

Entre la conciliación dialéctica y la huella aporética:

(Des)ajustes respecto de lo negativo en Hegel y Derrida

Presentado por:

Jimmy Esteban Moreno Rojas

Trabajo de grado para obtener el título de filósofo

Director: Cristian Camilo López Lerma

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Universidad de la Sabana

Chia, Cundinamarca, Colombia

2021

Agradecimientos:

Agradezco a mi madre y mi padre por apoyarme durante el recorrido de esta increíble carrera; sin ellos, sin su confianza y su soporte, nada de lo que soy y lo que escribo hoy sería posible. También agradezco a mi director de monografía, Cristian Camilo López Lerma, por revisar y comentar mi tesis *cada semana* desde que comenzamos este proyecto de monografía, incluso ocupando un par de días de las vacaciones que estaban fuera de su horario laboral: sin su atención, sus apuntes y sus consejos, este trabajo tampoco podría haber sido posible ni ser lo que es.

De manera más general, agradezco a mis compañeros de semestre (Juliana, Martín y Simón) con quienes compartí grandes momentos especiales y con quienes las clases nunca fueron un desperdicio por su esfuerzo, carcajadas, rigurosidad y amor por la carrera; pero especialmente a Carolina Martínez Wagner, quien fue mi compañera incondicional durante toda mi carrera de pregrado y con quien descubrí un espectro de intereses que no había encontrado, así como Katherine Delgado, quien fue mi fiel compañera en buenos y malos momentos durante la carrera. También agradezco a la planta de profesores de la Universidad: Juan Camilo Espejo y su valiosa enseñanza de *ser cirujano en vez de carnicero*, Anderson Pinzón y el amor a la pedagogía que transpiraba al momento de enseñar filosofía, Claudia Carbonell y su rigurosidad y amor por la filosofía antigua (que es contagiosa), Jorge Arbeláez y su ánimo constante por una enseñanza correcta pero también comunitaria y abierta a muchas posibilidades: ciertamente sus clases, sus apuntes, sus enseñanzas, están inscritas en pequeñas marcas durante esta tesis. Así mismo agradezco al “Cuarteto de Nosotrxs”, Ángela Sánchez y Katherin Jiménez, un grupo especial y disciplinado con quienes tuve el placer de compartir reflexiones interesantes, pero así mismo complicadas, en cuanto a estudios feministas y estudios de género: todos los trabajos, reflexiones, apuntes y risas me los llevo en mi corazón, como un mundo de intereses y posibilidades como filósofo. Por último, pero no menos importante, a la comunidad el Égora con quienes compartí momentos catárticos en medio de mucha carga académica o incluso problemas personales que ocupaban mi cabeza: en ese espacio, se veía para mí la auténtica comunidad que debe formarse en el plano de la filosofía (y la academia en general).

Por último, agradezco a mis mejores amigos, Daniela y Felipe, ya que esta tesis se concibió en la pandemia y cuarentena del Covid-19. Ciertamente, sin su apoyo personal y anímico en ciertos momentos de esta tesis, tampoco habría sido posible su construcción. Y a aquellos que *ya* no están, pero que no están muertos porque se ocultan bajo la firma de este texto, también agradezco por hacerme lo que hoy soy y en lo que es hoy este trabajo.

Muchas, muchas gracias...

