizo *"llegar a mí"* y que se repite en la mirada irretornable del espectro. Parece que un *"mí"* más radical atrae y aglutina a *"mis"* espectros, por tanto un *"mí"* más opaco, más ajeno, más radicalmente otro, pero también más radicalmente prójimo, que los espectros que vienen y van. Es imposible disolver, destruir o evaporar el espectro, como bien dice Derrida. Jamás alcanzaré esa disimetría o «soledad absoluta» si no es *como* mirada, *como* voz *en* el espectro, como *"algo"* encapsulado en el lazo con él. No hay nadie, ni yo ni otro, *antes* del espectro, sino una cadena que se pierde en el abismo. Y aun así, algo del sujeto debe ser pensado como separación *"en origen"*, algo operó *"allí"* como interrupción, si, como también dice Derrida,

debe ser pensable la responsabilidad en la singularidad e insustituibilidad de un sujeto. Así se articulan, insistimos, la espectralidad y la incondicionalidad: allí donde un sujeto se hace responsable en un campo espectral –o sea allí donde responde de las decisiones de “sus” espectros–, una irresponsabilidad mayor es afirmada, y por tanto, una mayor responsabilidad asumida: la de la *única* decisión que *se repite* en todos mis espectros, pues solo puedo responder de ellos *desde la respuesta que los atrajo a mí*<sup>49</sup>.

Recuérdese que al presentar la aporía de la responsabilidad incondicional, lo que encontrábamos era una falta absoluta de responsabilidad por falta absoluta de decisión. En la escena abrahámica se daba una apelación a una responsabilidad incondicional, esto es, sin razones, por parte de un otro que, además, debido al formidable giro derridiano, se convertía en la figura de todo/cualquier otro (Dios es todo otro; todo otro es Dios). En esa escena no había *nada* que pudiera hacer decidir al sujeto, pues, habida cuenta de que todo otro se presentaba con la misma exigencia singular y apabullante de respuesta, este se encontraba ante una indecidibilidad absoluta. Por eso calificamos a Abraham como sujeto paradigmáticamente no-decuido o *in-deciso*, pese a haberse convertido paradójicamente en la figura mítica de quien no duda en actuar. Derrida se contentaba dejándonos huérfanos de explicación, pero no por ello fallaba en su pretensión. Al contrario, precisamente porque en las condiciones de Abraham es *imposible* decidirse, su decisión es el epítome de la responsabilidad (como imposible). Por eso, irónicamente cabría decir que a la irresponsabilidad de Abraham le hace espejo la irresponsabilidad de Derrida, dado que ni busca ni tienta ninguna respuesta a por qué Abraham responde, y menos aún a qué puede hacer que un sujeto se decida ante la

---

<sup>49</sup> Se tratará, entonces, de ver por qué la demanda espectral adquiere esta incondicionalidad. Aquí anunciamos ya un punto de tensión entre Derrida y Lacan absolutamente fundamental para nosotros: si para Derrida la incondicionalidad parece ser el signo distintivo del otro en cuanto otro (la demanda del otro es incondicional por ser *lo que viene*), en Lacan podemos más bien encontrar la idea de una incondicionalidad *paradójicamente producida por la respuesta* del sujeto a la demanda del otro. Y precisamente en tanto en cuanto esa respuesta (esto es lo que habrá que ver) consiste en sustraerse o separarse del círculo vicioso de la demanda-respuesta, es decir, en (*no*) *responder (sino) con el goce*. La demanda del otro, podríamos decir en esta perspectiva, no es de por sí incondicional, no es incondicional *por ser del otro*, más bien *se torna tal* por la separación del sujeto. En Lacan, el sujeto siempre cambia un mal por otro, una trampa por otra: cae en la trampa de la incondicionalidad para salvarse de la condicionalidad de la demanda (también habrá que ver qué trata exactamente de salvar el sujeto con ello). Por supuesto, la lógica derridiana siempre puede atraparnos de nuevo: decir que lo que torna incondicional la demanda es una respuesta *del* sujeto es incorrecto porque es esta respuesta la que constituye al sujeto (en esa respuesta el sujeto como tal está ausente o por venir, la respuesta es su condición de posibilidad inapropiable). Luego, está autorizado a reganar la figura del otro y repetir que se trata de la decisión o de la respuesta del otro (en mí). Sin embargo, es aquí donde la distinción lacaniana entre el objeto y el Otro puede hacerse imprescindible.

indiferenciadamente absoluta responsabilidad que demanda todo/cualquier otro. Ahora bien, ¿qué ocurre, en cambio, cuando iluminamos esta misma escena desde el “ya siempre (haber sido) decidido” que encontramos en la espectralidad? Ocurre, por un lado, que sigue tratándose de una responsabilidad absoluta en el sentido deseado por Derrida: respuesta en la falta de razones, algo ha decidido por mí, en lugar de mí, antes de mí, algo de lo que no puedo dar cuenta, que ni yo mismo sé, algo secreto para mí. Pues, como acabamos de sugerir, la separación consiste en que el sujeto se desengancha de las demandas que, en la espectralidad, forman una indecible (por excesiva o desbordante) cadena de motivos. Mas, por otro lado, ocurre que *algo* ha operado *en lugar de las razones*; algo se ha puesto como “razón” del acto allí donde no había razones<sup>450</sup>. Este “algo” es lo que Lacan bautiza como objeto *a*, objeto de la pulsión. Objeto que insertamos aquí aprovechándonos de la descripción que hace Derrida de la mirada del espectro como “punto” de disimetría y anacronía, sin olvidar que el objeto *a* tiene mucho que ver con una *revenance* y una encarnación.

Para empezar, este cruce con la temática lacaniana de la pulsión hace que lo que en Derrida es una reflexión vinculada a esa fe mesiánica incondicional se impregne de la problemática de la *jouissance*. La decisión abrahámica se cruza entonces con motivos libidinales, y en particular con la idea de una decisión inconscientemente motivada por algo del cuerpo atrapado entre los rieles de la dialéctica de la demanda, y que supone una economía del goce opuesta al sentido. La decisión *por* el objeto *a* no remite a razones en el sentido habermasiano de una justificación racional de pretensiones de validez, sigue suponiendo, pues, esa antinomia según la cual el sujeto se hace responsable sobre un fondo irreductible de irresponsabilidad (de acto fallido, sin sujeto, sin posible atribución a una intencionalidad), pues el objeto *a* es, en último término, un cierto sinsentido o insignificancia. El objeto, por tanto, no hace más justificable ni más perdonable al sujeto (en el sentido del perdón reconciliatorio que también critica Derrida), ni lo hace menos irresponsable, al remitirlo a una decisión, podríamos decir, por usurpación de identidad. Sin embargo, separado del orden de las razones, Lacan sitúa al objeto en el orden de la *causa*<sup>451</sup>. Por

---

<sup>450</sup> O donde había demasiadas, como ocurría en el caso de Hamlet.

<sup>451</sup> Aunque Lacan se adentre en algunas referencias a Kant a la hora de introducir su concepción de la causa (LACAN, 1973: 29), no se precisa una sofisticada deducción filosófica para entender su uso de la función de la causa. Es suficiente con remitirse, en sentido wittgensteiniano, a un juego del lenguaje bien común. La causa es aquello que buscamos, por lo que indagamos, ante un suceso repetido sin explicación. En un juego de lenguaje “ordinario”, de aquello que sucede sin poner en cuestión un trasfondo de sentido y de expectativas, de aquello que sucede porque, como cabe esperar, no se pregunta por la causa (pragmáticamente, nos comportamos con respecto a eso *como si* no tuviera causa). Nos concierne la causa de lo que sucede sin sentido, no

tanto, como decíamos, si bien una responsabilidad como la abrahámica sigue siendo injustificable, puede haber algo del orden de la causa (del goce) que la explique. El “ya siempre haber sido decidido” tenía una función en el orden espectral en cuanto el sujeto debía responsabilizarse de una herencia de decisiones que lo ligaban a inyunciones espectrales, que lo decidían a él en lugar de ser decididas por él. Pero ahora tenemos un “haber sido ya decidido” que se hiperboliza, ya no en un orden de condicionalidad ilimitado e incontrolable, sino en el corte como respuesta interruptiva frente a ese orden. Corte que, por decirlo de algún modo, funda al sujeto como incondicionalmente causado.

En este punto se produce una inversión que es importante destacar. De la imposibilidad de pasar al acto porque todo otro es todo otro y conlleva una responsabilidad siempre singular y siempre absoluta, pasamos a algo así como la imposibilidad de *no* pasar al acto porque, a la pulsión, el objeto le es indiferente. Para la pulsión, en efecto, *tout autre est tout autre*: el objeto *a* es *totalmente otro* –en el sentido de la alteridad o incondicionalidad– y en todas sus irrupciones supone además esa *cada vez única* apremiante e inaplazable demanda de respuesta. Pero el objeto *a* es también *cualquier otro*, en el sentido de que cualquier objeto, cualquier prójimo, lo encarna. A la aporía del acto imposible, que racionalmente se paralizaría por falta absoluta de razones, le corresponde una pulsión a la que le da igual el otro, que no tiene ninguna razón para preferir un otro a otro, y que *por eso* pasa al acto sin vacilación, o mejor dicho, ya siempre ha pasado al acto. Habría que puntualizar que según el concepto psicoanalítico, este paso al acto es siempre un acto fallido, un *rencontre manqué* dice literalmente Lacan, cosa que indica que pese a la aparente inversión, seguimos en una cierta lógica de lo imposible. En cualquier caso, retengamos que a la escena de un acto cuyo resorte solo podía ser la fe pura, se le superpone ahora la de un acto disparado por el goce, cuya compulsión de repetición, por lo demás, se aviene bien con la infinitización a la que Derrida somete la figura de Dios-*tout autre*.

---

porque del resto de cosas tengamos una intelección precisa y completa de la cadena causal, sino sencillamente porque, al no producir ninguna disonancia en los marcos de la experiencia, como diría Goffman, *no requiere* de una explicación. Pero obsérvese que de aquello que sucede sin explicación *una sola vez*, tampoco se pregunta por la causa. Para este tipo de sucesos disponemos, en este juego de lenguaje, del concepto de casualidad. En efecto, la jugada “¡ostras, que casualidad!” sirve ordinariamente para desactivar la pregunta por la causa. Por lo tanto, la repetición es fundamental para que se active el orden de la causa. No hace falta mucho más para entender por qué Lacan vincula la noción de causa a la repetición del inconsciente (nadie va al psicoanalista porque le haya sucedido una cosa una única vez, en todo caso, irá a una iglesia), y más concretamente a aquello que insiste sin sentido una vez el análisis ha llevado a cabo una reducción del sentido, esto es, de lo que puede deducirse de un saber (del) inconsciente.

## El inconsciente en acto

Empecemos por las similitudes obvias. Cuando en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, de 1964, Lacan introduce una nueva noción del inconsciente –el inconsciente pulsación–, lo que propone no puede dejar de resonar con la espectralidad derridiana. Allí donde había dicho que el inconsciente se estructuraba como un lenguaje, Lacan trata ahora de plegar el inconsciente a la estructura de la pulsión. Resultará de ello un abordaje del inconsciente y del sujeto en el punto exacto de cruce entre lenguaje y sexualidad, sentido y cuerpo, simbólico y real, allí donde el famoso objeto *a* tiene su incidencia. Algunos contrastes fáciles se destacan en este viraje: de un inconsciente homogéneo (todo en él es lenguaje) a un inconsciente que actúa como un corte; de un inconsciente que se manifiesta fundamentalmente por modificación del sentido (por las operaciones del significante que son la metáfora y la metonimia) a un inconsciente que se manifiesta fundamentalmente por la repetición; de un inconsciente abierto como un libro a descifrar (puesto que es un mensaje del Otro) a un inconsciente cuya puesta en acto consiste en cerrarse al Otro. Para la isomorfía del inconsciente y la pulsión es clave la imagen de algo que opera por pulsaciones, por apertura-y-cierre, como una válvula o como un corte, en el sentido de un interruptor, pues así es como se define también una zona erógena. Pero lo que nos interesa particularmente de esto es que Lacan insista en el carácter elusivo del inconsciente. El “tiempo” de apertura del inconsciente –allí donde diríamos que se “revela” lo real– no supone un tiempo de presencia, no revela ni manifiesta otra cosa más que la repetida huida de algo:

Ce qui est ontique, dans la fonction de l'inconscient, c'est la fente par où ce quelque chose dont l'aventure dans notre champ semble si courte est un instant amené au jour –un instant, car le second temps, qui est de fermeture, donne à cette saisie un aspect évanouissant. (...)

Nous retrouvons ici la structure scandée de ce battement de la fente dont je vous évoquais la fonction la dernière fois. L'apparition évanouissante se fait entre les deux points, l'initial et le terminal, de ce temps logique – entre cet instant de voir où quelque chose est toujours élidée, voire perdu, de l'intuition même, et ce moment élusif où, précisément, la saisie de l'inconscient ne conclut pas, où il s'agit toujours d'une récupération leurrée (LACAN, 1973: 39).

Tenemos la descripción de algo inasible e inaprensible, evanescente, que se revela en la indeterminación entre lo que fue y se desvanece y lo que está

llegando a ser pero queda frustrado en su realización. La analogía con la espectralidad está asegurada porque, tal como afirma Lacan en la cita anterior, no se trata de que algo que fue intuido, presenciado, *luego* desaparezca. En cada uno de los dos tiempos de este inconsciente discontinuo se hurta la presencia: en el “momento” de apertura lo que se muestra es precisamente la falla (esto es: lo que no cierra, lo que falla en la escena, un punto ciego, algo sustraído o disociado; podríamos decir también, la mirada que falta en los ojos del espectro, la imposibilidad del cara a cara); en el “momento” de cierre se recompone la otra escena y todo queda prendido de un halo de alucinación, sueño o espejismo. El inconsciente, en el nuevo sentido introducido por Lacan, no está ni a un lado ni al otro, sino precisamente en la ruptura, en el uno del corte<sup>432</sup>, de la separación que impide la coincidencia de los dos “tiempos” y que supone la incidencia de un real como *repetición de ese desencuentro*. Apropiándonos de la retórica derridiana, hay un inconsciente *out-of-joint* cuya apertura no implica una contemporaneidad, un encuentro, sino más bien una dislocación. El *out-of-joint*, por tanto, además de la dimensión temporal de un ritmo o discontinuidad inatrapable, recoge también la idea de lo dislocado, desencajado, fuera de lugar... Algo no cuadra, pero este “algo” es insituable o inaprensible, pues atraparlo sería ya darle un lugar, reubicarlo en el orden del cumplimiento de una ley. Es justo aquí donde Lacan sitúa la incidencia de la causa: no en algo A que produce algo B, sino en esta apertura, agujero, fisura o *paso* por el que algo *pasa*, en el sentido espectral, esto es, sin quedarse, sin estarse quieto, sin encontrar descanso, paso por el que algo se va, se escapa, rehúye el encuentro. Es tanto como decir que algo acaece sin consumación, sin llegar a cumplimiento, lo que instauro la dimensión de la *revenance* (volvía y habrá de volver).

Eh bien! L'inconscient freudien, c'est à ce point que j'essaie de vous faire viser par approximation qu'il se situe, à ce point où, entre la cause et ce qu'elle affecte, il y a toujours la clocherie. L'important n'est pas que l'inconscient détermine la névrose –là-dessus Freud a très volontiers le geste pilatique de se laver les mains. Un jour ou l'autre, on trouvera peut-être quelque chose, des déterminants humoraux, peu importe –ça

---

<sup>432</sup> «La discontinuité, telle est donc la forme essentielle où nous apparaît d'abord l'inconscient comme phénomène –la discontinuité, dans laquelle quelque chose se manifeste comme une vacillation. Or, si cette discontinuité a ce caractère absolu, inaugural, dans le chemin de la découverte de Freud, devons-nous la placer –comme ce fut ensuite la tendance des analystes– sur le fond d'une totalité? Est-ce que le *un* est antérieur à la discontinuité? Je ne le pense pas, et tout ce que j'ai enseigné ces dernières années tendait à faire virer cette exigence d'un *un* fermé (...). Vous m'accorderez que le *un* qui est introduit par l'expérience de l'inconscient, c'est le un de la fente, du trait, de la rupture» (LACAN, 1973: 34).

lui est égal. Car l'inconscient nous montre la béance par où la névrose se raccorde à un réel –réel qui peut bien, lui, n'être pas déterminé.

(...) Voyez d'où [Freud] part –de *l'Étiologie des névroses*– et qu'est-ce qu'il trouve dans le trou, dans la fente, dans la béance caractéristique de la cause? Quelque chose de l'ordre du *non-réalisé*.

(...) Dans le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit –qu'est-ce qui frappe d'abord? C'est le mode d'achoppement sous lequel ils apparaissent.

Achoppement, défaillance, fêlure. Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher. (...) Là, quelque chose demande à se réaliser –qui apparaît comme intentionnel, certes, mais d'une étrange temporalité. Ce qui se produit dans cette béance, au sens plein du terme *se produire*, se présente comme *la trouvaille*. (...)

Or, cette trouvaille, dès qu'elle se présente, est retrouvaille, et qui plus est, elle est toujours prête à se dérober à nouveau, instaurant la dimension de la perte (LACAN, 1973: 30-33).

Como se ve, en este fragmento aparece una clara referencia a la dimensión comunicativa del inconsciente, a la que Lacan no renuncia: lo que encontramos en las paradigmáticas manifestaciones del inconsciente (sueño, lapsus, acto fallido...) es algo que demanda ser escuchado, un cierto acto de habla que cortocircuita una frase pronunciada. Algo, dice Lacan, que «exige su realización», y no es abusivo aprovechar el término para decir que, en efecto, un acto de habla quiere realizarse, un cierto realizativo quiere, como diría Austin, ser exitoso o feliz. Sin embargo, ¿adónde se desplaza ahora la atención de Lacan? A lo que resta suspendido, abortado, «a la espera, en el círculo, diría yo, de lo *no nacido* (...), en un registro que nada tiene de irreal o de real, pero sí de no realizado»<sup>43</sup>. Esto es, no se centra en el *efecto de sentido* que, aunque a destiempo y con la ayuda de la interpretación, logra realizarse en la formación del inconsciente, sino precisamente en lo que no logra formarse y queda como un desecho de la operación del significante. Es como si ahora a Lacan le pareciera secundario el sentido que logra colarse, hacer valer sus pretensiones, cuando, en un acto fallido, descarrila o tropieza la intención consciente del sujeto, y en su lugar, se interesara en el puro acaecer del tropiezo<sup>44</sup>. O, en otras palabras, es como si se apuntara al acto fallido del acto fallido: si un acto fallido es siempre exitoso en cuanto a la consecución de otra intención y otro sentido

---

<sup>43</sup> LACAN, 1973: 31 (trad. p. 30).

<sup>44</sup> Por eso, en la tópica distinción lacaniana, el efecto de sentido apunta al objeto del deseo, mientras que el tropiezo apunta a su causa.



que el que se pretendía (y que por eso falla), hay algo que permanece irreductiblemente fallido, ese real no-realizado que Lacan describe justamente como la falla o la brecha del inconsciente.

Ahora bien, al tomar como elemento clave este «no-realizado» como *acto* (que falla, que irrealiza), y no como un sentido que restaría por aclarar, la atención se pone en la peculiar operación de cierre u oclusión del inconsciente que desconecta el desfiladero de la palabra o el encadenamiento del significante. Se trata, pues, del acto de corte o del corte como acto: lo que se manifiesta como no-realizado es precisamente la realización de un corte o separación que suspende el sentido, no como suspensión de la plena realización de un significado, sino precisamente de la búsqueda infructuosa del mismo. Es ahí donde Lacan sitúa un nuevo “sujeto” del inconsciente: ya no ese sujeto huérfano de significante, y por ello, arrastrado a una metonimia del sentido sin término ni conclusión, sino ese “algo” que precisamente pone término y conclusión, “por un instante”, al vínculo significante y se escinde de él o en él<sup>455</sup>. Es cierto, ningún sujeto en sentido estricto aparece ahí, pues por definición, al menos lacaniana, el sujeto está sediento de sentido. Pero sí ocurre que algo ha venido a interrumpir esa largamente incumplida promesa de sujeto, decidiendo por él, pasando al acto antes de él. El sujeto ya solo podrá advenir *después* a tomar esa decisión a su cargo, a tratar de remedar lo disociado, a ajustar con el Otro unas cuentas en principio desfalcadas. Claro está que el sujeto vendrá, entonces, por la vía del significante, esa que lo condena a la metonimia, con lo que la venida será una infinitamente diferida llegada. Reiteramos, pues, que el arribante es el propio sujeto, que debe asumirse –esto es, arribar a sí– como arribante, dar cabida a lo más propio de sí como otro. Esto es, creemos nosotros, tratar, y hasta lograr entenderse con los espectros, sin reencontrar nunca su mirada.

### **La mirada del espectro: Ideal y objeto**

También en Derrida podría decirse que la espectralidad supone la repetición de un encuentro fallido. El espectro es, por definición, aquello que en sus incontables regresos nunca acaba de llegar, nunca está del todo presente, con lo que o con el que uno nunca puede reunirse, encontrarse cara a cara, y esto a pesar de que indudablemente lo/le vemos y él o “eso” nos ve, y se traban

---

<sup>455</sup> «Enfin, dans ces premiers temps de l'expérience où la remémoration, peu à peu, se substitue à elle-même, et approche toujours plus d'une sorte de focus, de centre où tout événement paraîtrait devoir se livrer –précisément à ce moment, nous voyons se manifester ce que j'appellerai (...)– la *résistance du sujet*, qui devient à ce moment-là répétition en acte» (LACAN, 1973: 61).

relaciones afectivas, comunicativas, con el espectro. Significativamente, Lacan se acerca a la noción de lo real como encuentro fallido a través de un sueño de innegable carácter espectral. En sueños, el espectro del hijo muerto viene a acosar, a requerir o a recriminar al padre, mediante las célebres palabras: “¿Acaso no ves, padre, que ardo?”. Se trata de un sueño comentado por Freud en *La interpretación de los sueños* y al que Lacan vuelve repetidamente a lo largo de su enseñanza. De alguna manera, lo va pelando por capas para adaptarlo al progreso de su investigación, y en esta ocasión encuentra en él la manifestación de esta inconsciente pulsación que revela un real en la fugacidad del cierre. La tesis de fondo parece clara: el cierre, y por tanto, repetimos, la emergencia de un real como falla o corte se manifiesta en este caso en el despertar, en la vuelta a la consciencia, pues esta es interpretada por Lacan como lo que asegura la continuidad del sueño, en el sentido de un principio del placer (o proceso primario) que evita precisamente el encuentro con lo real. Es decir, que el retorno a la realidad preserva el regreso de lo real (en el doble sentido de impedir que vuelva y, por ello mismo, asegurar que su estatuto se preserve, se mantiene, en la repetición, en lo que vuelve). Recordemos brevemente el sueño: un padre se queda dormido en el velatorio de su hijo, en una sala contigua a la que yace el cadáver y en la que un viejo ha quedado a cargo de la vela. En sueños, el hijo muerto se aparece al padre y con tono reprochador le dice: “Padre, ¿acaso no ves que ardo?”. El padre, creyendo haber oído un ruido, despierta de inmediato y acudiendo a la sala de al lado se percata de que el hijo está realmente ardiendo. Resulta que, habiendo caído también dormido el velador sustitutivo, una vela se había tumbado sobre el féretro prendiéndole fuego. Sorprendentemente, pues, el sueño parece transponer, coincidir o corresponder con la realidad, esto es, el espectro del hijo parece mandar en sueños al padre un mensaje de o sobre lo real. Lacan señala la aparente paradoja: por un lado, el sueño parece avisar al padre de un suceso en la realidad *para que se despierte*, mas, por otro lado, el sueño, al integrar el suceso en la textura onírica, parece seguir teniendo la función de *preservar el sueño*, de asegurar su continuación. Es este punto o instante de *coincidencia* entre realidad y sueño el que interroga Lacan. El término “coincidencia” es clave porque reúne la idea de un encuentro o contacto entre la escena real y la onírica, con la idea de lo fortuito, lo azaroso, la *tyche* aristotélica. Y es esta coincidencia, en el doble sentido aludido, la que preserva o asegura la (no)-coincidencia con lo real (en el sentido lacaniano), esto es, el desencuentro. De este modo, a través de lo fortuito –quizá habría que decir con más fuerza: aprovechándose de lo que ocurre por azar– *el trauma se repite como encuentro fallido*, como lo que no cesa de no ocurrir.

Ce qui se répète, en effet, est toujours quelque chose qui se produit – l’expression nous dit assez son rapport à la *tuché– comme au hasard*. C’est à quoi nous, les analystes, ne nous laissons jamais duper, par principe. Tout au moins, nous pointons toujours qu’il ne faut pas nous laisser prendre quand le sujet nous dit qu’il est arrivé quelque chose qui, ce jour-là, l’a empêché de réaliser sa volonté, soit de venir à la séance. Il n’y a pas à prendre les choses au pied de la déclaration du sujet –pour autant que ce à quoi précisément nous avons affaire, c’est à cet achoppement, à cet accroc, que nous retrouvons à chaque instant. (...)

La fonction de la *tuché*, du réel comme rencontre –la rencontre en tant qu’elle peut être manquée, qu’essentiellement elle est la rencontre manquée– s’est d’abord présentée dans l’histoire de la psychanalyse sous une forme qui, à elle seule, suffit déjà à éveiller notre attention –celle su traumatisme.

(...)

En effet, le trauma est conçu comme devant être tamponné par l’homéostasie subjectivante qui oriente tout le fonctionnement défini par le principe du plaisir. Notre expérience nous pose alors un problème, qui tient à ce que, au sein même des processus primaires, nous voyons conservée l’insistance du trauma à se rappeler à nous. Le trauma y reparaît en effet, et très souvent à figure dévoilée. Comment le rêve, porteur du désir du sujet, peut-il produire ce qui fait resurgir à répétition le trauma –sinon la figure même, du moins l’écran qui nous l’indique encore derrière ? (LACAN, 1973: 65).

Hay un detalle que no puede obviarse: la coincidencia entre el sueño y la realidad parece ser el “hecho” de que el hijo arda; pero el “hecho” fortuito del que se aprovecha el sueño para soñar es el ruido que hace la vela al caer sobre el féretro. En pocas palabras: el ruido que *habrá despertado* al padre para volverlo a la realidad es el dispensador fortuito del sueño<sup>456</sup>. Este, por decirlo así, abre una

---

<sup>456</sup> La ambigüedad de la formulación es clave, aunque la estructura que pone de manifiesto el sueño que nos ocupa es de lo más común: en ningún momento se rompe la eficacia causal, pues, en efecto, es el ruido de la vela al caer el que habría despertado al padre (en todo momento, él puede decir “me despertó un ruido en la sala de al lado”). Y *al mismo tiempo* (esta expresión es aquí irónica, y *al mismo tiempo*, literal), el ruido habría despertado al padre *si no fuera* por el sueño, que, por tanto, se produce con-y-pese al ruido. Por consiguiente, el sueño en ningún momento anula la causalidad que hace despertar, lo que hace, más bien, es demorar, interrumpir, intemporalmente, el encadenamiento, creando esa fisura, ranura o *lapsos* por donde se cuela el inconsciente. «*Qu’est-ce qui réveille? N’est-ce pas, dans le rêve, une autre réalité ? (...)*. Il y a plus de réalité, n’est-ce pas, dans ce message [la frase del espectro del hijo], que dans le bruit, par quoi le père aussi bien identifie l’étrange réalité de ce qui se passe dans la pièce voisine. Est-ce que dans ces mots ne passe pas la réalité manquée qui a causé la mort de

ranura, una grieta, ensancha en el tiempo onírico lo que en la realidad sería un suceso “instantáneo” (la caída de la vela que prende fuego al cuerpo del hijo y el despertar del padre); “en medio” de este encadenamiento causal, el sueño inserta la causa en sentido lacaniano: con el ruido se ocluye la realidad y se abre el inconsciente; al final del reproche filial, se cierra el inconsciente y se vuelve a la realidad. El sueño, en fin, transcurre entre el ruido y el final de la frase del hijo, «entre percepción y consciencia»<sup>457</sup>. El inconsciente aprovecha la realidad, por así decir, para revelar algo real, *se hace representar* «por el accidente, el ruidito, ese poco-de-realidad que da fe de que no soñamos». Pero este real, *y precisamente porque coincide con la realidad*, aparece sin llegar a aparecer, se cierra tan solo abrirse, se esconde o se escabulle «*con ayuda* de la realidad», quedando, en la frase del hijo-espectro, en el estado suspensivo del enigma (de un S<sub>2</sub> al que le falta el S, que supuestamente viene a representar).

Esta temporalidad inconsciente, que como hemos remarcado no deja de tener similitudes con el *out-of-joint*, viene a complementar la noción de la espectralidad en su carácter de irrupción-y-repetición, *hantise-y-revenance*. Pero aprovechando un detalle del mismo sueño, podemos ir más allá. Porque una sesión más tarde, al retomar por unos momentos el comentario del sueño, Lacan introduce algo importante, a saber, la esquizia del sujeto, y de un modo que conecta muy significativamente con el elemento de la mirada que elabora Derrida. Esta esquizia, dice Lacan, «persiste después del despertar. Persiste entre el regreso a lo real, la representación del mundo que ha logrado por fin volver a ponerse de pie, los brazos alzados, *qué desgracia, qué pasó, qué horror, qué necesidad, qué idiota ese que se quedó dormido*, y la conciencia que se vuelve a tramar, que sabe que vive todo eso como una pesadilla pero que, sin embargo, se recupera a sí misma, *yo soy quien vivo todo eso, no necesito pellizcarme para saber que no sueño*. Pero sucede que aquí esa esquizia solo representa la esquizia más profunda, que es preciso situar entre lo que refiere el sujeto en la maquinaria del sueño, la imagen del hijo que se acerca, con una mirada llena de reproche y,

---

l'enfant ? (...) Le rêve poursuivi n'est-il pas essentiellement, si je puis dire, l'hommage à la réalité manquée ? –la réalité qui ne peut plus se faire qu'à se répéter indéfiniment, en un indéfiniment jamais atteint réveil. Quelle rencontre peut-il y avoir désormais avec cet être inerte à jamais –même à être dévoré par les flammes– sinon celle-ci qui se passe justement au moment où la flamme par accident, comme par hasard, vient à le rejoindre ? Où est-elle, la réalité, dans cet accident ? –sinon qu'il se répète quelque chose, en somme plus fatal, *au moyen* de la réalité – d'une réalité où celui qui était chargé de veiller près du corps, reste encore endormi, même d'ailleurs quand le père survient après s'être réveillé. Ainsi la rencontre, toujours manquée, est passée entre le rêve et le réveil, entre celui qui dort toujours et dont nous ne saurons par le rêve, et celui qui n'a rêvé que pour ne pas se réveiller» (LACAN, 1973: 68).

<sup>457</sup> LACAN, 1973: 66 (trad. p. 64).

por otra parte, aquello que lo causa y en lo cual cae: invocación, voz del niño, solicitud de la mirada –*Padre, ¿acaso no ves...?*»<sup>458</sup>.

Con toda pertinencia, Lacan corta la frase del hijo allí donde se sitúa el corte que interesa: como bien dice, en el requerimiento de la mirada. ¿Por qué este requerimiento, si es visible, evidente, que el hijo está en llamas? Precisamente porque la demanda se corta de lo que hay que ver o por ver, y se separa como una solicitud pura de la mirada, imposible de cumplir por otra parte. Es importante recoser esto con varios puntos ya tratados al hablar de la espectralidad. Por un lado, vemos de nuevo que el espectro es fundamentalmente portador de una demanda, y, además, de fuerza ilocucionaria incierta (la pregunta del hijo tanto podría verse en una sosegada petición o ruego, como en la imperativa injunción “¡Mira!”, “¡Despierta!”). Más claramente aún, reencontramos la distinción que nosotros hemos trazado: por un lado, «la imagen del hijo que se acerca», una aparición reconocible, identificable, y por otra, *en el mismo espectro*, aquello que el padre no ve, no reconoce, no comprende. Se trata, por tanto, de aquel fundamental elemento de disimetría o no-reciprocidad que Derrida tanto enfatiza, y que vuelve a estar situado en la mirada. De hecho, lo paradigmático de este sueño en cuanto a la espectralidad es que la frase del hijo parece situar lo real en la mirada, dado que es la incapacidad de ver del padre lo que constituye propiamente el encuentro fallido o la falla en el encuentro. De ahí que nos sintamos autorizados a afirmar que si la frase se corta en el “¿acaso no ves...?” es porque la demanda se independiza del contenido y puede traducirse en un simple “¿Padre, acaso no (*me*) ves?”, entendiendo en este reflexivo la paradigmática estructura especular, recíproca, de una-mirada-en-la-otra, que funda el reconocimiento y que el espectro viene a dislocar.

Un paso más para introducir un poco de tópica lacaniana: se podría objetar con razón que en la cita de Lacan se especifica que el padre ve acercarse al hijo «con una mirada llena de reproche». Pero, en realidad, aquí se confirma que el efecto visera derridiano no requiere de ninguna visera, ni el espectro de ninguna armadura, para generar el efecto disociativo entre los ojos y la mirada, la boca y la voz. La cuestión es: ¿qué mirada es esa que el padre ve «llena de reproche»? Ciertamente no la del espectro. Según la esquemática lacaniana, habría que decir que es la suya, la del padre, proyectada en el hijo, pero que justamente por eso, es la mirada espectral (la del hijo en cuanto *tout autre*) la que se le escapa. En otras palabras: a diferencia de la imagen hamletiana del espectro que utiliza

---

<sup>458</sup> LACAN, 1973: 82 (trad. p. 78).

Derrida, la que encontramos en el sueño del hijo muerto nos sirve para constatar que, en efecto, puede darse una identificación especular con el espectro; uno puede verse reconocido por el espectro, y la mirada, con su peculiar potencial al respecto, puede tener un papel clave. En fin, la mirada *no tiene por qué faltar* en el espectro, a condición de que la situemos en el registro imaginario, especulativo o narcisista que describe Lacan. Estamos, según este, en el plano de la proyección, de la pantalla que devuelve, en el otro, la imagen de uno mismo, y sin la cual, sin duda, se desmorona el mundo y la relación con sus objetos. Esta imagen, recordémoslo, no tiene por qué ser siempre agradable y edificante, puede ser (suele ser) agresiva y persecutoria, estar «llena de reproche», y remitir por ahí a una justicia vindicativa-retributiva. Sin duda, el padre se ve, en la mirada del hijo, dañado en su imagen narcisista, se reconoce (en el otro) como reprochable, culpable, luego como demandando(se) una restitución. Esta estructura de reciprocidad (en la falta y promesa de una reconciliación) es importante, diríase irrenunciable, en la elaboración e interpretación del inconsciente (rechazarla imprudentemente puede llevar al traste un análisis). Pero sin duda oblitera una irreductible disimetría, y para Derrida, otra justicia.

Esta disimetría, así como su ofuscamiento narcisista, constituye el quid del famoso esquema óptico de Lacan<sup>49</sup>. Esto parece llevarnos bastante atrás, pero permite ver la génesis (por desvestidura narcisista) del objeto *a* en relación con un ideal del yo tras el cual Lacan irá progresivamente descubriendo la instancia del significante-amo, e incluso más allá, de un Uno de pura repetición (de goce). No es posible repasar aquí todo este arco de desarrollo, pero sí señalar algunos puntos clave bajo la sombra de la siguiente idea: lo que en la espectralidad derridiana se concentra en la mirada irretornable del espectro, se puede hacer corresponder, en Lacan, con ese despliegue escalonado de instancias que van desde el ideal del yo hasta la marca fundamental de goce, pasando por la función clave del objeto *a*. Dicho de otro modo: si bien la analogía inmediata nos haría ver en la mirada del espectro derridiano la mirada como objeto *a* lacaniano, es necesario situar esto en un marco más amplio y complejo. Obsérvense bien las consecuencias que vislumbramos: al situar el objeto *a* como algo que *debe* ser distinguido (separado) del ideal del yo, pero que al mismo tiempo es *indesligable* de él en su génesis y función, esperamos dar cuenta de la estructura irreductiblemente compuesta del espectro (esto es: del hecho de que su mirada como alteridad absoluta se da en la armadura, visera o rostro que lo

---

<sup>49</sup> Elaborado en el texto “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: *Psicoanálisis y estructura de la personalidad*”, recogido en los *Escritos* (LACAN, 2014a), y retomado ampliamente en varios seminarios, especialmente en la horquilla de 1958 a 1964.

identifica). Pero, al mismo tiempo, al reconocer los motivos por los que el objeto *a* se queda corto en la dinámica de subjetivación que describe Lacan, estaremos apuntando a la descomposición o disolución del espectro, una *imposibilidad* no obstante *requerida* para captar algo de la radicalidad con la que Derrida piensa la *séparation*, así como para captar algo de la radicalidad con la que Lacan piensa la *jouissance*.

No es preciso reconstruir por entero el esquema óptico de Lacan, pero sí recordar cuál es su propósito. Principalmente, y es el motivo por el cual vuelve una y otra vez al mismo, se trata de distinguir dos instancias psíquicas presentes en el texto freudiano: el *yo ideal* y el *ideal del yo*. La distinción es tajante para Lacan en la medida en que ubica al primero en el registro de lo imaginario, mientras el segundo se ubica en lo simbólico. A la cola de esta, vienen otras distinciones conceptuales del texto psicoanalítico. Por ejemplo, la diferencia entre la proyección, que para Lacan es de orden imaginario y se describe metafóricamente como la imagen reflejada en el espejo (yo ideal), y la introyección, que se refiere a la internalización de un significante y que metafóricamente se sitúa en el adulto que sostiene al niño frente al espejo<sup>460</sup>. Ahora bien, como ya se entrevé, la distinción no es lo último; lo verdaderamente fundamental para Lacan es afirmar la soberanía del ideal del yo sobre el yo ideal, correlativamente a la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario. El ideal del yo es prioritario, lógica, estructuralmente, al yo ideal. Organiza, orienta, determina toda la dinámica narcisista, la cual, recordemos, tiene por función constituir una imagen sólida, estable, apropiable, del cuerpo propio, y por ahí, asegurar la relación cognitivo-instrumental con cualquier objeto. El corolario de esto es, por supuesto, la afirmación de un concepto del sujeto (*Je* o *\$*) que, determinado por el significante y ligado, pues, a la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje, es distinto y prioritario respecto del yo (*moi* o *i(a)*) de la segunda tópica de Freud<sup>461</sup>.

---

<sup>460</sup> «Hay razones para distinguir radicalmente entre el ideal del yo y el yo ideal. El primero es una introyección simbólica, mientras que el segundo es el origen de una proyección imaginaria. La satisfacción narcisista que se desarrolla en la relación con el yo ideal depende de la posibilidad de referencia a este término primordial que puede ser monoformal, monosemántico, *ein einziger Zug*» (LACAN, 2003: 395).

<sup>461</sup> Valga como resumen: «Es mi vieja temática del estadio del espejo, en la que veo una referencia ejemplar, altamente significativa. (...) Hay una cierta dimensión de conflicto, que no tiene más solución que un *o bien..., o bien...* Es preciso, o bien tolerar al otro como una imagen insoportable que lo enajena de sí mismo, o bien quebrarla inmediatamente, derribarla, anular esa posición de ahí enfrente con el fin de conservar lo que es en este momento centro y pulsión de su ser, evocado por la imagen del otro, ya sea especular o encarnada. El vínculo de la imagen con la agresividad es aquí completamente articulable. (...) Pero para que se funde algo que se abra a una dialéctica es preciso, más allá, que intervenga el registro del Otro con mayúscula. Es lo que expresa el esquema. Si puede funcionar algo que supone la fecundidad de la propia relación

De todo esto, ¿a qué nos agarramos nosotros en cuanto a la temática que nos interesa? Ocurre que, ya antes de ejemplificar el objeto *a* como una mirada que se “reflejaría” en este esquema especular como una mancha u opacidad, en la metafórica óptica de Lacan el ideal del yo es descrito como una mirada que no puede ser devuelta. El ideal del yo se presenta como la mirada del Otro, una mirada asimétrica, no recíproca, que yo no veo, que me mira sin que yo la mire mirarme. Es, por tanto, una opacidad, más bien una cierta opacidad como condición del ver: todo se refleja *en* la superficie, *en* el “cuerpo” del espejo del Otro, y allí me veo y veo al otro en mí, a condición de que el espejo no se vea. Este espejo –no lo que en él se refleja– es equiparado a un ojo que ve sin ser visto. Tenemos casi lo inverso al efecto visera que encontrábamos en Derrida: no una mirada incrustada en la armadura, sino una armadura que lo refleja todo desde un *punto de vista* invisible o inaprensible. Pero al mismo tiempo, permanece el sorprendente parecido con la descripción derridiana: es gracias a que el ideal del yo es como una mirada que *me observa en todo momento*, y sobre todo, gracias a que *en ningún momento mi mirada la encuentra*, coincide con ella, la ve verme, que puede constituirse y desarrollarse toda la economía de la identificación narcisista. Esto es tanto como decir que lo que *yo* no veo en los ojos del otro (del espectro) es *mi* mirada. En efecto, la mirada del Otro, esa que me observa y me constituye disimétricamente, no deja de ser, en realidad, “mi” mirada, pero precisamente en tanto en cuanto el sujeto no la tiene si no es *por* el Otro y *en* el Otro; el sujeto (se) ve pero “su” mirada no está en sus ojos, la tiene el Otro, no se ve desde donde se mira.<sup>462</sup>

---

narcisista, es en la medida en que el tercero, el Otro con mayúscula, interviene en la relación del yo con el otro con minúscula. (...) ¿Cuál es aquí la función del ideal del yo? Me dirán ustedes –es el Otro, el Otro con mayúscula. Pero como ustedes deben de apreciar perfectamente, aquí el Otro está interesado tan solo como el lugar desde donde se constituye la perpetua referencia del yo, en su oscilación patética, a esa imagen que se le ofrece y con la que se identifica. El yo no se presenta y no se sostiene –como problemático– sino a partir de la mirada del Otro con mayúscula» (LACAN, 2003: 391-393).