Tabla de contenido

Introducción	7
Capítulo 1. Jacques Derrida: un pensamiento de la escritura, del texto y su margen, de la huella, de la muerte y el porvenir	13
Introducción	13
1. El olvido a la escritura: logocentrismo y metafísica de la presencia	16
1.1. Los valores del logocentrismo	16
1.2 El privilegio del habla sobre la escritura: el <i>φάσμα</i> platónico	19
1.3 Significado/significante en Saussure	22
2. Repensar la escritura: la <i>archi-escritura</i>	25
2.1 La escritura fuera de la consideración fono-logocéntrica	25
2.2 Lo arbitrario del signo: el signo como im-presencia	27
2.3 La escritura como suplemento: entre la presencia y la ausencia	30
3 La huella, <i>différance</i>, la escritura destinataria y la muerte como lecturas desestabilizadoras	33
3.1 La huella	34
3.2 <i>Différance</i>	37
3.3 La escritura destinataria	42
3.4 Un injerto de la muerte en la vida	47
4 Reflexiones sobre el libro, el texto y el margen	50
4.1 El libro como unidad absoluta	51
4.2 No hay nada fuera del texto: una cuestión sobre injertos textuales	53
4.3 Márgenes: de la filosofía	55
5 Una estrategia de lectura: la deconstrucción	58
Conclusiones	61
Capítulo 2. Lecturas de la negatividad hegeliana: la muerte, la reflexión del otro, lo diferente, el mundo invertido y la dialéctica	63
Introducción: ¿cómo entender la negatividad en Hegel?	63
1 La conciencia y la negatividad: figuras epistemológicas en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	68
1.1 ¿Cómo pensar la negatividad? Inicio en la travesía de la conciencia	69
1.2 La negatividad en la conciencia sensible	71
1.3 La negatividad en la conciencia que percibe	74
2 La reflexión, la diferencia y el mundo invertido: lectura de la otredad desde la negatividad .	78

2.1	Sobre la fuerza y la renuncia al mundo suprasensible: negatividad e inmanencia en las condiciones del entendimiento	79
2.2	Sobre la reflexión, la diferencia y la contradicción en el sistema lógico hegeliano	84
3	Sobre la experiencia y la muerte en el sistema: lecturas de la autoconciencia respecto de la negatividad	88
3.1	La experiencia y su crecimiento en la negatividad: el comienzo de la ciencia	89
3.2	La vida y la muerte como unidad inmanente: enfrentamiento señor-siervo	91
3.3	Sobre la muerte: lectura de Kojève.....	97
4	La ley humana y la ley divina: Antígona en la lectura de la negatividad hegeliana.....	100
4.1	La sustancia ética: la ley humana y la ley divina	101
4.2	El fundamento de la familia en la eticidad.....	102
4.3	Antígona y la culpa: el reconocimiento de una ley en y por la otra	104
	Conclusiones	107
	Capítulo 3. Derrida después de Hegel: ¿Cómo pensar la negatividad más allá de la presencia? Dialéctica y deconstrucción.....	110
	Introducción	110
1	Hegel: último pensador del libro, primer pensador de la escritura	113
1.1	El “dejar ir” las presuposiciones: Derrida leyendo como Hegel	114
1.2	Más allá de las oposiciones fijas: el movimiento de la negatividad	117
1.3	Entre conciliación y violencia: la operación trágica de <i>différance</i> frente a la filosofía especulativa.....	120
2	Dar razón a Hegel contra sí mismo: resistencia a la lógica binaria	124
2.1	La exigencia de resistir la lógica binaria: Tímpano y el margen filosófico	125
2.2	Resistir la lógica del trabajo: reír para desplazar y reinscribir el sistema	128
2.3	La economía general de <i>différance</i> : la irreductibilidad de la escritura en el libro hegeliano	132
3	Sobre el “resto” trascendental: <i>Glas</i> , el duelo y Antígona	136
3.1	La textualidad y su negatividad sin reserva: la estrategia de lectura en <i>Glas</i>	137
3.2	La desestabilización de la familia: Antígona como cuasi-trascendental	142
3.3	La esencia de lo trágico: el cuasi-trascendental en la dinámica de la <i>Aufhebung</i>	147
4	Hegel después de Derrida: un “sistema” sin clausura, un texto nunca terminado	149
4.1	La situación del sistema hegeliano desde la escritura: ir más allá del querer-decir	149
4.2	Derrida después de Hegel: dialéctica, deconstrucción y plasticidad	152
	Conclusión	157

A. El valor negativo de la guerra en el posconflicto: más allá de la destrucción y conciliación, desde escenarios de construcción y acontecimientos (apéndice).....	161
... Los testimonios sobre el perdón.....	161
Introducción.....	162
A.1. ¿Qué queda después del conflicto? El trabajo de duelo, de memoria y de acción con los fantasmas.....	163
A.2. Perdonar lo imperdonable: el perdón al margen de lo político	166
A.3. Políticas del acontecimiento: más allá de la conciliación, desde escenarios de resignificación y de diversificación.....	168
Referencias.....	172
Glosario Derrida-Hegel.....	176

Extr. — Es totalmente necesario, entonces, según parece, que quien dice «no-algo», [no] diga absolutamente nada.