<sup>462</sup> «El sujeto, pues, presente en nuestro esquema, está en posición de no acceder sino mediante un artificio a la captación de la imagen real que se produce en *i(a)*. Esto es porque él no se encuentra ahí, y solo se situará en ese punto a través del espejo del Otro. Como él no es nada, no puede verse ahí. Por otra parte, en ese espejo no se busca a sí mismo como sujeto» (LACAN, 2003: 415). Más claro en Miller: «En relación con estos fenómenos de la identificación, el análisis apunta al pivote de las identificaciones, al pivote del ideal del yo, que debe distinguirse del yo ideal. Este pivote está en el Otro, y es lo que permite ubicar desde dónde se mira el sujeto. Noten que, según esto, el ideal del yo es una identificación. Y es que es verdad que de alguna manera yo estoy donde me veo, donde está mi imagen. El estadio del espejo representa, en efecto, este nivel. Pero yo también estoy allí desde donde me miro. No tendría sentido que el pivote de las identificaciones no fuera, a su vez, una identificación. Solo que, evidentemente, se trata más de un ideal del sujeto que de un ideal del yo. (...) Desde esta perspectiva, el ideal es el punto de encuentro de las identificaciones en el orden simbólico [punto de encuentro desde donde el sujeto mira pero no se ve]» (MILLER, 1998: 123).



Lo verdaderamente interesante es que se halle esta similitud cuando, por otra parte, el ideal del yo es en muchos aspectos lo diametralmente opuesto a la mirada espectral derridiana. Esto indica que, con ayuda de Lacan, esta mirada puede más compleja; a partir de la noción de una mirada asimétrica, que rompe la lógica del reconocimiento, la cuestión puede dialectizarse mucho más de lo que pareciera en Derrida. Casi se diría que si el ideal del yo, al dislocar la mirada que se encuentra a sí misma en el otro, rompe la lógica del reconocimiento, es *para mejor fundarla*<sup>463</sup>: acabamos de decir que lo que yo no veo en la mirada del otro es mi mirada, pero, paradójicamente, esto es, para Lacan, lo que permite que yo me reconozca en mi imagen (y que reconozca a los otros como otros a mi imagen y semejanza). Pero al mismo tiempo, este Ideal<sup>464</sup> da la clave de la precariedad –más incluso, de la ilusión fundamental– en que se basa el reconocimiento en sentido especular. Si el Ideal sostiene la conformación narcisista, es también operando sobre él que se desmoronará la misma, dejando al descubierto el objeto *a* dentro del caparazón de la imagen del otro. Digámoslo entonces claramente: lo que regresa con el espectro, y particularmente en su mirada, es quizá esa alteridad radical, inquietante y angustiosa, que refiere Derrida, pero *también* ese índice (Ideal) que atrapa al sujeto en el significante, y desde ahí le da estabilidad y consistencia en un mundo que de otro modo sería por completo inasible. Si bien es cierto que este Ideal supone un cierto ofuscamiento del espectro –un solo querer ver la armadura del espectro, no el efecto visera, no su carácter desmembrado, no lo “propiamente” espectral en el espectro–, no se trata tanto de una negación de la espectralidad cuanto de una operación que la *presupone*. Incluso que la *preserva* (apotropaicamente). Es cierto que, según Lacan, donde el sujeto se siente más seguro es en ese registro especular que lo mantiene bien a resguardo *del* espectro (donde la pregunta por el *desde* dónde (se) mira queda perfectamente amortiguada por la aparente reciprocidad especular). Pero esto no es sino el punto álgido de una dinámica

---

<sup>463</sup> Ahora estamos centrados en el contraste entre la reciprocidad especular (imaginaria) y el ideal del yo, aunque es cierto que el reconocimiento, en el sentido fuerte de la palabra (tal como por ejemplo Lacan lo retoma de Hegel al principio de enseñanza), opera ya en lo simbólico. Pero esto no objeta la hipótesis: pues el reconocimiento simbólico, aunque siempre inestable e incompleto, implica la alienación o fijación en el significante, y el pivote sobre el que se establece esta alienación es precisamente el ideal del yo (cuyo núcleo es el rasgo unario, *ein einziger Zug*). Además, desde el momento en que Lacan abandona la idea de un posible reconocimiento en lo simbólico (el sujeto no encontrará nunca un significante en el que reconocerse plenamente), es como si Lacan afirmara que el único reconocimiento posible (y precisamente *a falta de lo único que supondría un reconocimiento como tal*) se da en lo imaginario. Es esto lo que expresa en definitiva la fórmula del fantasma, en el emparejamiento paradójico de una instancia simbólica (el sujeto) con una imaginaria (la imagen del otro).

<sup>464</sup> Siempre que en el contexto de la exposición de Lacan escribamos “Ideal” con mayúscula, estaremos refiriéndonos al ideal del yo, esto es, a lo que Lacan entiende como la dimensión simbólica de la idealización que sostiene al yo ideal.

que en todo momento puede decirse que *conserva* o *mantiene a salvo* al espectro. Pues esta es la paradoja dialéctica ya mencionada: si se levantara el yelmo, si se atravesara la armadura, el velo fenomenológico, lo que peligraría sería precisamente el espectro.

Lacan lo dice con todas las letras: «La función del ideal del yo preserva  $i(a)$ , el yo ideal»<sup>465</sup>. Esta función de guarda o conservación es clave. El ideal del yo preserva la imagen narcisista, la mantiene integrada, pero lo que preserva mediante esta preservación es el  $a$ , a buen recaudo dentro del  $i( )$ ; guardando la imagen bien constituida, *se guarda del objeto a*, justo porque ahí está su peligro de desmoronamiento. El ideal del yo, por tanto, guarda lo que en cierto modo es su fundamento, el objeto parcial o también llamado pregenital. En la medida en que este objeto es una especie de “anterioridad” respecto del sujeto del significante, da cuenta del “origen” del sujeto y del Ideal que lo constituye (veremos en qué consiste esta anterioridad y este dar origen), pero también es lo que queda recubierto o elidido por la identidad significativa como una especie de opacidad-en-origen. La indagación de este origen, o lo que es lo mismo, la desvestidura del recubrimiento protector, tiene un claro efecto de transgresión, de violación de un tabú. No porque se ponga de manifiesto un fundamento firme y seguro, sino precisamente porque destituye al ideal, y por tanto al sujeto, al revelarlo erigido sobre una cierta insignificancia que, no obstante, tiene un incalculable valor (inconsciente) para el sujeto. Se mantiene aquí el rasgo de dialéctica negativa que Lacan introdujera con la Cosa de goce: la interrogación del fundamento tiene un inevitable efecto destructivo; alcanzar la razón de ser es ya disolverla, trascenderla hacia otra cosa, pero no en el sentido constructivo hegeliano sino en el nietzschiano-sadeano<sup>466</sup>.

En un primer momento, esta doble preservación (no atentar contra la imagen para no tentar el objeto) se expone del siguiente modo: Lacan adapta una observación de Karl Abraham a su esquema óptico diciendo que, en la imagen del otro (la alienación especular de la que depende el yo, la conciencia de un cuerpo propio), el objeto parcial (leamos el objeto pregenital, el objeto de la pulsión, el objeto de una sexualidad desmembrada y polimórfica) está elidido.

---

<sup>465</sup> LACAN, 2003: 436.

<sup>466</sup> «El horizonte de la relación con el objeto no es, ante todo, una relación conservadora. Se trata, si puedo expresarme así, de interrogar al objeto acerca de lo que lleva en el vientre. Esto se desarrolla a lo largo de la línea en la que tratamos de aislar la función de  $a$  minúscula, la línea propiamente sadeana, por la que el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser, solicitado para que se muestre en lo que tiene de más oculto para rellenar esta forma vacía y como tal fascinante. ¿Hasta dónde puede el objeto soportar la pregunta? Quizá hasta el punto en el que se revela la última falta en ser, hasta el punto en el que la pregunta se confunde con la destrucción misma del objeto» (LACAN, 2003: 433).

El correlato en el yo (o sea al otro lado del espejo) de esta mancha o blanco en el investimento (de la imagen) del otro es, dice Lacan, la «reserva del amor objetal»<sup>467</sup> o «reserva última irreductible de la libido»<sup>468</sup>. A lo que podríamos llamar un resto des-investido en la imagen (negatividad que le da al orden escópico, sin embargo, su específico carácter fascinante o seductor le corresponde «lo que permanece más irreductiblemente investido en el cuerpo propio –el hecho fundamental del narcisismo y su núcleo central»<sup>469</sup>. Así, Lacan explota el hecho de que en el término freudiano para “investimiento”, *Besetzung*, «se trata no solo de una carga, sino de algo que rodea el vacío central». De esta manera, se introduce la fundamental idea de que en la economía libidinal, que en Lacan es ante todo una oscilación reversible entre el yo y el otro, hay un resto no intercambiable, cuya incidencia es la angustia<sup>470</sup>. El falo como objeto del deseo –traducción: la *falta* en el registro imaginario, en el otro, que puede ser llenada con *cualquier cosa* (lo que Lacan escribe  $-\varphi$ )– surge «en la medida en que el falo real sigue siendo, sin saberlo el sujeto, aquello a cuyo alrededor se conserva el máximo investimento»<sup>471</sup>. Esta desorientadora alusión al «falo real» como lo «irreductiblemente investido en el cuerpo propio» debe entenderse en el sentido de que ya no se trata del falo como objeto metonímico del deseo sino del falo como objeto pregenital u objeto de la pulsión. Pero, por eso mismo, no se trata ni necesaria ni irreductiblemente del falo, pues si bien este tiene una fundamental función estructurante en la dialéctica del deseo, otros objetos pueden ocupar este lugar. La treta es que, en el momento en que el falo se sitúa en este “interior” o “propio” radical del sujeto –esto es, cuando pasamos de lo que se proyecta imaginariamente en el otro, a la causa del deseo– el falo ya no es el falo sino el objeto *a*.<sup>472</sup>

---

<sup>467</sup> LACAN, 2003: 431.

<sup>468</sup> LACAN, 2004: 127 (trad. p. 121).

<sup>469</sup> LACAN, 2003: 429. «Lo que emerge en estado de forma fascinante es investido por las ondas libidinales que provienen de donde ha sido retirado, o sea del fundamento, por así decir, narcisista, del que se extrae todo lo que formará la estructura objetal (...). Lo que constituye el *Triebregung* que está en función en el deseo –el deseo en su función privilegiada, distinguido de la demanda y de la necesidad– tiene su sede en el resto [objeto *a*], al cual le corresponde en la imagen aquel espejismo por el que dicha imagen es identificada precisamente con la parte que le falta y cuya presencia invisible le aporta a lo que se llama la belleza su brillo» (*Ibid.*).

<sup>470</sup> Precisamente porque se trata de una «reserva» última de libido, Lacan utiliza la sencilla metáfora de equiparar la angustia como señal de peligro a la lucecita que indica que el sujeto está funcionando con su reserva de libido.

<sup>471</sup> LACAN, 2003: 429.

<sup>472</sup> «C'est la notion d'un extérieur d'avant une certaine intériorisation, qui se situe en *a*, avant que le sujet, au lieu de l'Autre, ne se saisisse dans la forme spéculaire, en *x*, laquelle introduit pour lui la distinction du moi et du non-moi. C'est à cet extérieur, lieu de l'objet, d'avant toute intériorisation, qu'appartient la notion de cause» (LACAN, 2004: 121).

Puesto que estamos descendiendo por desfiladeros lacanianos, no perdamos de vista algunos puntos de referencia. En primer lugar, si el tramo que va del seminario sobre *La transferencia* al seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* consiste principalmente en esta extracción o desvestidura del objeto *a* de su cobertura narcisista, entonces es evidente que lo que se juega en ello es un cuestionamiento o una deflación del ideal del yo. Pues reiteremos que este tenía por función principal estructurar y asentar el registro narcisista velando justamente la incidencia original del objeto *a*. Esto equivale a decir que pese a que durante un periodo largo la atención de Lacan se desplaza hacia la temática del objeto *a*, en ningún momento se abandona la reflexión sobre lo que en Freud es una enigmática internalización primaria del Padre, y que en Lacan toma la forma de un progresivo análisis sobre la incidencia primordial del significante en la formación del sujeto. En este periodo concreto del pensamiento de Lacan, como concretaremos mejor ahora, la prioridad del objeto se debe a que sobre él recae la explicación de cómo queda el sujeto engarzado en el significante, o cómo este es fundacional para aquel. Es en este sentido que el objeto tiene una suerte de prioridad lógica respecto del significante.

Si desde aquí volvemos un momento a la cuestión de la espectralidad, resulta que el objeto introduce una nueva instancia de asimetría respecto del sujeto. Una vez que el objeto queda, por decirlo así, liberado del velo narcisista, puede equipararse, entre otros, al objeto mirada o al objeto voz, lo que permite un fácil acercamiento al espectro derridiano. Pero como ya hemos dicho, más allá de esta cómoda similitud, interesaba ver cómo el ideal del yo implicaba ya un modo de asimetría. En este sentido, hay que repetir que en la mirada espectral pueden encontrarse simultáneamente dos instancias lacanianas, y de corte contradictorio además, el ideal del yo y el objeto *a*. Ambas juegan una especie de complementariedad de asimetría, y de lo que se trata de ver es la función de cada una, en lugar de oponer una genérica noción de asimetría a un supuesto sujeto transparente y autocentrado. En particular, la asimetría del objeto *a* revela un juego ambiguo. Pues, si bien respecto del ideal del yo parece implicar una puesta en riesgo del sujeto (el ideal es la asimetría *por* la que el sujeto se ubica en un orden de reflexividad y conciencia, mientras que el objeto *a* permanece allí encubierto y por las mejores razones), no deja de ser cierto que el objeto es la causa de la entrada del sujeto en el significante. Por lo tanto, si la función del ideal del yo es encubrir el objeto *a*, la función de este es paradójicamente posibilitar la erección de este ideal, o sea posibilitar su propio encubrimiento (del objeto) por el significante. Es en este sentido que si un

análisis orientado a la extracción o separación del objeto *a* tiene beneficios, entre estos no se cuentan alguna suerte de liberación o transgresión respecto del significante (y por ende de la castración). Volveremos a ello. Si cruzamos esto con el tema de la espectralidad, la conclusión es inquietante pero acorde con nuestra lectura: si la mirada es lo que en el espectro indica una alteridad radical, aquella no brinda no obstante un acceso o un vínculo con esa figura mesiánica del otro absoluto. Antes al contrario, la mirada, si es leída como objeto *a*, tendría más bien la función de preservar nuestro vínculo con el espectro, nuestra sobrevivencia en la espectralidad. Esto tiene que ver con el hecho de que, en Lacan, el paso de una asimetría a otra (del Ideal al objeto) en ningún momento deja de ser una profundización en las condiciones de posibilidad del sujeto.

Si hemos hecho mención del proceso de desinvestidura del objeto *a* respecto de su caparazón narcisista es, evidentemente, porque implica un cambio de registro del objeto –que, como tantas veces se ha dicho, pasa de lo imaginario a lo real– y un cierto desmontaje del esquema óptico que lo vio nacer, pues extraer del esquema óptico (o sea: del estadio del espejo suplementado por el ideal del yo) el objeto *a*, es tanto como introducir en aquel una instancia que lo hace estallar, a saber, el cuerpo determinado por la zona erógena y la dinámica de la pulsión. Asistimos al extraño pero emblemático momento en que Lacan piensa una suerte de isomorfía entre la estructura del significante y la estructura de la zona erógena, posibilitada por el hecho de que la atención se pone ahora en el corte o vacío *entre* los significantes. La paradoja es que, si por un lado, el objeto *a* se define como lo inasimilable por el significante, lo incongruente con él, por el otro, cabría decir que la congruencia es perfecta, pues el significante, para ser tal (esto es, para ser dos:  $S_1, S_2$ ), implica un corte, distinción o separación, y es allí donde se aloja el objeto. Es como si el significante, por su estructura, estuviera ya preformado al objeto. En este sentido, es necesario pensar el significante antes del objeto, para poder darle lugar y tomarlo como una negatividad en el significante. Pero esto es solo media verdad, y la inversa es igualmente necesaria: no es que la estructura del significante, por su carácter binario, prefigure, anteceda o dé lugar al objeto, es que sin este no hay corte, no hay dos, y por tanto, no hay (estructura del) significante. En este sentido, hay que pensar el objeto antes del significante, como su causa. Creemos que esta ambivalencia es irresoluble en el Lacan que rodea *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Es lo que le da a su reflexión ese no explicitado aroma de dialéctica adorniana, en el que un extremo siempre nos vierte al otro como su presupuesta no-identidad pero sin posible superación de la antinomia.

En todo caso, lo importante es que Lacan no puede pensar el corte entre los significantes –y por tanto, como hemos dicho, la entera estructura del significante, incluyendo al sujeto como determinado por esta– sin poner ahí algo del cuerpo (de la sexualidad pulsional o pregenital). De ahí la doble faz irreductible del objeto  $a$  –vacío y trozo de carne–, pero también el doble papel en el que estamos insistiendo: separa los significantes, se separa o se aísla de ellos, pero para forjar su vínculo y, por tanto, la estructura del Otro. Separación como condición del lazo, diría Derrida.

Esta cuestión se visualiza perfectamente en el momento en que Lacan expone la operación de la separación. Después de indicar que esta se inspira en la operación de la intersección, y que, por tanto, obtiene los elementos comunes a dos conjuntos, Lacan afirma que el producto de esta operación es el vacío, surgido «de la superposición de dos faltas»:

Un manque est, par le sujet, rencontré dans l'Autre, dans l'intimité même que lui fait l'Autre par son discours. Dans les intervalles du discours de l'Autre, surgit dans l'expérience de l'enfant ceci, qui y est radicalement repérable –il me dit ça, mais qu'est-ce qu'il veut ?

Dans cet intervalle coupant les signifiants, qui fait partie de la structure même du signifiant, est le gîte de ce que, en d'autres registres de mon développement, j'ai appelé la métonymie. C'est là que rampe, c'est là que glisse, c'est là que fuit, tel le furet, ce que nous appelons le désir. Le désir de l'Autre est appréhendé par le sujet dans ce qui ne colle pas, dans les manques du discours de l'Autre (...).

Or, à répondre à cette prise, le sujet, tel Gribouille, apporte la réponse du manque antécédent, de sa propre disparition, qu'il vient ici situer au point de manque aperçu dans l'Autre (LACAN, 1973: 239).

Años más tarde, Miller formaliza esto de un modo más claro: si por un lado está el conjunto “sujeto” formado por ningún elemento, y por otro el conjunto “Otro” formado por los elementos  $S_1$  y  $S_2$  (el mínimo de la estructura significante), entonces la intersección es el conjunto vacío. Ahora bien, el mismo Miller admitirá que la aparición en este vacío del objeto  $a$  está casi como sacada de la manga. Se justifica porque el objeto  $a$  no deja de ser otra notación de la falta (es el objeto perdido del deseo), pero si hay que poner ahí el objeto  $a$ , en vez de hablar del falo negativizado o simplemente del conjunto vacío, es porque hay una referencia al cuerpo, y esta no puede ser simplemente deducida

de la lógica de conjuntos<sup>473</sup>. Habría aquí como un gesto de irredento materialismo según el cual, por mucho que se aborde el inconsciente por lo simbólico, e incluso que se avance en su formalización, es irrenunciable la remisión a alguna cosa, a “algo”, algo de algún modo *asible* (como se pone de manifiesto en el *Fort-Da*), con lo que empezar. En cualquier caso, lo que tenemos en este momento es una operación de la separación que, si por el lado del significante se basa en la falta o conjunto vacío, por el lado del goce o la libido introduce necesariamente algo corporal o carnal. Si el sujeto va progresivamente adentrándose en la lógica de la demanda (S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>, apelación-respuesta) es solo porque puede ir evacuando el goce de la lengua y ubicándolo (reservándolo) en el corte de los significantes, lo que retroactivamente redundará en la separación y distinción entre demanda y respuesta (y en la posibilidad consecuente de poder rechazar la demanda, pasar de la demanda incondicional que no admite rechazo a la demanda sujeta a razones). De modo que si la formalización lacaniana de las operaciones constitutivas del sujeto (alienación-separación) implica que el vacío está ya inevitablemente presupuesto (el conjunto vacío es siempre subconjunto de cualquier conjunto), parece no obstante irrenunciable la remisión a este elemento real que es el objeto *a* como pedazo de goce. Si, por así decirlo, el sujeto no llenara de goce el conjunto vacío, este no cumpliría su función, la cual es precisamente actuar de agujero del goce del Otro, vaciar de goce el resto de los significantes<sup>474</sup>. Entonces, solo porque el objeto *a* está ya en acto *ab initio*, porque, como le corresponde a la pulsión, se anticipa a la demanda, el sujeto puede separar y oponer *un* significante (S<sub>1</sub>) a todos los demás (S<sub>2</sub>) –esto es, hacer excepción de un-significante–, estableciendo con ello el significante ideal o amo, sin el cual no hay relación con el Otro.

---

<sup>473</sup> «Está lejos de mí la idea de desvalorizar esto para dar cuenta del goce (...); pero a pesar de la extraordinaria astucia de esta construcción significante, de estas dos operaciones de la teoría de los conjuntos modificada por las funciones de elección, para dar cuenta del goce a partir de este aparato es necesario agregar funciones. (...) Ocurre que no se puede de ningún modo dar cuenta del goce solamente a partir del funcionamiento significante, hay que agregar (...) el organismo, hay que agregar la vida, hay que agregar la sexualidad, y hay que agregarlos como elementos propios, hay que agregar lo viviente. (...) Un simple esquema del sujeto, del significante, y del Otro del significante, admitamos que si bien permite dar cuenta muy bien de la pareja simbólica y de la pareja del deseo, tropieza con la pareja del goce. Aquí hay que agregar funciones suplementarias, y esa es la razón por la cual, a través de un extraordinario malabarismo, que hay que tomar en el buen sentido (...), este sujeto que al principio, en esta construcción, es un sujeto vacío e incluso asimilable a un conjunto vacío, para que podamos insertar en él el goce, sus paradojas y sus *impasses*, pues bien, es necesario que se transforme en viviente» (MILLER, 2008: 270).

<sup>474</sup> Reiteración de la ambigüedad: vaciar los significantes de goce como si estos estuvieran ya allí para ser vaciados. No; más bien es este vaciado el que establece o fija el orden simbólico. Antes del vaciado habría que hablar de la lengua en lugar del significante: momento en que, *no sin el otro*, el sujeto está más cerca del autismo del goce que del vínculo con el Otro; o sea momento en el que el sujeto (porvenir) es un otro absoluto para el Otro.

De todo esto se deduce una ambigüedad que Lacan deja claramente en el aire, a saber: el objeto *a* es sin duda el producto, lo que aparece como resultado de la operación de la intersección al superponer dos faltas (la del sujeto y la del Otro). Pero también parece indudable que el objeto *a* es más bien el operador de la operación, lo que produce la separación, y no lo que resulta de ella. Esta ambigüedad se instala ya en el seminario sobre *La angustia*. Allí, la causa del deseo y objeto de la pulsión ya está claramente definida como un pedazo del cuerpo. *La angustia* ya introduce claramente la función de corte o separación del objeto, aunque no se utilice todavía este último término y Lacan prefiera entonces la noción de *cesión*. El objeto *a* es, en efecto, el objeto cesible<sup>475</sup>. La multiplicidad de connotaciones del término es perfectamente utilizable: el objeto es aquello ante lo que el sujeto cede, no se tiene (aparición de la angustia), pero también aquello *como lo que* el sujeto cede, esto es, el sujeto cede ante el Otro, deja de sostenerse en el ideal, como sujeto al significante, y se libra (él mismo) como objeto. Simultáneamente, hay otra ambivalencia: debe decirse que el objeto es aquello en lo que el sujeto cede su goce, y esto quiere decir que mediante aquel el goce es evacuado del resto del significante (del Otro), y así el sujeto puede, manteniendo el goce apartado de él, estar en el Otro. Pero quiere decir también que el objeto es la guarda o guarida del goce, a la que siempre puede ceder para ser otra cosa que un sujeto de la demanda del Otro (es en este sentido que se dice que el objeto *a* es simultáneamente agujero y tapón (de la falta) del Otro).

En esta función de la cesión se pone de manifiesto ya la ambigüedad aludida: por la cesión o separación, el objeto queda *fijado* como objeto perdido (también en el sentido de la fijación de la libido y la compulsión de repetición que la acompaña). Y particularmente al final del análisis, el sujeto “se verá” en eso como su identificación de goce, “verá” eso como el desecho o producto final de su separación respecto del ideal del yo. Sin embargo, las comillas son más que necesarias, pues evidentemente el sujeto no va a ver el objeto *a*, no va a obtenerlo, recuperarlo, tenerlo presente (recordemos la falta de asimetría

---

<sup>475</sup> «Cet objet qu'il [Winnicott] appelle transitionnel, on voit bien ce qui le constitue dans cette fonction d'objet que l'appelle l'objet cessible. C'est un petit bout arraché à quelque chose, un lange le plus souvent, et l'on voit bien le support que le sujet y trouve. Il ne s'y dissout pas, il s'y conforte. Il s'y conforte dans sa fonction tout à fait originelle de sujet en position de chute par rapport à la confrontation signifiante. (...) Le *a* est ici le suppléant du sujet –et suppléant en position de précédent. Le sujet mythique primitif, posé au début comme ayant à se constituer dans la confrontation signifiante, nous ne le saisissons jamais, et pour cause, parce que le *a* l'a précédé, et c'est en tant que marqué lui-même de cette primitive substitution qu'il a à ré-émerger secondairement au-delà de sa disparition. La fonction de l'objet cessible comme morceau séparable véhicule primitivement quelque chose de l'identité du corps, antécédant sur le corps lui-même quant à la constitution du sujet» (LACAN, 2004: 363).



fundamental del objeto *a*, ya presente en el fantasma). Lo que el sujeto “verá”, más bien, es cómo cedía su acto al objeto *a*, cómo el objeto, siendo un regreso, le tomaba la vez al sujeto, llegaba antes que él. Puede decirse que el sujeto “verá” el objeto *a* como falta, pero justo en la medida en que lo que faltó allí fue él, el sujeto. En fin, lo que de algún modo verá el sujeto es el uso instrumental del objeto *a*: el sujeto habrá advenido allí donde el objeto actuaba. Por tanto, la notación algebraica del objeto *a* como producto de la intersección entre el sujeto y el Otro puede despistar: es útil para representar el objetivo del análisis, pero sin olvidar que el único modo de “presencia” del objeto es el paso al acto, y este es, recordémoslo, un encuentro fallido, algo que se le escapa al sujeto, a lo que llega tarde (y por eso es el objeto perdido desde siempre).

En *La transferencia*, Lacan destacaba que en la demanda oral, «el seno, distinguido enseguida del trasfondo, adquiere de inmediato un valor instrumental. No es solo lo que se toma, sino también lo que se aparta, lo que se rechaza porque se quiere otra cosa»<sup>476</sup>. Lacan da mucha importancia a este gesto de rechazo, lo retoma en *La angustia*, y podemos considerarlo ejemplar del acto de cesión del objeto *a*. Una de las afirmaciones sorprendentes pero claves para entender esto es la de que el corte, la línea divisoria dice Lacan, no está entre el niño y la madre, sino entre el seno y la madre. El seno se experimenta como formando parte del cuerpo del lactante, siendo esta ya una forma poco apropiada de decirlo, dado que se trata del momento en que la experiencia del “propio cuerpo”, de una delimitación definida del mismo, no ha tenido lugar todavía. Recordemos que la conformación narcisista recubre o envuelve los objetos *a* (de ahí que se trate de una suerte de núcleo narcisista anterior al yo), y que ello da lugar a la instancia de una pérdida de lo que nunca se ha poseído. Teniendo en cuenta esto, cuando el lactante empieza a jugar con apartar el seno para rechazar la demanda, se separa del Otro, pero lo hace cediendo una parte de sí, cortándose para cortarse del Otro, quedando descantillado de lo que retroactivamente se fijará como un objeto perdido. Rechazar el seno no es, desde esta idea, rechazar una parte de la madre, es interponer una hiancia entre el niño y la madre, es convertir el seno en algo que puede interrumpir la relación<sup>477</sup>. Antes de que haya un dentro y un fuera, un mío y un tuyo, un yo y

---

<sup>476</sup> LACAN, 2003: 433.

<sup>477</sup> Y sin embargo, sin esta interrupción, no hay relación con el Otro: el sujeto está aplastado (podríamos decir en la fase oral), o completamente a expensas del vaivén de la demanda (podríamos decir en la fase anal), y como leíamos antes, sin espacio para que corra la metonimia, la indeterminación de lo que quiere el Otro. Vemos claramente cómo la apertura de un vacío entre significantes, entre Uno y Otro, equivale a la interposición de algo objetal a la demanda. Evidentemente cabe decir que se usa el objeto porque todavía no se sabe usar el lenguaje, que el objeto “responde” a la demanda a falta de una respuesta como tal. Pero en realidad hay algo más importante que se anticipa aquí y que ya sabemos: nunca hay respuesta

un otro, el sujeto “usa” el objeto para separarse y hacer que estas distinciones advengan, aunque los conjuntos queden entonces mutilados por esa falta de conjunción. Pero claro está, se trata de una de esas vertiginosas operaciones precocísimas de las que nos habla el psicoanálisis: una identificación al objeto previa al surgimiento del sujeto; el uso, el acto, se dan sin agente (otro modo de hablar de un automatismo ciego, de una reificación originaria); el sujeto se constituirá en la falta del instrumento que él fue para llegar a ser.

Cerremos, entonces, la cuestión: ¿Qué es el objeto *a*: el resultado o el instrumento de la operación de la separación? Sin duda, las dos cosas; pero a nosotros nos interesa enfatizar la segunda caracterización, por razones que se explicitarán en un momento. Ciertamente, la exposición que hace Lacan de las operaciones de la alienación y la separación parece reforzar el primer sentido del objeto. El resultado de la alienación es que el sujeto queda prendido en la división significante, o sea dividido él mismo; la alienación es, así, la instalación de un dilema. Lacan insiste en que lo que hay que retener de la alienación no es tanto que el sujeto quede alienado al Otro, que tenga que aparecer necesariamente en el Otro, como el hecho de que esto, siendo el Otro la estructura binaria, lo somete a un efecto de *fading* o eclipse: tan pronto como aparece como un significante ( $S_1$ ) es remitido a otro, y por tanto desaparece bajo  $S_2$ <sup>478</sup>. Según esto, el resultado de la alienación no es, como pudiera parecer a primera vista, que el sujeto se identifique a *un* significante, sino que quede dividido en el significante, es decir, prendido de una ambivalencia entre dos significantes, el dos mínimo para poder hablar propiamente de significante. Diríase, pues, que lo fundamental de la alienación no es el  $S_1$ , sino precisamente el  $S_2$  que hace desaparecer al sujeto. Esto es coherente con la idea de que el “producto” de la alienación es el sujeto barrado, borrado por el significante, pero insistimos, por  $S_1$ , en tanto en cuanto el sujeto se desliza como significación

---

que responda a la demanda, que la acalle, la colme o la cumpla; y de hecho, saber usar el lenguaje es básicamente aprender esto. Por tanto, con su respuesta objetal, el sujeto hace lo único que cabe hacer para cortar la demanda. Aunque ciertamente hay en esto un punto de profecía autocumplida: el sujeto confirmará que ningún saber, ninguna competencia en el lenguaje, basta para responder *adecuada* o *conclusivamente* a la demanda solo porque, para ser sujeto, ya siempre habrá recurrido al objeto incompetentemente y sin saber. En otras palabras: ciertamente la demanda nunca recibirá una respuesta conveniente en el lenguaje (no hay consenso, diríamos, contra Habermas). Pero ¿se debe esto a una insuficiencia del lenguaje, o a la “maldición” que implica el hecho que del lenguaje solo pueda llegar *después* y *a través* de la “respuesta” inadecuada, fuera de lugar, del objeto?

<sup>478</sup> «Est-ce que ça voudrait dire, ce dont je parais bien être le tenant, que le sujet est condamné à ne se voir surgir *in initio* qu’au champ de l’Autre ? Ça pourrait être ça. Eh bien ! pas du tout – pas du tout – pas du tout. L’aliénation consiste dans ce *vel*, qui (...) condamne le sujet à n’apparaître que dans cette division que je viens, me semble-t-il, d’articuler suffisamment en disant que, s’il apparaît d’un côté comme sens, produit par le signifiant, de l’autre il apparaît comme *aphanisis*» (LACAN, 1973: 235).

indetenible bajo la cadena simbólica. Y en efecto, aquello de lo que pretendería liberarse el sujeto con la separación es, dice Lacan, «del efecto afanístico del significante binario». Por tanto, la separación parecería venir *después* de la alienación a dar una alternativa al binarismo  $S_1-S_2$ , que ya se ve que corresponde al ciclo indefinido de la demanda-respuesta. Si a la salida de la alienación teníamos el sujeto barrado, el producto o resultado de esta segunda operación sería, pues, el objeto *a*, puesto que en ella el sujeto no se identifica ora al  $S_1$  ora al  $S_2$ , sino al vacío entre ambos.

Nous pouvons le localiser dans notre schéma des mécanismes originels de l'aliénation, ce *Vorstellungsrepräsentanz*, dans ce premier couplage signifiant qui nous permet de concevoir que le sujet apparaît d'abord dans l'Autre, en tant que le premier signifiant, le signifiant unaire, surgit au champ de l'Autre, et qu'il représente le sujet, pour un autre signifiant, lequel autre signifiant a pour effet l'*aphanisis* du sujet. D'où, division du sujet –lorsque le sujet apparaît quelque part comme sens, ailleurs il se manifeste comme *fading*, comme disparition. Il y a donc, si l'on peut dire, affaire de vie et de mort entre le signifiant unaire, et le sujet en tant que signifiant binaire, cause de sa disparition. (...)

Ce par quoi le sujet trouve la voie de retour du *vel* de l'aliénation est cette opération que j'ai appelée, l'autre jour, séparation. Par la séparation, le sujet trouve, si l'on peut dire, le point faible du couple primitif de l'articulation signifiante, en tant qu'elle est d'essence aliénante. C'est dans l'intervalle entre ces deux signifiants que gît le désir offert au repérage du sujet dans l'expérience du discours de l'Autre (...) (LACAN, 1973: 243).

Ahora bien, el orden o secuencia de estas dos operaciones se debe exclusivamente a efectos de exposición, y es del todo necesario recordar que en realidad se trata de dos operaciones simultáneas, o mejor: de dos caras de la misma operación. A tal punto que no habría problema en leerlas al revés: la separación tiene que venir después de la alienación para escapar de la ambivalencia impuesta por «la pareja primitiva de la articulación significativa». Pero la separación tiene que venir *antes* de la alienación, pues sin separación de uno y otro significante, no hay dos, y por tanto, no hay alienación. Dicho de otro modo, *la alienación presupone ya la separación*. El sujeto no se mete en la estructura significativa para luego separarse de ella, es más bien la separación la que le permite alienarse en la estructura binaria, precisamente porque la separación distingue un significante de otro. Por supuesto que el significante, *en el Otro*, es *ya desde siempre* la estructura binaria, pero no para el sujeto naciente,

no para el sujeto que llega al Otro. Para este sujeto adventicio, la estructura binaria debe marcarse, esto es, algo debe crear surco, hiancia, interrumpir la pura repetición del Uno para pasar al dos, esto es lo que hace el objeto. Hasta podría decirse que el objeto *a* causa al sujeto *porque* causa el significante binario, o sea causa que el significante represente al sujeto *para otro* *significante*. *Prima facie*, esto parece muy poco lacaniano porque la dupla significante es lo primitivamente dado, lo que incuestionablemente ya está allí, en el Otro. Sin embargo, lo que el desarrollo de la *jouissance* más allá del objeto *a* pondrá de manifiesto es que, si en efecto el significante está en el Otro, no es para nada fácil ni evidente que *se llegue* a él. En este sentido, esta lectura se autoriza de un desarrollo posterior a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, precisamente porque llegará un punto en el que Lacan pondrá en duda que el sujeto esté dado en el Otro. Empezará a tratar al sujeto, no tanto como algo que empieza o que surge en el Otro, sino como algo que llega, como un cierto arribante al Otro, y empezará a pensar que para que esta llegada se produzca, para que se pase de un goce sin Otro al Otro, es necesario algo, y ese algo es precisamente el objeto. Lo que se llama la última enseñanza de Lacan supone cuestionar la prioridad del Otro, y esto es tanto como decir que la alienación ya no es lo dado, lo evidente o lo primero. Ahora es algo frágil y decididamente contingente, y que requiere de un catalizador o incentivo: entendemos que esta es la función del objeto *a*, en la medida en que corta o separa la lengua en significantes (al menos en la configuración de la subjetividad que etiquetamos como neurótica, y que es fundamentalmente la de un sujeto alienado al lenguaje).

Esto da valor a la lectura según la cual el objeto de la pulsión es el instrumento, más bien que el producto o resultado de la separación. Ahora bien, según esto, lo que se promueve entonces como el resultado de la separación es el *significante amo*. A lo que da lugar la separación no es al objeto, más bien el objeto, en la separación, da lugar al significante unario, en cuanto que se distingue, se aísla, se exceptúa, del *S*, de todos los demás. Precisamente en esto se ve que dar lugar al significante *amo* es lo mismo que dar lugar al significante *en general*, o, en los términos de las fórmulas de la sexuación: dar lugar a la excepción (al menos Uno no está castrado), es dar lugar al todo (todos están castrados). Es una y la misma cosa separar Un-significante, como insignia o ideal, y quedar atrapado en la cadena del significante, en su mínimo de dos, en la ley según la cual un significante representa siempre al sujeto para otro significante (recordemos que esta es también la ambigüedad de lo unario: el rasgo *único* que *se repite en todo* significante). Y es una y la misma cosa separarse como objeto *a* y separar el Uno

del Otro. Esta es la ironía de la pulsión: separarse de la cadena significante y de la ambivalencia que produce, es lo mismo que producir el corte entre los significantes, hacer distinción de uno por oposición a otro, y por tanto erigir aquello que produce el engarce originario al significante, a saber, el rasgo unario, prototipo del ideal del yo. De nuevo se confirma: separarse del significante es quedar enredado en él, rechazarlo es aceptarlo; el retraimiento respecto del Otro es la condición del lazo social. Corolario: la pulsión no suprime ni supera la castración, es más bien la guarda o la garantía de la misma.

### **Vuelta a la responsabilidad desde la reificación**

Hemos insistido en la lectura del objeto *a* como un cierto instrumento u operador de la separación por razones internas al pensamiento de Lacan que ya se han apuntado. Pero, por supuesto, también en razón del cruce que proponíamos con Derrida y la cuestión de la responsabilidad. Con la noción lacaniana del objeto apuntamos la tesis de una reificación necesaria para la misma constitución del sujeto. Se trata, como hemos visto, de una reificación oculta en el corazón mismo de aquello que, según Habermas, debería ser una salvaguarda respecto de la reificación, a saber: la comunicación intersubjetiva. En lugar de desacoplarse en una lógica sistémica, la reificación, en el sentido de Lacan, ataca el núcleo mismo de esta comunicación. Esto sucede en la medida en que el sujeto, que sin duda nace y se hace a través del intercambio comunicativo con su medio social, necesita encontrar su lugar, su asidero, en una dialéctica lingüística que se le escapa, o mejor dicho, que lo divide sin cesar. Tanto más cuanto que histórica y socialmente esta dialéctica intersubjetiva, que demanda cada vez más la constitución de una validez inmanente a esta misma comunicación, ha ido erosionando los valores y principios que la apuntalaban desde fuera, por así decir. Nada permite cerrar la validez de la demanda salvo, en último término, la respuesta del otro, pero esta nunca alcanzará a corresponder con lo que la apelación abre de indeterminación, ya en cuanto al sentido, ya en cuanto a la fuerza ilocucionaria. De ahí que el sujeto, que para nada se acomoda fácilmente a un horizonte abierto a la indeterminación de la voluntad del prójimo, se salga por la tangente del objeto. Además, una caracterización más precisa del objeto lacaniano permite ahora añadir lo siguiente: lo que se construye a través de la dialéctica de la demanda es una relación intersubjetiva cada vez más regulada por la validez en la estricta medida en que se vacía de goce. Luego el problema no es asumir un marco intersubjetivo abierto en el que la validez es siempre provisional, dudosa y

susceptible de objeción. El problema es que en la medida en que no sé lo que quiere el otro, el goce acecha por las grietas de su deseo, y eso sí es verdaderamente incómodo. De nuevo ahí al sujeto le es dada una cierta salida por el objeto, pues son preferibles las migajas de un goce perdido a soportar un vínculo mortífero con el otro. Sin embargo, esto es solo una mitad de la cuestión, pues la identificación con el objeto, lejos de ser una simple huida del Otro, reobra posibilitando el lazo con él. El objeto es el cebo por el que el Otro muerde en el sujeto. Y para seguir con la metáfora: si bien esto permite que el sujeto no sea completamente devorado, que no se sacrifique todo él al Otro, desde entonces su existencia penderá sin duda de ese hilo.