Teet. — Es totalmente necesario.

Extr. — ¿No debe acaso admitirse, entonces, lo siguiente: que, ya que quien dice algo de este modo, en realidad [no] dice nada ha de afirmarse, por el contrario, que ni siquiera dice quien intenta pronunciar lo que no es?

Teet. — En esta afirmación consistiría el fin de la dificultad.

Extr. — No alces todavía la voz, bienaventurado, pues aún quedan dificultades, y, entre ellas, la mayor y la primera, pues ella afecta al principio mismo de la cuestión (Sof. 237e- 238a).

Introducción

Parménides anunció la condición del ser como algo que es y del no-ser como algo que no es, bajo su sentencia: “Jamás se probará esto: que las cosas que no son, son; pero tú, en tu indagación, aparta tu camino de este pensamiento” (Fr. 7, Dk; Kirl 1997). Parece desde aquí un anuncio de que en aquello negativo no es posible decirse o pensarse algo porque simplemente no es. No es hasta que Platón, en su gran diálogo *Sofista*, abre la posibilidad de pensar y hablar del no-ser porque cabe la posibilidad de caer en la falsedad sin siquiera prevenirlo en el discurso del sofista, quien se escuda bajo la premisa parmenidea. Así estas dos grandes referencias filosóficas han tejido el camino de comprensión del no-ser en el pensamiento occidental, esto es, el no-ser es simplemente contrario al ser y, si bien puede hablarse o pensarse de este, no es posible que *sea* por lo que es mera nada: es así lo contrario a lo que es, al ente. Así queda determinado aquello que es negativo.

Y en esta poca atención que se da al no-ser o lo negativo desde Platón, en el ámbito de la filosofía aparece Hegel y obliga a re-pensar qué es lo negativo y por qué es importante, no solo hablar y pensar de él, sino incluso tenerlo en cuenta como fundamento en las cuestiones del ser, de la identidad, de la esencia, del concepto, del sujeto, de la verdad: a fin de cuentas, de la filosofía misma. Su dialéctica es un giro que permite comprender que, en toda verdad hay falsedad, que en la identidad subyace un montón de diferencias, que la armonía se construye sobre la alteridad, que en la positividad de un concepto se encuentra lo negativo propiamente. La herencia de Hegel respecto de lo negativo fue tal que encaminó una serie de reflexiones profundas e interesantes sobre lo negativo (lo que se denominaría post-hegelianismo, si se quiere), que quizá no fue tan importante en la tradición que cuestionaba pero así mismo seguía Hegel bajo su filosofía.

Pero fue gracias al trabajo de Martin Heidegger y el intento de pensar el sentido del ser fuera de las condiciones ópticas, y también esta importancia en pensar y hablar de lo negativo con tenacidad como lo hizo Hegel, que el trabajo de Derrida ha sido re-evaluar qué se entiende por lo que *no-es* más allá de ser contrario o distinto del ser (como presencia). El trabajo y modo de lectura de Derrida es, por tanto, encontrar esos rastros no visibles o marginados en toda identidad, concepto, idea o presencia, no para hacer posible hablar o pensar del no-ser (de lo negativo, como quizá es el intento de Platón), sino para reevaluar qué se entiende por negatividad y cómo es posible contemplarlo más allá del simple ser o presencia, quien la condiciona a ser mera exclusión. Y en su trabajo de reconsiderar la escritura, en su análisis de lo que entiende por indecibles dentro del margen de la filosofía, se encuentra una formulación distinta (acompañada del trabajo hegeliano) para pensar lo negativo más allá de la exclusión, unanimidad o ausencia que toda una tradición

formada por Parménides condiciona y limita el valor del no-ser. Es así una alternativa para pensar lo negativo en profundidad, con ganancias y riesgos.

En este trabajo se trata de analizar, por consiguiente, el valor y pensamiento de lo negativo a partir del diálogo con (des)ajustes entre G.W.F. Hegel y Jacques Derrida. Esto surge, pues lo que sugiere el trabajo es que se encuentra en ambos pensamientos una comprensión de lo negativo, de la alteridad y de la otredad más allá de la mera exclusión a partir de lo positivo o *lo que es* limitado a su estado óntico; pero así mismo, ambos puntos difieren en interpretación, por lo que en dicho diálogo se trata de analizar el conjunto de capas de presuposición en cada postura, para así entrar a cuestionar y abrir las fronteras de cada pensamiento en su interpelación significativa. Para dicha labor y comprender en qué condiciones queda analizar, comprender y entender lo negativo, este trabajo se divide en tres capítulos: (i) el primer capítulo analiza los presupuestos teórico-analíticos respecto del pensamiento y modo de lectura de Derrida, para entender de manera concreta, pero así mismo rigurosa, cómo debe entenderse lo negativo más allá de la mera distinción con lo positivo o lo que es, o sea, más allá de la presencia; (ii) en este hilo temático, el segundo capítulo se aleja un poco del pensamiento de Derrida, para entrar en el corazón del pensamiento hegeliano en general que sería la dialéctica y, cómo concretamente, la negatividad cumple un rol fundamental para dismantelar o cuestionar lo positivo o el simple ser en general desde su mera abstracción; (iii) finalmente, a partir del análisis completo de ambas posturas respecto del valor y pensamiento de lo negativo, se trata de exponer y desarrollar los (des)ajustes entre Hegel y Derrida para así ver, en esa mutua interpelación, cómo lo negativo no es solo algo fundamental de toda positividad, identidad, formalidad, idealidad o conceptualidad, sino que también es condición de (im)posibilidad para la formación y comprensión de todo pensamiento que tiende a un por-venir: porque muestra así el carácter trágico de lo negativo, que subyace a todo logocentrismo fundado en la presencia. Por lo que se concluye que, si bien se puede *hablar* de lo negativo (del no-ser), lo cierto es que su comprensión va más allá de un sentido de mera exclusión, pues su operación subyace a toda dinámica identitaria, logocéntrica o conceptual, ya que la hace posible desde su misma imposibilidad: este será el rumbo del trabajo y el diálogo in-concluso entre Hegel y Derrida respecto de lo negativo.

Se trata así no de aislar ambas posturas, sino de que cada una se relacione con la otra y cada pensamiento termine por sufrir cargas conceptuales más allá de su dictamen, de su margen o de su textualidad, en lo que Gadamer (2012) denomina *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*)¹. Esta inmersión de la hermenéutica gadameriana en este tratamiento dialógico sirve para el rumbo

¹ Gadamer, H. (2012). *Verdad y método*. Trad. Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U.

metodológico de este trabajo, pues muestra el constante tejido de pensamientos que diluyen en una comprensión más completa y enriquecida del tema, en este caso, el valor y pensamiento de lo negativo. Abre así ese horizonte constante y generativo de mundos posibles, por lo que incluso esta posición hermenéutico-dialógica presupone que ambos pensamientos o (inter)textualidades tienen la posibilidad de abrir su horizonte de comprensión más allá de su *querer-decir*. Y esta concepción se tiene en cuenta a lo largo del trabajo, especialmente en el último capítulo y la conclusión del mismo.