La indeterminación, fugacidad e inestabilidad de la validez en un orden social que está deconstruyendo constantemente sus propios fundamentos, nosotros la tomábamos como una manera de entrar en la espectralidad derridiana. Precisamente porque en ella, y a diferencia de otros modos más textuales de abordar la deconstrucción, la idea de un trato intersubjetivo mediado por el lenguaje es inevitable, al tiempo que este trato se ve dislocado y alterado, hasta arruinado, por incontables fuerzas que la fluida metáfora del espectro recoge bastante bien. Estas fuerzas, sin embargo, y esto es lo fundamental de la metáfora, no son sino las que regresan del pasado, de la herencia, del propio orden social, en la medida en que ningún presente puede recoger, reunir y suturar, lo que la socialidad arrastra de apelaciones inatendidas. Es esto, en definitiva, lo que Derrida presenta como una irrechazable convivencia con los espectros, no un trasmundo sino un mundo de la vida atravesado por una sobrevivencia de imposible sepultura. En la medida en que esta convivencia es tratada por Derrida como una inquietante y opresiva apelación que rebasa la capacidad del sujeto (y del presente) de corresponder a ella, de hacerse cargo cabal y responsablemente, el objeto *a* parece poder desempeñar aquí un papel importante, pues la incidencia del espectro adopta sin duda la forma de un desbordamiento del vínculo ilocucionario (convencional o normalizado), pero aun así, algo *tiene que* sostener ese vínculo, más todavía si el sujeto es llamado, según Derrida, a una respuesta *comprometida*, antes que a una huida despavorida. En efecto, la situación que pinta Derrida es la de un imposible reconocimiento pleno de los espectros a los que, sin embargo, hay que dar respuesta en pos de una justicia radical que no puede esperar a estar convencida de sus razones. Así, la espectralidad es el nombre de un vínculo social en el que el otro aparece cargado de razones pero sin esperar a que el sujeto haga la cuenta de las mismas, y en el que, por tanto, la decisión se requiere sin demora y en la insuficiencia (o mejor, en la desmesura) del saber.

Pero, recordemos, la espectralidad es también el nombre de un vínculo social en el que, pese a lo anterior, el sujeto será conminado y perseguido a responsabilizarse de la decisión (del otro). Pues, a diferencia del Dios de Abraham, el espectro no solo viene a exigir una decisión, también, y sobre todo, regresa a pedir cuentas de las decisiones tomadas. He aquí la ironía: aquel que con su apremio acechante no dejó que el sujeto hiciera suyas las razones del otro, es el mismo que atormenta su conciencia. En fin, toda nuestra elaboración proviene del hecho de que la espectralidad no supone una suspensión de la responsabilidad. Antes bien, supone su exigencia en condiciones de imposibilidad: el sujeto debe elaborar su ser-responsable incluyendo en él una originaria cesión-al-otro.

Se comprende por qué el objeto cesible, el objeto causa del sujeto, se cruza muy pertinentemente en esta problemática. Sobre él recae, según veíamos, la función de interrumpir la demanda del Otro y la consecuente vacilación del sujeto, permitiendo el paso al acto cortándose del saber. A un nivel más profundo, el objeto decidía “originariamente” al sujeto, otorgándole una consistencia en la alienación del significante. Pero también sobre el objeto recaía dialécticamente la función de engarzar al sujeto en el significante, esto es, en el fondo, de darle un inconsciente, entendido como saber que regresa y regresa alrededor de un foco de opacidad fundamental. En efecto, al separar el significante, el objeto permite aislar *uno* como identificación primordial del sujeto, fijándolo como insignia de una cadena de saber. En consecuencia, el objeto *a* permite dar cuenta de lo que para nosotros constituía el meollo de la responsabilidad espectral, a saber: que en ella el sujeto se encontraba de antemano comprometido con el espectro –esto es, que “algo” ya siempre había respondido a la injunción espectral, por él o antes que él–, pero que esto no lo eximía de asumir la carga de la decisión (decisión que, en última instancia, no era sobre esto o aquello, sino su decisión *como* sujeto al otro).

Tras haber diseccionado un tanto la naturaleza de este particular objeto pulsional, ahora podemos concretar qué implica esta responsabilidad reificada, ¿qué significa responder al espectro *con* el objeto? Como hemos visto, al intentar responder a esto se nos cruzó en el camino otra instancia, la del ideal del yo, cobertura del objeto y a la vez identificación primordial promovida por él. Hay que empezar entonces por preguntarse qué significa responder al espectro desde el Ideal o la insignia. Esta pregunta no puede ser pasada por alto. Por el lado de Lacan, porque toda su teoría implica que nada es más dudoso que la posibilidad de responder con el objeto pero *sin* el significante amo. Aunque la operación analítica tiene por objetivo deslindar ambas instancias y llevar a cabo

una especie de confrontación directa del sujeto con su objeto de identificación, esto no significa que se adquiriera una suerte de estatus o competencia para, en adelante, relacionarse socialmente sin necesidad del Ideal. No hay en absoluto tal cosa, porque la finalización del análisis, si bien supone una devaluación del Ideal y una comprensión de su fundamento de goce, no implica una superación del hecho básico fundamental según el cual el sujeto se ubica en el campo del Otro en función de una identificación simbólica. A esto le corresponde, por el lado de Derrida, el hecho traído a colación con insistencia de que el espectro se presenta siempre revestido de insignias, o lo que es lo mismo: que no hay nunca una relación directa con la mirada del espectro, sino siempre con la mirada en la apertura o intersticio de una obturación (yelmo, párpado), incluso de un montaje o maquinaria (obturador de la cámara, corte en el montaje, etc.). Recordemos que la armadura y sus insignias es aquello que da forma al espectro y permite reconocerlo como la imagen, la sombra, el fantasma de algo o alguien. Esto sienta ya una primera formulación importante: responder al espectro desde lo que Lacan llama el ideal del yo, o lo que es lo mismo, responder *a la insignia* del espectro, es, antes que nada, *poder responder* al espectro, pues hemos visto cuál era la función primordial del Ideal: estructurar y sostener un recubrimiento narcisista que asegura la relación del sujeto con un mundo de objetos. Si el espectro se *me* o se *nos* aparece, es necesariamente porque se sostiene como imagen, por evanescente que sea, ante “mí” o “nosotros”. En la teoría lacaniana, la única forma de que el fenómeno-espectro adquiriera esta consistencia es por la intermediación de un significante (ideal) que pliega la imagen del otro sobre mí o me pliega a mí sobre la imagen del otro, tanto da, porque lo importante es el establecimiento de esa reciprocidad narcísica que hace que el mundo y “yo” nos mantengamos o nos desmoronemos al unísono. Aunque esto nos aleja de la enfática idea de un trato con el otro radicalmente otro, esta economía narcisista es *indispensable* para la espectralidad, si, tal como sugiere Derrida, hay un trato con los espectros que en alguna medida, precaria y frágil pero funcional, implica reconocimiento, reciprocidad, interacción, diálogo. Dicho más claramente: la espectralidad implica la ilusión o el simulacro de una presencia del espectro, de un estar con él, ante él, de una encarnación u objetivación de esa Cosa evanescente, y de una materialización o eficacia física de la demanda o apelación espectral. Y precisamente porque se trata de una experiencia ilusoria o fantasmática, ello implica, según Lacan, la incidencia de un significante ideal que sostenga la relación del yo con el otro. No es esta una de las menores razones por las que la espectralidad puede tornarse una sugerente y provocativa redefinición del mundo de la vida. Si en este mundo, cualquier prójimo presente se convierte en



un espectro (y si por ende cualquier vínculo con el no-presente, pasado o futuro, implica convertirlo o tratarlo como fantasma, hacerlo sobrevivir o previvir como espectro), entonces este mundo está necesariamente marcado y organizado por ciertas insignias o ideales.

Pasemos ahora a la segunda cuestión importante respecto del ideal del yo. Este es, recordémoslo, no la instancia *en* la que se reconoce el sujeto, pero sí *por* la que se reconoce. Lo que significa que desde su asimetría o descentramiento, la identificación primordial organiza todo un conjunto de identificaciones secundarias o vicarias. Este hecho permite acercarse a un elemento esencial de la espectralidad tal y como la hemos tratado, a saber, la diferencial vinculación a los espectros, o lo que es lo mismo, su diferencial poder de incidencia. Dicho de otro modo, el ideal del yo aporta un primer nivel de respuesta, incompleto pero no desdeñable, a la cuestión de por qué el acecho espectral, la *hantise*, no es masiva e indiscriminada, sino de algún modo selectiva. Es una primera respuesta a la pregunta de por qué los espectros, en su acecho, son siempre los *míos*; ¿por qué hay algo en mí, que no reconozco, que no soy yo, pero que parece atraer siempre a los mismos espectros, o en todo caso, hacer que estos aparezcan siempre bajo las mismas credenciales? ¿Por qué los espectros parecen retornar con *una* demanda recurrente? El ideal del yo es, pues, una primera instancia de personalización de la diseminación espectral. Si la *revenance* espectral siempre tiene que ver con la sobrevivencia de una herencia social no reconocida, el ideal del yo, por ser la identificación del sujeto, individualiza por así decir el retorno de una herencia que es cada vez la *mía*<sup>479</sup>. Ya vimos que esta era una cuestión clave en la espectralidad: dado que en ella no se presenta el otro con una demanda incondicional de justicia (indiscernible, por tanto, de la de todo/cualquier otro), es necesario suponer una economía de amor-odio respecto de los espectros, un cierto criterio de discriminación, de aceptación o exclusión, de atracción y repulsa. Es decir, hay que dar cuenta del peso diferencial que tienen las inyunciones espectrales, del hecho de que unas son obsesivamente oídas y otras desatendidas o captadas como ruido ambiental,

---

<sup>479</sup> En este "cada vez la mía" hay que entender: el modo o el punto (reiterativo) en que *me concierne* o me atrapa una herencia que por supuesto no es nunca mía. Sin duda, esto tiene como efecto quedar encerrado a otras herencias o a la herencia del otro, pues el ideal se define, en la metáfora óptica, como la perspectiva o el punto de vista irrebalsable desde el cual el sujeto interroga y aborda el mundo, haciendo imposible una totalización del mismo. Aunque aquí el ideal del yo ya deja ver claramente su "fundamento" de goce, hay que decir que esto conecta con la relevante cuestión de un trabajo de duelo con una herencia que está siempre encarnada, marcada o fijada en las "propias" carnes. La posición de Derrida da buena cuenta de esto, al proponer una lógica de la ejemplaridad (y por tanto, de la universalidad) *desde* un modo intransferible de ser marcado por la herencia, y por tanto desde una cierta intraducibilidad radical de la misma.

unas son fervorosamente aceptadas y otras rechazadas con horror. Uno nunca responde a todas, ni a la vez, ni del mismo modo, las inyunciones espectrales, se alía con ciertos espectros y no con otros, para ir en contra de unos y no de otros. El Ideal, en términos lacanianos, sugiere una explicación del hecho de que, en la espectralidad, la inyunción es respondida *a condición* de ciertas insignias, lo que, como dijimos, tuerce la cuestión de la responsabilidad incondicional hacia una (retro)crítica responsable de esas insignias. Ciertamente, hay aspectos en los que esta perspectiva corre a contrapelo de la espectralidad, pues con el ideal del yo parece reducirse a una única instancia de ordenación una diseminación espectral (y una complejidad de lazos) a la que Derrida quiere dar rienda suelta. Sin embargo, lo que expone como respuesta confabulatoria ante los espectros conlleva quedar comprometido con *algunos* de ellos, y por tanto también establecer lindes de pertenencia, identificación y apropiación. Aunque esta diferenciación entre unos y otros, entre “mis” espectros y los (de los) “demás”, es tenue, precaria y frágil, esto no significa que no haya, para el sujeto, cierta regularidad, incluso cierta “ley”, y sobre todo, cierta causa recurrente, de esta diferenciación. A ello apunta la noción del Ideal o de la insignia. Si no se tiene en cuenta la necesidad del esclarecimiento y la crítica de las insignias que preordenan, predeterminan o anticipan la respuesta a la inyunción (lo que Derrida acepta como la necesidad de un análisis infinito), es fácil que la espectralidad se deslice hacia una concepción voluntarista que ingenuamente da por buena –derridianamente diríamos: por justa– toda respuesta a los espectros con tal de que *se crea* tal.

*Contra* la diseminación de los espectros, quizá haya que afirmar una paradójica noción de propiedad –un *mí* de “mis” espectros– como foco invocador o atrayente de los mismos, y por ahí, como núcleo de un proceso de subjetivación entendido como cierto síndrome de Estocolmo: proceso por el que me hago sujeto *queriéndome* como rehén de ciertos espectros, en tanto en cuanto me quieren a mí y no a otro. Es posible, por consiguiente, que la espectralización del sujeto que afirma Derrida haya que leerla al revés o de modo más complejo, y esto precisamente en aras de anudarla con la noción de la separación que él mismo propone: solo una “inaugural” separación actuaría de polo de atracción de los espectros, ligándome a una herencia que no me pertenece, pero que se hace mía por el modo inconfundible en que me miran, me apelan, me acechan, esos espectros. Separación que explicaría por qué, *para mí*, pese a la incontrolable movilidad de los espectros, estos siempre *regresan al mismo lugar*. Aquí tiene una función clave el ideal del yo o significativo amo, aunque ya hemos visto que aquella era ambivalente. El Ideal indica ese *lugar*, pero a la vez

lo cubre o disimula. Quizá habría que decir que si para el sujeto es posible desinvertir el Ideal, desidentificarse de él, y alcanzar ese *lugar* viéndose en él, viéndolo como *su* lugar, es gracias a una incidencia fundamental del Ideal que no puede (*¿no debe?*) des-hacerse. Sin el Ideal –esto es, sin la posibilidad del “mi”), no es posible que lo que Lacan entiende como una inaugural o precocísima identificación al objeto sea *retomada* como “mi” objeto, “mi” ser como objeto o directamente “mi” ser más (im)propio. En este sentido, la instancia del Ideal se torna irrenunciable en una concepción de la responsabilidad que, según lo visto, consiste fundamentalmente en tomar a cargo una respuesta, y hacerlo como sujeto insustituible, allí donde fue el otro.

Una vez despejado el ideal del yo, podemos pasar al otro extremo de la pregunta: ¿qué significa responder al espectro *con* el objeto, ahora separado del significante ideal? Podemos exponerlo sintéticamente teniendo en cuenta lo ya desplegado. De modo inmediato, responder con el objeto es, según lo visto, separarse del otro rompiendo el vínculo comunicativo y social. Esto ya basta para poner en cuestión que pueda hablarse propiamente de “respuesta”, y, al menos en este punto, el objeto parece tener una función opuesta a la del Ideal: si este sostenía la posibilidad de un cierto recibimiento del espectro y del vínculo comunicativo con él (en la medida en que preside la alienación del sujeto al lenguaje en general), el objeto marca un retraimiento. Lo que se pone en el espectro en la forma de una mirada irretornable, corresponde, recordémoslo, a esa asimetría que en el discurso de Lacan se vertía como «encuentro fallido», y que no está lejos de la falta de contemporaneidad que Derrida subraya. Pero también es preciso recordar que en la lectura lacaniana, esta falta de encuentro se entiende como una pulsación de cierre al Otro causada por el objeto, o motivada por el sujeto en su identificación al objeto. Así, lo que en la espectralidad derridiana parece *venir* con el espectro como marca de una alteridad absoluta, hay que entenderlo, por el lado de Lacan, como un cierto *acto*, una cierta posición activa que busca romper el lazo con el Otro. Desde el punto de vista del sujeto, este acto no es menos pasivo, padecido o inintencional de lo que hallamos en la escena espectral derridiana. Sin embargo, más que a una total destitución o desaparición del sujeto, remite a la tesis de una división originaria.

Esta ruptura del lazo social, leída desde el esquema lacaniano del significante, pero también desde la lógica ilocucionaria, adopta la forma de una ruptura del lazo entre demanda y respuesta, o lo que es lo mismo, entre el acto de apelación como *apelación al acto*, y la *confirmación del acto* de habla. Ha quedado suficientemente dicho: separarse del Otro es separar un significante del otro, y

con ello, aislar (el) Uno como prototipo del ideal del yo. Por ahí, la función del objeto en la dinámica inconsciente se acerca a algunos motivos derridianos, pues al interponerse en el circuito de la demanda el objeto supone una especie de respuesta sin respuesta, responde *para no responder*, o responde *rompiendo la correspondencia*. Esto nos aproxima a la idea de Derrida de una apelación “pura” o de una respuesta “absoluta” que no responde a ninguna demanda con contenido o fuerza determinadas; pero más importante es el hecho de que, por lo implicado en la misma lógica ilocucionaria, esto supone una anulación de la demanda o de la apelación como tal, justo en la medida en que este “como tal” está necesariamente dado en la respuesta, en el recibimiento y confirmación de la apelación. Este es un aspecto muy significativo del cruce entre Lacan y Derrida: tiene que ver con el hecho de que este último convierta la *promesa* en el nombre de este acto ilocucionario absoluto –esto es, paradójicamente sin acto ni fuerza ilocucionaria– *manteniendo con ello el horizonte comunicativo (l’adresse)*, pero, *al mismo tiempo*, haciendo indistinguible la promesa, no solo de otros actos de habla, sino, en el límite, de una constricción sin habla o de un *habla como pura constricción* (esa forma de *inyunción* apabullante e irrechazable). Lo que en Derrida se presenta como la irrupción de una exterioridad radical, es en Lacan la consecuencia del acto de separación, de modo tal que la violencia que ejerce un amo (un S<sub>1</sub> separado) parece preferible a la exposición cruda a la ambivalencia inherente al lazo comunicativo. Pero es igualmente reseñable que, en Lacan, el goce pueda entenderse, no tanto como lo opuesto al significante, sino más precisamente como una insoportable intrusión del significante, paradójicamente desprovisto de su función comunicativa<sup>480</sup>.

Leída desde la pulsión, la respuesta por el objeto se presenta también como una anticipación o precipitación. Es decir: la separación respecto del Otro (que responde con una retracción a la alienación dubitativa en las razones del espectro), y la separación de la demanda respecto de la respuesta (que convierte

---

<sup>480</sup> Esto es: el goce no es la ausencia del significante (mucho menos, pues, un “estado” anterior al significante), remite a una paradójica presencia pura o absoluta del significante (no menos paradójica, pues, que la promesa pura en Derrida), un “contacto” con el significante *como tal* que revela el radical carácter paradójico de este “como tal”: tratándose del significante, el “como tal” es siempre dado por el otro (significante). Se concluye que la presencia del significante como tal es la presencia de *otra cosa* que el significante, o que es directamente *la presencia*, y esto que por el lado del lenguaje, de la discursividad o textualidad es lo imposible, por el lado del “afecto” es lo que recibe el nombre de goce. De esta caracterización del goce más cercana a la Cosa, se pasará luego, pero sin perder la clave fundamental, a decir que el goce es, en cuanto puro Uno del significante, una repetición que no cesa de no escribirse, esto es, que *no cuenta*, y por eso no alcanza el dos. Pura repetición de la marca sin borradura (recordemos que para Lacan el significante no se constituye en la huella sino en el tachado o borrado de la huella). Por eso, como bien sabe el autista, no hay diferencia alguna entre la pura repetición y la pura presencia: si solo hay repetición, *cada vez* es la primera y la última, una y absoluta.

a la primera en una inyunción imponderable), supone también la paradoja de una respuesta que se anticipa a la demanda. En efecto: el paso al acto de la pulsión corta el vínculo comunicativo para escapar de una ambivalencia irresoluble, y por tanto aporética para la decisión. En este sentido, la pulsión parece venir *después* de la demanda, tras las razones del espectro, respondiendo a ellas por la vía del objeto ante la imposibilidad de fundamentar su validez. Sin embargo, la pulsión *se adelanta* directamente a la demanda, incluso a la apelación. Esto no tiene nada de extraño visto desde la pulsión: es el carácter profundo de una compulsión de repetición que ni siquiera espera las razones del otro, que pasa al acto sin que nada la provoque (o lo que es lo mismo: recurriendo a cualquier pretexto para hacerlo). Y es también en este sentido que cabe decir que la pulsión, más que responder al espectro, es precisamente su invocación. Por este extremo, la anticipación pulsional apunta a la incondicionalidad de la respuesta derridiana: un “sí, heme aquí” tan incondicional, que tan poco o nada debe a lo que el otro demanda y a las razones que pueda tener para demandarlo, que directamente se adelanta a la llamada. Ahora bien, por ahí, el paso al acto objetal apunta a otra importante conclusión: si, por mor de su incondicionalidad, la respuesta pulsional se anticipa a la apelación del otro, entonces, como admite Derrida, se abre a todos los equívocos, autoengaños y efectos de ventriloquía, más incluso: a una estructuralmente ineludible retorsión narcisista. Más que responder al otro absoluto, la pulsión parece inventar a cualquier otro para satisfacerse en responder.

Según lo dicho, la separación por el objeto interrumpe el lazo social desconectando la apelación de la respuesta. En términos de la teoría de los actos de habla, esto significa que suspende la fuerza ilocucionaria, pero, en una perspectiva más específicamente habermasiana, lo mismo significa que se desactiva el vínculo racional del acto comunicativo, esto es, la fuerza o la constricción a devolver razón a la razón. Como el mismo Derrida acepta, este es el punto en el que la idea de una suspensión mesiánica del orden se distingue muy mal de la idea de una violencia originaria de la ley. La ética hiperbólica de la hospitalidad colinda aquí con una teología política según la cual el contrato social tiene un fundamento irracional. Más que seguir la compleja deriva de esta problemática, notemos que en el cruce con Lacan esta temática teológica se ve interferida o desviada por el goce, entendido como un acontecer somático inextricablemente asociado al proceso de subjetivación. En un sentido no muy

lejano al que pedía Adorno<sup>481</sup>, tenemos aquí una traducción secularizadora de la teología política. Esto daría para largos desarrollos, pero nos limitaremos a señalar que el goce, al menos en su acepción de objeto *a*, retraduce la interrupción mesiánica en un acontecimiento inmanente a la economía libidinal, a la socialidad en su condición más cruda y encarnada. La noción de goce desublima el fundamento místico de la autoridad en la bazofia que nos da nacimiento, «entre orina y heces»<sup>482</sup>.

Por último, hay que decir que la respuesta objetual al espectro equivale a responder con una antinomia. La razón quizá más importante para recurrir al análisis lacaniano del objeto *a* en relación con la espectralidad ha sido en todo momento mostrar que la mirada del espectro, punto donde se concentra una asimetría irreductible, incisión por la que se intuye o presiente la entrada en escena del otro radicalmente otro, es el foco de una hipérbole narcisista: objeto «del narcisismo primario, de lo que llaman autoerotismo, de un goce autista», objeto encapsulado, protegido y «profundamente investido en el propio cuerpo»<sup>483</sup>; objeto como «reserva libidinal», no como acopio sino como bastión, última línea de defensa, salvaguarda y, por tanto, resistencia máxima del sujeto, resistencia de la resistencia, de la que ya no cabe extraer sentido, únicamente goce; objeto de la separación, de un corte o herida autoinfligida para salvarse del Otro, herida que se lame con lamento o lascivia, lo irrenunciable o insustituible en mí y de mí. Lo más opuesto, al parecer, a una apertura hospitalaria al otro, a una exposición al porvenir, a lo que viene. Y ciertamente, lo es, pues no se trata de una apariencia que quepa disipar con un análisis ulterior o con otro punto de vista. Es preciso admitir este núcleo irredento de goce, este narcisismo indeconstruible. No solo porque a ello apunta la noción de autenticidad, de secreto, de cripta, de la que habla Derrida, sino porque es *este extremo* de retracción, incomunicación y ruptura del lazo el que comporta una

---

<sup>481</sup> «Ningún contenido teológico (...) perdurará sin transformación; cualquiera de ellos tendrá que ponerse la prueba de emigrar a lo secular, a lo profano», Adorno citado en HABERMAS, 2015: 114.

<sup>482</sup> «Nacemos entre orina y heces», frase dudosamente atribuida por Freud a san Agustín. En un pasaje tan punzante como hermoso de la *Dialéctica Negativa*, Adorno dice: «Un saber inconsciente susurra a los niños que lo que importaría sería lo que la educación civilizadora reprime; la miserable existencia física se inflama con el interés supremo, que apenas es menos reprimido: qué es esto y adónde va. Quien consiguiera acordarse de lo que una vez le sugirieron las palabras “cloaca” y “pocilga” estaría sin duda más cerca del saber absoluto que el capítulo hegeliano que se lo promete al lector para negárselo con superioridad» (ADORNO, 2005: 335). Algo de esto resuena cuando Lacan dice que «la relación del sujeto con un objeto perdido del tipo más repugnante muestra un vínculo necesario con la producción idealista más elevada» (LACAN, 2004: 358; trad. p. 333). Sin duda, el objeto *a* es la clave de una torsión por la que la mirada elevada a una presentificación mesiánica conecta con la miseria por la que reptamos tratando de darnos valor ante el otro.

<sup>483</sup> LACAN, 2004: 57 (trad. p. 55).

indenegable afirmación de hospitalidad. Pues, ¿acaso no es este objeto al que me aferro, con el que me separo y en el que se recluye mi ser de goce esencial, la prenda de una alteridad fundamental? ¿No es la huella de una heteronomía, si acaso más radical o primaria que la heteronomía de la alienación significativa? ¿Acaso no es el objeto *a* “mi” huésped originario, la reserva hecha por el otro en mí antes de mí, la memoria de la hospitalidad por la que yo llegué a mí, y de la que solo resta una firma ilegible? ¿No es este objeto el que hace comprensible que la inyunción espectral me afecte como tal inyunción, en lo más hondo e íntimo de mi ser, como viniendo del otro en y antes de mí, ineludible, indeclinable, innegociable, pero siendo a la vez, o por eso mismo, una inyunción al goce propio que no quiere saber nada de las razones del espectro? ¿Y no se comprende esto por el hecho de que la inyunción del espectro no es más que la repetición de la inyunción que acepté, que ya siempre he aceptado?

Para recoser el encuentro propuesto entre el tema de la responsabilidad espectral y el de la identificación-separación del sujeto en la teoría lacaniana, permítasenos terminar con la larga cita y el comentario de un texto de Derrida. Son algunos fragmentos extraídos a conveniencia del texto “Abraham, l’autre”<sup>484</sup>. Admitiendo de entrada el riesgo de lacanizar en exceso a Derrida, perdiendo innumerables líneas de fuga del texto en cuestión, hay una serie de cruces que no podemos pasar por alto.

... il me semble préférable de m’exposer de façon plus crue, par exemple en me demandant, en essayant de me rappeler, de me rappeler tout court et pour cela de *me* rappeler moi-même, à moi-même, comment le mot « juif » (bien avant « judaïsme » et surtout « judéité ») est arrivé, m’est arrivé comme un arrivant, sinon comme premier arrivant, dans la langue de mon enfance, débarquant dans la langue française d’Algérie de mes premières phrases. Je n’atteindrai pas ce soir, la scène ne s’y prête pas, à cette anamnèse de l’arrivée de « juif » dans ma langue, de ce vocable qui me reste inouï, plus profond en moi que mon propre nom, plus élémentaire et plus ineffaçable qu’aucun autre au monde, que le « oui » même dont je suis parti et dont j’ai dit qu’il est impossible de se départir, dont tout en vérité procède, qui est plus près de mon corps qu’un vêtement et que mon corps même.

Mais nous savons qu’à nous interroger sur un mot, sur l’histoire d’un mot, sur notre liaison avec un vocabulaire, avec la vocation ou la convocation d’un vocable, la tentation, l’impossible désir, c’est de situer,

---

<sup>484</sup> Publicado, junto con el texto “Avouer – l’impossible?”, en *Le dernier des juifs* (DERRIDA, 2014).

une *première fois*, l'occurrence sans précédent d'une appellation si neuve et alors unique qu'elle ressemble à l'apparition d'un nom propre. Quelle fut telle épiphanie du mot « juif » pour moi, dans mon enfance algérienne? (...)

Or, il y a deux appellations pour lesquelles je ne suis jamais arrivé à savoir, à savoir quoi que ce soit, et surtout arrivé à savoir ni comment elles m'étaient arrivées ni si elles formaient des noms, des noms communs ou des noms propres. (...)

Ces deux appellations, ces deux vocables, ces deux mots qui ne sont ni communs ni propres, ce ne sont pas Papa et Maman, mais *Dieu* – et *Juif*. (...)

(...) [Le mot « juif »] Je crois l'avoir entendu à l'école d'El Biar et déjà chargé de ce qu'on pourrait appeler en latin une *injure, injuria*, en anglais *injury*, à la fois une insulte, une blessure et une injustice, un déni de droit plutôt que le droit d'appartenir à un groupe légitime. Avant d'y comprendre quoi que ce soit, j'ai reçu ce mot comme un coup, comme une dénonciation, une délégitimation avant tout droit. (...) Ce mot, cette adresse performative (« Juif », c'est-à-dire, presque inmanquablement, comme si c'était tout compris, « sale Juif ! »), cette apostrophe fut, et reste, et porte, plus vieux que le constat, plus archaïque que tout constatif, la figure d'une flèche blessante, d'une arme ou d'un projectile venu une fois pour toutes et à jamais se planter indéracinablement dans votre corps auquel il adhère et tire à soi de l'intérieur, comme ferait un hameçon ou un harpon planté en vous, par le corps coupant et humide à la fois de chacune de ses lettres, j.u.i.f. On peut, ensuite, ce mot, l'assumer, le traiter de mille façons, tenir à l'honneur d'y souscrire, de l'assumer, de le signer ou contresigner, il garde, en tout cas pour moi, la marque de cette assignation, de ce dévoilement dénonciateur, voire de cette accusation originelle, de cette culpabilité ou de cette responsabilité dyssymétriquement *attribuée* avant toute faute et tout acte (DERRIDA, 2014: 82-85).

El vocablo “juif”, queda claro, es tratado por Derrida como una *marca radical de la subjetivación*, una marca cuya profundidad es, en realidad, una especie de anterioridad respecto de la constitución de una interioridad, propiedad o mismidad del sujeto, «más próxima a mi cuerpo (...) que mi cuerpo mismo». Es el significante de una impronta imborrable y elemental, no nos atreveríamos a decir un ideal del yo, pero sí algo definitivamente cercano o parecido al rasgo unario en Lacan. Así, no parece caber duda de que “juif” es, para Derrida, un



significante de identificación primaria, primordial, incluso “primera”. Es un término arribante a la lengua francesa *de* Derrida, y por eso, *el término de la llegada* de Derrida a la lengua. Con “juif”, tratado además como una «apelación» o «vocación» «más profunda en mí que mi propio nombre», Derrida orilla la lengua, en algo así como un segundo nacimiento a la lengua, la repetición o segunda vez que funda al sujeto. Por eso no tiene nada de extraño que a este significante inaugural, fundamental y originario, le corresponda el «imposible deseo» de recordar una primera ocurrencia del mismo, y que el no-saber cómo llegó el término, y por consiguiente, cómo se llegó al significante, se mantenga recalcitrante. Esta in-memoria o desmemoria es, al fin, el rasgo definitorio del carácter inaugural de “juif”, de su absoluta precedencia, y por ahí, de su irreductible carácter repetitivo (recordemos que el rasgo unario, como identificación primordial, no es el significante repetido sino más bien la repetición que funda el significante). En lo que constituye una espectralización evidente, aunque no explicitada, en este fragmento la archioriginariedad como repetición lleva aparejada una vacilación que no parece convenirle al Abraham mítico (el que recibe la vocación de Dios y no del espectro). Pues el lapso o laguna de la memoria (también podríamos decir, el hecho de que la primordialidad de “juif” no sea tanto la del primer término de una cadena, sino la del corte que hace inencontrable este “primer término”), significa que lo que, por un lado, es la certeza de un origen, de una «apelación tan nueva» «de la que todo en verdad procede», es, al mismo tiempo, la inextirpable duda de la “segunda vez”, luego del simulacro, el desplazamiento y el equívoco. Como si siempre hubiera que pensar que la apelación «única» es quizá la repetición de una primera apelación a la que no respondí o a la que respondí sin oír. En otras palabras, como si el “sí” originario a “juif” estuviera precedido por un “¿Cómo?”, “¿He oído bien?”, “¿Era a mí?”, “¿Era yo?”, “¿Era ‘juif’?”.

En concordancia con la lógica ilocucionaria a la que tanto hemos remitido, es también inequívoco cómo Derrida trata el vocablo “juif” como una apelación que, en su irrupción «sin precedente», no puede ser respondida desde un uso normativo-convencional del lenguaje, esto es, a la que no puede asignársele un acto performativo-locucionario determinado. De ahí que el término, como acto de habla separado de la correspondencia, como demanda sin demanda, quede, por un lado, *fijado* como inyunción espectral, o sea *abierto* a un desplazamiento de la fuerza ilocucionaria (esto es a lo que Derrida, pero también Butler más tarde<sup>485</sup>, sacarán partido). Pero, por otro lado, y precisamente en la medida en que el sujeto no puede evacuar la incidencia del término por la vía de una

---

<sup>485</sup> BUTLER, 2009.

confrontación del sentido y la validez, "juif" queda clavado, arraigado o atravesado como un acontecimiento corporal de fuerte resonancia libidinal. Desde entonces, el término puede jugar en una variedad de inyunciones, ninguna cerrada a posibles alteraciones, malentendidos y perversiones. Pero *también* se instala algo así como una inyunción a repetir la inyunción, a que "juif" sea el foco de una reiteración de algún modo independiente de los desplazamientos de sentido y fuerza, pues, debido a la herida infligida, algo del orden del goce responde a "juif" *de antemano*. El sujeto se siente invocado o convocado por el término, atraído como por un anzuelo que tira desde dentro, independientemente o antes de sopesar la validez de la inyunción. Todavía más, y Derrida parece el más indicado para ejemplificar esto: es justo la respuesta de goce (lo que se remueve en la herida) la que convierte cualquier ocurrencia de "juif" en una inyunción.

Como suele decirse, no hay un sujeto que responda a la apelación o designación "juif", es más bien el sujeto, su aparición (Lacan diría más bien su desaparición bajo el término), lo que "vale" como respuesta, o incluso, lo que viene *después* a hacer valer la respuesta del otro (en mí). De ahí que en un fragmento posterior, Derrida reitere la ruptura de simetría o reciprocidad de la asignación en los términos levinasianos de un "yo" rehén<sup>86</sup>. Ahora bien, aquí es donde el cruce con Lacan hace intervenir algo importante. Pues, una vez tratada la función del objeto *a*, cabe preguntarse: ¿De qué/quién es exactamente rehén el sujeto: de la «orden» o «inyunción del otro», o de la respuesta, de "su" respuesta, consistente en interrumpir la apelación con el objeto? ¿Se hace rehén el sujeto por el "heme aquí" dado a la llamada ineludible, o más bien por la separación, en cuyo caso se convertiría en rehén por la custodia del objeto? Esto resta indecible, lo que de nuevo significa que no puede obviarse ninguno de los dos extremos. Sin duda la apelación del otro, su incidencia, goza de una precedencia irreductible. Pero recordemos que es el corte producido por el objeto el que aísla la demanda, hiperbolizándola en una pura apelación, asimétrizándola en una inyunción superyoica de goce sin ponderación racional. Que al sujeto, en esta hipotética escena inaugural, le sea imposible responder de otro modo que con el objeto, que no disponga de otro recurso para situarse ante

---

<sup>86</sup> «Les "me voici", " je suis juif " résonnent d'abord comme l'accusatif d'une réponse hétéronomique à l'ordre ou à l'injonction de l'autre dont le " je " du " je suis juif " est d'abord l'otage. " Je " n'est pas le premier à savoir que " je suis juif ". (...) Mais vous avez sans doute reconnu, dans cette dissymétrie hétéronomique de l'otage que je suis, les traits mêmes, les traits *universels* que Lévinas donne à l'éthique en général comme métaphysique ou philosophie première –et contre l'ontologie» (DERRIDA, 2014: 107).

la demanda del Otro, no hace de este Otro la *causa* de su sujeción, y por tanto, no exime al sujeto del fantasma de una servidumbre “voluntaria”<sup>487</sup>.

En este sentido, es reseñable que unas páginas más adelante, Derrida haga referencia a la cuestión de una decisión, mejor dicho, de un paso al acto, que se adelanta irremediabilmente al saber, y por tanto a la decisión como deducida, o cuando menos, justificada por un saber:

Dire « je suis juif », comme je le fais, en sachant et en voulant dire ce qu'on dit, c'est bien difficile et vertigineux. On ne peut tenter de le penser qu'après l'avoir dit, donc d'une certaine manière sans savoir encore ce qu'on fait là, le *faire* venant avant le *savoir* et lui restant ici, plus que jamais, hétérogène. Ce qu'il *ne faut pas* faire, et c'est le fond de mon reproche limité à la logique sartrienne, c'est prétendre savoir ou faire semblant de croire savoir ce qu'on dit, là où on ne le sait pas (DERRIDA, 2014: 115).

Sin nombrar para nada la pulsión, aquí Derrida conecta inequívocamente con el elemento clave de la espectralidad: el “ya siempre haber sido decidido”, entendido, recordémoslo una vez más, como un cierto paso al acto que no solo corta con la cadena de razones que justificarían *tanto como* inhibirían la acción, sino que incluso se adelanta a esas razones, *haciendo(lo) antes de saber(lo)*. La decisión-como-acto, esto es, como corte del sujeto, significa cortarse precisamente de la decisión-como-saber, no en el sentido de que esta desaparezca por completo, sino en el de una escisión o disociación que no podrá hacerse encajar. Por eso, si bien esta cuestión está para Derrida relacionada sin solución de continuidad con la responsabilidad absoluta, nosotros la vinculamos específicamente con la responsabilidad espectral, pues, como el mismo texto indica, hay un intento de pensar después de «haberlo dicho» (que «yo soy judío»). El paso al acto no queda absolutamente despachado del saber (secreto absoluto), pues hay una tentativa de atraparlo. El *trabajo* de compensación, incluso de enmienda, del *haber sido hecho*, no se

---

<sup>487</sup> Se trata, por decirlo de algún modo, de un caso extremadamente desalmado de aquel principio según el cual el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento. La ley del significante es que a este le responda otro significante (o, para lo que nos interesa: que a la demanda le corresponda otra demanda, que un acto de habla invoque siempre otro acto de habla como confirmación o rechazo). Esto es lo que el sujeto, en su advenimiento, no está en disposición de “conocer”, de ahí que la respuesta por el objeto no sea para él una alternativa sino la única salida posible. Pero he aquí que esto no lo hace menos culpable, ni le permite resarcirse apelando a una pasividad absoluta frente al otro. Esta es la crueldad del objeto *a*, y está bastante clara en la estructura del análisis lacaniano: atribuir mi ser al otro es identificarse totalmente con el ideal del yo, considerarse unilateralmente “producido” por el significante (del Otro), y esta es la puerta por donde se escapa la responsabilidad. Separar de ello el objeto es asumir qué objeto *a* soy yo para el amo, qué goce erige y sostiene la identificación primaria.

disuelve por completo, por más que este no sea jamás conclusivo con respecto a la causa de aquel. La heterogeneidad con el saber, que existe y que resta irreductible, no lleva ni a una indiferencia ni a un desistimiento, sino precisamente a una *responsabilidad que asume esta heterogeneidad*.

En francés, el mismo término (*coupable*) significa culpable y cortable. Desde la perspectiva levinasiana a la que Derrida se adhiere en este punto, esto se usa para decir que el sujeto es investido por el otro desde una asimetría radical, relacionándose la culpabilidad con «la marca de esta asignación, de este desvelamiento denunciador, incluso de esta acusación original» que trae consigo, en este caso, el vocablo “juif”. La culpabilidad no tiene que ver con el incumplimiento de la ley, sino con el hecho “anterior” u “originario” de que la entrada en la ley supone esta atribución disimétrica contra la que el sujeto nada puede (pues no existe aún). Así, en otra significación más del término, el sujeto es originariamente culpable porque nace como golpeable (*coupable*) por la ley (del otro). Pero ¿qué tiene esto que ver con el corte? Desde esta perspectiva, creemos que lo que hay que entender es que, debido a esta inyunción absolutamente vertical del otro, el sujeto queda cortado de toda posible respuesta. La respuesta a la inyunción, el famoso “sí, heme aquí”, la respuesta que en cierto modo asume o confirma la culpabilidad atribuida por el otro, *no es una respuesta*. No es otra cosa lo que leíamos en Abraham. De nuevo: la disimetría de la apelación originaria deja al sujeto *sin razones* para responder; Abraham no acepta los motivos de Dios; este no los da y aquel no los pide; la respuesta de Abraham, por tanto, no tiene justificación, de ahí que sea radicalmente culpable. Es una respuesta desligada de todo lo que desde el punto de vista pragmático, ilocucionario, comunicativo, *valdría* como respuesta, de ahí que hasta pueda decirse que precede a la invocación, que es una respuesta que apela a la llamada que la haría responder, que es solo una promesa de respuesta. Ahora bien, de nuevo aquí el corte de la pulsión introduce algo interesante. Porque lo que Derrida *no llega a decir* es que la respuesta por el acto, «el *hacer* viniendo antes del *saber*», sea lo que inviste a la inyunción, o sea a “juif”, de esa unilateralidad y asimetría que la hace inconmensurable con toda respuesta. Pero, a nuestro entender, la pulsión sí permite esta conjetura. La noción lacaniana de la pulsión introduce la posibilidad –quizá mejor decir, la sospecha– de que el efecto radicalmente fundacional, subsumidor, acusador o acusativo, y por tanto también persecutorio, de la apelación, sea en realidad el efecto del acto de la pulsión, esto es, del corte del objeto (o del sujeto en posición de objeto) que aísla el S<sub>1</sub> del S<sub>2</sub> (o saber). Si esto es así, entonces la heteronomía sobre el sujeto se mantiene,

pero no puede ser externalizada en la agencia del otro. Lo que tenemos es más bien una culpabilidad como autoinculpación, automutilación o autoseparación, paradójicamente sin sujeto. Esto no lo resuelve todo, pero es un buen inicio, pues por ahí el objeto, elemento irreductible de heterogeneidad, es pensable como un conato, un gesto o una promesa de autonomía. *Ciertamente*, como un gesto *perdido*. Podríamos decir que en esta lógica, la identificación al objeto, la decisión de cortarse del Otro, es el *primer y último* momento de autonomía del sujeto, y *por ello mismo* algo que *no llegó a escribirse*, como dirá Lacan (lo que no llegó se repite, pero recordemos, como tropiezo o fallo, se repite como arribante). Sin embargo, es esto lo que rastrea el análisis y lo que salva al sujeto (*como* sujeto), es decir, como algo no completamente entregado al otro.