El primer capítulo se centra en el pensamiento o modo de lectura de Jacques Derrida. Se analiza así el centro de crítica del filósofo francés que, a grandes rasgos, sería lo que él denomina el logocentrismo y la metafísica de la presencia. Con este campo sembrado, el paso es distanciarse de las presuposiciones de dicha tradición, para así re-considerar el valor de la escritura, ya que esta tradición le ha asignado un papel de relevación o exclusión a esta; así con este análisis, puede comprenderse la capacidad de la escritura y la (des)aparición en los presupuestos de la metafísica de la presencia. Así eso indecible en el trabajo de Derrida, en su modo de lectura, puede potenciarse en presupuestos como lo positivo, lo identitario, lo ideal, lo textual, lo conceptual o lo trascendental, desde indecibles como el *φάσμα*, la huella, la *différance*, lo diseminante o lo iterable, siempre (pre)suponiendo la operación que hace posible dicha actividad: la deconstrucción. De esta manera, para comprender cómo lee un lector agudo como Derrida a Hegel (y la tradición que este escuda), es necesario entender los presupuestos en su modo de lectura, así como la dificultad que este pensamiento acarrea para estimar un (des)ajuste con Hegel.

El segundo capítulo se centra en la comprensión de la negatividad determinada en el trabajo sistemático de G.W.F. Hegel. Así el capítulo se centra en evaluar cómo, bajo el método característico del filósofo alemán que es la dialéctica, se hace presente la *negatividad determinada* desde condiciones epistemológicas, metafísicas, lógicas, antropológicas, históricas, éticas y políticas. Este tratamiento y análisis de distintas figuras que permean la negatividad determinada es fundamental en este trabajo, pues no solo se comprende el modo de lectura de Hegel respecto de la negatividad en el tratamiento y formación de su sistema —que es como se expresa la ciencia y la verdad, según dice el filósofo alemán en el Prólogo a la *Fenomenología*—, sino que incluso permite entender cómo la negatividad se mantiene como un común denominador en el diálogo con Derrida. Por eso, la extensión y explicación del papel de la negatividad determinada son necesarias, ya que en asuntos lógico-formales, así como en asuntos éticos-políticos, puede comprenderse el papel de conciliación, reparación y superación que opera en las condiciones de la dialéctica hegeliana. Por lo que temática y conceptualmente, es *necesario* entrar en las distintas figuras de la conciencia contempladas en la *Fenomenología* (que será el texto principal de referencia) para entender

sintéticamente el papel fundamental de la negatividad determinada y el posterior análisis por parte de Derrida.

El último capítulo, como se ha dicho, se centra en los (des)ajustes respecto del sentido, pensamiento y valor de lo negativo entre Hegel y Derrida. Con la comprensión general de ambos modos de pensamiento respecto de lo negativo, se trata de encontrar (a partir de la tradición que sigue cada pensador) esos puntos convergentes, pero así mismo divergentes, para motivar y generar una fusión de horizontes que permita re-valorizar lo negativo y entender su alcance dentro de la tradición filosófica que ambos, o bien siguen, o bien critican (o ambas al tiempo). Con todo esto comprendido, se trata así de ver en temáticas particulares, como lo es la dialéctica del señor y el siervo, o bien la familia hegeliana y el caso particular de Antígona, cómo se interpelan ambas lecturas y cómo Derrida motiva este valor de lo negativo en Hegel más allá de su textualidad, de su *querer-decir*, de la presencia, pues se halla un (des)encuentro con la dialéctica porque abre las fronteras y hace posible eso imposible que es la deconstrucción: así el modo de lectura de Derrida se ve necesariamente interpelado por el espectro de Hegel y el corazón de su pensamiento que es la negatividad determinada. Por eso en el texto *Glas*, fundamental en dicho (des)encuentro entre Hegel y Derrida, se trata de estar inmersos en la carga temática y conceptual para comprender de manera puntual la crítica, pero así mismo el seguimiento de la deconstrucción con la dialéctica hegeliana; incluso cómo la misma dialéctica hegeliana termina por abrir los mismos horizontes de la deconstrucción, en el intento particular de Catherine Malabou y lo que sería la plasticidad. Toda esta labor se intenta concentrar en este último capítulo.