A todo lo anterior todavía falta agregarle la dimensión de la *jouissance*. Si en el texto de Derrida “juif” aparece como un rasgo unario, debe suponer también una impronta originaria de goce. Si bien el texto de Derrida no se deja plegar a una conceptualización lacaniana, se dan no obstante elementos para una traducción parcial. El modo como Derrida describe la incidencia de “juif”, precisamente por quedar aislado y encapsulado en el cuerpo –esto es, por ser un acontecimiento corporal antes que significativo– se puede relacionar con un cierto Uno de goce, es decir, con la paradoja de un significativo que, por quedar desgajado de la cadena (y por tanto, por dejar de funcionar como un significativo ligado a otro), comanda el goce del sujeto. Dicho de otro modo: tratándose de un significativo con el carácter apelativo y conminatorio, y al mismo tiempo insensato, que refiere Derrida, es imposible no relacionarlo con la interpretación que hace Lacan del mandato superyoico como «¡Goza!» (*Jouis*), al cual justamente responde el sujeto con un «Oigo» (*J’ouïs*)<sup>488</sup> de carácter irónicamente abrahámico. Ahora bien, a este goce, que sin duda responde a la noción promovida durante largo tiempo por Lacan de un goce interdicto, puede decirse que responde en Derrida *otro* goce, pues, en efecto, tras haber introducido la incisión originaria del “juif”, el texto se torna enseguida voluptuoso en la escritura, desencadenando una «fuerza de invención (...) poética»<sup>489</sup>. Esta fruición o deleite de la palabra, esta concupiscencia con el

---

<sup>488</sup> «La loi, en effet, commanderait-elle : Jouis, que le sujet ne pourrait y répondre que par un : J’ouïs, où la jouissance ne serait plus que sous-entendue» (LACAN, 2014b: 184).

<sup>489</sup> «Et pour parler dignement de ce mot, juif, dignement, je veux dire en se mesurant à ce qui est digne de ce nom ou de cet adjectif dans les formes sonores et visibles de la syllabe, dans la vie turbulente de chacune de ses lettres, dans le remuement tumultueux de sa prononciation orale et de son dessin graphique –le “ je ” et les “ oui ” de “ juif ”, entre le “ suis ” de “ je suis ”, “ je suis juif ”, le “ juste ” de “ je suis juste en tant que Juif ”, ou “ je suis juste un Juif ”, ou “ juste un juste ”, “ rien que juste un Juif juste ”, ou “ oui, juste un Juif qui jouit à être juste et plus que la justice ou que le droit, oui, je suis juste un Juif par oui-dire qui s’entend à être juste un Juif juste, plus juste que la justice, et qui doit exiger pour le Juif d’être plus juste que la justice, qu’on soit

lenguaje, insoportable a veces (como todo goce) incluso para los devotos de Derrida, que parece hacerse crecer sobre sí mismo, acelerándose en un ovillamiento que se aparta del sentido y la comunicación, que parece solo querer oírse o satisfacerse en la glosolalia, todo esto remite sin duda a un goce de la escritura por el que Derrida es sobradamente conocido. Aquí y en otros lugares, hay incluso un goce que juega a la desarticulación y desmigajamiento del significante, apuntando de soslayo a *lalengua*. Un goce no opuesto a la palabra, impregnando y haciendo estremecer el mismo lenguaje, lo que Lacan descubre al final de su seminario, parece palpitar desde el principio de la escritura derridiana. De hecho, este carácter de la escritura es el que no pocas veces se ha convertido en la piedra de toque de una contraposición entre Derrida y Lacan. La unidad básica e indescomponible del significante es una de las figuras presencialistas a las que típicamente combatiría la deconstrucción diseminante. Sin embargo, a nuestro modo de ver, esta oposición es una capa superficial del debate entre Derrida y Lacan, que no solo impide ahondar en la relación entre ambos autores, sino, lo que es peor, malentendiendo la complejidad de sus pensamientos, y en particular de la deconstrucción. Nos parece más interesante afirmar que en la escritura de Derrida se anudan de forma singular distintas modalidades del goce, y eso en la medida en que, para decirlo rápido, se convoca en ella tanto una explicación con la herencia del amo (el famoso falogocentrismo) que no renuncia a la pretensión universalizadora del logos, como una muy particular relación con la lengua, un modo intraducible de ser encarnado por ella que se vierte en una escritura profundamente confesional (en el sentido que le da Derrida al término).

Por lo tanto, sin negar la existencia en Derrida de una escritura que apunta a una erosión del significante, liberando un goce de y en la lengua, no nos parece incompatible afirmar también la fijación de un significante amo (“juif”), concentración o encapsulación del goce en el Uno que se repite. De hecho, no solo no hay incompatibilidad, sino que, según nuestra lectura, una cosa no va sin la otra. Con esto enlazamos con el principio de nuestro abordaje de la deconstrucción: esta tiene necesidad de darse un amo para desencadenarse como tal deconstrucción. No está, por tanto, fuera de lugar considerar que el goce escritural de Derrida –aquella famosa escritura que no vuelve al Padre– es solo el anverso de una insistente inyunción que vuelve y vuelve al mismo lugar. Así, junto al devaneo gozoso con la palabra “juif”, hay una intocable unariedad del término, una guarda de su carácter puro y fundamental, un respeto a su

---

avec lui et qu’il soit pour les autres plus juste, oui, que le droit et la justice, etc. “ –, il faudrait en appeler à une force d’invention et de mémoire poétiques (...)» (DERRIDA, 2014: 85).

inscripción arcóntica. Doble juego y doble inyunción indisociable a la que ya nos hemos referido. La identificación primaria de Derrida al vocablo “juif” desencadena y hace trabajar un discurso que sin lugar a dudas se desborda, resistiéndose incoerciblemente a ser reapropiado. Pero, *a la vez*, este discurso es la repetición monótona y monóloga del Uno, del *Un-juif* que dice ser Derrida, el más, el único, el último, el separado. Si el quedar inyunguido, comprometido, por y con la apelación “juif”, es quedar comprometido a una crítica y deconstrucción de la herencia judía, crítica que no la abandona sino que se responsabiliza de ella en un interminable trabajo de duelo. Si reconocerse en la insignia “juif” es quedar presto a recibir y a explicarse con los innumerables espectros del judaísmo, entonces hay una celosa guarda del Nombre-del-Padre, denegada y confirmada en cada uno de los gestos de autenticación expropiante de esa tradición. Tanto más si, encima, “juif” es la apelación de una promesa inscrita en lo más profundo de esa tradición, si la judeidad, revolviéndose rabiosamente contra todo judaísmo, es, no obstante, una inflamación interior del mismo, una destitución del judaísmo en todo momento presentable como lo superlativo, como un plus de judaísmo. Ya lo sabemos: la pulsión de expropiación no puede más que revolverse contra la pulsión de apropiación, pero no para anularla o sofocarla, sino para enardecerse mutuamente y enzarzarse en la sobrepuja hiperbólica que hemos tratado anteriormente. “Juif” es, en este sentido, un significante indestructible, sin menoscabo de que, en otro sentido, Derrida genere a partir de él una turbulencia poética que busca saltar por detrás de esa identificación primordial, a la condición pura de un arribante a la lengua sin significante de llegada.

Insistimos: en lugar de oponer toscamente a Lacan con Derrida, el significante con la escritura, la diseminación con la castración, creemos mucho más interesante desentrañar una pluralidad de capas o hilos en la deconstrucción derridiana a partir de ciertos aportes lacanianos. Ni la transformación en el tiempo del concepto lacaniano del goce, ni la existencia de ciertas tensiones y contradicciones en el seno de la deconstrucción permiten tal contraposición simple. Así, por lo menos, habría que tomar en consideración la *articulación fructífera* en el discurso de Derrida de dos elementos que hemos podido clarificar con la ayuda de Lacan.

Por un lado, la inscripción “originaria” de esta asignación y nombramiento primordiales del sujeto: “Juif”, significante de la separación, y por ello apelación pura, que sin embargo es también la llegada a la lengua, la ambigua hospitalidad colonizadora del Otro. Aquí se ve bien lo que resta indisociable: la inyunción de justicia, la asunción de una responsabilidad para con el porvenir

en el sentido radical que desea Derrida, es la repetición de la procedencia del sujeto. O, como ya hemos indicado en otros lugares: la responsabilidad para con el *arribante* porvenir es la (imposible) toma a cargo de la "propia" condición de *arribado*, es decir, de lo último de lo que cabría hacerme responsable. Así, lo que por un lado parece ser la adopción de una posición ética de radical incondicionalidad frente al otro, coincide, por otro, con ese paso al acto por el que advino el sujeto en su ser-adoptado por el Otro, lo cual, lejos de valer como una posición ética, sería más bien un no-poder-evitar-seguir-fijado a "juif" como significante de captura-acogida por parte del Otro. Es en esta fijación donde Lacan sitúa algo gozante.

Esto desencadena un trabajo de duelo que, parece admitir Derrida, está comandado en todo momento por el retorno compulsivo de la apelación "juif", dado que su quedar cortada de la respuesta, y por tanto, de una fuerza ilocucionaria determinada, la hace resonar, ora como mandato inapelable ora como promesa absolutamente abierta. Este retorno compulsivo (manifestado en la repetida visitación de los espectros) es incompatible con la absolución absoluta del Abraham mítico, que no da cuenta de nada ni a nadie. Por el contrario, la repetición está indisolublemente ligada a una explicación con la herencia (remitiéndonos a ese *otro* Abraham que pudo haber malentendido, inventado u ocupado el lugar de otro en la apelación originaria "juif"). En este sentido, hay que insistir de nuevo en que el rasgo unario, siendo el significante de la separación, es por ello mismo el significante que engancha al sujeto con el Otro, lo encadena al saber y lo somete a una exigencia de justificación. "Juif", siendo la marca de una singularidad que separa a Derrida de una captación homogeneizante por parte de *lo* judío, supone al mismo tiempo la inscripción en una "comunidad" con la que deberá negociar a lo largo de su vida. Entre los extremos de un monolingüismo del Otro como saber universal, logofágico, enciclopédicamente clausurado, y el monolingüismo de una judeidad individual e indivisa, secreta e intraducible, Derrida deberá negociar su subjetivación bajo la presión de una miríada de espectros, responsabilizándose de lazos y pertinencias injustificables.

Mas, por otro lado, en la medida en que esta responsabilidad imposible de asumir por medio del saber (recordemos el abismo espectral que se abre ante cualquier intento de fundamentación) es suplementada en Derrida por una escritura de invención poética; en la medida en que el vacío de sentido de la apelación originaria es, ya no llenado, sino desangrado por una pulsión confesional que coincide con el goce de una lengua intraducible, en esa medida, la escritura de Derrida testimonia algo de lo que Lacan, oponiéndose en buena



medida a sus propias convicciones anteriores, trata de captar con la noción de *lalengua*. En este caso, más que al despeje de una fijación de goce encapsulada en un significante, amo o insignia, hay que referirse a una suerte de *desedimentación* de un poso no estructurado de elementos, *a priori* indistinguibles entre acontecimientos de cuerpo y acontecimientos de habla, sobre los cuales irá construyéndose la estructura de un lenguaje normalizado. Como tendremos ocasión de ver, esto implica un abordaje menos dialéctico, menos polarizado entre el sujeto y el Otro, dialéctica en la cual el objeto ejercía un papel necesario como elemento de no-identidad. En este abordaje, la idea central seguía siendo la captura del sujeto en el lenguaje, o sea cómo en una estructura ya definida podía darse lugar a un sujeto. Mientras que la categoría de *lalangue* parece dar lugar a un abordaje más centrado en la idea de una llegada, nunca del todo concluida, a la lengua.

### **Siempre más de un mesianismo**

Tras haber dirimido una aporía de la responsabilidad con distintas capas de lectura, y tras haber relacionado una de ellas con algunos aspectos del texto lacaniano, puede tenerse la impresión de que se ha producido un rechazo o una desvalorización de lo que en Derrida es un pensamiento de la incondicionalidad o de lo imposible. A contrapelo de lo que parece proponer el tejido del discurso de Derrida, nos hemos esforzado en marcar un hiato entre dos caras de la aporía de la responsabilidad. La articulación de Derrida con algunos extremos del pensamiento de Lacan ha quedado establecida en la segunda –la responsabilidad espectral–, que puede haber dado la impresión de una acusada lacanización de Derrida. En esta propuesta de articulación no solo nos ha guiado un interés de diálogo entre los dos pensadores. Se trataba de mostrar también que la reflexión lacaniana sobre el sujeto puede enriquecer la espectralidad derridiana y llenar algunos huecos en su comprensión. Parece innegable que la espectralidad demanda una reformulación de la categoría del sujeto (del sujeto ante los espectros y, al cabo, del sujeto *qua* espectro), una reformulación que si bien implica un abordaje crítico-deconstructivo de la noción logo-mono-ego-céntrica del sujeto no se despide (al menos, no sin duelo) de la noción de sujeto. No puede. La espectralidad requiere de una cierta subjetividad en los dos extremos de la responsabilidad: a lo poco, como respuesta a la apelación del otro, y luego como (acto de) responsabilización en la, o pese a, la imposibilidad última de responder “de sí”. Pero, como ya hemos establecido (en buena medida, toda la presente investigación parte de esta consideración), la deconstrucción ni puede ni quiere ofrecer una teoría de la

subjetivación. Es aquí donde hemos creído mostrar que algunos aportes lacanianos son valiosos.

En la misma propuesta de articulación, también se veía favorecido un interés más oculto: prevenir de una excesiva ebriedad con la temática derridiana de la incondicionalidad o de lo imposible. Esta ebriedad, a nuestro juicio patente en algunas lecturas del filósofo, consigue poco más que repetir hasta la saciedad la estructura aporética que hemos tratado de esquematizar en el caso de la responsabilidad absoluta. Es mérito de Derrida haber señalado que una ética no puede dibujar ni comprometerse con un horizonte normativo eludiendo esta estructura aporética, pero no por ello tal estructura es menos bloqueante. El desbloqueo (que no la superación) se encuentra, según hemos sostenido, en la espectralidad, lo que implica una innegable concesión a la condicionalidad. Lo que llamamos una embriaguez de imposible nos condena a tomar a Derrida *únicamente* como el filósofo de la hipérbole (también en el sentido, reconocido por él mismo, de la mera exageración). La consecuencia de esto es que, escorándose en la repetición de ciertas fórmulas manidas, queda desconectado de una pertinente reflexión sobre cuestiones éticas y políticas que preocuparon al propio filósofo, que hoy son mucho más acuciantes si cabe, y en el abordaje de las cuales él ya manifestó la necesidad de una particular negociación entre incondicionalidad y cálculo, acontecimiento y anticipación.

Dicho lo cual, cabe legítimamente preguntarse si el desarrollo seguido hasta aquí no está excesivamente sesgado hacia el lado de la espectralidad, dejándose por el camino partes esenciales del abordaje derridiano. La distinción entre una responsabilidad incondicional y una responsabilidad espectral (ambas aporéticas de modo distinto y *desigual*), la hacíamos coincidir con la distinción – en buena medida antiderridiana – entre el otro absoluto y el espectro, con lo que la duda podría reformularse así: ¿Es necesario o deseable dejar que el otro-como-espectro ofusque o absorba de tal modo al otro-como-otro? ¿No se pierde algo esencial del gesto derridiano si el otro absoluto queda reducido a un resabio en el espectro, a un espectro del espectro, por así decir<sup>400</sup>? ¿No hay nada

---

<sup>400</sup> Ya podemos avanzar que, en realidad, toda la cuestión estriba en esta fórmula engañosa. Podríamos sentenciar desde ya que no, que no se pierde nada al decir que el otro absoluto es un espectro del espectro, que esta es, de hecho, la clave de bóveda de lo que establece Derrida. La lectura de la espectralidad que hemos ofrecido, en efecto, defiende que se haga sucumbir, por así decir, la figura del otro absoluto en la del espectro: acentúa que el otro absoluto es, de hecho, lo más espectral que hay, un espectro tras o encerrado en el espectro, inalcanzable en presencia, solo a través del espectro, o sea, alcanzable “en presencia” del espectro. Ahora bien, la cuestión no puede sentenciarse porque decir que el otro absoluto es el espectro del espectro es precisamente negar que sea un espectro *más*. Siguiendo el *ritornello* derridiano, lo que se dice es más bien que el otro es un *plus d'espectre*, otro espectro *más* que está *de más*, que excede o sobra y, por tanto, que ya no es espectro. Sabemos que esta demasía trata de aunar en Derrida lo

del otro, de la radicalidad con la que lo piensa Derrida, que deba resguardarse de la espectralización, más allá incluso (más puramente, más incondicionalmente) de lo que capta la fórmula de la mirada del espectro como “presencia” del otro absoluto? Lo mismo puede preguntarse de otro modo: ¿Hay algún “contenido” de esa mesianicidad, de esa hipérbole abrahámica que disuelve la figura del espectro en la de un *autre tout autre*, que pida ser secularizado en un pensamiento de la subjetividad, de la responsabilidad y del lazo social, pero que no pueda ser convenientemente articulado en la lógica de la espectralidad?

Frente a estos interrogantes, no se trata tanto de replantear lo anteriormente desarrollado, como de tentar un nuevo enlace entre Derrida y Lacan, más allá del que hemos elaborado como una traducción de la espectralidad a la temática lacaniana del objeto *a*. Hay que dejar definitivamente claro que el objetivo de los anteriores apartados no era establecer “la más adecuada” traducción de Derrida a Lacan. El texto de ambos autores es demasiado heterogéneo para pretender tal acoplamiento, aun ciñéndose, como hemos hecho, a momentos o temas concretos. Sí se pretende haber mostrado que hay sobrados elementos en la problemática derridiana de la responsabilidad y de la espectralidad que invitan, incluso que piden a gritos, una articulación con la problemática lacaniana de la subjetivación por el objeto. Pero sin dejar de asumir en ningún momento que la articulación propuesta puede chirriar con otras plausibles lecturas de ambos autores. Por lo tanto, en lugar de insistir en la justificación de esta articulación, como si fuera la única posible, lo que haremos ahora es explorar otro plano de traducción Lacan-Derrida, sin abandonar, no obstante, la cuestión de la separación, pues, como decíamos, hay quizá aspectos de este nudo problemático en Derrida que desbordan la lógica lacaniana del objeto y requieren, si es posible, otros protocolos de traducción.

Podemos dar de antemano la clave de este nuevo protocolo de traducción: los acentos más enfáticos de Derrida en torno al otro radicalmente otro queríamos

---

indecidible: por un lado, la insuperabilidad de la espectralidad (tras el espectro no hay nada más que más y más espectro), y por otro, la necesidad de un corte o diferencia absoluta (el advenimiento de la justicia, que, como todo mesianismo que se precie, acaba con la espectralidad). Nótese la paradoja que nos atenaza y a la que gustosamente nos entregamos: si se insiste demasiado en la indecidibilidad, entonces la indecidibilidad se pierde, pues si uno insiste en que no se puede separar el otro absoluto del espectro, entonces *se aplanan las diferencias*; uno se inclina hacia el “todo es espectralidad”, desdibujando la alteridad radical del otro, y por tanto, borrando la mordedura del dilema indecidible de la responsabilidad (que se sitúa *entre* el otro-como-espectro y el otro-como-otro). Por el contrario, si uno acentúa la diferencia entre el espectro y el otro, entonces se conserva la indecidibilidad radical que se quería (esto es, entre dos inconmensurables), pero al jerarquizarse o desnivelarse inevitablemente la relación, se pierde igualmente la indecidibilidad.

hacerlos corresponder con el gesto por el que Lacan, al final de su enseñanza, suprime la evidencia del Otro. Dicho gesto supone un vuelco en un psicoanálisis basado en la precedencia y preeminencia de la estructura del significante, pues lo que el último Lacan pondrá como dato fundamental y fundacional es la *jouissance*. Pero no se trata solo de una inversión, pues, si partiendo del significante se llegaba con certeza al goce (como su negativo necesario, por decirlo así), el recorrido inverso, en cambio, no ofrece la misma seguridad. Antes bien, partir del goce tiene como correlato que la existencia del Otro se hace extremadamente dudosa. La aparente oposición –encumbramiento mesiánico del otro en Derrida, deflación radical del Otro en Lacan– no debe despistarnos de lo fundamental: la hipérbole mesiánica tiene por objeto una supresión de todo suelo sobre el que pueda reposar una mínima noción de socialidad y de subjetividad, y esto tiene una resonancia muy clara con la puesta en duda del Otro en el último Lacan, pues, aun siendo una figura harto camaleónica, el Otro lacaniano no ha dejado de ser en ningún momento la condición básica para la aparición de un sujeto. En pocas palabras: la absolutización del otro en Derrida implica una deconstitución del lazo social muy cercana a la que supone la absolutización del goce en Lacan.

Se trata, al menos *prima facie*, de un viraje lacaniano hacia la incondicionalidad. Todavía en la forma de objeto *a*, el goce, como vimos, seguía teniendo como condición la existencia del significante (el objeto *a* es, por definición, un goce *con-formado* al significante). Esto es lo que podíamos relacionar con una espectralidad en la que se hacía presente una incondicionalidad incrustada, encarnada, luego también conformada de algún modo, a un mundo de la sobrevida trazado por el lenguaje. El Lacan que pone en cuestión su propia concepción del Otro, es un Lacan que piensa el goce como algo incondicional, que prescinde de un orden simbólico ya-siempre-dado, incluso del significante como correlato estructural necesario del goce. En otras palabras: nosotros hemos defendido que el arribante absoluto requiere de un campo de recibibilidad espectral (una herencia, un orden del significado, unas identidades discursivamente tejidas) para dar lugar a una problemática de la responsabilidad subjetivable y práctica. Esto tenía como correlato en Lacan el hecho de que el goce del objeto *a* es, a diferencia del mítico goce de la Cosa, el que logra articularse con el significante en una cierta teoría de la subjetivación y del paso al acto pulsional. Si esta correlación es correcta, entonces debería sospecharse que adoptar la concepción de una *jouissance* incondicional que no se amolda al significante –como sí hace el objeto *a*– apunta a una alteridad imposible de hacer arribar a la espectralidad.

Volvamos entonces a la invocación de Abraham que, oponiéndola a la espectralidad, hemos considerado como el paradigma de la imposible recepción del otro: todos los elementos que en tal escena remiten a un *lazo entre* Abraham y un Dios con rasgos personificados (que llama, se presenta, habla, ordena...) parecen estar ahí únicamente para testimoniar la imposibilidad de tal escena. *Como tal*, no podría haber allí recepción de la apelación, ni alianza, ni obediencia de una inyunción, por ser un otro *radicalmente otro* quien las profiere. Ahora bien, allí donde, para pensar la relación imposible con el otro, Derrida sostiene una escena imposible en la que Abraham funda una alianza con el Único, tenemos, por el lado de Lacan, otro pensamiento de la imposibilidad del lazo comunicativo-social, cuya base es también, aunque en términos no-teológicos, una suerte de compromiso absoluto con lo Único. En efecto, de nuevo las aparentes oposiciones terminológicas no deben confundirnos: la alianza con Dios en el absoluto secreto no puede ser otra cosa, en términos lacanianos, que una alianza absoluta con el Uno del goce, precisamente porque aquella, como dijimos, borra la herencia de Abraham y corta todo lazo comunicativo con los otros. Comprometiéndose con el Único, queda excluido todo/cualquier otro *del otro* (o, digamos mejor: todo/cualquier otro ya solo puede aparecer como una *pura repetición* del otro, *tout autre est tout autre*).

Volvamos también a la diferencia entre el sujeto ante el espectro y ante el otro absolutamente otro. En cierto momento pareció que la diferencia estaba en que, mientras Abraham se somete sin vacilación ni duda a la apelación del Dios, la demanda del espectro (tal como nos muestra en principio la figura de Hamlet) somete al sujeto a una vacilación inhibitoria. Pero enseguida se vio que esto debía matizarse. Lo que más esencialmente diferencia a Abraham del sujeto espectralizado es que este último se halla dividido, y que, en consecuencia, mientras que por un lado queda alienado al significante (en la forma de una vacilación, *fort-da*,  $S_1-S_2$ ), por el otro pasa al acto como pulsión, acto causado por el objeto. En este caso, la respuesta del sujeto en sentido decisorio –esto es, como interrupción de la respuesta de un significante,  $S_1$ , por otro,  $S_2$ – se da por el objeto. Hemos insistido suficiente en que estas dos operaciones (alienación y separación) se dan juntas, como dos lados de una dialéctica sin principio. Esto permite decir claramente que el sujeto abrahámico está excluido de *ambas* operaciones, es un sujeto no dividido, paradójicamente decidido pese a estar indeciso, separado de la separación, separado absolutamente. Lo que caracteriza al sujeto laciano es que jamás responde directa o unívocamente a la apelación del Otro –no responde *como* sujeto–, sino que responde *como* objeto, y esto, *justo y precisamente* porque se halla alienado, ligado, enlazado al Otro por el lenguaje.

El sujeto puede responder a la demanda del Otro en la medida en que descargó o cedió el goce en el objeto. Este objeto es, desde entonces, el núcleo excluido de una subjetivación que gracias a ello puede transcurrir por los cauces del significante. Por el contrario, el sujeto hiperbólico derridiano es movilizad directamente, sin desvío ni diferimiento, por la apelación del otro *tout autre*, y esto significa que, paradójicamente, pero tal como quiere Derrida, no tiene ningún lazo comunicativo-social con este otro. No es que Abraham quede aislado de su comunidad porque haya establecido una alianza exclusiva con Dios, más bien torna imposible toda, cualquier alianza, y es esta *imposibilidad* la que se interpreta como alianza con Dios. Abraham no es un sujeto separado en el sentido que hemos visto en Lacan, por tanto no es un sujeto alienado al significante, y en consecuencia no es un sujeto. ¿A qué responde Abraham si, en términos lacanianos, no responde por el objeto, y *por tanto* tampoco por el significante-apelación del Otro? En estos mismos términos lacanianos, solo puede responder al goce. Pero repetimos, ya no a un goce concentrado en el objeto, y por tanto conformado al significante, sino a un goce sin forma, identificado a todo (el) otro.

La radicalidad derridiana de una respuesta *sin* respuesta o *antes* de toda respuesta tenía por objeto sobrepasar lo que implica *cualquier* respuesta dado su carácter ilocucionario, a saber, que hay en la demanda una pretensión de validez que el destinatario puede consentir u objetar, y que si se acepta la oferta de vínculo es porque, en una suerte de perspectiva infinita, se acepta que su validez pudiera ser justificada llegado el caso. Y, en efecto, es esto lo que quiere desbordar Derrida, puesto que la apelación de Dios no presenta una oferta de vínculo normativo que cupiera rehusar, ni la aceptación de Abraham se basa en el compromiso tácito de una posible argumentación, sino precisamente en la fe como lo radicalmente injustificable. La cuestión del Uno (de goce), tal como la propone Lacan, es pertinente aquí, dado que en la escena derridiana, si la tomamos en toda su radicalidad, la díada apelación-respuesta, invocación-aceptación, orden-acatamiento, es solo aparente. En realidad no hay dos, no hay toma y daca lingüístico, no hay recepción de la apelación ni tiempo de respuesta, no hay diferencia entre una y otra, no hay un sujeto y un prójimo. Pero la cuestión del Uno es especialmente pertinente porque da cuenta de la hiperantinomía ética de Derrida: al quedar Abraham completamente atrapado, huésped-rehén, de una apelación absoluta que no espera ni tiene respuesta, que no da lugar al otro, *es exactamente lo mismo* decir que Abraham queda ante el único, ante (el) Uno completamente solo, *estando excluido cualquier otro*, que decir que, ante Abraham, *todo-cualquier otro es Uno*, la pura repetición del Uno, o

sea la no-repetición, el *mismo* Uno, con la misma y única exigencia absoluta de responsabilidad, como bien establece Derrida. Esto no puede dejar de resonar con la *jouissance*, esa repetición desatada (del Otro), que no encadena  $S_1$  y  $S_2$ , que repite sin diferir, sin dar tiempo ni espacio al Otro y, por tanto, que no instancia un discurso sino una letra<sup>491</sup>. De este modo, el sujeto abrahámico, arquetipo de una ética hiperbólica en la que la responsabilidad se extiende sin medida a todo otro, queda equiparado al sujeto del goce autista. Se ve que la paradoja revela en realidad una rigurosa coincidencia: la ética hiperbólica solo puede tomar a todo otro como *todo otro* desabonándose radicalmente del discurso, del saber, del intercambio de pretensiones de validez en la demanda (o sea según nuestra lectura, de la espectralidad); mas esto es justo lo que hace el autista en su cerrazón de goce<sup>492</sup>.

---

<sup>491</sup> Cuando Lacan deja de tomar prioritariamente el significante por su función de tejer discurso, y a fijarse en función de goce, la estructura diacrítica del significante (que siempre se encadena porque necesita a Otro para diferenciarse) se ve desplazada por la *letra* como modo de referirse a la posible escritura de una identidad: «Y el análisis exige la palabra porque, a diferencia de la escritura, reintroduce el efecto de significado e implica una cesión de goce que la letra –que asimila significante y goce en el mismo paréntesis (S1-a)– no garantiza. La palabra lleva a cabo dicha cesión y, más precisamente, ejecuta la escisión entre el goce y el sentido, la escisión entre el efecto de verdad y la producción de goce. (...) [En su última concepción del síntoma] Lacan llama síntoma a aquello del inconsciente que puede traducirse por una letra. (...) ¿Por qué una letra? Porque el síntoma no depende de lo que del inconsciente pueda traducirse por un significante. Lo que distingue de la letra el significante es que este siempre es diferente de sí. El significante es profundamente diacrítico, solo se plantea a partir del principio de diferencia y de distinción. Así pues, en el orden significante no puede decirse  $a=a$ . En cambio, en el orden de la letra hay identidad» (MILLER, 1998: 299). En realidad, esta instancia de la letra ya la teníamos planteada de mucho antes. Dijimos que la operación de constitución del sujeto implicaba la separación de un significante de identificación primordial: la misma cosa era separar un significante de otro y encadenarlos en una serie, que, de resultados de esta repetición, aislar el valor Un-significante como significante amo. Por tanto, el significante amo ya estaba marcado por una fundamental ambigüedad: era significante en cuanto encadenado a  $S_2$ , pero era el significante de la excepción, el significante exceptuado, y por tanto, no encadenado. Ahora bien, si no está encadenado ya no es un significante. En esta vertiente del amo (la del goce, pues no comanda un discurso sino una simple repetición del uno), el  $S_1$  ya tenía función de pura letra. Hasta puede decirse que la invención lacaniana del objeto *a* responde a la escritura de esta vertiente del amo: para despejar formalmente la ambigüedad del  $S_1$  (*tanto* cadena *como* insignia), se escribe *a* cuando se quiere aislar el carácter de goce de la identificación primordial (siendo *a*, precisamente, una forma de escribir el no-significante).

<sup>492</sup> De la misma forma que en Derrida la exposición de una ética hiperbólica tiene que tomar apoyo en la figura mítica de Abraham (incluso, diríamos, en una ultramitificación del mito), la lógica del goce en el último Lacan puede exponerse echando mano de la figura mítica del autista. Desde este punto de vista, en lo que sigue tomamos prevalentemente al sujeto autista como un tipo *ideal* de no-sujeto, como la figura de la separación absoluta o desligadura del Otro. Esta figura del autista no viene sobreimpuesta al discurso lacaniano, antes bien, se apoya en intuiciones y tesis de Lacan y otros psicoanalistas como Jean-Claude Maleval, que, resumiendo toscamente, entienden que el autista es aquel que no ha cedido su goce en el objeto, luego aquel para el que no se han operado la alienación y la separación. No habiendo aislado, desgajado, el rasgo unario, no puede distinguir Un-significante de Otro, y al no poder diferenciarlos, no puede encadenarlos (y por ende el deseo no puede advenir como deslizamiento en la cadena de los significantes). El modo como se piensa la estructura clínica autística en el ámbito lacaniano tiene mucho que ver, pues, con la idea del último Lacan de un Uno que no alcanza el dos, de un goce sin Otro (y no ya de un goce en el Otro, como tratábase en el objeto). Ahora bien,

Es necesario insistir en que, pese al gesto hiperbólico que arruina la ética y la sume en la imposibilidad de escoger/responder a *este* otro en lugar de *aquel*, lo que pretende Derrida no es más que extraer la consecuencia de tomarse en serio el lazo ilocucionario. La situación de Abraham, como tan sugerentemente se expone en *Dar la muerte*, no tiene nada de excepcional. Es inherente a la extrema debilidad de *l'adresse à l'autre* el que, pudiendo ser siempre rechazada por el otro, sea siempre-ya confirmada, acogida, y por tanto se convierta en esa fuerza indeneablemente afirmativa del lazo comunicativo que nos hace su rehén incluso en la huida. Por lo tanto, la unicidad y univocidad de la apelación que míticamente recibe Abraham se impone *en cada acto de habla*: todos y cada uno de estos actos, justo en la medida en que no se puede rechazar su oferta de amistad, suponen un rechazo absoluto del otro; el "sí, heme aquí" se torna superfluo, la respuesta del otro, si llega, no habrá sido necesaria. En este sentido, *la amistad es siempre la de(l) Uno solo*, de lo cual se deduce que, si todo acto de habla renueva el lazo social, si ninguno desvela este núcleo inherente a cada uno de ellos que supondría la interrupción absoluta del lazo, es porque *todos hacen excepción* de esta ley general de la fuerza apelativa. Derrida dice bien que la hipérbole de la relación de Abraham con el Dios *tout autre* invade cualquier vínculo intersubjetivo, opacándolo en el puro secreto. Pero quizá no deja tan claro que, por consiguiente, es el "hay" de la intersubjetividad lo que se torna excepcional, singular, y hasta inexplicable.

Pues bien, de un modo parecido, el último Lacan, al tomar el goce del Uno como punto de partida, convierte la cotidianidad y la normalidad del sujeto comunicativo en algo sumamente enrarecido. Ahora ya no se trata de explicar cómo el goce tensa y se cuelga por las costuras de la cotidianidad (en las formaciones sintomáticas), lo que ahora habría que explicar, si es que es posible, es cómo adviene una estructuración a partir del goce, cómo se construye discurso, significancia, socialidad, y por ende inconsciente. En consecuencia, la anormalidad del goce autista se convierte en la normalidad de la que todo sujeto debe ser exceptuado; todo sujeto adviene sobre un fondo de goce que hace barrera al lazo social. Sin duda, parecen ser muchos más los individuos que logran orillar al Otro que los que resisten en la marisma de lo que, sin

---

repetimos que al remitirnos a este *tipo* clínico estamos asumiendo una considerable dosis de idealización y, por qué no decirlo, una cierta mistificación, especialmente en la traducción abrahámica que luego habremos de matizar. De hecho, esta "definición" del autista como encerrado en un goce sin Otro es *solo* un punto de partida que habrá que cuestionar. Ningún autista, pues, debe verse reflejado aquí, entre otras cosas porque la idea del autista como gozando en una incomunicación radical con el Otro es muy difícilmente separable de la exageración defensiva o inclusión excluyente que se produce en el acercamiento del sujeto neurotípico a un goce tan inquietante e incomodante, tan desnormalizado, como el que manifiestan los autistas.



excesivo rigor clínico, llamamos autismo. Pero la normalidad estadística no hace menos excepcional, y hasta inexplicable, el hecho, al menos según los presupuestos del último Lacan. Pues desde estos, todo lo que hasta ahora constituía la normalidad, empezando por el sujeto del inconsciente, se torna una excepción a la ley de un goce generalizado.

Hay que detallar un poco mejor este truco final lacaniano. Ya vimos que la noción de causa estaba desde el principio remitida a un *gap* o vacío de estructura, y por tanto a aquello indeducible atendiendo simplemente a la eficacia simbólica del significante. Teniendo en cuenta que esa causa era la que hacía tropezar la cadena simbólica tanto como enganchaba al sujeto en ella (el sujeto encontraba su lugar en el Otro precisamente por medio del objeto *a*), ya podía afirmarse que se requería un elemento externo, no-idéntico al significante, para explicar que un sujeto pudiera advenir. En fin, ya era cierto entonces que, por mucho que Lacan presupusiera al Otro simbólico como ya siempre dado, se requería de una causa coadyuvante para dar cuenta del establecimiento de un lazo, ya en términos estructurales como encadenamiento  $S_1-S_2$ , ya en términos comunicativos entre el sujeto y el Otro. Y, en efecto, no había duda de que el ser humano nace siempre bañado en el significante. Pero recaía en el objeto *a*, luego en una motivación de goce, la explicación de cómo el cuerpo absorbe, por así decir, ese significante, haciendo que el sujeto no reste impermeable al influjo del Otro. Pero es precisamente esta función del goce la que marca una ruptura clarísima con las tesis del último Lacan, y el motivo por el cual, consecuentemente, el objeto *a* queda devaluado, pues ahora el goce ya no es la causa del lazo con el Otro. Todo lo contrario: en un eco de *La ética del psicoanálisis* reaparece la idea de una barrera insalvable entre el goce y el Otro, con la diferencia de que ahora el acento no está puesto en la defensa de lo simbólico contra el goce (defensa llamada deseo), sino en la resistencia del goce a abrirse al deseo, a ser movilizado, afectado, por el Otro. También en este caso encontramos una inversión completa: Lacan había partido de la *evidencia* del significante y había delimitado con ella una *anomalía* llamada *jouissance*. Si la conclusión de este acercamiento, coherente con una cierta radicalidad freudiana, era que tal anomalía no solo era ineliminable sino hasta necesaria para explicar tal "evidencia", entonces cabía reformular la cuestión: ¿Y si se parte de que la evidencia es precisamente la *jouissance*? La paradoja es que es entonces cuando el significante se torna una anomalía.

Aunque siempre puede decirse que el cambio de perspectiva en el último Lacan responde a resistencias y limitaciones en la cura psicoanalítica, hay algo provocativo pero interesante en considerarlo un paso *forzado* por la lógica

interna de su discurso, y particularmente por la “invención” del objeto *a*, pues, cuando Lacan decide relegar este, no hay que entender necesariamente que se deba a una insuficiencia clínica. Quizá haya que entender que el problema se encuentra precisamente en el hecho de que el objeto *a* funciona *demasiado bien*, que se ha tornado un instrumento sospechosamente infalible, que es, en definitiva, la pieza que hace que todo encaje a la perfección. En otras palabras: con el abandono del objeto *a* lo que está haciendo Lacan es poner de manifiesto la impostura teórica de dicho concepto. Pues el objeto *a*, la única aportación genuinamente lacaniana al campo freudiano según reconoce su autor, no es otra cosa que la pieza que siempre hay que añadir para completar el rompecabezas. La misma nomenclatura “*a*” se hace irónica: se trata simplemente de ponerle letra a la constante que hay que incluir para que la ecuación sea operable. No sin socarronería hay que decir que, ciertamente, el psicoanálisis lacaniano es irrecusable, pues cuenta siempre con la cifra que hace que las cuentas cuadren. En efecto, desde un punto de vista “lógico”, el objeto *a* simplemente aporta lo que falta, y lo que falta es simplemente eso, la falta (cualquier cosa con tal de que cumpla la función de la falta, pues eso es el objeto en la pulsión). Más que una variable sustituible por un contenido o un valor asignable, es una constante: *la que hace falta*. Pero entonces, el objeto *a* es una anomalía perfectamente predecible. En realidad, el objeto *a* solo es una anomalía desde el punto de vista del significante como productor de significación. Desde el punto de vista de la construcción formal que persigue Lacan, no solo no es una anomalía sino que es la pieza que hace que todo gire debidamente<sup>493</sup>.

Dicho radicalmente, lo que parece afirmar Lacan en el último viraje de su enseñanza es que el objeto *a* no logra explicar lo único que habría que explicar, a saber, el surgimiento de la estructura. Esto no menoscaba la utilidad de un abordaje clínico centrado en el objeto, en relación con un sujeto que debe reencontrarse con la identidad de goce que determina su discurso. Pero señala un límite del análisis en su dimensión de trabajo reconstructivo, pues se viene a

---

<sup>493</sup> Esto se pone de manifiesto en la lógica lacaniana de los cuatro discursos. No hace falta entrar en el detalle, basta decir que, una vez acuñado el concepto de objeto *a* como plus de goce, la *jouissance* no solo no se opone a la estructura del significante, sino que hasta puede considerarse que es el aceite que mantiene la maquinaria bien engrasada. El goce es tomado ahí en el discurso como una de las cuatro piezas con cuyo movimiento se generan distintas variables estructurales (discurso del amo, de la histeria, de la universidad y analítico). A partir de ahí, sea cual sea la posición que ocupe el goce, lo que es seguro es que contribuirá al orden del discurso. Y en efecto, tal y como hemos anunciado en la sección anterior, si el goce *como* objeto *a* es la causa del lazo con el Otro es porque este goce está ya preformado al significante. Solo retroactivamente para un sujeto cuyo goce anómalo es en realidad la marca de incisión de la normalidad simbólica, puede este último ser remontado como causa. La superchería del objeto *a* es que, siendo goce, responde de antemano a las necesidades estructurales del discurso, del lazo con el Otro.

reconocer que con la deducción del objeto *a* no se obtiene nada que no estuviera ya en la estructuración del discurso del inconsciente. Si, en efecto, el objeto *a* es el nombre que recibe el goce atrapado en el significante *como goce perdido*, el final del proceso no consiste sino en volver a perder lo perdido. Mientras que, si se sustrae el objeto *a* del esquema, entonces paradójicamente el goce se positiviza y todo se viene abajo: se revela lo poco que se ha avanzado, pues el montaje estructural (que incluye el goce como objeto perdido) encubría lo que Lacan llama un real que sigue sin saberse cómo puede ser atraído al significante. Esto conduce a preguntarse qué ocurre cuando falla la íntima complicidad entre el discurso del analista y el discurso del amo, que Lacan había establecido en el seminario sobre *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). El discurso del analista necesita del amo, pues este último es el discurso del inconsciente, solo se puede asumir analíticamente la posición de objeto *a* frente a un sujeto que articula un discurso sostenido por una identificación de goce con el amo. Hay, pues, un cierto desarme del análisis ante un sujeto desarticulado del discurso del amo, como el que típicamente representa el autista. Con ello no solo se confirma que el discurso del amo es el presupuesto del análisis, sino que se constata cuál es la función eminente de aquel: permitir que el goce ceda paso al deseo, lo cual, dadas las premisas de Lacan, es la condición indispensable para la socialización. Así, como dice Miller, «comprendemos la primacía del discurso del amo: es el que consigue elucubrar el lazo social a partir de la lengua y lo simbólico, que se apoya en ella. De este modo, individuos que están encerrados en su propio goce logran que el significante los represente, o sea que agregan el  $S_2$ , el significante del saber, a la serie [o enjambre] de  $S_1$ . (...) En este sentido, el discurso del amo es una gran proeza que hace que en lo sucesivo el  $S_1$  represente al sujeto ante un saber constituido. No es, sin embargo, esto lo que hay en un comienzo»<sup>94</sup>. Esta «gran proeza» del discurso del amo es, de algún modo, lo que Lacan suponía durante el mayor tramo de su enseñanza, al punto de velar la excepcionalidad de la proeza. Y nótese que este término también indica lo que, ante tal cerrazón de goce, debe intentar el psicoanálisis: «elucubrar el lazo social», esto es, tentar lo que se dice que es una proeza, la llegada al  $S_2$ , al Otro, desde la repetición sin repetición del Uno de goce. Si con ello el psicoanálisis *responde a la inyección del amo*, apuesta por él o apela a él, es justo y precisamente porque lo que consigue el amo ya no puede darse por sentado. Ya no puede confiarse ciegamente en la proeza del amo, el anudamiento de  $S_1$  con  $S_2$ , del Uno con el Otro. O mejor dicho, *solo puede confiarse ciegamente* en la venida del amo.

---

<sup>94</sup> MILLER, 1998: 347.

Este es el sentido de la misteriosa pregunta que Lacan repetía en aquel momento: ¿cómo hacer dos (*deux*)?, con el equívoco *de ellos* (*d'eux*). Esta pregunta surge de haber insistido un año antes con *hay de lo Uno*, cuyo valor es el nuevo axioma de Lacan que postula que no se trata del Otro previo sino del Uno que hay. Esto acarrea problemas a la estructura del lenguaje porque ese hay de lo Uno se resiste a la articulación, y le permite a Lacan formular el axioma que propone que el goce y la lengua son posiciones de existencia más acá del Otro. Luego la estructura, que para los estructuralistas es siempre previa, se convierte en un problema.

En efecto, ¿cómo se articulan los significantes, los S?, ¿cómo se ordenan? La lengua solamente se ordena si un significante puede asumir el valor de otro, esto es, de ser dos. (...)

Hay estructura, entonces, cuando un S<sub>2</sub> se agrega al S<sub>1</sub>. Los estructuralistas se detienen aquí, pero para nosotros las consecuencias son: cuando al S<sub>1</sub> se agrega el Otro, hay efecto de sentido y producción de plus de gozar; es decir, hay estructura de discurso, lo que equivale al despliegue del S<sub>1</sub> a partir del momento en que un significante ocupa el lugar de S<sub>2</sub>. *La cuestión es saber de dónde viene ese S<sub>2</sub>*, cómo es que un S<sub>1</sub> puede ocupar el lugar de S<sub>2</sub>. [cursivas nuestras]. He aquí una elucubración propiamente dicha. (...)

Evidentemente, el concepto de *gran Otro* no es más que la transformación de una serie de razonamientos fundados, ante todo, en la intersubjetividad. (...) El concepto de Otro en Lacan queda marcado por la intersubjetividad de la cual proviene y, aunque aquí está claramente desvalorizado, el Otro sigue siendo la estructura del discurso, que es una transferencia de la a-estructura de la lengua. Por eso, el inconsciente y el discurso del amo son solidarios, en términos de Lacan, son estructuras donde se transfiere el Uno de la lengua (MILLER, 1998: 361).

Con este paso, empezamos a pisar el terreno de la fe<sup>95</sup>. Y, aunque tal terminología pueda no convenir a Lacan, hay entonces algo que podemos

---

<sup>95</sup> «Si “se puede prescindir del Nombre del Padre”, es porque lo que necesitamos es la relación mínima de un significante con el otro. La hipótesis del Nombre del Padre es entonces superflua. Si se puede prescindir de él “con la condición de usarlo”, es porque se lo utiliza bajo las formas en las que se franquea el abismo entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>, y este franqueamiento supone un acto de fe» (MILLER, 2013: 92). La instancia del Nombre-del-Padre, todavía apegada a un ideal de cierre (Otro del Otro), se había ido desecando en Lacan hasta convertirse en una posición lógica sostenida por la estructura ( $\exists x \neg \Phi x$ ). El último paso consiste en cuestionar incluso esta necesidad lógica o estructural, revelándose que el Nombre del Padre ha sido siempre en realidad una proyección o idealización del paso de S<sub>1</sub> a S<sub>2</sub>. Es decir, *nada más que una anticipación* de la llegada de S<sub>2</sub>, anticipación que la estructura del significante daba por hecha (un significante remite siempre a otro, por tanto uno ya anticipa a otro) y que ahora se pone en

atrevernos a afirmar: *el Otro adquiere un carácter mesiánico*. Ya no es un Otro de partida, sino de llegada, y de una llegada harto dudosa, quizá incluso incalificable como llegada, si es verdad que solo se puede elucubrar. Desde la perspectiva del goce autista que Lacan pone ahora como primer (y único) término, nada hay menos seguro que la interpelación del Otro, que su llegada, que el acuse de recibo, nada hay menos confiable (y por tanto, más dependiente de la pura fe) que la respuesta, que una respuesta no engullida por este goce indiviso. Tal “mesianismo” lacaniano no está en este extremo tan alejado del que Derrida expone en *Dar la muerte*, pues, como venimos insistiendo, no es para nada evidente que Abraham *se deje* interpelar por el otro (si se dejara interpelar, como apunta Derrida en otro lugar sobre “otro” Abraham, entonces la duda, el malentendido y el deseo del otro se harían presentes).

El gesto que hemos operado aquí es fundamental para la presente tesis. El mesianismo derridiano se suele tomar por el lado de la venida de una alteridad que interrumpiría todo lazo social, todo orden, convenio o convención. Pero esto, en realidad, es tomar la cosa por el extremo que menos quema. Pues lo importante es que, si como no deja de afirmar Derrida, esta mesianicidad es algo ínsito en el más común y cotidiano acto de habla (pues cualquier acto de habla es ya siempre una promesa que apunta a esa alteridad), *entonces* lo milagroso no es que el otro mesiánico llegase a interrumpir el lazo social, sino más bien que *haya lazo social*. El verdadero *acontecimiento* no es la interrupción, sino *la llegada* del/al otro, que alguna vez, por primera vez, alg-uno, cualquier uno, alcance a otro. No otra cosa se pone de manifiesto en la última perspectiva de Lacan, una perspectiva arraigada en la experiencia analítica del goce pero que termina abocándose al mismo desierto mesiánico: situados en el goce autista, lo incalculable, lo inanticipable, lo imprevisible, es el Otro, que el Uno dejara de no escribirse y empezara a inscribir saber, que Un significante empezara a repetirse, a representarse, para otro significante, apareciendo ahí un sujeto, este es el acontecimiento inexplicable.

Admitamos que esta traducción de Lacan a una cierta mesianicidad sin mesianismo es, de entrada, desconcertante. El Otro lacaniano es el *Gran Otro*, el lugar del lenguaje, de la estructura, de la ley, de la generalidad significativa y de la universalidad simbólica (por un lado, el entorno de socialización y enculturación mediado simbólicamente, el discurso del Otro como conjunto tramado de significaciones socioculturales. Y en su versión más abstracta, la

---

cuestión. En otras palabras: el Nombre del Padre era la *garantía* del S, y ahora se dice que no hay garantía sino *acto de fe*.

pura estructura del significante que subyace a la articulación de esas significaciones en instituciones e identidades). No hace falta detenerse mucho en señalar, pues es un lugar común, que por el contrario, el otro radicalmente otro, el otro mesiánico en Derrida, remite a una singularidad absoluta, irreductible, que precisamente por ello, se dice, viene a destituir el orden, la ley, el derecho, la comunidad, la comunicación. Si el Otro en Lacan es el lugar de la indiferencia (toda diferencia está circunscrita al común denominador del significante), el otro derridiano es la diferencia absoluta, sin común medida. Si aquel es el conjunto de lo simbólico y la condición para el lazo intersubjetivo, este supone la ruptura de todo conjunto y de todo estar-juntos (*ensemble*). Por su lado, dentro del discurso lacaniano, la noción de una singularidad irreductible ha estado siempre remitida al goce. Es en la *jouissance*, precisamente en cuanto opuesta al Otro, donde el análisis espera encontrar la singularidad del sujeto, allí donde algo en el sujeto limita, falla, agujerea la aprensión por parte del Otro. En ese goce está lo intraducible del sujeto, el secreto, la cripta, la separación, nociones que remiten a la alteridad en Derrida. Por todo ello, si hay una traducción de Lacan al mesianismo derridiano –y es esto lo que hemos desarrollado y justificado hasta ahora– habría que rastrearla por el lado del objeto *a* como objeto de la pulsión que, en el espectro, remite a la incondicionalidad del otro radicalmente otro. Por lo demás, en las tentativas del ultimísimo Lacan, el goce sigue incuestionablemente conservando el índice de la singularidad. Los nombres del goce que se promueven –el Uno, el *Sinthome*, *l'une-bévue*– no son en este sentido sino radicalizaciones de lo que pretendía captar la pulsión, en cuanto emergencia de un goce que hace falla en el inconsciente transferencial, comunicacional, interpretable, dirigido al Otro<sup>496</sup>.

¿Cómo es posible defender entonces que el Otro lacaniano tiene tintes mesiánicos *en el sentido de Derrida*? ¿Cómo situar al Otro del lenguaje en un porvenir mesiánico sin borrar con ello la alteridad irreductible del otro? ¿Dónde queda la singularidad absoluta del otro, su secreto, su intraducibilidad radical, si se afirma que lo mesiánico es la llegada del Otro, es decir, de lo que hace saber, discurso, intersubjetividad, de lo que añade *S*, y por tanto enlaza, comunica, traduce? ¿Se puede sostener que el arribante es el Otro lacaniano sin

---

<sup>496</sup> «El inconsciente no es, en efecto, lo que hay de singular en cada individuo. Para hacer entender esta no singularidad del inconsciente, Lacan la colocó en el Otro, en el lugar del Otro. Coloca el inconsciente en el Otro, y para hacer simetría digamos que coloca el *sinthome* en el lugar del Uno. (...) La oposición entre *sinthome* e inconsciente vuelve de forma insistente en esta ultimísima enseñanza. (...) Lo que Lacan llama aquí *L'une-bévue* –por asonancia con el *Unbewusst* freudiano traducido como el inconsciente– se inscribe en este mismo tiempo lógico que ya exploró en el seminario *El Sinthome*. Parece que esta sucesión o esta orientación permanecen constantes en la ultimísima enseñanza, y que repercute en la introducción del Uno en su anterioridad al Otro, a los otros, a la familia, etc.» (MILLER, 2013: 134).

subvertir totalmente lo que Derrida entiende por el porvenir? La respuesta es sencilla, mas de ella pende todo el constructo mesiánico de Derrida: *no se puede, pero se debe*. Quizá sea la mayor de las aporías en Derrida –en todo caso, es la aporía de la mesianicidad– el que la singularidad absoluta del otro sea *lo mismo* que la universalidad incondicional; el que la promesa de una hospitalidad sin condiciones para con *tout autre* sea *lo mismo* que una promesa de socialidad sin distinción, indiscriminada, indiferente; el que un porvenir de alteridad radical sea *lo mismo* que un porvenir de traductibilidad absoluta. *Tout autre est tout autre*.

Esta aporía es el punto nodal de la responsabilidad hiperbólica en *Dar la muerte*, donde, como vimos, la relación con Dios (*tout autre*) –imposible relación por excesivamente única y singular– *coincidía* con la relación con cualquier otro (*tout autre*) –imposible relación por excesivamente universal y abstracta–; esto es, donde la absoluta asimetría del otro radicalmente otro no se distinguía en nada de la absoluta simetría del otro con cualquier otro. Y esta es también la cuestión que hemos rastreado en el apartado sobre el hiperbolismo de Derrida. Allí vimos cómo la referencia a una alteridad siempre un paso más allá de cualquier ideal, esencia, límite o clausura, no podía sino adoptar la forma de la *surenchère* transcendentalista, de la inflamación universalista, incluso de un colonialismo violentamente acogedor. Vimos cómo la preservación y la fidelidad a una pulsión de autenticidad, de pureza, de originalidad, de ser el “más y el último de los judíos”, era inseparable de una pulsión de desarraigo, de exportación y de traducción al otro. Vimos, en fin, cómo la defensa esotérica del secreto, de la separación y de la encriptación, iba indefectiblemente ligada a la promesa de una democracia de la radical igualdad, en la que el secreto de uno es *como* el de cualquier otro, equivalente y conmensurable, intercambiable y traducible (como secreto). Por lo tanto, si es completamente cierto que el otro derridiano, en cuanto remitido a un principio de heteronomía radical, ocupa un “lugar” análogo a la *jouissance* lacaniana, es igualmente cierto, aunque menos evidente, que debe ocupar el lugar del Otro, el lugar de la traducción, de la comunicación y del monolingüismo hospitalario. Dicho de forma tajante: el diálogo entre Lacan y la mesianicidad derridiana no se autoriza (solo) en el hecho de que el concepto del Otro lacaniano se vea sustancialmente modificado; antes bien, se autoriza en el hecho de que el otro absoluto de Derrida *ya siempre ha sido* el Otro de Lacan. Esta provocativa afirmación no implica ignorar la crucial diferencia: que Lacan, durante una parte muy importante de su enseñanza, diera por sentado, como dado, lo que Derrida sitúa en un porvenir mesiánico, y por tanto que la vía de traducción que estamos proponiendo solamente se abre en el

momento en que el Otro pierde definitivamente su estatus indubitable y se convierte, incluso en su estricta formalidad, en algo sumamente inseguro, inanticipable.

El *arribante* es el *Gran Otro*. Para cerciorarnos de ello, preguntémosnos sencillamente: ¿Qué sería la llegada del otro radicalmente otro, esto es, el cumplimiento del mesianismo derridiano? ¿Qué supondría que el arribante dejara de ser arribante, y llegara? ¿Qué ocurriría si la acogida, la hospitalidad, la amistad, la justicia, en sentido derridiano, se hicieran efectivas? La llegada, lo imposible para Derrida, sería el fin del desvío y del diferimiento, el *encuentro* de la apelación y la respuesta. La llegada del otro sería la *confirmación* de la apelación, un acuse de recibo sin posibilidad de duda, malentendido o desviación, pues ya no habría ningún otro (más, más allá, más otro) por el que *l'adresse* pudiera torcerse. La efectividad de la incondicionalidad sería, en efecto, la absolución de toda condición que pudiera todavía demorar, rechazar, excluir al otro como tal otro. Cumplimiento de la promesa, y por tanto, cierre del bucle apelativo, esto es: cumplimiento de la promesa de comunicación, de traducción, de lazo social, de amistad, con el otro totalmente otro. ¿De qué otra forma podemos todavía decir lo mismo? Que el arribante se convirtiera en arribado supondría la llegada definitiva al monolingüismo del otro. Pero atención: no al monolingüismo de este o de aquel otro, sino al monolingüismo del otro *comme tout autre*, monolingüismo de cualquier otro radicalmente otro, único monolingüismo del otro digno de tal nombre. Supondría, pues, el cierre de la tensión en la que late el mesianismo: entre el *tantas lenguas como unos y una lengua para todos*; ahí tendríamos esa coincidencia imposible hecha realidad: una única lengua, pues ya no hay ninguna otra por traducir, pero siempre la del otro, puesto que podría acoger –esto es, precisamente, traducir– la alteridad de cada uno, de todo otro. Lengua de la *traducción absoluta*, como reclama Derrida, absolutamente pública y común, absolutamente indiferente a la privacidad, a la individualidad, y a la vez, absolutamente singular, idiomática, propia, solitaria, por dejar lugar al secreto de cada uno y ser, como lengua, la invención poética de todo-cualquier otro. Hipercolonialismo *ya no* colonial por implicar una única lengua cuya imposición es indistinguible del haber-sido-traducida a la de *tout autre*. Este sueño teológico-metafísico es el que, por muy buenas razones, Derrida mantiene en un irrecible porvenir, el que da por imposible, pero a la vez el que reafirma en cada denegación, justamente para mantenerlo *como* porvenir.

Ahora bien, visto *desde* la terraza de su última enseñanza, el Otro de Lacan responde, y no ha dejado de responder, de hecho, a un horizonte mesiánico



parecido. El Otro, como bien sabemos, es la condición para el establecimiento de la demanda, luego es la llegada de la respuesta que sitúa al sujeto de lleno en el plano de la intersubjetividad, del lazo comunicativo con el otro, *con cualquier otro*. Ya en 1958 (seminario *Les formations de l'inconscient*), esta demanda adquiere un explícito tinte mesiánico al tratarla Lacan como una demanda (de lo) imposible. Ahí, el Otro se desdobra: por un lado, el sujeto recibe una respuesta a la demanda con valor simbólico, luego ya está de lleno instalado en lo que Lacan llama «el gran Otro». Por otro lado, algo del Otro –de hecho, *el otro como tal*– resta inalcanzable, precisamente por llegarse a él únicamente a través del don de símbolos. De esta inalcanzabilidad depende, de hecho, la apertura del espacio del deseo, y por ende de la subjetividad, pero nótese bien: de una subjetividad deseante, que no se acaba de encontrar en el Otro. El deseo, desde esta perspectiva, no es más que la metonimización del Otro, el retraso de su llegada. Ciertamente, esto implica una marcada ambigüedad que Lacan va a tener que sostener en todo momento: pues el Otro ya está ahí, en el hecho de la intersubjetividad socializante, y tanto más cuanto que la lógica estructuralista y calculabilista del significante gana terreno en su discurso. Mas, por otro lado, este Otro no acaba de cerrarse, no tiene significante último, luego no termina de llegar para el sujeto. ¿Y a qué responde esta ilimitación de la cadena significativa, esta falta de Otro del Otro? Pues precisamente a la tesis de que no hay significante que pueda dar sentido a todos los otros, que pueda decir, completa y definitivamente, la alteridad del sujeto. Esta tesis equivale al reconocimiento de que el Otro lacaniano, en cuanto tal, es un *horizonte de traducción absoluta*. A tal punto que puede afirmarse que el pensamiento de Lacan no consiste en otra cosa que en señalar aquello que falla en el Otro, lo que impide el cierre de ese horizonte, lo que en términos mesiánicos traduciríamos como impidiendo su llegada, su presentificación como tal Otro. Y en efecto, adviértase que la garantía de esta inalcanzabilidad del Otro será retomada por el objeto *a*. Cuando el Otro pasa a ser formalizado como el par de significantes  $S_1$ - $S_2$ , se hace todavía más claro que el Otro es, en sus rasgos mínimos, nada más que la condición de una *tractabilidad generalizada*. El Otro es la estructura del significante, y dos significantes bastan para ello, pues, al fin y al cabo, lo único que se quiere indicar con la estructura es que algo (el sujeto) pasa, se comunica, de  $S_1$  a  $S_2$ . Lo que hace tope u obstáculo a esta comunicación es el objeto *a*: el plus-de-goce es la indicación de que en cada enlace comunicativo algo se pierde, luego es la indicación de que no hay traducción sin resto, de que el  $S_2$  no absorbe o subsume completamente al  $S_1$ , de que ambos no son enteramente sustituibles. El objeto *a*, en fin, es la garantía de la prevalencia de la metonimia sobre la metáfora, la garantía de que a cada paso se pierde algo de sentido y se

gana algo de goce. Esto es coherente con la función separante del objeto *a*: mantiene a distancia al Otro, lo que confirma que este último, sin la demora o falla que introduce el objeto, supondría una homogeneización sin alteridad, el monolingüismo del Otro. De hecho, el sujeto inicia el análisis esperando, apelando, a ese monolingüismo. En esto consiste la colocación del analista en la posición de sujeto supuesto saber: se trata de la fe, sin la que no hay análisis, en el advenimiento de un  $S_2$  que responda sin duda ni malentendido a la demanda del sujeto (“¿Qué me pasa?”, “¿Quién soy?”, “Por qué soy así?” ...). Si algo hace teóricamente el análisis es destituir este ideal de saber y mostrar que no hay tal traducción, que la única “traducción” posible para el sujeto es la que ofrece el objeto *a* como negatividad del saber, como índice de que no hay respuesta en el Otro. Ahora bien, en esta concepción del objeto como incompletud del Otro está ya el germen del reproche que sobre sí mismo hará el último Lacan. Este viene a reconocer que el objeto *a* no solo presupone ese horizonte de saber que hace falla, sino que de algún modo lo refuerza. Y en efecto, tal como ya hemos indicado, el objeto *a* solo puede operar la negativización presuponiendo que la estructura ya está ahí. Y si la estructura está ahí, entonces está *toda ella dada*, de lo contrario no hay estructura y no hay discurso. El objeto *a*, en su negatividad respecto del significante, es el fantasma de la totalidad en la máquina. Este, seguramente, es el precio que hay que pagar por un planteamiento dialéctico, del que Derrida siempre trata de alejarse, y de algún modo también el último Lacan.

Ahora bien, la vía del Otro no permite por sí sola el planteamiento de una ética aporética como la de Derrida, pues es la vía abstractiva y universalizadora que conduce a uno solo de los lados de la aporía mesiánica: al monolingüismo *de la traducción absoluta*, a la Internacional de todo otro indiferenciado. Para el establecimiento de la aporía, falta la otra cara: el monolingüismo *de la incomunicación absoluta*, la vía individualizadora del secreto, la Internacional de todo otro singularizado. Y esta vía, tampoco exenta de rasgos hiperbólicos en el último Lacan, es la del goce. Pues el goce no es, al final, sino aquello que singulariza al individuo más acá de una individualidad socialmente estructurada. Por consiguiente, si bien la aporía no se plantea como tal en el discurso de Lacan, tenemos en él un pensamiento tensionado por los mismos dos polos de *reificación absoluta*, polos no obstante irrenunciables (como en Derrida) por cuanto dibujan el horizonte idealizador de una democracia tan radical en la diferenciación como en la igualdad, en la irrestricta acogida del goce insensato y solitario de cada cuerpo, como en la irrestricta universalización y equidad del *logos* que hace lazo con cualquier otro.

Desde esta perspectiva, tal vez el último Lacan se contraponga a importantes ideas de su discurso anterior, pero también puede entenderse que no hace sino poner de manifiesto que el psicoanálisis siempre ha transcurrido *entre dos imposibles*. En un extremo, el goce, imposible como tal, esto es, fuera de la articulación lingüística que primero propone el objeto *a*, y luego, la lengua, límite del psicoanálisis en la forma de una reificación inexpugnable, una oclusión máxima del inconsciente. Por lo mismo, este imposible señala también el forzamiento que se propone el psicoanálisis desde el dispositivo transferencial, esto es, traductor, transcendedor, hacia una alteridad que siempre se trata de dejar emerger sin violencia. El Uno es, por tanto, el imposible que hay que forzar, prometiendo(se) que incluso el goce más autista puede tomarse, proponerse, elucubrarse o inventarse como una *adresse à l'autre*. Forzamiento en nombre del Otro, de(l) Otro imposible, de(l) otro cabo. Imposible como ideal de un desvelamiento completo de la estructura del discurso inconsciente, discurso totalmente descorporeizado y desingularizado, y por ello matriz de una traductibilidad irrestricta. Este imposible no expresa sino la apoteosis de ese dispositivo de la transferencia. Ideal, por ende indistinguible de otra reificación –en realidad, el reverso de la del goce–, pues la plena comunicabilidad se consigue reduciendo el inconsciente a un discurso sin sujeto, y en último análisis, sin palabras (pues no apunta al sentido).

### **Lalengua del prójimo**

El doble mesianismo, o el “siempre más de un mesianismo”, que acabamos de consignar, obliga a preguntarse: ¿Cómo puede operar el psicoanálisis entre estos dos imposibles, el del goce solitario y el del lazo social, entre Uno y Otro? Y ante todo, ¿qué es este “entre”? ¿Desde dónde, si no es ya desde la certeza y la seguridad del Otro, se tienta este extremo de retracción o de soledad absoluta que representa el goce en el último Lacan? Y esto quiere decir: ¿Cuál es el máximo de rarificación que es capaz de soportar el dispositivo transferencial para sostener todavía el lazo, un lazo tensado entre un goce que no quiere saber nada del Otro y un Otro que ahora se sabe una idealización estructural hartamente insegura? Como habrá quedado suficientemente claro, este “entre” o lugar de paso lo ocupaba de algún modo el objeto *a*. Creemos que en esa misma posición, pero con implicaciones distintas, el último Lacan promociona la noción de *lalangue*. Esta noción, que no presupone la estructura de lo simbólico sino que la posibilita como sustrato de incidencias acústicas abiertas a una posible lingüistización, y desde la que, por tanto, se puede poner al Otro como algo porvenir (o mejor: a medio hacer o medio llegar; arribante, pues); esta

noción que, por otro lado, piensa una experiencia de la lengua en la que el goce no es una negatividad o un resto de la obligada operación de sublimación significativa, sino que se concibe primariamente como un «aparato de goce» respecto del cual la comunicación es una función parasitaria; esta noción que, no obstante lo anterior, no se despega en ningún momento de la incidencia del prójimo, tanto por el hecho de que la emergencia de la lengua es incomprendible sin el legado del Otro (una especie de llegar sin llegada o *allegancia*), como porque todos y cada uno de los Unos de la lengua, haciendo goce sin lazo, tienen fuerza mesiánica, esto es, son susceptibles de ser la excepción que llama al S.; esta noción, en fin, que propone una nueva fusión entre lenguaje y *jouissance*, permite pensar un paso reversible fundamental en la situación que plantea el último Lacan: que, por el lado del sujeto neurotípico, pueda pensarse una deconstrucción del discurso inconsciente hacia un goce desestructurado sin perder el paso de lo que *hace lazo social*; y que, por el lado del autista, pueda proponerse una construcción del lazo, paradójicamente, *desde lo que hace goce* en él, y no desde la violenta imposición del Otro de la significancia.

Como se ve, esta cuestión que sacude internamente al psicoanálisis, lo desborda en realidad, pues equivale a preguntarse por el *minimum socius* que hay que presuponer para poder pensar la *jouissance* como lo que desertifica al extremo la socialidad sin, por ello, cerrar ese desierto a la fe en la venida del Otro<sup>497</sup>. Y esto, no solo para *darse* la confianza de que, incluso en la mayor aridez del goce, el lazo social siempre puede producirse, sino, ante todo, para no perder *la apuesta* de esa fe, a saber: que esa *jouissance* es ya la huella del Otro (*de algunos otros*, habría que decir mejor ahora), que es ya, si bien no un afecto interno al Otro (pues el Otro como estructura y capacidad para “internalizar” el goce es lo que ahora está en duda), sí un acontecimiento intrínsecamente ligado al titubeante y frágil proceso de anudamiento con el Otro (*con algunos otros* en el horizonte de un imposible Otro, habría que decir mejor ahora).

Al tratar a Derrida vimos que el otro como una interrupción absoluta del lazo social-comunicativo debía hacerse compatible con la realización efectiva, cotidiana, feliz o exitosa (para decirlo con Austin), del acto ilocucionario, y por tanto, del lazo social (pues esa fuerza de interrupción mesiánica no es contraria,

---

<sup>497</sup> «Cuando Lacan tropieza con el dato del autismo de a dos en el psicoanálisis, con el dato de los inconscientes hablantes y tan opacos el uno para el otro como los Un-cuerpo, tan separados como dos Un-cuerpo, cuando tropieza con este correlato del “no hay relación sexual” que es *no hay relación lingüística*, hay entonces un forzamiento del autismo para cumplir con la existencia del psicoanálisis. (...) El forzamiento del autismo que propone Lacan es la existencia de un elemento “común”. Para borrar el carácter significativo del término “elemento”, Lacan usa la expresión “asunto común”. Este asunto común es lo que llama *lalengua*» (MILLER, 2013: 120).

sino consustancial en todo acto de habla). Había, pues, que entender que la interrupción era inevitablemente afirmada *a la vez* que inevitablemente denegada en cada acto de habla. En fin, que cada acto de habla apelaba a la responsabilidad incondicional para con el otro totalmente otro *sin menoscabo* de la facticidad de los vínculos de responsabilidad contraídos en el aquí-y-ahora espectral. Pues bien, ahora, si aquello en lo que Lacan cifraba la condición mínima indispensable del lazo social –esto es: el Otro como lugar, tesoro y estructura del significante– se ve alejado a una suerte de porvenir inanticipable, entonces de algún modo tiene que hacerse comprensible el hecho de que, pese a eso, hay *socius*, interacción, coordinación, aparejo social. Por deflacionaria que sea ahora la noción de este aparejo, ya no apoyado en una estructuración rígida, el hecho es que hay enlazamiento. Entre el Uno arrinconado del goce y el Otro imposible de hacer llegar, tiene que mediar algo, y de ese algo no solo depende, como decíamos, la posibilidad del psicoanálisis, sino la posibilidad misma del lazo social. Pues bien, ocurre que la conversión del Otro en algo inalcanzable desde la perspectiva del Uno de goce, encubre una treta fundamental: otra noción del Otro –o sea otra noción del discurso, de lo simbólico y del lazo social– se cuele ahí donde se ha desalojado la estructura, pues si el advenimiento del  $S_2$  ya no puede suponerse como un hecho de estructura (como lo implicado en la formalidad misma del significante), si *a lo sumo* puede elucubrarse, entonces lo que se elucubra ya no es el  $S_2$  del significante, el saber en la acepción lacaniana. Una elucubración no puede fundar esa formalidad del significante, no puede dar lugar a una estructura, pues una estructura, por definición, es lo que no se elucubra sino lo que se impone por su propia logicidad. ¿En qué sostener, entonces, el ser hablante? Ya no en el Otro del significante, pero sí en el Otro de la lengua, en la medida en que, si la lengua no soporta al Otro como estructura, sí conlleva el rastro del Otro como incidencia, como encuentro.

La afirmación lacaniana de que no hay relación sexual permite múltiples y variopintas lecturas. Lo elemental es, con todo, la negación del rasgo clave de la sexualidad: el dos, y con ello, el apareamiento, la correspondencia o la complementariedad. Lacan opone su tesis a la concepción del Uno unificador o fusional que subyace a la construcción mítico-idealizadora del amor erótico-sexual. Y lo hace con base en su afirmación de que para el ser hablante sí hay Uno, pero no el Uno del todo o la fusión, sino el Uno al que nos hemos remitido una y otra vez, el Uno de la instanciación significativa y de la repetición (de goce) que no alcanza el dos. De esto, a nosotros nos interesa la derivada social. El vínculo social (o para decirlo en términos más cercanos a la sexualidad: la

reproducción social) no se puede deducir o establecer con naturalidad o necesidad lógica alguna. No hay tal cosa como una reproducción social que venga dada por algún imperativo funcional o requerimiento estructural. La relación social, condición y a la vez resultado de la interacción, herencia en la que toma pie para proseguirse y reanudarse, no responde a ningún principio de ordenación o funcionalidad. Lo más destacable de esto no es que se objete cualquier concepción de lo social bajo el modelo del Uno sintético-fusional-unificante-reapropiador, es todavía más importante que directamente se ponga en duda el saber como encadenamiento de  $S_1$  a  $S_2$ , el lazo social como anudamiento de Uno y Otro, el lazo ilocucionario como corresponsabilidad de apelación y respuesta, en fin, que se ponga en duda la discursividad del discurso o la logicidad del logos. “No hay relación sexual” quiere decir, pues, que el uno no llama al dos, que no va de suyo que un significante se traduzca o se represente en otro. No es solo, ni principalmente, una crítica al Uno metafísico, a la idealización del Uno-Todo, sino a una idealización mucho más irrenunciable, ya no proyectada en un trasmundo metafísico sino anclada en la reproductibilidad del mundo de la vida (¡incluyendo la espectralidad derridiana!), la idealización mínima sin la cual ya no hay *logos*, a saber: la paga y señal de la respuesta en la llamada, el darse-recibo en el envío, la precipitación del lazo en la apelación.

Ahora bien, para decirlo a la manera de Derrida: es justo cuando el lazo social queda *más* comprometido –esto es: cuando está *menos* comprometido en la apelación– que cae sin retén en la promesa. Si el lazo con el prójimo ya no viene prometido por necesidad estructural en el acto de habla, es que *ya solo puede ser prometido*, esto es, lanzado a la pura fe en el advenimiento. En relación con esto, la negación de la relación sexual (submodalidad negación de la relación social) conlleva un radical desplazamiento a la contingencia. La relación es lo imposible, lo que no cesa de no escribirse. Pero lo correlativo a esto no es que no haya relación en absoluto, sino que solo la hay en el modo del encuentro o del anudamiento fortuito.

C'est dans ce *cesse de ne pas s'écrire* que réside la pointe de ce que j'ai appelé contingence.

L'expérience psychanalytique rencontre là son terme, car tout ce qu'elle peut produire, selon mon gramme, c'est  $S_1$ . Je pense que vous avez encore le souvenir de la rumeur que j'ai réussi à induire la dernière fois en désignant ce signifiant  $S_1$  comme le signifiant de la jouissance même la

plus idiote –dans les deux sens du terme, jouissance de l’idiot, qui a bien ici sa fonction de référence, jouissance aussi la plus singulière.

(...)

Le *ne cesse pas de ne pas s’écrire*, par contre, c’est l’impossible, tel que je le définis de ce qu’il ne puisse en aucun cas s’écrire, et c’est par là que je désigne ce qu’il en est du rapport sexuel –le rapport sexuel ne cesse pas de ne pas s’écrire.

De ce fait, l’apparente nécessité de la fonction phallique se découvre n’être que contingence. C’est en tant que mode du contingent qu’elle cesse de ne pas s’écrire. La contingence est ce en quoi se résume ce qui soumet le rapport sexuel à n’être, pour l’être parlant, que le régime de la rencontre (LACAN, 1975: 120).

Tal y como hemos apuntado antes, la consecuencia es que el acontecimiento, lo inanticipable o lo incalculable, no es la interrupción del lazo social sino, al contrario, que llegue a tener lugar, de ahí que, con Lacan, lo acontecimental pueda ser el Otro, el  $S_2$ . Corolario de lo mismo: lo mesiánico no es lo que es imposible que llegue, sino *lo que llega como imposible*; no es lo que no sucede o no arriba nunca, es lo que hace riba, lo que llega a arribar, incluso en todo momento y por doquier, pero como imposible, esto es, sin razón ni porqué últimos, en el modo de lo fortuito, sin responder a nada. Y esto es lo que sucede con el más ordinario y simple acto de habla: memoria de *lalangue* que no responde al Otro, no se sabe cómo llega de él ni a él.

Si por el lado del Uno, el Otro es imposible, por el lado de *lalangue* se propone otra forma de anudamiento, otro Otro. La clave está, no obstante, en que no se trata de dos lados: *lalangue* está hecha, según Lacan, de esos Unos sin encadenamiento ni orden, pero, como decíamos, susceptibles cada uno de ellos de llegar a otro. Es más, *lalangue*, siendo un enjambre de Unos sin Otro, sin oposición, no tiene negativo, no goza de principio de distinción entre lo que puede decirse y lo que no, lo correcto o lo incorrecto, lo perteneciente a un léxico y lo excluido. En este sentido, remite a un espacio absolutamente abierto a la inscripción, a lo que sea que pueda dejar huella. Siendo la operación reguladora y normativa del Otro lo que delimitará sobre ella una formación lingüística, puede decirse que *lalangue* «absorbe lo que se dice», cualquier cosa que pueda llegar a decirse, absorción sin filtro, que solo puede llegar como trauma. Paradójicamente, pues, *lalangue* del Uno coincide con una especie de susceptibilidad o sensibilidad absolutas al Otro. Esta hospitalidad sin cuartel,

que como tantas veces hemos repetido, no permite el margen, la distancia para la receptividad, y por tanto para la relación, irá haciendo playa, poso, margen. La hemorragia del Otro en el Uno hará herida, y por tanto irá cicatrizando o haciendo callo. Ahora, lo importante es que, a nuestro entender, la noción de *lalangue* cubre todo este proceso, o sea toda esta llegada sin llegada: desde el Uno, que viene del prójimo pero sin poder llegar por no tener orilla, hasta la llegada del Otro, que tampoco puede llegar por no poder sostenerse más que en una elucubración. Lalengua se extiende de un cabo a otro, acumulando(se) todos sus desechos, todos los equívocos a partir de los cuales se apareja una tentativa de relación con el prójimo.

En el seminario *Aún* se recuperan algunos gestos de *La ética del psicoanálisis*. Por de pronto, se reaviva la idea de que el goce más extremo, más autista –en *La ética*, la Cosa que quedaba radicalmente fuera del Otro; ahora, el Uno que no se enlaza al dos–, coincide en realidad con una “presencia” apabullante, indistanciable, del Otro. Ya anteriormente, Lacan manejaba con suma ambigüedad su noción del Otro: si el goce quedaba radicalmente opuesto al Otro, y al mismo tiempo, podía entenderse como una presencia masiva del mismo, es porque en este segundo carácter ya no estamos hablando del Otro simbólico (que implica el hiato para el toma-y-daca de la demanda), sino el Otro real o del goce, al que Lacan se refiere en alguna ocasión como prójimo. El prójimo es la Cosa cuando aquel no “encarna” al Otro (la normatividad y la universalidad del significante), sino un goce real. Este horizonte se mantiene en cierto modo al decir que el goce del que está hecho *lalangue* no remite a ningún goce presocial u originario, sino que es ya un traumatismo que viene del prójimo, una impregnación anterior al lenguaje articulado y normativizado, pero no anterior al medio de habla que acoge y rodea al infante, afectando su cuerpo en la indistinción entre vocalidad y sonoridad, voz y ruido, auto y heteroafeción, por lo tanto no anterior a la socialización a través del cuerpo y de las reverberaciones que produce. Pero véase, sin embargo, el cambio que propone lalengua: en el esquema de *La ética*, al partir de un Otro simbólico ya constituido, se operaba con una tajante contraposición dentro-fuera. La Cosa como “afuera” era una mera construcción mítica, y lo manejable era únicamente el objeto *a* como producto de una operación de purificación o destilación discursiva. Lalengua no funciona de la misma forma. No se despeja mediante una reducción sino que, habría que decir, se desparrama por acumulación; no trabaja en pos de la desecación del discurso, sino de la multiplicación de sus equívocos; más que a agotar el sentido en un resto insignificante, apunta a un desbordamiento de la materialidad lingüística con respecto al cual la



producción de sentido es una restricción idealizante. En fin, si la noción del objeto *a* remitía a la idea de aislar del discurso un elemento fijo, constante y discreto de goce, la lengua remite a una acepción distinta de goce elemental: ahora por “elemento” hay que entender el medio, el fluido, la mixtura de goce y sentido (*jouisens*) que embargó al sujeto y sobre la que progresivamente se fue operando una cierta estabilización<sup>498</sup>.

Por tanto, no es que la lengua proponga una vía o conceptualización alternativa a la del objeto *a* para alcanzar un goce prelingüístico o una anterioridad respecto al Otro, es que salta por los aires la posibilidad de remitirse a tal anterioridad o exterioridad. Al debilitarse la noción del Otro como estructura, al considerar esta como una elucubración (algo que divaga, cavila, rumia, sobre el poso de la lengua), se pierde la posibilidad de hablar rigurosamente de un antes y un después, de una inclusión o exclusión en el campo del Otro. ¿Dónde empieza el Otro si el balbuceo es ya un escarceo de la lengua sobre la que se irá delimitando la / / lengua? En el medio de la lengua, el *S*<sub>1</sub>, no sabiendo nada del Otro, es ya el *S*<sub>2</sub> como arribante<sup>499</sup>. En el Uno, en cualquier Uno, está llegando el Otro, sin llegar a llegar. El esquema de la inclusión y la exclusión, de la alienación y la separación, de los conjuntos disyuntos, se ve desplazado por la idea de la *llegancia* o *arribancia*, de una llegada infinita al Otro desde el otro, una especie de *continuum* del Otro en el que, sin embargo, su carácter resuelto, estructural, ordenado, no acaba de tener lugar. A partir del Uno-de-goce, puede decirse que el Otro del lenguaje se convierte en un *porvenir* mesiánico que, sin embargo, *no deja de llegar o está llegando en todo momento*, pues, habida cuenta de que el Otro se ha tornado una elucubración sobre *lalangue*, lo que llega ya no es la estructura o la formalidad del Otro, sino un lazo que lo dibuja, lo tienta o lo esboza. En la lengua, todos los Unos forman orilla, litoral, para el Otro. Este lazo social es infinitamente más difuso y precario que el que Lacan pensaba a través de la estructura del discurso –se elabora a partir del apaño, del *saber-hacer sin saber*, del *encontrarse haciéndolo*–, pero, a la vez, es mucho más abarcador y poroso. Podría decirse que el Otro lacaniano desaparece, mas, contrariamente a lo que parecía, no para dejar un desierto de goce. En su lugar, aparece el «asunto común» de *lalangue*, y por tanto el *prójimo en ella*. Con este prójimo es

---

<sup>498</sup> «Lacan daba mucha importancia al hecho de que, antes de este mismo periodo precoz, el niño recibe el discurso. Pero, atención: no se trata de un aprendizaje. Se trata de una impregnación. (...) El término excluye el dominio, la apropiación activa, la discriminación. (...) De esta receptividad a la otredad de *lalengua*, de lo que Lacan llama el “agua” del lenguaje, quedan, y cito: “algunos detritus”. El agua del lenguaje connota la fluidez, el continuo sonoro de lo oído a-estructural. Detritus, restos, en otra parte llamó a esto depósito, todos estos términos que designan elementos dispersos, discretos, remiten a una zona previa al manejo de los puntos de almohadillado» (SOLER, 2013: 51).

<sup>499</sup> Con lo que, automáticamente, el *S*<sub>1</sub> se convierte también en un arribante.

mucho más difícil confraternizar, el lazo con él no está ordenado al significante ni subsumido a los requerimientos del discurso, por lo que apunta incluso a la imposibilidad del lazo social. Pero es también un lazo mucho más hospitalario, casi ineludible en su inclusividad, pues *lalangue* propone una espectralización tal de lo simbólico que no deja extremo sin tentativa de traducción.

La intraductibilidad representada por el objeto *a* no alcanza, por así decir, a traducir a aquellos sujetos no partidos por el binarismo del significante, y cuyo goce, por tanto, no está concentrado y exceptuado en un significante amo, pues, más acá del objeto, solo se puede ubicar un goce mítico, homogéneo e indiferenciado. *Lalangue* es una tentativa de colonización de un vasto espacio paralingüístico que antes, en la oposición goce-lenguaje, quedaba en la sombra. Por eso, aunque los fenómenos infantiles del balbuceo y el laleo son básicos para entender *lalangue* y sus efectos, esta no se construye extrapolándose sobre estos fenómenos. Más bien dibuja una diversificación de lo simbólico –o sea diluye lo que sería específicamente simbólico– para incluir esas y muchas otras manifestaciones, esto es: incluirlas de algún modo en el trabajo del inconsciente, y por tanto en lo que hace lazo con el prójimo a espaldas del sujeto (ya no solo como saber insabido, sino sin saber). Por consiguiente, *lalangue* remite a un simbólico hartamente más difuso, flexible y maleable que el discurso, mucho menos normativo que la cadena significante. Ahora bien, la paradoja se repite siempre: con ello, la oferta de amistad de lo simbólico se hace más irrechazable y el colonialismo del otro, por tanto, invencible.

Entonces, si bien siempre es posible aplicar la lógica transcendentalista de un inconsciente más profundo o de un origen más originario del lazo, lo que propone *lalangue* es un modo distinto de entender este lazo. Lo importante es que este ya no se concibe bajo la idea de la subordinación o subsunción (un significante bajo otro, la significación bajo el significante, el sujeto bajo el Otro), algo directamente relacionado con el hecho de que, de *lalangue*, y a diferencia del significante, no se puede dar principio de formación ni de organización, su estatuto corresponde más al contorno, al dibujo, al trazo o al delta que se va haciendo (algo que, por cierto, diluye enormemente las fronteras entre lo simbólico y lo imaginario). Estando *lalangue* formada por Unos de goce que no apelan al  $S_2$ , la función del Otro no puede reducirse a una operación de estructuración lingüística separada del goce del cuerpo (del cual solo quedan los restos de los objetos pulsionales). Esta operación de estructuración se entiende ahora como una superposición hipotética y no autonomizada respecto de *lalangue*. La consecuencia, entonces, no es únicamente que esta estructuración esté siempre en falta o inconsistencia (algo que ya era la tesis

mayor del Lacan de la lógica del significante), la consecuencia que ahora toma relieve es que, mientras el Otro de la estructuración no termina de llegar nunca, el otro de *lalangue* produce sus efectos y afectos. El prójimo no puede anunciar al Otro sin encarnar lalengua en su cuerpo<sup>500</sup>. Por tanto, uno ya no debe preguntarse por el lazo social partiendo de un sujeto encerrado en su goce frente a un Otro que viene a civilizarlo. Desde *lalangue* solo pueden pensarse *parlêtres* monolingües, distintos sujetos con inconscientes hechos de lalengua que *se encuentran*, incomprensible e irrelatablemente, *siendo el monolingüismo del otro*<sup>501</sup>.

### **Espectralización del espectro**

De todo lo dicho hasta aquí podría obtenerse la idea de que el aparato teórico del Lacan anterior al giro de los años setenta no permitía abordar tipos clínicos como el autismo, o, más en general, fenómenos de goce que, a diferencia de lo que hemos dicho del objeto *a*, no contribuyen a la articulación entre goce y lenguaje. Esto ocurre, en parte, al seguir la lógica didáctica de Jacques-Alain Miller, en la que el énfasis en los cortes y contratos de la enseñanza de Lacan deja en la sombra ciertas continuidades y matices importantes. Así, al dar tanta importancia al goce del Uno y a la inexistencia del Otro en el último Lacan, junto con la crítica al objeto *a* como concepto excesivamente dependiente de la lógica del significante, pudiera parecer que anteriormente se dejaban fuera del marco teórico y clínico el proceso de llegada al lenguaje o de formación del vínculo con el Otro, al que ahora damos tanta importancia por haber sido rebajado a una hipótesis. Tal parecido no carece de cierto fundamento. El título

---

<sup>500</sup> «Al poner el acento en *lalengua*, Lacan no recusa la incidencia del Otro (...), pero desplaza el punto de impacto: del peso del discurso del Otro (articulado en lenguaje) pasa al peso de *lalengua* del Otro, la lengua oída del Otro. (...) Por un lado, *lalengua* opera sobre lo Real del cual el cuerpo se goza; ella lo “civiliza”, dirá Lacan: síntoma. Por el otro, al recoger los signos dejados por las experiencias de goce, ella misma se vuelve objeto de goce. Esta es una de las grandes tesis del seminario *Aún: hablar es, en sí, un goce*. (...) *Lalengua* singular que le llega al sujeto por el Otro *no lo hace sin portar la huella de los goces de este Otro* [cursivas nuestras], y esto explica la afirmación de la obscenidad de *lalengua*, de la que podríamos decir que marca al sujeto con goza-signos a la vez enigmáticos e improgramables. Desde el origen, el lenguaje implica para cada hablante un lazo con el Otro, pero un lazo que no es intersubjetividad, que incluso vacilaríamos en calificar de social en sentido estricto; un lazo que hunde sus raíces en un baño de obscenidad singular que rebrota luego en síntoma, sueño, lapsus, etc.» (SOLER, 2013: 55).

<sup>501</sup> Sin duda el Otro, en su estatuto idealizado, sigue teniendo una función necesaria: hay normalización y regimentación del lenguaje, vaciamiento de goce del balbuceo, establecimiento de vínculo por el discurso, entrada en el régimen de la validez, tanto del sentido como del más allá de la verdad, olvido de lalengua, por tanto. Pero lo que viene a decir el último Lacan, y que el autista muestra intensivamente, es que si esta función no se inscribe como una necesidad *sobre* la contingencia del encuentro en *lalangue*, no podrá emerger un sujeto, sino, a lo sumo, una programación o adiestramiento lingüístico, un autómatas del Otro.

de un libro como el de Rosine y Robert Lefort, *El nacimiento del Otro*<sup>502</sup>, no deja de producir cierto asombro, como asume Miller, en un campo lacaniano en el que, si algo se da por supuesto es, precisamente, el Otro. Detengámonos en esta obra porque permite entresacar algunas cuestiones interesantes. El libro contiene dos psicoanálisis infantiles, el de Nadia y el de Marie-Françoise, de 13 y 30 meses de edad respectivamente. Ambos casos contrastan, y esta es la intención explícita de su publicación, como un caso de éxito en el «nacimiento del Otro» (advenimiento de un sujeto *prima facie* neurotípico, estructurando su lazo lingüístico-social en el Otro del significante), y un caso de no-llegada al Otro, en el que la niña no abandona su posición autista. En ningún momento del texto aparece la noción de *lalangue*; ambos casos están tratados a partir del aparato teórico del Lacan medio: presuposición preeminente del Otro del significante para la estructuración del sujeto (acceso al intercambio simbólico a través de la demanda) y objeto *a* como resto, y a la vez “prueba”, de una “completa” domesticación del goce bajo lo simbólico. Los casos presentados por Rosine Lefort son una prueba, pues, de una minuciosa elaboración de base lacaniana sobre el advenimiento, logrado o no, del Otro, sin que para ello sea necesario esperar al último Lacan y su radical cuestionamiento de la presuposición estructurante del significante. Ahora bien, desde la mirada que aporta este último Lacan, sí es posible detectar en el texto de Lefort cierto límite, y en particular, el lugar vacío en el que podrá luego situarse la noción de *lalengua*. Tal límite tiene que ver con la sospecha de petición de principio que acecha al Lacan Otrista, por decirlo así. Por doquier se repite que lo que diferencia el proceso de Nadia (estructuración normalizada) del de Marie-Françoise (autismo) es que, para la primera, el Otro existe, está ahí, y *desde el principio*, pues incluso en los momentos de corte o de mayor fragilidad del lazo, todas sus acciones están de algún modo remitidas al Otro, esto es, en el campo o lugar que Lacan establece como posibilitador de la demanda. Las inseguridades y obstáculos del proceso, los puntos con riesgo de descarrilamiento, no ponen en ningún momento en duda que, desde el comienzo, Nadia está ya en ese proceso clave de acceso a lo simbólico que consiste en transcendentalizar al prójimo en un horizonte de intercambio significativo (Otro). Este proceso es el que parece vedado a Marie-Françoise, para quien el Otro está radicalmente ausente<sup>503</sup>. Se trata de una ausencia *real*, en el sentido lacaniano, no articulada

---

<sup>502</sup> LEFORT, 1980.

<sup>503</sup> «Ce qui caractérise la relation d’objet de Marie-Françoise, c’est qu’il n’y a pas d’Autre –et pas plus de petit autre–, et que je suis un objet pour elle parmi les autres objets» (LEFORT, 1980: 271); «(...) une différence éclate : c’est que, même au cours des moments les plus intenses, Nadia conserve toujours le contact avec moi, soutient son interrogation et sa demande dans un discours consistant. Marie-Françoise, elle, est toujours prête à se tourner vers un autre objet que moi ; comme si tous les objets, moi y compris, étaient indifférenciés» (1980: 292).

simbólicamente, es decir, no la ausencia en el binarismo significante presencia-ausencia,  $S_1$ - $S_2$ , *Fort-Da*, en el cual el Otro está perfectamente “presente” como el marco transcendental que acabamos de señalar (o sea tan presente *qua* horizonte como ausente *como tal* en cada significante). Salta a la vista, entonces, que estructuralmente Nadia no llega a ningún lugar del que no hubiera partido ya<sup>504</sup>. Para Nadia, el «nacimiento del Otro» responde a la idea de un despliegue diacrónico de lo que la estructura presupone en su sincronidad. El nacimiento del Otro supone, para ella, llevar a cumplimiento lo que está ya ahí, en germen. Aquí se ve lo difícil que es expulsar el fantasma hegeliano de la máquina. Este es el paso que tienta el último Lacan, dudando de que la experiencia del sujeto esté de tal modo «anticipada» por el significante. O mejor: criticando una concepción del análisis –su propia concepción– en la que la experiencia se reduce excesivamente a la repetición de esa anticipación<sup>505</sup>.

Sin embargo, de los casos expuestos por Lefort se obtiene algo más importante, y que apunta, como decíamos, al estatuto de la lengua. Lo que el texto deja muy claro, en primer lugar, es que para Nadia, el Otro, en la dinámica transferencial, es el “lugar” de una transformación de lo real del cuerpo a lo simbólico. En el proceso analítico, lo que sincrónicamente toma la forma de una oposición entre real y simbólico con la disjuntura del objeto *a*, se vive como un Otro ambivalente, no se pasa de lo real al Otro, sino de lo real a lo simbólico *en* el Otro. Antes de ser evacuado como resto-objeto *a* (lo que hace de la incidencia de lo real algo profundamente incómodo pero, al menos, encapsulado en el síntoma), el goce se presenta sorpresivo e indócil en el trato con el Otro. Este Otro es, por tanto, el terreno donde se juega una tensión pero también un paso, una «mutación», del goce al significante<sup>506</sup>. Con esto está ya indicado que el Otro no puede unilateralizarse en una sola de las «vertientes», él es más bien el lugar

---

<sup>504</sup> «Elle [Nadia] n'a pu le faire [obtener del Otro el objeto *a* como pérdida] que parce que d'emblée l'Autre que j'étais n'était pas exclu ; ou, ce qui revient au même, parce que *le signifiant pré-existait pour elle, anticipait l'expérience qu'elle pouvait en avoir*» (LEFORT, 1980: 301; cursivas nuestras).

<sup>505</sup> Tal crítica no equivale a renunciar a tal anticipación, sino a *reconocerla como tal anticipación*. Es decir: admitir que la preexistencia del significante a la que se refiere Lefort no es una constatación sino una presuposición necesaria (por tanto, puede decirse: la treta del análisis). Esto no significa que el proceso analítico no sirva de nada, sirve *gracias* a la treta. Admitir la treta de la presuposición significante no es renunciar a ella (o sea renunciar al inconsciente), pero sí reconocer el estatuto hipotético de este inconsciente. ¿Podría decirse que lo que se propone en la concepción del último Lacan es que el análisis mismo sea, para un sujeto, no tanto la aceptación de tal hipótesis sino su reconstrucción, el llegar a ver cómo se formó a partir de la lengua la hipótesis que lo sostiene como sujeto?

<sup>506</sup> «Si le destin de ce Réel est d'être promu au signifiant, c'est par un long détour, dont les péripéties font que Nadia ne sait pas toujours sur quel versant elle se trouve, du signifiant ou du Réel, de par leur constante alternance, voire le surgissement toujours possible du Réel de mon corps qui la surprend et la fait fuir» (LEFORT, 1980: 401).

del paso, aunque la polaridad que maneja Lacan desde *La ética del psicoanálisis* dificulta pensarlo así. La contraposición puede ciertamente suavizarse desdoblado al Otro: hablando del cuerpo del Otro, a un lado, y del Otro del lenguaje, al otro. Pero sigue habiendo un corte, salto o *gap*, por la buena razón de la causa, que es lo que siempre falta. *Lalangue*, sin minimizar la contingencia radical del advenimiento del  $S_2$ , pretende dar cuenta de cómo cada incidencia de cuerpo del prójimo, sin ser causa del Otro, acumula surcos en los que podría inscribirse el significante.

Para remachar todavía mejor esta cuestión, lo segundo que deja muy claro el texto de Lefort es que Marie-Françoise, para quien el Otro está ausente radicalmente, no está fuera del significante:

En particulier, tous les objets-nourriture sont venus prendre la place du biberon, comme en témoignent les regards furtifs qu'elle lance vers lui pendant qu'elle les mange. Cette démarche substitutive n'est-elle pas au principe de la métaphore ? (...) tout y est, même le signifiant, dont certaines successions sont bien plus riches que les phonèmes employés par Nadia –cela évidemment en rapport avec la différence d'âge. Quelle est donc la différence foncière entre Nadia et Marie-Françoise ? C'est une différence toute entière située dans le rapport à l'Autre. Chez Nadia, le rapport à l'objet passe par l'Autre, qu'elle interroge sans cesse ; l'objet y perd sa dimension de Réel, se mute en signifiant, au lieu même de l'Autre que je suis. (...) Rien de tel dans Marie-Françoise où l'on retrouve bien le Réel –ô combien– et le signifiant ; mais ils restent séparés, faute que le signifiant puisse s'inscrire dans l'Autre, inexistant en tant que tel, pour elle, et qu'elle manipule comme n'importe quel autre objet réel, le faisant passer d'une absence réelle à la fenêtre à une présence non moins réelle quand elle s'adresse à moi.

(...)

Ainsi, si phénoménologiquement, la démarche de Marie-Françoise a pu nous apparaître comme le décalque de celle de Nadia, l'absence de l'Autre en tant que signifiant lui fait rater toute substitution métaphorique. Certes, *les signifiants son présents*, en place quant aux objets ; mais *elle reste impuissante à les placer dans l'Autre* que je ne suis pas pour elle. A ma place, il y a une absence réelle» (LEFORT, 1980: 331 y 403; cursivas nuestras).

Por tanto, como dice Maleval, el autista es un sujeto que *no* está fuera del lenguaje<sup>507</sup>. Hay, por parte del autista, un uso muy particular e innegable del significante, que ni siquiera es conveniente calificar de incipiente, precario o deficitario, pues como precisamente muestra la comparación de los dos casos analizados por Lefort, el desempeño lingüístico de Nadia es fonéticamente menos rico y determinado, *y sin embargo*, claramente dirigido al Otro, en contraste con Marie-Françoise<sup>508</sup>. La cuestión reside esencialmente en un *trato con los significantes sin el Otro*. Algo que, a primera vista, debería descolocar las bases del lacanismo según las cuales el Otro es idéntico al significante o, cuando menos, nunca se da el uno sin el otro. Si el autista está fuera del Otro pero no del lenguaje, si este Otro que le falta al autista no puede ser, por consiguiente, meramente otro nombre del lenguaje o del significante, entonces ¿qué es? ¿Con qué Otro, o con qué aspecto, sentido o noción del Otro, no hace lazo? ¿Qué es lo que realmente está ausente en la particular relación del autista con el lenguaje? Leyendo el caso de Marie-Françoise la respuesta es clara y meridiana: «Lo que falta, para Marie-François, no es el significante, es *la relación de ese significante con lo Real de mi cuerpo, el del Otro*»<sup>509</sup>. Lo que hace falta (y por eso el autista no experimenta la falta) es que el significante nazca o surja en el Otro, que sea extraído o arraigado en su cuerpo. *Lo que no existe para el autista no es tanto el significante como el cuerpo del Otro*. El autista, en caso de usar el lenguaje, lo hace contorneando al Otro, cual si buscara un acceso “directo” al significante sin el peaje del cuerpo del Otro, en el que se puede dar el proceso de conversión de lo real del cuerpo en objetos simbólicos, separables e intercambiables en el horizonte del Otro<sup>510</sup>. “Cuerpo” remite aquí, por tanto, al territorio donde se produce el vínculo social, en la tensión, negociación y tránsito entre lo somático y lo lingüístico, el goce y la intersubjetividad, la necesidad y la demanda. No se trata, por supuesto, del cuerpo en su forma, límites y funciones anatómicas, el

---

<sup>507</sup> MALEVAL, 2009: 99.

<sup>508</sup> «Tous les autistes de Kanner comprennent le langage, même s'ils n'en font pas tous usage, de sorte qu'on ne saurait douter qu'ils soient entrés dans le monde des signes. L'autiste est affecté par la négativité du langage. En témoigne l'angoisse du "trou noir" ouverte par la béance entre la chose et sa représentation. En atteste encore la production d'un objet qui produit une coupure dans son mode de jouissance, en instaurant un bord entre son corps et le monde extérieur. Cependant, le sujet autiste s'efforce de ne pas s'engager dans le monde des signifiants, qui le rendrait étranger à lui-même. Les phrases irruptives, adressées, parfaitement formées, révèlent que l'autiste n'est pas totalement indemne de la prise dans le signifiant, mais celle-ci lui est insupportable. (...) Les signes qu'il utilise ne le divisent pas : soit ils ne viennent pas de l'Autre, ils sont de son invention propre, et ne portent qu'une expression allusive ou incertaine ; soit ils sont coupés de l'énonciation pour transmettre des informations rigides et dépourvues d'affects» (MALEVAL, 2009: 102).

<sup>509</sup> LEFORT, 1980: 394 (traducción y cursivas del A.).

<sup>510</sup> De esto se desprenden conocidos fenómenos autísticos como el hecho de aprender a leer antes que a hablar (no es tampoco extraño oír que un autista ha aprendido a leer “solo”), o la particular fijación por sistemas sígnicos desprovistos o separados de una posición de enunciación subjetiva.

cuerpo nombra aquí básicamente el sustrato material de la socialidad, una materialidad que solo es tal sustrato, que únicamente cobra realidad, efectividad, y sea dicho de paso, “cuerpo”, en la praxis que padecen los cuerpos y en la que estos se desarrollan como cuerpos hablantes, desde el nacimiento e incluso antes. Con lo que cabría decir igualmente que el cuerpo es aquí el sustrato social de la materialidad, pues para que pueda ser el lugar de esa transformación de lo real a lo simbólico, el cuerpo tiene que testimoniar a la vez un goce y un *habitus* sociocultural. Cuerpo, pues, como lugar de un significante corporeizado o de una lengua impregnada de goce. Se ve bien que, aun sin nombrarse en los casos de Lefort, “cuerpo” es aquí otro nombre de *lalangue*.

En efecto, sabemos que *lalangue* es inseparable de una remisión, de un arraigo irreductible al cuerpo, a diferencia del significante, que implica una abstracción descorporeizante. Mas, por otro lado, el cuerpo aquí implicado no es una pura indeterminación significativa o un continente negro de la *jouissance*, pues manifiesta un goce ya cifrado por la lengua, un goce intraducible, sin sentido, pero experimentado en un registro sensitivo-sensual sobre el cual luego podrá montarse el parapeto del lenguaje. La mutación de lo real en simbólico, según el clásico esquema lacaniano, presupone al Otro, ya no solo como estructura, sino ante todo como cuerpo, material, terreno u “objeto” de exploración e interrogación sensual por parte del sujeto naciente, lugar de embadurnamiento o enlodamiento con una lengua en la que todavía no hay otro pese a proceder de él. El corolario de esta conclusión es que para que llegue el Otro en cuanto significante, es preciso que antes llegue el Otro como cuerpo. Y si antes, frente al goce autista, el S<sub>2</sub> adquiría un tono mesiánico, otro tanto cabría decir ahora del cuerpo del Otro, siendo esto lo que resta por llegarle al sujeto autista. Tendríamos algo así como un mesianismo dentro del mesianismo o un mesianismo en cascada, pues debe advenir el cuerpo del Otro –llegada ya imposible desde el autismo– para que advenga el Otro. Doble mesianismo y doble radicalidad del goce autista: si este ponía en entredicho lo sentado por Lacan, la estructura del lenguaje, vemos que también se cierra a lo que esta presupone, a saber, el contacto, el *vínculo con un cuerpo que promete la lengua* en gestos y emisiones que no quieren decir nada, y precisamente porque no quieren decir nada.

Ahora bien, como venimos insistiendo, con *lalangue* no se trata de un “todo o nada”, como ejemplifica el hecho ya referido de que el autista elabora ciertos apañes lingüísticos, a la vez que se esfuerza en prescindir del Otro. Este esfuerzo es incomprensible si no se supone que ya hay una *hantise*, una amenaza del vínculo, una ineludibilidad del Otro a la que el autista no opone



tanto una salvedad como una resistencia, un comportamiento de borde más que de indemnidad. Si lo mesiánico conlleva una estructura de porvenir que afecta ahora incluso al cuerpo del prójimo, hay que recordar que lo imposible no es tanto lo que no llega, como lo que llega sin (de)terminación de llegada (lo que no cesa de no llegar). Para quien goza del Uno, el Otro, incluso como corporalidad de lalengua, es un porvenir imposible, y, *sin embargo*, el autista no está fuera ni antes de lo que llega, en cierto modo, todo (lo) otro ha llegado ya en el trazo incansable de la frontera.

La imagen de un Otro-acantilado, inexpugnable, al que el sujeto solo podía penetrar por el agujero del objeto, se transforma ahora en la imagen de un Otro-playa. Y aquí, el juego mareorográfico impide el trazo de lindes claras. Maleval dice que el autista padece una «carencia en el balbuceo y en *lalangue*»<sup>511</sup>. Este déficit supone que el goce no ha sido cifrado por lalengua, y en consecuencia, la entrada en el lenguaje no se produce por la vía regia de la identificación primordial al Otro. Aquí, *lalangue* desempeña una función de puente, una especie de solución de continuidad o mixtura entre (ya no)goce y (todavía no)lenguaje, que prepara el advenimiento de la palabra (en el Otro). Pero entonces, cabría decir igualmente que la «carencia» de *lalangue* en el autista equivale a no haber salido de ella, como si el déficit equivaliera a no haber traspasado, sobrepasado o superado *lalangue* para alcanzar al Otro del lenguaje. Por otro lado, si se tiene en cuenta que el sujeto normalizado sigue habitando *lalangue*, al menos en esa dimensión del inconsciente «Real» que quiere mostrar el último Lacan, habría que decir que, por contraste, el autista no ha llegado *aún* a lalengua, pues, ciertamente, para el sujeto neurotípico, solo hay experiencia de lalengua como umbral de llegada al lenguaje. De algún modo, llegar a *lalangue* es *ya* llegar al Otro. Así, parece claro que, en realidad, ningún sujeto ha dejado atrás o abandonado lalengua, así como tampoco ninguno la tiene ante sí como algo a lo que llegar. Como muestran bien las manifestaciones orales de ciertos autistas, estos habitan claramente lalengua, aunque sea en un uso reducido y recalcitrante de la misma. Tal uso “deficitario”, acercándose más a una elección que a una incapacidad<sup>512</sup>, parece perseguir la elaboración de un borde o parapeto *contra* lalengua misma, en cuanto se intuye que *presagia al Otro*. Dicho de otro

---

<sup>511</sup> MALEVAL, 2009: 95 (traducción del A.).

<sup>512</sup> «Est-il légitime de supposer un initial refus d'appel à l'Autre faisant obstacle à l'aliénation dans le signifiant? (...) Certains, on le sait, considèrent l'autisme comme un handicap. L'approche freudienne oriente en revanche à postuler qu'il s'agit du travail d'un sujet, travail volontaire ou involontaire. La clinique semble fortement confirmer l'hypothèse psychanalytique. En effet, même les trois enfants autistes restés muets, parmi les onze de Kanner, semblent comprendre parfaitement le langage. Leur mutisme ne s'ancre pas dans une incapacité physiologique mais dans un choix du sujet –probablement inconscient» (MALEVAL, 2009: 97).

modo: el autista parece saber muy bien que lalengua es la promesa del Otro, y por tanto qué implicaría dejarse arrastrar por ella. Al menos en este sentido, la habita plenamente, afanándose en la tarea imposible de quedarse en lalengua zafándose del Otro, perimetrando *lalangue* dentro de *lalangue*.<sup>513</sup> Por otro lado, el sujeto “normalizado” que ha alcanzado la costa del Otro supuestamente desde una experiencia mucho más rica y diversificada de lalengua-balbuceo, sigue encharcado en ella, a la luz de las resonancias de goce-sentido que le llegan a través del inconsciente. Este inconsciente-lalengua vendría a mostrar que el discurso del sujeto está en todo momento acechado *desde dentro* por un cuerpo marcado precozmente por el goce del Otro, primordialmente a través de una oralidad recibida como insensata y lasciva. Desde este punto de vista, el discurso en y del Otro, lo que Lacan califica de elucubración sobre *lalangue*, no es menos un parapeto o borde protector *en (el) medio* de lalengua. Con la playa de *lalangue*, vuelta a la tópica derridiana en la que no hay nada ni nadie absolutamente llegado o por llegar, sino siempre arribando.

Una consecuencia que no podemos dejar de señalar es que, gracias a esta nueva manera de dibujar el lazo social, se produce algo así como una espectralización del espectro. Si echamos la vista atrás recordaremos que el espectro constituía la noción clave para entender el lazo social, y en particular la cuestión de la responsabilidad, gracias a la tensión dialéctica que podía establecerse con respecto al otro absoluto, con el que el lazo de responsabilidad era exigido hiperbólicamente pero imposible. El espectro conectaba con esta exigencia incondicional de responsabilidad, al tiempo que permitía entenderla como situada e inmanente en un campo fantasmático de vínculos simbólicos y peticiones de responsabilidad. La lacanización del espectro derridiano nos había permitido dar buena cuenta del carácter de compuesto contradictorio que le atribuye Derrida, traduciéndolo a la juntura sin quicio entre la mirada del espectro y su indumentaria, o entre la voz del mismo y el significado de su demanda, en fin, entre el objeto *a* y la relación discursiva. En la caracterización anterior del espectro, se había insistido en que el objeto *a* era la negatividad a través de la cual podía referenciarse la idea de un otro absolutamente otro, sin poder esta, por tanto, afirmarse fuera de un campo espectral que deniega su

---

<sup>513</sup> Esto podría conectarse con la idea de que el autista tiene una estructura de subjetividad en forma de borde (idea que Maleval desarrolla a partir de la afirmación de que en el autista la *jouissance* retorna en el borde). Esto es: el autista habita el borde, no *tras* el caparazón o la fortaleza, como sugiere la imagen prototípica. En todo caso, algunos usos autísticos de *lalangue* (o proto-*lalangue*, si se prefiere) parecen servirle al sujeto para mantener un frágil equilibrio, evitando caer en el Otro, o peor, en un goce invasivo e insoportable. Tal vez sea en este sentido que cabe hablar de un «déficit» o «carencia» de lalengua: el autista quiere lalengua sin el goce y sin el Otro, justo aquello que lalengua entrelaza.

absolutes. Más allá de la juntura espectral de objeto y herencia del Otro solo había el peligro de la hipóstasis del arribante absoluto y el bloqueo en la aporía de la responsabilidad incondicional.

Ahora bien, en esta sección hemos visto cómo el discurso de Lacan hace saltar por los aires el valor eminente del objeto *a* al unísono con una marcada depreciación de la función estructuradora del discurso del Otro. Con ello, Lacan trata de acercarse a una noción de la *jouissance* mucho más indómita y desestructurada que la que podía atraparse con el aparato de la pulsión, y por tanto a una individualidad sintomal que obliga a reformular la noción de subjetivación que se manejaba anteriormente y que dependía *enteramente* del Otro simbólico con el *suplemento* del objeto *a*. Al tiempo que, con esta radicalización del goce, Lacan se aproxima a una idea de la separación más hiperbólica, y por ahí cercana a la alteridad en Derrida; al tiempo que, desplazando el objeto *a* por el goce del Uno, y por tanto desbordando la espectralidad hacia la incondicionalidad del Único, Lacan cuestiona el lazo social con una contundencia similar a la que podemos encontrar en el secreto derridiano; al mismo tiempo, decimos, se presenta la noción de *lalangue* como una nueva forma de entender el lazo social. Gracias a *lalangue*, esa “esencia” de goce que define al sujeto en su cerrazón al Otro, no es una sustancia ni un origen previo o allende lo social, ni siquiera ese Uno radicalmente separado se convierte en una hipóstasis que caiga fuera de la incidencia del encuentro con el prójimo. El Uno de goce es más bien una regresión o retracción en *lalangue*, una separación mucho más arcaica y radical que la del objeto *a*, pero que no disuelve absolutamente la incidencia del otro. Es, como hemos sugerido, una suerte de elección de permanencia en la frontera, una tenaz *resistencia en la llegancia*. Por consiguiente, desde este punto de vista, no se ha disuelto el espectro, no se ha deshecho la tensión del lazo espectral entre el secreto radical y la traducción. Pero sí se ha hecho mucho más difuso y amorfo. El espectro ya no tiene la rigidez de ese compuesto de estructura simbólica y objeto de goce (aparato de la pulsión). *El espectro se ve espectralizado*, no solo porque esta composición (objeto *a*-Otro) debe considerarse una figura posible entre otras del espectro, sino porque tal figura se hace más vaporosa al convertirse el Otro lacaniano en un espectro (elucubrado, delirado, especulado) de esa estructura significativa que antes le daba realidad. De ahí que el lazo social pensado desde *lalangue* pueda ir más allá de la figura antropomórfica y demandante – hamletiana– del espectro (que apela a nosotros diciendo esto o aquello, y por consiguiente, demandando lazo social).

De esta espectralización del espectro nos importan dos aspectos. Por un lado, y como ya se ha apuntado, *lalangue*, espectralizando lo simbólico lacaniano, convierte este último en un campo mucho más hospitalario. Por decirlo sencillamente: formas de alteridad que con la anterior noción de espectro debían quedar excluidas, ahora pueden incluirse en esta vasta playa de llegada al vínculo social con el Otro. El lazo de lalengua hace que se amplíe muchísimo el rango tanto de lo traducible como de lo que se entiende por traducción<sup>54</sup>. La tensión entre una cadena discursiva por la que discurre el sentido y una fijación residual de goce intraducible, se atenúa en el encuentro de goce y lenguaje que son los elementos dispersos de lalengua. Vale decir que atenuación de la contraposición goce/lenguaje no es lo mismo que facilitación de la traducción. Antes al contrario, como hemos insistido, precisamente por estar embebido de goce, el vínculo de lalengua pone seriamente en apuros la posibilidad de la traducción, y por ende de la relación social, la convierte en esa tarea imposible, mesiánica, de confiar sin garantía alguna en la venida del S., a sabiendas, además, de que el Otro que advenga, como tan bien afirma Derrida, llegará indefectiblemente marcado por la posibilidad del equívoco, la confusión, el delirio o la alucinación. Pero esta imposibilidad de la traducción (como respuesta asegurada, garantía de corresponsabilidad y taponamiento de la pérdida de sentido) es, al mismo tiempo, una extensión ilimitada de la promesa de traducción, esto es, la *imposibilidad de no-traducir*. La hercúlea dificultad de la traducción ante el goce de lalengua es, paradójicamente, correlativa del hecho de que nada ni nadie puede quedar exento de una tentativa de traducción, pues lalengua es el cifrado que provoca al saber. Nada ni nadie queda fuera del trabajo de traducción, ni, por tanto, fuera del trabajo de duelo (la otra fundamental aportación de Derrida aquí). Doble duelo en *lalangue*, por lo demás: del Uno de puro goce que, cifrándose en lalengua, ya se está siempre traduciendo al Otro, y del Otro del significante o de la pura traducción,

---

<sup>54</sup> Lalengua impone tener que ensayar prácticas traductivas del goce del sujeto que no pasen por el discurso ni por el sentido, pero sin cerrarse a las posibilidades poéticas y neológicas del lenguaje. Lacan puso el foco sobre los equívocos y los juegos fonéticos, pero tal vez se abran otras posibilidades en el límite o más allá de la descomposición del sentido. No hablamos aquí de posibilidades psicoanalíticas (cosa que se nos escapa) pero sí de experimentación con *lalangue* y sus afectos-efectos. Algunas prácticas artísticas, incluso en que lo fonemático como unidad mínima de la lengua se desliza hacia el puro paisaje sonoro (y en que, por consiguiente, lo sonoro tienta una "traducción" a otras dimensiones sensoriales sin apoyo del sentido), deberían tenerse en cuenta. Sin duda, Beckett apunta a esto, pero otras prácticas en el cruce entre la poesía, la música y la *performance*, como las de Laia Estruch o Ángela Peris, también. Si en relación con estos gestos artísticos, al límite de lo que sensatamente puede llamarse traducible, seguimos hablando de traducción es, sin duda, con un ojo puesto en la noción adorniana de la *mimesis*. Quién si no Adorno insistió tanto, a través de este concepto, en una hiperextensión de la idea de traducción, comunicación, imitación, que desborda el *logos*, pues pasa por lo lingüístico-conceptual pero también por lo sensitivo-sensual. Es difícil negar que nociones derridianas como la *trace* o *l'écriture* persiguen algo muy parecido.

inalcanzable en una invención de lenguas, en tantos monolingüismos que se batan en retirada.

El segundo aspecto nos permite recuperar la cuestión de la responsabilidad. Si, como acabamos de ver, la traducción está siempre prometida en la lengua, entonces *no hay excusa* para no tentarla. Pero si, como también acabamos de ver, la traducción es imposible, entonces *siempre hay una excusa* para no llevarla a cabo. Al fin, la traducción es, radicalmente, una cuestión de responsabilidad. Solo cuando, tal y como ocurre en el último Lacan, la realidad del goce autista implica la negación del Otro, solo cuando, con ello, se pone en duda la idealización irrenunciable en toda comunicación –la llegada del  $S_2$ –, solo entonces esta irrenunciabilidad se torna un posicionamiento ético. *Precisamente porque el Otro es irrenunciable*, y ya no un efecto necesario de la estructura, *hay que prometer(lo)*, comprometer al Otro en el Uno. *Precisamente* porque el  $S_2$  no viene ya garantizado con el  $S_1$ , *hay que forzar la traducción*, a riesgo de elucubrarla, a riesgo de inventar un  $S_2$  que no traduce a  $S_1$ , y por tanto a riesgo de dejar intacto, secreto, el goce del Uno. Y, por lo mismo: a *suerte* de inventar, con el  $S_1$ , un  $S_2$  como apelación, arrancándolo del goce y proponiéndolo *para otro*. ¿Cómo entonces forzar la traducción sin recuperar al Otro devorador, colonizador, al Otro que demanda la comunicación, que apela la apelación, aquello que más viola el secreto del goce autista? Pero ¿cómo no forzar, sin que ello suponga desentenderse de la traducción, dejar de responder a su inyunción, negarse a la responsabilidad ante el sufrimiento de quien goza en el retiro autista, más aún con lo que ese goce tiene sin duda de herida infligida por el prójimo? En otras palabras: ¿Cómo inventar la traducción *del* otro sin inventar *al* otro, o sea sin dejarlo inalterado en su alteridad, intraducido en su secreto, y por tanto irresponsablemente abandonado? Pero ¿cómo no hacer lo anterior *haciéndolo*, es decir, haciendo que la traducción no sea un forzamiento ni una obligación, garantizando el respeto a la alteridad, al secreto, la pureza intacta de lo traducido, y por tanto la responsabilidad de la acogida? Esta aporía de la responsabilidad irresponsable ahonda en la de la espectralidad. Esta se erigía en el hecho de que, por irresponsable que fuera el paso al acto de la pulsión (por falta de sujeto en el “origen” del sujeto), no podía sustraerse a la demanda de responsabilidad inherente al lazo lingüístico-social. Ahora, de acuerdo con el hecho de que la fuerza de este lazo se ha visto profundamente debilitada, la aporía tiene que ver con la responsabilidad ante esta debilidad, con el forzamiento de la fuerza. Si la demanda de justificación que antes acechaba a la irresponsabilidad de la pulsión pierde su eficacia al verse desoída por un goce que no hace lazo, cabe preguntarse *si es preciso inventar ese acecho*, y

cómo y dónde hacerlo, cuándo el monolingüismo del Otro vale la pena del monolingüismo del Uno. En fin, si, según el último Lacan, ya *no hay una fuerza de vínculo* en el lenguaje, la responsabilidad pasa por decidir si este hay que no hay *es preciso que lo haya*, y cómo actuar para que este “es preciso” sea preciso y no opresivo.

# Conclusiones

A lo largo de la tesis que ahora concluimos se han repetido con frecuencia las temáticas de la apelación, la comunicación y la traducción. Además, desde un comienzo situamos como punto de partida la contraposición –interpretada ya como una necesidad de diálogo– entre dos concepciones extremas del prójimo, una que lo coloca en un eje horizontal de relación entre sujetos, y otra que lo aborda como una alteridad inconmensurable con cualquier noción establecida de la subjetividad. Admitiendo que el pensamiento de Jacques Lacan y de Jacques Derrida, si no en base a un análisis riguroso, sí al menos por la fuerza del hábito, quedaban ubicados de entrada hacia el lado de una concepción del prójimo como alteridad, es preciso admitir que a lo largo del presente trabajo ha prevalecido una intención crítica, como “de puertas adentro”, respecto de esta concepción. Si algo creemos poder sumar en el haber de esta tesis es que no se ha pretendido llevar a cabo un análisis de la obra de Lacan y de Derrida para regocijo, respectivamente, de lacanianos y derridianos, a la contra de sospechosos habituales como Habermas o Honneth. La puntual referencia a estos autores –junto a otros como Adorno, Lukács, Giddens, Luhmann o Gehlen– nos ha servido, no tanto para criticar flaquezas, como para señalar y clarificar aspectos que creemos fundamentales en el pensamiento de nuestros dos protagonistas, pero que no suelen gozar de relevancia en la, a veces excesiva, autorreferencialidad de sus interpretaciones. En este sentido, ha habido una clara –y creemos que justificada– insistencia en recusar cualquier interpretación de Lacan y de Derrida que tome al prójimo unilateralmente como un principio de alteridad. Ni siquiera nos parece admisible priorizar este extremo a expensas de una reflexión sobre la naturaleza del vínculo ya-siempre-dado y encarnado con el prójimo, vínculo que nos convoca como sujetos responsables y al que no cabe responder –no *únicamente*– desde un horizonte mesiánico (incluso si a este se le deniega el horizonte y hasta el mesianismo). Lo que hemos tratado de mostrar es que tanto Lacan como Derrida buscan, tientan, y hasta fuerzan, una alteridad absoluta, y que ambos la entienden, más allá de lo que distingue sus enfoques, como una falla radical en las pretensiones de autonomía, reflexividad y transparencia del sujeto. Pero esta alteridad, *precisamente* porque tiene en el prójimo su “lugar” privilegiado, no se encuentra más allá de los vínculos con los que se teje, inmemorial y cotidianamente, una vida y una praxis social. Más aún: esta alteridad ni siquiera se da junto, a la vez, articulada *en*, la relación social con el prójimo, sino *a condición* de esta relación.

Esto es algo que no puede hacerse visible en los primeros escritos de Derrida, mientras la deconstrucción sigue adherida al modelo del texto metafísico, de la obra enciclopédica, del lenguaje que pretende dominar su sentido. En contraposición a esto, la alteridad solo puede aparecer como un afuera absoluto, pero del que únicamente puede recorrerse el margen, pues, como hemos visto, el gesto de trascender el texto hacia un afuera es, de hecho, el gesto metafísico por excelencia. Mas cuando Derrida empieza a trabajar con la lógica de los actos de habla y de la fuerza ilocucionaria, la célebre tesis “no hay afuera del texto” (*il n’y a pas de hors-texte*) adquiere un sentido nuevo. Significa ahora que no hay afuera de la relación con el prójimo, que no es posible salirse del lazo social fundado por el lenguaje en razón de su fuerza apelativa. La imposibilidad de instalarse en un más allá del logos metafísico (fundamento de la crítica que ya en 1964 Derrida le hace a Lévinas) pasa a ser la imposibilidad de negar, de rechazar o de huir de *l’adresse à l’autre*. Entonces queda claro que el horizonte mesiánico de una alteridad absoluta se abre en el más simple y cotidiano acto de habla, en virtud de su irreductible esencia apelativa y, como hemos visto en un bello texto de *Papel máquina*, en tanto en cuanto el acto de habla pretende llegar al prójimo (sin desviar ni extraviar su misiva), responderle a él (y no a cualquier otro), responder debidamente (y no de cualquier manera), esto es, *cumpliendo las condiciones* de lo que otros llaman una intersubjetividad no menoscabada.

En Lacan la situación es distinta, pero también se dan efectos de ofuscación. La elaboración de una teoría del inconsciente basada en una lógica intersubjetiva es explícita desde un principio. Sin embargo, la reelaboración estructuralista del campo de lo simbólico, la primera manifestación del goce ajustada a un modelo metafísico (la Cosa como nómeno), y el formalismo de la “lógica” lacaniana del significante, tienden a desarraigar el inconsciente de la praxis social allí donde el individuo enfrenta un deseo con efectos estructurantes de su subjetividad. Como hemos tenido ocasión de ver, este desarraigo contiene una verdad fundamental del inconsciente, que se cosifica como una lógica abstracta en la que el significante ya solo se relaciona consigo mismo. Pero tiene por consecuencia que el goce queda fijado como una recalcitrante exterioridad respecto del lenguaje. Como hemos visto en algunas referencias explícitas de Lacan, a esta consecuencia le sigue otra: el prójimo se convierte en una encarnación paradójicamente abstracta e inasible del goce, radicalmente diferenciada del Otro, en la que tienen lugar los intercambios simbólicos. Sin embargo, en los lugares en los que el sujeto lacaniano no es una simple falta en el conjunto de lo simbólico, en los que se trata de un proceso de subjetivación



por mediación de la demanda, allí donde aparece un sujeto precocísimamente expuesto al prójimo e hipersensible a las irrupciones de una sexualidad enigmática y desbordante, el panorama es distinto. En la temática que condensa todo esto, la de la pulsión, la presencia y la incidencia del prójimo es ineludible, y de un modo que no se deja reducir fácilmente al juego simple del dentro/fuera. Si en el funcionamiento de la pulsión el objeto y el goce desalojan respectivamente al sujeto y al prójimo de las interacciones comunicativas, no es menos cierto que la pulsión no se despega en ningún momento de esas interacciones (mejor dicho: vive pegada a ellas para obtener un goce que se desvanece tan pronto como se despega de ellas). Ciertamente, se dirá que la *jouissance* permanece fuera del sentido, y por tanto del Otro, mas no del cuerpo del prójimo, ni tampoco de su lengua, aunque esto Lacan lo afirme tardíamente.

La insistencia en estos elementos intersubjetivistas, no obstante, no merma la importancia de la tesis en sentido contrario: el prójimo no es, o no puede ser reducido a un alter-ego u otro-sujeto. A la luz de lo que hemos desarrollado en este trabajo, es fundamental concluir que no solo las filosofías que permanecen apegadas a una concepción monológica del sujeto, también las teorías de la interacción social, de la acción comunicativa, y, por supuesto, las filosofías que otorgan un sentido enfático al reconocimiento, deberían asumir la dimensión opaca, extraña e inhóspita del prójimo. Y hacerlo en el sentido radical que propone Derrida, esto es: suspendiendo la suposición de un horizonte integrador de las diferencias. En otros términos: el prójimo, tal y como se presenta en el discurso de Derrida y de Lacan, debería propiciar un examen de conciencia de aquella *hybris* filosófica que no quiere dejar escoria por subsumir, amarrar e idealizar, que no soporta aquello que Adorno nombró lo no-idéntico. Sin duda, el prójimo, tal y como ha sido analizado aquí, es, en la máxima proximidad que indica su nombre, esa no-identidad que debería ser preservada.

Lo más desconcertante es que la guarda de lo no-idéntico se convierte –y quizá solo puede convertirse– en una inyunción ética cuando, paradójicamente, el advenimiento de una diferencia absoluta, de un prójimo radicalmente extranjero, es, como bien dice Derrida, *imposible*. Cuando, como veíamos en las *Políticas de la amistad* derridianas, ya no puede haber un enemigo absoluto, al menos ninguno que no sea ya “mi” prójimo, “mi” huésped o “mi” anfitrión; cuando, en un mundo hollado de principio a fin, ya no hay horizontes de intraducibilidad; cuando cualquier acontecimiento –y lo confirman todos los sucesos que en este siglo han tenido un carácter acontecimiental, desde el 11S, pasando por la guerra mundial de Siria y la crisis de los refugiados, hasta una

pandemia que todavía azota al mundo al escribir estas líneas–, es ya el producto de un “nosotros” que no puede oponerse ni exculparse en “ellos” alguno; cuando *todo* puede retrotraerse a una cadena espectral de responsabilidades, y *nada*, por tanto, puede ya irrumpir como inaudito e imprevisible en la herencia que compartimos; cuando, en fin, ya no hay ningún prójimo que no esté en cierto modo bajo mi responsabilidad, es cuando se torna más necesario –o quizá, simplemente, *posible*– asumir la alteridad radical del otro. Porque no se trata de que mañana pueda advenir un prójimo tan distinto que no tenga ya, hoy, su lugar de llegada a nosotros (e incluso que no haya partido ya, ayer, de nuestro zócalo compartido). Se trata, más bien, como venimos insistiendo a lo largo de esta tesis, de que nuestro presente ha llegado a transparentar, a no poder disimular (y por tanto a reconocer la necesidad del disimulo), que la relación con el prójimo está en “origen” marcada por cierta opacidad o irreconocibilidad. En efecto, debido a una serie de procesos que hemos relatado –reflexividad social exacerbada (Giddens), racionalización comunicativa y secularización de la moral (Habermas-Honneth), desidealización de los Nombres-del-Padre y demanda compulsiva de justificación al Otro (Lacan), deconstrucción y espectralización en curso de todas las fronteras, y emancipación de la promesa de hospitalidad ínsita en el logos (Derrida)– nuestro mundo se caracteriza por no contener ninguna diferencia, ningún monolingüismo, que no esté ya abierto a la traducción, o sea, por un “nosotros” (espectral) que no puede negar pertenencia a nadie. Esto remacha lo anterior: convivimos ya en una intersubjetividad irrestricta de la que ningún prójimo queda excluido. Pero, justamente porque, en justicia, no pueden ponerse lindes a este campo de reflexividad y de confrontación generalizadas, ya nada *garantiza* esa convivencia. Así, nuestro mundo se caracteriza también –y, *precisamente*, debido a todo lo anterior– por no saber en qué se sostiene ese “nosotros”. Es por esto por lo que la alteridad del prójimo se torna acuciante, no porque el prójimo sea distinto a mí en esto o aquello, sino porque no sé en qué se diferencia de mí, y por lo mismo pero más importante, porque no sé qué es lo que lo convierte en “mi” prójimo. El prójimo, pues, no es *otro* porque sea distante, sino porque no hay medida de la distancia. La clave fundamental de la alteridad del prójimo está, como afirma Derrida, en el secreto. Y es justo sobre esta conclusión que puede añadirse una capa lacaniana: no solo no se puede saber en qué sostiene el lazo social, es que, de saberse, no se sostendría. Si el Otro llegara a saber el inconfesable goce que me ata al prójimo, el nudo se desharía. De nuevo, lo importante no es tanto que el goce sea más o menos perverso, insólito o extravagante (la mayoría de las veces, de hecho, el goce constitutivo del sujeto puede ser sumamente común, anodino y previsible), la

cuestión es que el saber –por definición aquello que otro debe poder aceptar, confirmar y compartir– se muestra impotente para sostener al sujeto ante el prójimo. De ahí esa curiosa prohibición de lo imposible a la que a menudo hace referencia Lacan como clave de la castración: el deber-no sobre el no-poder. Y de ahí también la derridiana inyunción que no solo se limita a constatar que el otro es secreto, sino que exige que lo sea.

Solo atendiendo a esta alteridad irreductible del prójimo puede darse cuenta de lo que en el psicoanálisis se manifiesta como *jouissance*, y que ya antes de recibir este nombre, preocupó a Freud como resistencia recalcitrante a la cura. Pues ocurre que esta resistencia mayor, manifestándose como un rasgo inamovible del carácter, tiene siempre que ver, de un modo u otro, con una incidencia del prójimo en la dinámica psíquica del sujeto, incidencia que quedó fijada de un modo tan enigmático como gozoso. Por supuesto, el psicoanálisis no tiene la exclusiva ni el monopolio en la revelación de esta no-identidad del prójimo (y del sujeto, en consecuencia). Siguiendo a Derrida, habría que ver en la literatura (en el arte en general) otro “lugar” privilegiado en el cual testimoniar este secreto. Una teoría del sujeto que no considere la praxis artística así como la praxis analítica, o que reduzca ambas a los restringidos márgenes de una acción comunicativa, probablemente no logrará dar cuenta de la variedad y complejidad de la acción social, y todavía menos logrará expresar las disonancias que implica la experiencia del prójimo.

Ahora bien, no se trata únicamente de dar más y mejor cuenta de una relación social compleja, pues hemos visto que el prójimo, en cuanto irreductible alteridad, se relaciona con dos cuestiones fundamentales: por un lado, con una perspectiva ética y utópica de la democracia, o sea, según Derrida, no como orden o régimen político, sino como promesa. Recordemos que con ello no se quiere decir que, hoy, aquí, no haya democracia –pues la hay–, pero en su opinión, la democracia no puede limitarse a una cuestión de constatación, su “realidad” depende de que esta constatación (“hay”) esté en todo momento excedida por un performativo de inyunción (“es preciso que haya”). Ahora bien, volvamos a la cuestión clave: una interpretación común de esta idea es que la democracia debe continuar siendo una promesa para poder garantizar que su horizonte es inconcluso e incumplido, o sea que la democracia no ha dado ni va a dar nunca todo lo que promete de sí. Y sin duda esto es correcto, pero no nos parece lo más esencial. Aunque las tintas suelen cargarse en la cuestión del porvenir, lo verdaderamente importante no es que este deba permanecer abierto para permitir la irrupción mesiánica de un acontecimiento que ponga el mundo patas arriba (la llegada del otro en cuanto otro). Pues lo

que pone el mundo patas arriba –o mejor, lo que hace que ya no podamos saber si el mundo está del derecho o del revés– es la misma institución de la democracia, no lo que pueda suceder en el porvenir de la democracia, sino lo que ha sucedido ya por su afirmación *como* promesa. Pues esta promesa implica –o directamente, *es*– el *compromiso* de convivir sin asideros firmes, sin verdades incuestionables ni fundamentos últimos, es el compromiso de vivir juntos sin juntura, sin saber en qué se basa el compromiso, sin saber por qué nos comprometemos mutuamente, y por tanto es el compromiso de vivir en la *confianza en el secreto* del prójimo, aquello en lo que acabamos de decir que se cifra la alteridad del otro. Desde nuestro punto de vista, pues, el aspecto utópico o mesiánico de la democracia no tiene tanto que ver con su advenimiento, sino con su sobrevivencia, con la sobrevivencia de este experimento insensato y frágil que es convivir con el prójimo asumiendo, ya no solo el disenso y el conflicto, ya no solo una incertidumbre generalizada, y por tanto una sobreexigencia de los lazos fiduciarios, sino también su goce secreto. Y asumir este goce –a saber, que se llega a ser sujeto, ese sujeto autónomo que exige la democracia, a través de experiencias incomprensibles e imperdonables<sup>515</sup>–, no del lejano y del extraño, sino del prójimo más cercano, y de mí mismo.

Esto nos lleva a la segunda cuestión. Y es que la irreductibilidad del prójimo al modelo de la intersubjetividad no se expresa únicamente en las oquedades de un lazo social desfundamentado, ni en las altas exigencias éticas de una convivencia democrática. Antes, y más profundamente, tiene su incidencia en el proceso de individuación y de constitución de la subjetividad. Tal como muestra el psicoanálisis, antes de que el sujeto esté en disposición de mediar una acción comunicativa, de dialectizar la demanda, e incluso de empezar a simbolizar lo que le acaece, el prójimo tiene una incidencia fundamental en su constitución libidinal, deseante y emocional. Ahora bien, esta incidencia no solo queda fijada como una opacidad constitutiva, como un “origen” inalcanzable por la representación, la memoria o el discurso, lo que ocurre es que retorna, se repite en la vida del sujeto y tiñe espectralmente la relación con *cualquier* otro prójimo. Esto es el abecé del psicoanálisis pero conviene recordarlo, pues lleva a una importante conclusión: aun si obviáramos por completo lo que hemos dicho anteriormente –a saber, que en las condiciones de sociabilidad desfundamentada de una modernidad radicalizada, el prójimo es secreto–, el sujeto lo haría o lo convertiría en (su) secreto, pues proyecta en él esa intimidad

---

<sup>515</sup> En el sentido de la perdonabilidad que Derrida deconstruye en *Pardonneur* (DERRIDA, 2012b), la que entiende el perdón como restitución y reconciliación, teniendo como condición el conocimiento, la asunción, de lo que demanda ser perdonado.

inaprehensible para sí mismo, o, con más contundencia, porque el sujeto utiliza al prójimo como objeto de satisfacción de ciertas exigencias libidinales (esto es lo que vimos que hace la pulsión). De ahí la idea a la que hemos vuelto reiteradamente: habría una suerte de solapamiento de un doble secreto, de tal manera que se hace difícil, sino imposible, saber cuándo estamos ante la intimidad ajena e inviolable del prójimo y cuándo estamos ante un prójimo secretado por el inconsciente del sujeto, cuando el otro es radicalmente otro, y cuando es la oportunidad para la encarnación de los espectros que me constituyen como sujeto.

Por lo demás, esta determinación “en origen” del prójimo hay que tomarla, tanto en Lacan como en Derrida, en sentido fuerte. No se trata de una determinación más en la configuración subjetiva, no se trata de que el sujeto devenga tal *a pesar* de ella, esta heteronomía irreductible y originaria es, por el contrario, la *condición* de la subjetivación. Esto queda bien claro en dos aspectos: la imposibilidad de integrar, de transparentar o de reflexivizar al prójimo es lo que se convierte en una pulsión –o pasión, dice Derrida– de saber, de reflexividad, de hipermemoria, de confesión de sí, de interiorización, rasgos todos que tienen profundamente que ver con lo que, al menos desde la modernidad, llamamos sujeto. Los rasgos esenciales de este sujeto –autónomo, con libertad reflexiva, con interioridad e intimidad– son el resultado de una búsqueda, de un deseo de sí-mismo, que, en virtud (o por el maleficio) de la dialéctica de la ilustración a la que tanto nos hemos referido, rehúsa detenerse en suelo firme. O sea, que tales rasgos esenciales no son, bien visto, un resultado, sino más bien un horizonte siempre sobrepujado. O, para decirlo en otros términos desarrollados en este trabajo: son actos de fe, actos de confianza en el “sí-mismo”. Pero entonces, la apropiación-de-sí que expresamos con términos como “autonomía” o “intimidad” es absolutamente indesligable del saber –cuando menos de la compulsiva sospecha– que mi interior no es mío, que en mí no soy yo. Es el prójimo, en la antesala de la subjetivación, el que desencadena esta compulsión, es la exterioridad de aquel la que horada, por así decir, *hacia* el interior del sujeto. Estrictamente ligado a este está el otro aspecto, al que, de hecho, hemos dedicado mayor atención, a saber: la alteridad del prójimo sería también la condición ineludible de la responsabilidad (o mejor, la condición de la responsabilidad *ineludible*). Aquí la posición de Derrida (que hemos pretendido conectar con temas lacanianos) es tan sencilla como profunda: no se puede comprender la existencia de un sujeto responsable, capaz de responder *de sí*, sin presuponer una interpelación a la que el sujeto no puede hacer frente *por sí mismo*, a la que no puede responder debidamente,

completamente, sin falta. Un sujeto capaz, por principio, de integrar toda demanda de responsabilidad en una buena consciencia, en una justificación de sí, no es un sujeto responsable. Únicamente de un sujeto que contiene dentro de sí la voz inacallable del prójimo –otra forma de decir lo que el psicoanálisis entiende por tener un superyó– cabe esperar una responsabilidad que no se satisfaga con las racionalizaciones de un narcisismo autoconservador. De ello depende la justicia, según Derrida. Evidentemente, esto no tiene nada de apaciguador, ni tan siquiera es asumible. Y es que aquí, como en el caso del secreto, la responsabilidad también se desdobra: hay, debe haber, una responsabilidad del límite, del corte, respecto de esa demanda incondicionada. Pues, para un sujeto, la responsabilidad también consiste en sostenerse ante esa responsabilidad superyoica, evitando verse devorado por ella, respondiendo de algo más (o de algo menos) que de un goce mortificador. Ayudar a ello es, supuestamente, uno de los cometidos del psicoanálisis. La conclusión adopta una forma que ha aparecido en diversos momentos de nuestro recorrido: para un sujeto capaz de responsabilidad, el dilema está entre la irresponsabilidad y la *doble* responsabilidad: la responsabilidad infinita ante el otro radicalmente otro, y la responsabilidad de resistir(se) a esa responsabilidad infinita, haciéndose sujeto de una decisión.

\* \* \*

Para concluir, recapitulemos los principales hitos del camino recorrido.

Empezamos nuestra investigación acudiendo al seminario de Lacan sobre *La ética del psicoanálisis*, por ser ahí donde encontramos una reflexión sobre el prójimo paradigmática del lacanismo. Paradigmática porque fija unas coordenadas que se mantendrán a lo largo de toda la enseñanza de Lacan: para empezar, la distinción y, en cierto modo, contraposición, entre el prójimo y lo que Lacan conceptualiza como el Otro (polo de una dialéctica del deseo de base intersubjetiva y *a priori* estructural como lugar del lenguaje y de la normatividad social). Luego, a partir de esta repartición, el prójimo queda del lado de la *jouissance*, y particularmente situado en una suerte de precedencia respecto del advenimiento del sujeto por medio de la función del significante. En fin, tal y como deja claro Lacan en *La ética*, el prójimo se entiende como una incidencia radical que determina y orienta la entera dialéctica de la subjetividad, pero desde un lugar inaprensible por el sujeto e inalcanzable por la interpretación del inconsciente. Esta interpretación no es vana, pues apunta a esa incidencia radical como un centro atrayente, e incluso dibuja el contorno de su vacío, pero no puede poner palabras ni dar sentido al prójimo. Para aquello

que queda fuera de lo simbólico pero que, sin embargo, determina esencialmente la cura psicoanalítica en la medida en que se revela como una razón o causa del deseo del sujeto, Lacan acuña el concepto de lo real. En este sentido, goce, real y prójimo son términos casi intercambiables.

Ciertamente, hemos visto que este juego de contraposiciones podía complicarse y, en particular, que en *La ética* podían leerse gestos dialécticos que tornaban insostenible una distinción tajante entre lo simbólico y la *jouissance* (o entre el Otro y la Cosa, en los términos propios de ese seminario), y que, al cabo, incluso desembocaban en una identificación de ambos términos. Pero, a efectos de concluir con las ideas fuerza del presente trabajo, lo que verdaderamente hay que destacar es lo siguiente: más allá de las ambigüedades o sutilezas del discurso de Lacan, lo que se ha llevado a cabo es una lectura de *La ética* sobre el fondo de una problemática que no aparece en el seminario (al menos, no explícitamente), y que en el contexto de la filosofía social se conoce como la cuestión de la racionalización social o la dialéctica de la Ilustración. Así, hemos tratado de demostrar que lo que en Lacan adopta la forma de una dialéctica subjetiva (deseo como deseo del Otro), y que desguaza en la figura opaca y enigmática del prójimo, no puede entenderse como algo desconectado del proceso social por el que los valores, las verdades y las formas de vida se ven reflexivizadas por la acción comunicativa, sometidas a insistentes demandas de justificación y, con ello, erosionadas y destituidas en sus pretensiones de validez última, inamovible y transcendental. Este proceso termina por hacer evidente que el prójimo es la única referencia sobre la que asentar esos valores, esas verdades y esas formas de vida, es decir, que lo que debe regular nuestra convivencia debe ser extraído inmanentemente de esa misma convivencia. Esto es, en definitiva, lo que a nuestro entender se condensa o se sublima en el mandamiento ético del amor al prójimo. Así, el proceso psicoanalítico que termina por darle al sujeto como “fundamento” de su ser un prójimo irreconocible, se revela sorprendentemente como el negativo mimético del proceso social que acaba por dejar al sujeto solo ante el prójimo, a merced de lo que puedan llegar a reconocer el uno en y del otro. El prójimo lacaniano es, pues, una sombra que acompaña la socialidad en condiciones de secularización, de moralidad posconvencional y de solidaridad postradicional. Así como en dichas condiciones el lazo social se ve como vaciado de contenido, desertificado por un radical cuestionamiento de lo que le otorgaba sentido y legitimidad, la interrogación sobre el sentido del deseo (del sujeto) y la búsqueda de la verdad del sujeto (del deseo), implican una suerte de vaciamiento del inconsciente hacia un núcleo en el cual el vínculo con el prójimo se revela tan ineludible

como incomprensible. Cuando, tal y como decíamos antes, se hace evidente que ya no hay afuera de la intersubjetividad, es cuando el prójimo aparece como profundamente enigmático.

Ahora bien, para poder dar cuenta de lo que constituye la aportación más específica del psicoanálisis, hemos insistido en que esta dialéctica no conduce únicamente al prójimo como enigma, sino también al prójimo como afección de goce. Si bien la dialéctica de la razón termina por no poder dar una respuesta definitiva a la pregunta por el deseo del Otro, no es solo un abismo infinito de demandas de justificación lo que se abre bajo los pies del sujeto. En cierto sentido, en cierta escena, se toca fondo: en lo que Lacan, en el contexto de *La ética*, llama la Cosa, y que se refiere a un sustrato de experiencia libidinal anterior y recalcitrante a la simbolización. La perspectiva de un vínculo con el prójimo desprovisto de referentes transcendentales no solo es inquietante por la imposibilidad de anticipar y de dominar el deseo del otro. El problema también es que emergen a la superficie las huellas libidinales producidas en las primeras etapas de la formación del sujeto. Estas huellas tienen que ver con el hecho de que el ser humano se ve prematuramente expuesto al mundo y completamente dependiente del prójimo, con las consecuentes cargas emocionales que conlleva esa vulnerabilidad y desamparo. Pero esto no es, ni mucho menos, suficiente para caracterizar la incidencia del prójimo. Es necesario suponer también lo que el psicoanálisis entiende como una suerte de erogeneidad hipersensible, una plasticidad y virtualidad sexuales, por falta de programa instintual. Es por esto por lo que, ya sea por presencia o por ausencia, por acción o por omisión, por exceso o por defecto, el prójimo es siempre un agente perturbador. Para un organismo cuyos mecanismos de regulación, adaptación y supervivencia son irreductiblemente socioculturales, la necesaria precedencia del prójimo tiene siempre un carácter invasivo, violento. En la tierra de nadie que se abre entre la ausencia de respuestas instintivas y un mundo simbólico deficitario, las intensidades somáticas que implica el vínculo con el prójimo solo pueden despacharse por medio de lo que el psicoanálisis conoce como fantasma o fantasía inconsciente, el cuadro de una escena de goce sin sentido. De todo esto se deduce la división subjetiva a la que vuelve tan a menudo Lacan: si, por un lado, el sujeto se ve aquejado de una insaturable falta de ser (¿quién soy?), por el otro hay una suerte de certeza en el padecer del goce (solo soy cuando ello goza).

En el segundo capítulo de la primera parte hemos tratado de llevar a cabo el experimento de abordar la concepción del inconsciente en Lacan, y muy particularmente la noción de la *jouissance*, a partir de la temática de la



reificación, procedente de la filosofía social e inexistente en el discurso lacaniano. Para ello, primero, hemos elaborado una aproximación a los distintos rasgos que conforman el concepto de reificación, concepto que, aunque suele reducirse a una definición sencilla y manejable (es la patología social consistente en concebir y tratar como cosas a los entes que no son cosas), tiene en realidad varias vertientes y cierta complejidad. Hecha esta aproximación, lo segundo ha sido desarrollar unos pocos epígrafes en los que se proponía una relación explícita entre algunas reflexiones sobre la reificación (de la mano de autores clásicos sobre la temática, como Lukács, Sohn-Rethel o Adorno y Horkheimer), y algunos aspectos del pensamiento de Lacan. No se ha ofrecido un desarrollo exhaustivo y concluyente sobre la relación entre la reificación y el inconsciente lacaniano, pero sí creemos haber acreditado suficientemente que hay enlaces muy significativos entre ellos. Por lo que atañe al concepto del goce, se sabe que es extremadamente voluble en el discurso de Lacan. Es obvio, por tanto, que quedan extremos por considerar, y no nos oponemos a la idea de que algunos de los usos que hace Lacan de la *jouissance* se resistan a ser traducidos a la cuestión de la reificación. No obstante, a partir de los puntos tratados en el segundo capítulo, y teniendo en cuenta los rasgos esenciales de la *jouissance* expuestos en el primero, creemos haber sentado las bases para considerar que la reificación es un concepto adecuado a fin de comprender las implicaciones del goce en una extensión muy considerable del discurso de Lacan. Incluso la noción del goce vinculada a *lalangue*, que supone una revisión importante de algunos presupuestos lacanianos, se puede descifrar todavía, como hemos tratado de mostrar en la parte final de la tesis, como una dimensión de la reificación profunda y necesariamente implicada en la subjetivación. De ello también puede concluirse que, en sentido inverso, la teoría de la reificación puede enriquecerse notablemente a partir de las ideas de Lacan. Los teóricos de la reificación más recientes a los que hemos acudido –Habermas y Honneth– incorporan aspectos del psicoanálisis en sus reflexiones, pero desde una perspectiva que no atiende a las aportaciones más relevantes del lacanismo. El predominio en ambos autores de un horizonte, digamos, terapéutico o reconciliatorio –especialmente notorio en el uso que hace Honneth del psicoanálisis de las relaciones objetales sobre el fondo de una fluidificación comunicativa de las perspectivas de *alter* introyectadas por el sujeto–, no deja lugar a lo que esencialmente implica una noción como la del goce. Probablemente, solo Adorno, antes de ellos, propuso una articulación de filosofía social y psicoanálisis susceptible de dialogar abierta y profundamente con Lacan, aunque lamentablemente no estuvo en disposición de ocuparse de ello. Desde este punto de vista, cabría decir que una articulación mutuamente

beneficiosa entre las problemáticas de la reificación y del goce debería seguir una senda adorniana. Sin embargo, en el contexto del presente trabajo, no podemos ignorar la figura de Derrida. En la medida en que hayamos logrado establecer cruces pertinentes y significativos entre este y Lacan, la cuestión de la *jouissance*, y por ende de la reificación, concierne también al filósofo (es lo que, en especial, debería haber quedado claro en torno a la temática de la separación). Si a partir de los dos pensadores trabajados aquí hubiera que establecer una conclusión dirigida a los teóricos de la reificación, sería, sucintamente, la siguiente: la reificación no puede no ser tratada como una patología –por lo menos en el sentido de una negatividad que en el sujeto puede manifestarse en forma de escisión interior, sojuzgamiento y compulsión mórbida–, y sin embargo, y a la vez, debe ser considerada como algo *necesario* y hasta *deseable*. Necesario porque, como hemos visto, cierta reificación es una condición de la subjetivación. Según la concepción de Lacan, un sujeto carente de ese carácter reificador que podemos identificar en el rasgo unario y en el objeto *a* es, probablemente, un sujeto con un desarreglo mucho más problemático respecto del Otro, es decir, un sujeto aquejado de un goce más nocivo. Por otro lado, tal y como hemos recapitulado hace un momento, la reificación que se expresa en la temática derridiana de la separación y del secreto sería, paradójicamente, imprescindible para la consecución de rasgos de la subjetividad moderna que deberían ser irrenunciables, como la autonomía o la intimidad. Y deseable porque el aspecto utópico-mesiánico de la filosofía de Derrida se fundamenta en lo que podríamos llamar una reificación irreductible, y que es la alteridad que debe ser acogida incondicionalmente.

Si bien el tema de la reificación nos ha resultado muy útil para decodificar ciertos aspectos del pensamiento de Lacan, el motivo por el que hemos dado tanta importancia a este concepto es otro. Que la *jouissance* lacaniana pueda abordarse como un fenómeno de reificación tiene, para nosotros, un significado muy preciso, a saber: el goce es algo social. Todavía más: es *lo* social, internalizado de una forma muy particular, como algo muy íntimo y propio, y a la vez, especialmente opaco para el sujeto. Esto requiere una aclaración, pues en la conceptualización lacaniana resulta obvio que todos los determinantes sociales provienen del Otro. De hecho, esta instancia acaba siendo, en Lacan, un cajón de sastre para todo lo que, de la subjetividad, debe explicarse como una alienación social. Pues bien, aceptando esto, hay que decir que también la *jouissance*, tan constantemente contrapuesta al Otro, es un “*fait*” social<sup>516</sup>. La cuestión está en que el Otro aporta todas las condiciones y determinaciones

---

<sup>516</sup> Casi en un sentido durkheimiano, aunque esto sería objeto de otra reflexión.

universales, estructurales y funcionales de la subjetividad. Todo esto es fundamental para explicar al sujeto, también en el sentido específicamente moderno de la individuación, pero al precio de poder explicar solo un “uno entre otros”, es decir, la aparición de un sujeto *como cualquier otro* dadas unas mismas condiciones estructurales. Sin duda, si la hipótesis es que el inconsciente es universal (y lo es, si su estructura es la del significante), este sujeto es necesario. Pero no deja de ser irónico que el concepto del Otro, tan genuinamente lacaniano, esté afectado por la misma limitación que la teoría social, y que, por tanto, no pueda dar cuenta de aquello que precisamente se encuentra el análisis en su práctica, a saber: que individuos sujetos a las mismas condiciones sociales manifiesten síntomas idiosincrásicos y una forma muy particular de gozar de ellos. Es por el lado de la *jouissance*, por tanto, por el que habría que indagar cómo la sociedad da lugar, ya no a *un* sujeto, sino a un sujeto *único*. Si algo está claro en Lacan, es que a esta unicidad no se le da lugar por defecto de lo social, sino por un cierto exceso (y recordemos que la capacidad de lo social de producir algo que reobra o retorna acrecentado es uno de los signos de la reificación). Esto no significa que el psicoanálisis deba ser absorbido por la teoría social. Antes al contrario, significa que esta no puede transparentar completamente su propio objeto, que hay momentos de lo social irreductiblemente opacos a la sociología, esa suerte de individualidad asocial que se pone de manifiesto en el psicoanálisis, *justo en la medida* en que, como señaló Adorno, «por estar centrad[o] en el individuo y en su dinámica monadológica, parece estar más alejad[o] de las conexiones sociales»<sup>517</sup>.

Pasando a la segunda parte de esta tesis, en el primer capítulo nos hemos ocupado fundamentalmente de establecer la posición desde la que nos proponíamos abordar el pensamiento de Derrida. Había que dejar claro que nuestro punto de vista no era meramente descriptivo (tratando el discurso de Derrida como uno más del conjunto de discursos filosóficos contemporáneos), ni tampoco de aceptación acrítica del derridianismo. La pretensión era, más bien, destacar algunos elementos clave de su pensamiento especialmente pertinentes en relación con la cuestión del prójimo, *asumiendo*, e incluso partiendo, de cierto nudo problemático. En otras palabras: la idea era proponer la perspectiva desde la cual el discurso de Derrida *adquiere* un interés destacado en relación con debates filosóficos abiertos, defendiendo que, sin esa perspectiva, la sostenibilidad de dicho discurso se vuelve sumamente dudosa. A Derrida se le han hecho muchas críticas, no siempre basadas en lecturas superficiales, prejuiciosas o malintencionadas de sus escritos. Se encuentran

---

<sup>517</sup> ADORNO, 2016: 148.

críticas que son pertinentes y penetrantes, y que, sin profesar ningún antiderridianismo, señalan que la deconstrucción puede ser un gigante con pies de barro. Los comentarios de Christoph Menke, y todavía más los de Albert Wellmer, nos parecen ejemplos de ello. Desde nuestro punto de vista, las críticas más agudas, las que señalan el mayor talón de Aquiles de Derrida, son las que, a fin de cuentas, se basan en una petición de principio, argumentando que la deconstrucción, para acreditarse como estrategia filosófica, debe aceptar ciertos presupuestos que no son nada evidentes, *precisamente* aquellos que apuntalan la metafísica y que la convierten, por tanto, en algo que requiere ser deconstruido. Dicho de modo informal: la deconstrucción se toma la metafísica más en serio de lo que sería necesario. Para justificar esto, hemos acudido a algunas ideas de Wittgenstein. La intención era, por así decir, sembrar la duda y mostrar que hay alternativas *prima facie* plausibles que desactivarían la estrategia filosófica de Derrida. No se ha llevado a cabo, por tanto, una confrontación rigurosa, aunque estamos bastante convencidos de que las corrientes pragmatistas son las que, hoy por hoy, ponen más contundentemente en un brete la deconstrucción. Estas corrientes, en las que podemos incluir al segundo Wittgenstein, tienen un celo inequívocamente antimetafísico, pero a diferencia de Derrida, no consideran que la racionalidad esté condenada a alimentar exigencias de fundamentación como las que típicamente se expresan en la metafísica. A la vista de estas corrientes, la deconstrucción derridiana no tendría justificación, ni desde el punto de vista ontológico, ni epistémico, ni lingüístico, ni social, pues el mundo no es tal que requiera para su explicación el tipo de entidades ideales que encontramos en la metafísica y sobre las cuales recae la operación deconstructiva. Nuestra cognición no requiere de las premisas mentalistas de la filosofía de la consciencia. Tampoco el funcionamiento del lenguaje (la naturaleza de la significación, de la referencia y de la comunicación) implica los supuestos presencialistas y representacionalistas que Derrida critica. Y, finalmente, la acción social, las formas de vida social y simbólicamente articuladas, la convivencia en el seno de comunidades y de identidades políticas, tampoco requieren de fundamentos transcendentales y esencialistas. Pues bien, nuestro abordaje de Derrida consiste, dicho secamente, en asentir plenamente a esta crítica, esto es, en asumir que, efectivamente, la deconstrucción no puede justificarse si pretende hacerlo en una supuesta fatalidad metafísica, en una dialéctica ineludible e insuperable del logos. Ahora bien, una vez aceptado esto, se trataba de señalar el punto de vista, el único punto de vista, desde el que la deconstrucción se puede justificar. Y, como esperamos haber demostrado, este punto de vista es el de la ética, y particularmente el de una ética de la alteridad del prójimo. La metafísica sería,

pues, necesaria, sí, pero entendiendo la necesidad como inyunción, como imperativo, desde la cláusula “es preciso” (*il faut*). Solo retornando a, o haciendo sobrevivir las pretensiones absolutistas de la metafísica se puede apelar a una alteridad radical, abriendo la ética a una dimensión del prójimo –y por ende, de la hospitalidad, de la justicia, del perdón– con carácter de incondicionalidad. Esta exigencia ética es, por tanto, la justificación *racional* para el descarrío, trastorno o desvarío que sufre la razón cuando pretende medirse con lo inconmensurable del prójimo.

A partir de aquí, el último capítulo de esta tesis, y el más extenso, ha servido para desarrollar en detalle un análisis del pensamiento de Derrida, desmenuzando la deconstrucción en tres temas claves: la cuestión de la incondicionalidad (especialmente concentrada en el concepto derridiano de la mesianicidad); la dimensión ilocucionaria del discurso (que se vierte en el uso que hace Derrida del concepto de la apelación o *adresse à l'autre*); y una particular forma de enfocar la individuación (expresada en el concepto de la separación y en la reflexión sobre el secreto). Como ya se advirtió en la introducción, estos tres temas no fueron escogidos por ser los más identificativos del pensamiento de Derrida, sino por ser los que, a nuestro entender, forman un nudo problemático: temas entrelazados que crean tensiones internas, unas veces reforzándose, y otras haciendo que la deconstrucción se ahogue y no discurra tan fácilmente como se pretende. De ello se deduce que, al analizar estos tres temas clave, hemos tomado “deconstrucción” como un término para denotar globalmente el pensamiento de Derrida, *incluyendo* algunos aspectos problemáticos e incluso contradictorios, *en virtud de los cuales* la deconstrucción en un sentido más restringido –como dialéctica autoinmune de la razón, según hemos defendido aquí– no puede ser autonomizada ni unilateralizada como la aportación filosófica de Derrida. Esta economía autodeconstructiva o exapropiante del logos, como también dice Derrida, es, de hecho, frenada, denegada, o cuando menos, negociada, por otros elementos del discurso derridiano, y ahí es donde se juega, según hemos tratado de mostrar, buena parte del sentido ético de su filosofía.

En el largo desarrollo de estas cuestiones, se puede tener la sensación de que se pierde un tanto el rastro de la problemática del prójimo. Si bien es cierto que en muchas páginas el interés que parece prevalecer es el de presentar y polemizar con ciertos aspectos del pensamiento de Derrida, creemos justificado afirmar que en todo momento se ha tratado del prójimo y de sus implicaciones en el problema de la subjetividad. En primer lugar, porque había que mostrar que el concepto derridiano del prójimo no es coextensivo con la noción enfática del

otro que inmediatamente asociamos a expresiones como "*l'autre absolu*", "*le tout autre*" o "*l'autre infiniment autre*", para lo cual era necesario estudiar el texto de Derrida incluyendo *pero* ampliando el foco más allá de la alteridad radical por la que suele ser más conocido el filósofo de la deconstrucción. Y en segundo lugar, porque la noción derridiana del prójimo no se limita a ser algo más o algo distinto del otro radical que aparece en la temática de lo mesiánico, es, sobre todo, una noción compleja, antagonica, indecible o espectral (según el sentido específico de estos términos en Derrida). Se trata de un prójimo dialécticamente tensionado, y es ahí donde reside a nuestro entender el verdadero meollo ético de la deconstrucción. De hecho, de modo contundente hemos querido defender que si la filosofía moral de Derrida se reduce a la dimensión "absolutista" de lo mesiánico (justicia, hospitalidad, perdón... absolutos), que tiene como eje único (¡e imposible! como sabe Abraham) la relación entre el sujeto y el otro absoluto, entonces, no solo se subestima en mucho la profundidad del pensamiento derridiano, sino que, lo que es más importante, este se convierte en una filosofía profundamente inmoral (por irresponsabilidad absoluta, según hemos visto). Desde luego, el pensamiento de Derrida no se caracteriza por tratar de negar esa inmoralidad en una majestuosa buena consciencia. Su intención, como esperamos haber demostrado, es asumir una irresponsabilidad irreductible como *condición* para una responsabilidad ética que, en las condiciones de la modernidad tardía, no puede, ni debe, responder ante un único prójimo (ni tampoco, por supuesto, a un único conjunto de prójimos, delimitado en razón de origen, nacionalidad, género, o cualquier otra propiedad). Esto es lo que hemos seguido a través de la temática de la espectralidad, del trabajo de duelo y de la decisión, temáticas que impiden poner el acento de la ética de Derrida en un otro absoluto que no da lugar a la subjetividad.

La primera cuestión que hemos desgajado del nudo de la deconstrucción ha sido la pasión de incondicionalidad que late en el pensamiento de Derrida. En buena medida, el objetivo de este apartado ha sido desplegar concienzudamente lo que habíamos establecido en el capítulo tercero como un juicio "externo" –que la deconstrucción no se opone ni se libera de la onto-teología, sino que la requiere y ahonda en ella–, justificándolo "internamente" en el texto derridiano. Para ello nos hemos centrado en la cuestión de la herencia y del trabajo de duelo. En todo momento nos hemos opuesto a una interpretación de la deconstrucción, frecuente pese a las advertencias del propio Derrida, que la entiende como una operación subversiva, destituyente o incluso destructora de la tradición, tanto como nos hemos opuesto al presupuesto implícito de que la deconstrucción ejercería su acción sobre dicha tradición

desde una posición externa o superior. En consecuencia, hemos insistido en dos elementos que nos parecen claramente deducibles del texto derridiano: por un lado, que toda crítica y deconstrucción se da sobre el presupuesto de una aceptación previa, heterónoma y, por tanto, acrítica y masiva, de la herencia; y, por otro, que los rendimientos crítico-deconstructivos que suelen imputarse al autor o al sujeto de nombre Derrida son, en realidad, los de un logos que, al menos desde la Modernidad, si no antes, se revuelve y se sobrepuja constantemente a sí mismo (nada lejos de lo que en otros medios se llama dialéctica de la Ilustración, y de lo que en Lacan sería la dialéctica del deseo). Si con esto rebajamos excesivamente la originalidad y la singularidad de la estrategia deconstructiva derridiana, digamos en todo caso que esta es completamente impensable fuera de una tradición que, como bien supo aprovechar Nietzsche, tiene la crítica y el antitradicionalismo como su valor más “propio” o “fundamental”. Así pues, según una hipótesis que creemos confirmada, el pensamiento de Derrida busca la incondicionalidad a través del trabajo de duelo sobre una herencia que ya está caracterizada, afectada, inflamada, por el germen del desborde, de la hipérbole y del exceso, cuyo nombre es, precisamente, “metafísica”. Esto se ilustra de modo ejemplar en la temática de la mesianicidad sin mesianismo, en la que se concentra la promesa de incondicionalidad para Derrida. Es aquí donde hemos podido enfatizar la complejidad, y por qué no decirlo, la flagrante denegación de este “sin”: pues, si por un lado esta cláusula indica la abstracción o destilación de una promesa mesiánica desarraigada de los mesianismos histórico-culturales, por el otro es muy explícita también la afirmación de que tal promesa está ya en todos los mesianismos, trabajándolos desde siempre, traduciéndolos mutuamente *como* mesianismos más allá de sus diferencias histórico-culturales. No solo no se puede “llegar” a la mesianicidad derridiana si no es a través de la tradición mesiánica, es además sumamente dudoso que pueda sostenerse tal mesianicidad creyendo haber saldado todas las deudas con una herencia del mesianismo repleta de cadáveres y de fantasmas.

Somos muy conscientes de que este análisis se enfrenta a una objeción: pese a que la remisión al texto de Derrida respalda suficientemente estas conclusiones, hay –podría decirse– una acentuación desproporcionada del momento de continuidad de la deconstrucción respecto de la herencia metafísica. Aun aceptando que la deconstrucción se sube al carro de una racionalidad autocrítica y autoinmune “por naturaleza”, no tiene por qué minimizarse el momento de ruptura, de dislocación o, como hemos sugerido nosotros, de desborde del desborde (que es ya la metafísica en su petición de unas

condiciones de validez incondicionadas). Ciertamente, la deconstrucción no actúa ni fuera ni de espaldas a la tradición, sino en su interior, y es gracias a esto que logra su cometido: hacerla implosionar. Pues bien, no entraremos a discutir si esta imagen es más o menos adecuada para caracterizar la deconstrucción (aunque ya hemos manifestado nuestras reservas sobre el concepto de diseminación que podría asociarse a esta metáfora explosiva), y asumiremos que hay un irreductible efecto de acentuación y de realce en cualquier lectura del texto de Derrida. Pero hay al menos dos razones que justifican el énfasis dado a la tesis de que Derrida es el último de los platónicos. En primer lugar, por contrapeso polémico, pues las lecturas vigentes de Derrida acostumbran a poner de relieve el sentido antimetafísico de la deconstrucción, la ruptura o corte radical de lo mesiánico, la inconmensurabilidad de la justicia respecto del derecho, el tópico de una diseminación desabonada del padre, o de una economía general que rompe con la retribución circular, así como el aspecto acontecimental del otro. La consecuencia es que, bajo la luz del falogocentrismo, todos los gatos son pardos: parece olvidarse –o al menos obviarse a mayor gloria de Derrida– que los gestos de sobrepuja de la metafísica hacia una incondicionalidad “más allá” de la ontología, de la soberanía o del presencialismo, se han dado antes de la deconstrucción, y no solo en lo que conocemos como posmetafísica (en un cierto Nietzsche y en Adorno, por ejemplo), sino también en Hölderlin, en el último Schelling, e incluso en el mismísimo Platón, como Derrida se preocupa de señalar en sus comentarios sobre *khôra*. Y en segundo lugar, porque como hemos dejado claro a lo largo de esta investigación, el abordaje propuesto de Derrida se fundamenta decisivamente en la idea de que la contraposición pertinente y útil para entender a este filósofo no está entre deconstrucción y metafísica, sino entre la deconstrucción y las concepciones no-dialécticas de la racionalidad, las que excluyen la apelación a la incondicionalidad por descaminada e innecesaria, y resulta que, en esta contraposición, Derrida está decididamente del lado de la metafísica. Quizá por buenas razones, esto es lo que hemos tratado de esclarecer.

En el apartado dedicado a la temática de la apelación hemos visto la particular apropiación que lleva a cabo Derrida de la dimensión ilocucionaria de las preferencias lingüísticas. De nuevo, aunque en un sentido oblicuo respecto de la herencia metafísica, para él se trata de llevar al extremo las premisas de la lógica de los actos de habla que, recordemos, está en la base de la acción comunicativa en Habermas. Tampoco tiene sentido, pues, tratar a Derrida sin conexión o en oposición a una racionalidad comunicativa que la apelación



derridiana desborda tanto como confirma. En este sentido, cabe decir que la fuerza ilocucionaria sintetiza la antinomia establecida en el tercer capítulo, pues, por un lado, la fuerza ilocucionaria de la apelación, en la abstracción y la radicalidad con la que la toma Derrida, se convierte en una remisión al otro en cuanto otro, en una apertura del logos a la heteronomía radical que justifica (éticamente) el desafuero de la razón hacia lo incondicionado. Es decir, la apelación en sentido derridiano impide que la racionalidad comunicativa, en el toma y daca regido por la convencionalidad, la reciprocidad de las expectativas y el mutuo reconocimiento, se cierre a una alteridad absoluta. Mas, por otro lado, la apelación, *precisamente* por ser apelación *a la respuesta* del otro –o sea la fuerza más elemental y más general de *cualquier* acto de habla–, no llega al logos como algo impuesto desde fuera o caído del cielo. Derrida se esfuerza por mostrar que el carácter mesiánico de la apelación es intrínseco y consustancial al lenguaje, que no rompe ni contradice su performatividad. La fuerza apelativa, siendo lo que es y haciendo lo que hace en cualquier acto de habla, se desborda a sí misma hacia el otro absoluto. Esta antinomia, en la que la alteridad radical adviene como una perturbación que la razón no puede ni prever ni acoger, y que, *a la vez*, se sigue de ella con necesidad estricta, como su destino más propio, esta antinomia, decimos, es clave en Derrida, pero es también lo que nos ha autorizado a establecer una analogía estructural con la pulsión. También esta tiene su origen o su causa en una exterioridad que permanece inaprehensible, imposible de interiorizar, pero a la vez, como hemos visto, siempre se manifiesta como algo que viene de dentro, como una autoagresión. Todavía más: propiamente hablando, la pulsión solo empieza con esta retorsión internalizadora, no hay pulsión hasta que no se sustituye el objeto exterior por un vacío que permite el bucle de una autoafección.

Por otro lado, a la hora de desarrollar la reflexión en torno a la fuerza apelativa nos ha sido de gran ayuda distinguir y hacer jugar uno contra otro dos conceptos que, en Derrida, pueden considerarse figuras del prójimo: el arribante absoluto y el espectro. Ambas figuras objetan la reciprocidad de apelación-y-respuesta en un intercambio convencional de actos de habla y, por tanto, ambas ponen en cuestión el establecimiento y la reproducción del lazo social en la acción comunicativa, pero lo hacen de forma distinta. Mientras que el arribante absoluto supone un desgajamiento completo de la apelación respecto de la respuesta (que, entonces, ya solo puede ser apelada a través de una fe absoluta), el espectro implica una incontenible errancia, difracción y, tal como su nombre indica, espectralización, de los actos de habla, de manera que se pierde la posibilidad de unas mínimas condiciones para la realización feliz

(como diría Austin) de los actos comunicativos. Tanto arribante como espectro, pues, imposibilitan la respuesta *como tal*, pero mientras el primero suspende radicalmente el lazo social-comunicativo, el segundo lo abisma en un pozo sin fondo. Para nosotros, la importancia de esta distinción estriba en que se corresponde con dos formas de abordar la cuestión ética de la responsabilidad, más concretamente: dos formas de abordar lo que Derrida entiende como la aporía de la responsabilidad, lo que hace que la responsabilidad sea imposible debido a una irreductible irresponsabilidad. No vamos a reproducir aquí toda la cuestión. Lo fundamental es que en la responsabilidad ante el arribante u otro absoluto encontráramos una aporía en sentido estricto, un completo bloqueo, pues una responsabilidad en el sentido enfático que *requiere* el otro absoluto coincidía con una irresponsabilidad absoluta. Hay que recordar que el carácter terminante, casi aplastante, de esta aporía no es contrario a las intenciones de Derrida. Sin embargo, también su pensamiento sobre la responsabilidad induce a descerrojar la parálisis, a atravesar de algún modo la aporía. La vía, a nuestro entender, se halla en la responsabilidad ante los espectros. Y esto, a pesar de que la responsabilidad espectral no es menos aporética, antes al contrario, en ella se dan dos aporías que, en su entrecruzamiento o juntura (es esto, precisamente, lo espectral) abren, paradójicamente, un resquicio a la subjetividad responsable. Pues, si por un lado el trato con los espectros implica el acecho de una herencia ingente e indomable de lazos comunicativos, y por tanto de reclamos, demandas y razones que sofocan la posibilidad de una respuesta responsable, por otro el sujeto halla en la “parte” irreconocible del espectro (ejemplificada en su voz acusmática o en su mirada irretornable) la posibilidad de decidir la cadena significativa, de ponerse a salvo de la inconcluyente dialéctica de la demanda (la “salida” de la aporía, como se ve, nos haría pasar ya a la cuestión de la separación). Ahora bien, acudiendo a Lacan para mejor esclarecer esto, hemos visto que este corte es un paso al acto, una decisión pulsional. Es una decisión *del* sujeto pero, paradójicamente no tomada *por* él, al menos no *como* sujeto. Es, en lenguaje lacaniano, una decisión que se toma identificándose o sustituyéndose por el objeto (de la pulsión). Es, pues, una decisión heterónoma, y por tanto, irresponsable. Sin embargo, es por ella que se “origina” una cadena significativa *atribuible* al sujeto, y es por ella, por consiguiente, que emerge “alguien” que podrá ser conminado a justificarse, a tomar la decisión a su cargo. Es por el objeto (por una marca de goce debida al prójimo) que el sujeto se hace pasible de ser responsabilizado y entra, como agente, en el campo del *logon didonai* (o lo que es lo mismo: de la *hantise* espectral).

La espectralidad implica dos elementos más que no podemos dejar de recordar. En primer lugar, si bien la decisión implica un salto a lo incondicional (en la medida en que se aferra, por así decir, a lo irreductiblemente ignoto del espectro), es siempre ya una repetición, un retorno, una *revenance*. La decisión “originaria”, si la hay, es inencontrable en la espectralidad. Directamente ligado a esto está, en segundo lugar, el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en la mítica alianza entre Dios y Abraham, en el campo espectral la apelación está siempre sujeta a la posibilidad del error, del engaño, de la confusión, y ante todo, de la egomanía. De hecho, la espectralidad es, sencillamente, la posibilidad ineliminable de que el otro absoluto, polo de una responsabilidad absoluta, sea el más fantasmal de los fantasmas, la racionalización de una pulsión que no quiere saber nada del prójimo. Esta es una idea que se ha revelado esencial en nuestra investigación, y clave en el cruce entre Derrida y Lacan: la posibilidad acechante –la virtual necesidad, diríamos mejor– de una coincidencia entre la alteridad radical del otro y el goce hipernarcisista del sujeto.

Todo esto nos ha llevado a una insistencia casi obsesiva en denunciar el error, o cuando menos, la insuficiencia, de una interpretación del prójimo derridiano que, atendiendo al otro absoluto, se olvide de los espectros. A la luz de lo expuesto aquí, hay que concluir que no tiene sentido hablar del otro absoluto si no es *como* encarnación espectral, lo cual quiere decir que no tiene sentido hablar del otro absoluto (pues el espectro ya incluye una alteridad radical). Quizá esta sea una afirmación excesiva, pero lo que es seguro es que, al final de esta larga investigación, no hemos encontrado razones convincentes para justificar la desproporción que hay entre el otro absoluto y el espectro en el texto derridiano. Más allá del hecho de que cada uso del concepto del otro absoluto, justamente por ser una manifestación textual, es siempre ya una aparición espectral, el caso es que la temática de la incondicionalidad eclipsa en muchos momentos lo que nosotros hemos tratado de distinguir como una ética de la espectralidad<sup>518</sup>.

---

<sup>518</sup> A nuestro modo de ver, esto es todavía más problemático en una lectura del texto de Derrida ajustada al desajuste de nuestro presente. El momento en el que Derrida promueve con más fuerza su concepto de la mesianicidad es un momento de mutación histórica remarcable. La caída del muro de Berlín, el fin del comunismo y, con él, la certificación de la muerte de las utopías, el exultante sentimiento de victoria, superioridad e incontestabilidad de una democracia liberal que considera cerrado el horizonte de la historia o, a lo sumo, prolongable en un infinito epílogo de extensión universal de la democracia capitalista y de perfección fáctica de unas premisas políticas, jurídicas y económicas inapelables. En ese contexto, la afirmación de un porvenir mesiánico era una apuesta necesaria y, seguramente, prioritaria. Un año después de *Espectros de Marx*, en 1994, el mundo todavía estaba, por así decir, oteando o tanteando unas políticas de la amistad que apelaban a la hospitalidad incondicional para con aquellos que, en

Con lo anterior, se han expuesto ya algunas de las principales conclusiones del último apartado de esta tesis, en el que nos hemos ocupado del concepto de la separación, tanto en Derrida como en Lacan. Pero hay todavía algo más a recalcar. En el último tramo de nuestro trabajo, y acudiendo para ello a las tesis del último Lacan, nos hemos planteado la siguiente pregunta: ¿y si la mesianicidad no hubiera que interpretarla en el sentido de una interrupción absoluta del lazo social (del orden, la convencionalidad, la ley, las expectativas fundadas que rigen la socialidad)? ¿Y si, por el contrario, hubiera que interpretarla como el *advenimiento de dicho lazo*? ¿Y si lo imposible fuera la llegada del y al otro, es decir, lo que ocurre todos los días, en tanto en cuanto, en último término, no hay programa, necesidad o estructura que garantice el vínculo con el prójimo, y por tanto este solo puede ocurrir como ocurrencia? ¿Y si lo milagroso y lo inaudito, en todo caso lo radicalmente fiduciario, fuera que haya comunicación, respuesta a la apelación, que haya *otro*, es decir, que se dé una interrupción, no de la intersubjetividad, sino de la repetición gozosa de lo mismo? Estas cuestiones retoman el punto inicial de la tesis, pues no hacen otra cosa que expresar la consecuencia más radical de la defundamentación del lazo social operada por el proceso de racionalización social. Si únicamente la respuesta hace que la apelación se cumpla como apelación, y si aquella no está garantizada por nada, entonces el más simple y cotidiano acto de habla es un monolingüismo. Ahora bien, de nuevo, la *jouissance* redobla la problemática. Pues el prójimo no solo se tiñe de un halo mesiánico porque el lazo con él no esté fundado en nada más allá de su inanticipable respuesta. Esta se torna tal, según el último Lacan, por la existencia de un goce retraído, encapsulado, que rehúsa constantemente ceder al Otro. Si en *La ética del psicoanálisis*, punto de partida de nuestro recorrido, teníamos un goce más bien sádico, mortífero, peligroso para la convivencia, en el último Lacan el acento está puesto en el carácter solipsista, indiferente a la demanda de lazo. Obviamente, con esto no está abogando por un sujeto surgido de la nada, el prójimo sigue estando ahí,

---

una mundialización rampante, ya no podían ser exteriorizados como enemigos absolutos. Aunque sería largo de mostrar, desde luego parece claro que este ya no es nuestro presente. Como hemos sugerido, hoy deberíamos considerar cumplido el horizonte de *Políticas de la amistad*, en el sentido de que ya no hay extranjero, por indeseable, destructivo o lejano que sea, que no sea ya un extraño interior, fruto de la propia herencia espectral y de rostro *demasiado* conocido. Por otro lado, el horizonte utópico se ha reabierto, pero invertido en porvenires distópicos o apocalípticos que poco tienen de ruptura inanticipable, pues más bien parecen la agónica consumación de un destino inexorablemente predicho. La democracia, lejos de avanzar a velocidad de crucero, parece instalada en una dinámica de regulares sacudidas críticas, ante las cuales una remisión a lo incondicional no parece estar a la altura de las cuentas que se acumulan sin rendir. En fin, todo esto requeriría de un análisis mucho más detallado y riguroso, pero nos parece que es suficiente como para *temer* que la cuestión del acontecimiento, del porvenir y de la alteridad absoluta puedan constituir, *hoy*, un cierto ensimismamiento derridiano.

como siempre y desde siempre, y esta *jouissance* "autista" sigue siendo la marca de lo social en lo más interior del sujeto. Pero si en la pulsión teníamos un goce que era, a la vez, a partes iguales, por así decir, corte respecto del Otro y cebo para el engarce intersubjetivo, la *jouissance* del último Lacan hace más dudoso, más excepcional, y por ende más mesiánico, dicho engarce. Pero, repetimos, esta *jouissance*, en lo más profundo de su cripta, sigue siendo una incidencia del prójimo. Así se confirma, como quiere Derrida, que la alteridad que queda infinitamente alejada en el porvenir es la alteridad que estuvo, en un irremontable pasado, más cerca de mí que yo mismo.

\* \* \*

A la vista de lo expuesto, creemos poder dar por cumplidos los principales objetivos de la presente investigación.

El pensamiento de Lacan y de Derrida nos lleva a concluir que el prójimo debe ser abordado tanto desde la perspectiva de la intersubjetividad como desde la perspectiva de la alteridad. El prójimo es cercano y lejano, propio y extraño, semejante a mí, y por ello, irreconocible. Hay que mantener la tensión dialéctica de los dos cabos, la disyunta composición del espectro, por razones descriptivas del lazo social así como de la subjetivación. Pero también por razones morales, las de una ética que se haga decisivamente responsable del otro y ante el otro, sin caer en la buena consciencia de los consensos imperantes ni en el descuello de lo intraducible, sendas formas de narcisismo inhospitalario.

Queda, pues, confirmado, que el discurso de Lacan y de Derrida abre valiosas reflexiones en torno de la figura del prójimo y de su incidencia en el proceso de subjetivación. Pero, sobre todo, se ha demostrado que hay interesantes y muy significativos vínculos entre ambos discursos. Como establecimos desde el principio, no nos ha guiado la intención polémica, menos aún la prosecución de insignes disputas, sino una cierta política de la amistad, o de la traducción, que sin duda habrá pasado por alto numerosos puntos de fricción. Sea como fuere, a lo largo del estudio llevado a cabo sobre Lacan y Derrida nos hemos convencido de que si hay cuentas pendientes entre ambos pensadores tienen que ver con una mejor articulación de sus respectivas obras. Creemos poder afirmar que hemos contribuido a ello.

Finalmente, consideramos que lo desarrollado en este trabajo justifica la centralidad de la figura del prójimo en la filosofía contemporánea y en la ética en particular. Tanto la filosofía de Derrida como el psicoanálisis de Lacan dan

pleno sentido al viraje consistente en situar en el prójimo la razón de ser y el desafío primordial de la ética, allí donde la filosofía moderna lo buscaba en el *cogito*. Ahora bien, este viraje adquiere una profundidad inusitada en el caso de Derrida y Lacan, pues no se trata únicamente de que el prójimo sea el criterio, el principio o el fin, de la acción moral. Más gravemente, el prójimo se encuentra en el corazón mismo de la consciencia moral, de la subjetividad responsable, de la libertad reflexiva que consideramos (y que *deberíamos* seguir considerando) la condición de la acción moral. No se trata, pues, de la sustitución de un fundamento por otro. La centralidad (ética) del prójimo es la puesta en el fundamento de un enigma y de una irreductible incertidumbre. Pero también es la revelación de un goce que ha estado siempre en el fondo del lazo social, antes de poder dar razón de él. Una ética centrada en el prójimo debe asumir, según lo visto, un doble secreto. Un secreto sin fondo: no sabemos qué nos hace prójimos, los unos de los otros. Y un secreto que hace tope, que dice “aquí no hay nada que saber”: nos hacemos prójimos, unidos e incommunicados, al compartir el secreto de un goce inconfesable. Inconfesable pero no silente, indescifrable pero en código abierto. Este goce se vierte en la lengua, como en la *écriture* de Derrida y *lalangue* de Lacan, en una forma de responder a la coerción traductiva de la lengua y al goce que transporta, en una forma de responder a la *llegancia* del prójimo.

# Bibliografía

ABRAHAM, Nicolas y TOROK, Maria (1976). *Le verbier de l'homme aux loups*. París: Flammarion

—— (1987). *L'écorce et le noyau*. París: Flammarion

ADORNO, Theodor (2003). *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal

—— (2004a). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal

—— (2004b). *Teoría Estética*. Madrid: Akal

—— (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal

—— (2006). *Minima moralia*. Madrid: Akal

—— (2009). *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid: Akal

—— (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Akal

—— (2016). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa

—— (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las cuarenta

AGAMBEN, Giorgio (2010a). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos

—— (2010b). *Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.

AGUILERA, Antonio (2015). "Insuficiencias del reconocimiento para una apertura cosmopolita al otro". *Papers* 2015, 100/3, <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.2113>

AGUSTIN, San (2016). *Confesiones*. Madrid: Alianza

ALLOUCH, Jean (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata

ALTHUSSER, Louis (1970). *Freud y Lacan*. Barcelona: Anagrama

ARENDT, Hannah (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós

AUSTIN, John L. (1991). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós

- BASSAS, Xavier (2016). "Derrida *avant* Derrida. Trois écritures dans *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*", en *Rue Descartes*, 89-90, 80-94. (<https://doi.org/10.3917/rdes.089.0080>)
- (2018). "La incompetencia de Derrida. Pistas de la trace derridiana a la aisthesis ranciereana", en *Escritura e Imagen* 14, 167-183. (<http://dx.doi.org/10.5209/ESIM.62769>)
- BATAILLE, Georges (1972). *Sobre Nietzsche: Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus
- (1978). *L'expérience intérieure*. París: Gallimard
- (2007). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets
- BEAUVOIR, Simone de (1949a). *Le deuxième sexe I*. París: Gallimard
- (1949b). *Le deuxième sexe II*. París: Gallimard
- BECH, Josep Maria (2001). *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona
- BECKETT, Samuel (1957). *Fin de partie*. París: Les Éditions de Minuit
- (1982). *Molloy*. París: Les Éditions de Minuit
- (2004a). *Malone meurt*. París: Les Éditions de Minuit
- (2004b). *L'innomable*. París: Les Éditions de Minuit
- BENHABIB, Sheyla (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa
- BENJAMIN, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México DF: Itaca
- BENNINGTON, Geoffrey y DERRIDA, Jacques (1991). *Jacques Derrida*. París: Seuil
- BERIAIN, Josetxo (comp.) (2011). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Rubí: Anthropos
- BERMUDO, Manuel (2005). *Filosofía Política: III. Asaltos a la razón política*. Barcelona: Ediciones del Serbal



- BETTELHEIM, Bruno (2012). *La fortaleza vacía: autismo infantil y el nacimiento del yo*. Buenos Aires: Paidós
- BEYME, Klaus von (1994). *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*. Madrid: Alianza
- BLANCHOT, Maurice (1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona: Paidós
- (2007). *La amistad*. Madrid: Trotta
- BOLIVAR, Antonio (2004). *El estructuralismo: de Levy-Strauss a Derrida*. Madrid: Pedagógicas
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Eve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal
- BRAUNSTEIN, Néstor (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI
- BUCK-MORSS, Susan (2011). *Origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia
- BUTLER, Judith (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis
- (2012a). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu
- (2012b). *Sujetos del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu
- CANIMAS, Joan (2020). *Per què és important l'ètica aplicada, avui?* [Manual docent d'Ètica aplicada a l'educació social]. Barcelona: FUOC
- CIXOUS, Hélène y DERRIDA, Jacques (2004). *Langue à venir*. Barcelona: Icaria
- CULLER, Jonathan (1998). *Sobre la deconstrucción: teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra
- D'AGOSTINI, Franca (2000). *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra
- DELEUZE, Gilles (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama
- DESCOMBES, Vincent (1988). *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra

- DERRIDA, Jacques (1967a). *La voix et le phénomène*. París: PUF
- (1967b). *L'écriture et la différence*. París: Seuil [trad. esp. cit.: (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos]
- (1967c). *De la Grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit
- (1972a). *La Dissémination*. París: Seuil [trad. esp. cit.: (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos]
- (1972b). *Positions*. París: Les Éditions de Minuit
- (1972c). *Marges de la philosophie*. París: Les Éditions de Minuit [trad. esp. cit.: (2010). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra]
- (1976). "Fors". Prefacio a: *Le verbier de l'homme aux loups* (ABRAHAM y TOROK, 1976)
- (1978a). *La vérité en peinture*. París: Flammarion
- (1978b). *Éperons. Les styles de Nietzsche*. París: Flammarion
- (1980). *La carte postales. De Sócrate à Freud et au-delà*. París: Flammarion
- (1981). "Coreografías"; correspondencia entre Jacques Derrida y Christie V. McDonald. *Lectora*, 14 (2008): 157-172 (obtenido en: <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/issue/view/627>)
- (1984). *La filosofía como institución*. Barcelona: Granica
- (1986). *Parages*. París: Galilée
- (1987). *Psyché. Inventions de l'autre*. París: Galilée
- (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós
- (1990). *Heidegger et la question*. París: Flammarion
- (1991a). *Donner le temps*. París: Galilée [trad. esp. cit.: (1995). *Dar (el) tiempo*. Barcelona: Paidós]
- (1991b). *L'autre cap*. París: Les Éditions de Minuit
- (1991c). "Circonfession" en BENNINGTON y DERRIDA, 1991.

- (1993a). *Khora*. París: Galilée [trad. esp. cit. obtenida en internet (23/6/20): <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/kora.htm>]
- (1993b). *Sauf le nom*. París: Galilée [trad. esp. cit.: (2011). *Salvo el nombre*. Buenos Aires: Amorrortu]
- (1993c). *Passions*. París: Galilée
- (1993d). *Spectres de Marx*. París: Galilée [trad. esp. cit.: (2012). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta]
- (1994a). *Politiques de l'amitié*. París: Galilée [trad. esp. cit.: (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta]
- (1994b). *Force de loi*. París: Galilée
- (1995). *Mal d'archive*. París: Galilée
- (1996a). *Le monolingüisme de l'autre*. París: Galilée [trad. esp. cit.: (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial]
- (1996b). *Résistances de la psychanalyse*. París: Galilée
- (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. París: Galilée
- (1998a). *Aporías: morir-esperarse (en) los "límites de la verdad"*. Barcelona: Paidós
- (1998b). "Marx e hijos" en SPRINKER, 2002.
- (1999). *Donner la mort*. París: Galilée [trad. esp. cit.: (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós]
- (2000). *Foi et savoir*. París: Seuil
- (2001a). *L'Université sans condition*. París: Galilée
- (2001b). *Papier machine*. París: Galilée
- (2003). *Voyous*. París: Galilée [trad. esp. cit.: (2005). *Canallas*. Madrid: Trotta]
- (2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos

- (2008). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa
- (2011). *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Anthropos
- (2012a). *Política y amistad. Entrevista con Michael Sprinter*. Buenos Aires: Nueva Vision
- (2012b). *Pardonnez*. París: Galilée
- (2014). *Le dernier des Juifs*. París: Galilée
- (2015). *Glas*. Madrid: La Oficina
- (2018). *Limited Inc*. Santiago de Chile: Pólvora
- (2019). *La vie la mort. Séminaire 1975-1976*. París: Seuil
- DERRIDA, Jacques y ROUDINESCO, Elisabeth (2003). *Y mañana, qué*. México DF: FCE
- DOLAR, Mladen (2012). *Une voix et rien d'autre*. Caen: Nous
- DOR, Joël (2008). *Introducción a la lectura de Lacan*. Barcelona: Gedisa
- DOSSE, François (2012). *Histoire du structuralisme (2 vol.)*. París: La Découverte
- DURKHEIM, Émile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal
- ELIAS, Norbert (1991). *La société des individus*. París: Fayard
- FANN, K.T. (1992). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos
- FELMAN, Shoshana (1980). *Le Scandale du corps parlant : Don Juan avec Austin, ou la séduction en deux langues*. París: Seuil
- FRAIJO, Manuel (2001). *Filosofía de la religión*. Madrid: Trotta
- FRANK, Manfred (2011). *¿Qué es el neoestructuralismo?* México DF: FCE
- FRASER, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes; Siglo del Hombre
- FREUD, Sigmund (1974). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza

- (1984; 1986). *Obras Completas* (25 vol.). Buenos Aires: Amorrortu
- GARFINKEL, Harold (2006). *Estudios en etnometodología*. Rubí: Anthropos
- GEHLEN, Arnold (1993). *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós
- GIDDENS, Anthony (1998). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península
- (2015). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza
- (2017). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra
- GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (*et al.*) (2010). *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza
- GOFFMAN, Erving (2004). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu
- (2006). *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS/Siglo XXI
- HABERMAS, Jürgen (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus
- (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos
- (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós
- (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta
- (2001a). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus
- (2001b). *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus
- (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz
- (2010). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta
- (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1985). *Fenomenología de l'esperit* (2 vol.). Barcelona: Laia
- (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza

- (2011). *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada (UAM)
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria
- (2000). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos
- (2008) *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta
- (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza
- HONNETH, Axel (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. París: Gallimard
- (2007). *Reificación*. Buenos Aires: Katz
- (2009a). *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado Libros
- (2009b). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: FCE
- HORKHEIMER, Max (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta
- (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor (2004). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta
- HYPOLITE, Jean (1996). *Lógica y existencia*. Barcelona: Herder
- ILLOUZ, Eva (comp.) (2019). *Capitalismo, consumo y autenticidad*. Buenos Aires: Katz
- INNERARITY, Daniel (2020). *Una teoría de la democracia compleja*. Barcelona: Galaxia Gutenberg
- IZUZQUIZA, Ignacio (1990). *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos
- JADIN, Jean-Marie y RITTER, Marcel (Dir.) (2009). *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan*. París: Éres
- JAY, Martin (1984). *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press
- JOAS, Hans (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS

- JOAS, Hans y KNÖBL, Wolfgang (2016). *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal
- KANT, Immanuel (1999). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara
- (2000). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza
- (2013) *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza
- (2020). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza
- KIERKEGAARD, Søren (2000). *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos
- KLEIN, Melanie (1994). *Obras completas* (4 vol.). Barcelona: Paidós
- KOFMAN, Sarah (1997). *El enigma de la mujer*. Barcelona: Gedisa
- (1984). *Lectures de Derrida*. París: Galilée
- KRISTEVA, Julia (2000). *Le génie féminin: 2. Melanie Klein*. París: Fayard
- LACAN, Jacques (1961-1962). *L'identification* (Seminario no publicado. Versión estenotípica. Obtenido en: <https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/>)
- (1967-1968). *L'acte psychanalytique* (Seminario no publicado. Versión estenotípica. Obtenido en: <https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/>)
- (1973). *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Seuil (col. Points) [trad. esp. cit.: (1987). *El Seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós]
- (1975). *Le Séminaire, livre XX: Encore*. París: Seuil (col. Points). [trad. esp. cit.: (2010). *El Seminario, libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós]
- (1978). *Le Séminaire, livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. París: Seuil
- (1986). *Le Séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. París: Seuil [trad. esp. cit.: (2009). *El Seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós]

- (1991). *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. París: Seuil
- (1998a). *Le Séminaire, livre I: Les Ecrits techniques de Freud*. París: Seuil
- (1998b). *Le Séminaire, livre IV: La relation d'objet*. París: Seuil [trad. esp. cit.: (1994). *El Seminario, libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós]
- (2001). *Autres écrits*. París: Seuil
- (2003). *El Seminario, libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós
- (2004). *Le Séminaire, livre X: L'angoisse*. París: Seuil [trad. esp. cit.: (2006). *El Seminario, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós]
- (2005). *Le Séminaire, livre XXIII: Le sinthome*. París: Seuil
- (2006a). *Le séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient*. París: Seuil
- (2006b). *Le Séminaire, livre XVI: D'un Autre à l'autre*. París: Seuil [trad. esp. cit.: (2008). *El Seminario, libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós]
- (2007a). *Le Séminaire, livre III: Les psychoses*. París: Seuil
- (2007b). *Le Séminaire, livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. París: Seuil
- (2012). *El Seminario, libro 19: O peor*. Buenos Aires: Paidós.
- (2013). *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*. París: Éditions La Martinière-Le Champ Freudien
- (2014a). *Écrits I*. París: Seuil [trad. esp. cit.: (2002). *Escritos 1*. Madrid: Siglo XXI]
- (2014b). *Écrits II*. París: Seuil
- LAPLANCHE, Jean (1997). *Le primat de l'autre en psychanalyse*. París: Flammarion
- (2012). *El après-coup*. Buenos Aires: Amorrortu
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós



- LAURENT, Éric (2010). *El goce sin rostro. Psicoanálisis y política de las identidades*. Buenos Aires: Tres Haches
- LE GAUFEY, Guy (2007). *El no-todo de Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- (2010). *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- (2013). *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- (2017). *L'incomplétude du symbolique*. París: EPEL
- LEFORT, Robert y LEFORT, Rosine (1980). *Naissance de l'Autre*. París: Seuil
- (2003). *La distinction de l'autisme*. París: Seuil
- LEFORT, Claude (1986). *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. París: Seuil
- LEVINAS, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme
- (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos
- (2008). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra
- LLEVADOT, Laura (2018). *Jacques Derrida: Democràcia i sobirania*. Barcelona: Gedisa
- LLEVADOT, Laura y REVILLA, Carmen (Eds.) (2015). *Interpretando Antígona*. Barcelona: UOC
- LUKACS, György (1975). *Historia y consciencia de clase*. Madrid: Magisterio Español
- LUHMANN, Niklas (1997). *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona: Paidós
- (1998). *Complejidad y modernidad*. Madrid: Trotta
- MCCARTHY, Thomas (1992). *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos
- (2013). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos

- MAGNET, Jordi (2012). "De la ética discursiva a la ética del reconocimiento. Una panorámica general al modelo ético de Honneth a través de la eticidad hegeliana". *Oxímora*, Núm. 1. Otoño 2012. Pp. 77-95
- MAJOR, René (1999). *Lacan con Derrida: Análisis desistencial*. Buenos Aires: Letra Viva
- MALABOU, Catherine (2009). "El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual". *Lectora*, 15 (2009): 281-299 (obtenido en: <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7189/9093>)
- MALEVAL, Jean-Claude (2009). *L'autiste et sa voix*. París: Seuil
- MARTI, Guillem (2014). "Posiciones éticas: entre el cuidado de sí y el prójimo". *Isegoría*, 51, 793-808. (<https://doi.org/10.3989/isegoria.2014.051.14>)
- (2015). "La Antígona de Lacan" en LLEVADOT y REVILLA (Eds.) (2015)
- (2016). "Adorno (mimesis) Derrida". *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, n.9 (2016), 53-72
- (2017). "Espectres de Derrida. La decisió de (no) deconstruir el marxisme". *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, [en línia], 2017, Vol. 19, Núm. 1, p. 61-81, (<https://raco.cat/index.php/Comprendre/article/view/322003>)
- MARX, Karl (1983). *El capital I*. Barcelona: Edicions 62
- (1997). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1987). *La ideología alemana* (2 vol.). Barcelona: Laia
- (1997). *Manifest comunista*. Barcelona: LUB
- MAUS, Marcel (2012). *Essai sur le don*. París: PUF
- MELICH, Joan-Carles (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder
- MENKE, Christoph (1997). *La soberanía del arte*. Madrid: La balsa de la medusa
- (2011). *Estética y negatividad*. Buenos Aires: FCE
- MILLER, Jacques-Alain (1998). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós

- (2002). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós
- (2003). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós
- (2006). "Illuminations profanes". Cours de JAM 2005-2006. (Obtenido en: <https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2005-2006-Illuminations-profanes-JA-Miller.pdf>)
- (2007). *Introducción a la clínica lacaniana*. Barcelona: RBA
- (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós
- (2010a). *La extimidad*. Buenos Aires: Paidós
- (2010b). "Una lectura del seminario *De un Otro al otro*". *Revista Freudiana*, n°59 (2010), pp. 7-32.
- (2011). "L'Un tout seul". Cours de JAM 2010-2011. (Obtenido en: <https://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2010-2011-LUn-tout-seul-JA-Miller.pdf>)
- (2012). *La fuga del sentido*. Buenos Aires: Paidós
- (2013). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós
- MOUFFE, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós
- NANCY, Jean-Luc (2011). *El "hay" de la relación sexual*. Madrid: Síntesis
- NANCY, Jean-Luc y LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (1973). *Le titre de la lettre*. París: Galilée
- NIETZSCHE, Friedrich (1981). *La genealogía de la moral*. Barcelona: Laia
- (1988). *La gaia ciencia*. Madrid: Akal
- (1990). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF
- (1997a). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza
- (1997b). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza
- (1998). *Ecce homo*. Madrid: Alianza
- PEETERS, Benoît (2010). *Derrida*. París: Flammarion

- PENCHASZADEH, Ana Paula y BISET, Emmanuel (Comp.) (2013). *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue
- PEREC, Georges (2008). *Lo infraordinario*. Madrid: Impedimenta
- PERETTI, Cristina de (1989). *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos
- PERETTI, Cristina de y VELASCO, Pedro Emilio (Eds.) (2007). *Conjunciones. Derrida y compañía*. Madrid: Dykinson
- PUTNAM, Hilary (1999). *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona: Gedisa
- (2013). *Ética sin ontología*. Barcelona: Alpha Decay
- RABINOVICH, Diana (1988). *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires: Manantial
- RANCIÈRE, Jacques (1998). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard
- REINHARD, Kenneth; SANTNER, Eric y ZIZEK, Slavoj (2005). *El prójimo*. Buenos Aires: Amorrortu
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil
- (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta
- ROSÀS, Mar (2011). *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas*. Universitat Pompeu Fabra (UPF). Tesis doctoral.
- ROSE, Gillian (2014). *The melancholy science*. London: Verso
- ROUDINESCO, Elisabeth (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. París: Fayard
- RYAN, Michael (1982). *Marxism and deconstruction*. Baltimore: The John Hopkins University Press
- SAEZ, Javier (2008). *Teoría Queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis
- SASSEN, Saskia (2015). *Expulsiones*. Buenos Aires: Katz
- SAUSSURE, Ferdinand de (1995). *Cours de linguistique générale*. París: Payot

- SCHMITT, Carl (2002). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza
- SEARLE, John (2011). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra
- SIMMEL, George (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México DF: FCE
- SOHN-RETHEL, Alfred (2001). *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Barcelona: Ediciones 2001
- SOLER, Colette (2013). *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires: Amorrortu
- SPRINKER, Michael (ed.) (2002). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal
- STAVRAKAKIS, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: FCE
- TAYLOR, Charles (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós
- VALDES, Luís A. (Comp.) (1999). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos
- WELLMER, Albrecht (1993). *Sobre dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: La balsa de la medusa
- (2013). *Líneas de fuga de la modernidad*. Buenos Aires: FCE
- WINNICOTT, Donald (2012). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2006). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa
- (2002). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica
- ZIZEK, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI
- (2002). *El frágil absoluto*. Valencia: Pre-Textos
- (2003). *Las metástasis del goce*. Barcelona: Paidós
- (2004). *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Madrid: Síntesis