En la conclusión, se trata de sintetizar que, si bien Hegel y su comprensión de la negatividad trata de borrar la exclusión y unilateralidad de una positividad abstracta e idéntica consigo misma como principio fijo y único (contemplada en las marcadas oposiciones binarias), lo cierto es que él asume la negatividad en una conciliación armónica e idéntica que se adecúa con un saber completo, cerrado y absoluto. Por eso al igual que Hegel, pero mucho más radical, Derrida rompe esas fronteras limitantes de clausura y cierre total del saber filosófico, no para destruirlo, sino más bien para abrir esos muros, ya que se hace necesario comprender que dicha negatividad subyace sin poderla superar, por lo que a modo espectral se trata de re-evaluar el valor de lo negativo como algo incesante, interno, inmanente y constante que impide una presencia completa y formal desde un “principio” siempre diferido por los efectos de la *archi-escritura* entendida por Derrida. Y aunque ambas posturas parecen tomar caminos distintos respecto del valor de lo negativo, el intento en este trabajo es más bien recuperar estos (des)encuentros entre dialéctica y deconstrucción, no sólo para ver el espectro hegeliano que acompaña toda lectura deconstructiva, sino para abrir esas lecturas generativas de ambos autores respecto del valor de lo negativo en un intento de no cerrar

o clausurar el sentido de su pensamiento bajo su propia textualidad. Y ver que su diálogo se extiende más allá de las fronteras que creyeron delimitar en su pensamiento, es el intento de apéndice en este trabajo, pues dicho (des)encuentro entre Hegel y Derrida puede ser fructífero respecto de una reflexión sobre la violencia y el análisis del posconflicto en el territorio colombiano: casos como la espectralidad, el perdón, el acontecer, la construcción de nuevos escenarios de reconciliación, pueden entenderse dentro de dicho (des)ajuste entre Hegel y Derrida. De aquí la importancia en mantener este diálogo (de)generativo entre Hegel y Derrida respecto del valor de lo negativo, desde una reflexión clásica y de profunda complejidad como el mismo Platón lo anunció en su diálogo *Sofista*.

Es así que, como es intrínseco al contenido y forma del trabajo abrir esas huellas incesantes que hacen estragos en nuevos espacios de reflexión, en el apéndice de este trabajo se trata de sintetizar el valor de la negatividad en un caso como la reparación y conciliación en los procesos de posconflicto y construcción de memoria histórica que atraviesa actualmente Colombia. Así en este apéndice se analiza cómo, en estos (des)encuentros entre Hegel y Derrida, se re-valoriza esta relación y acompañamiento de esos espectros azotados por la violencia; así mismo, se deconstruye el valor del perdón como algo imperdonable bajo la relación y dinámica performativa con los fantasmas que hacen posible la (re)construcción de toda comunidad, y en este caso, la colombiana después del conflicto; para así, en conclusión, entender que toda comunidad está en continua (re)construcción, pues la posibilidad de su formación se encuentra en un acontecer que tiende a diversificarse al resistir esos espacios sociopolíticos estatales. Por lo que reconsiderar la violencia bajo el valor de lo negativo, permite resistir (sin destruir) las limitaciones de las políticas estatales para deconstruirlas y que hagan posible ese *im-posible* de la política que sería el perdón, para promover *otras* voces en estos procesos de reconciliación y paz. De esto se trata el apéndice, que incluso acoge vigencia en la actualidad coyuntural del país.

Aunque el tema de la negatividad en filosofía es muy general y extenso para las proporciones de este trabajo, lo cierto es que puede limitarse respecto del diálogo Hegel-Derrida, pues su relación y (des)encuentro permite pensar lo negativo de una manera interesante, más allá de la mera determinación del ser como presencia o como ausencia comprendida como nada: se puede hablar y pensar en lo negativo, pero bajo efectos y reflexiones más profundas. Por eso el orden del trabajo es importante, pues entrar primero en el debate en el que está inmerso Derrida respecto al logocentrismo y la metafísica de la presencia, puede dar luces respecto de la posición de Hegel como el *último pensador del libro* y *el primer pensador de la escritura*, según la postulación de la negatividad determinada. Y al tener en cuenta ambas posturas bajo sus continuos desplazamientos, puede comprenderse la importancia de re-pensar lo negativo en cuestiones como el ser, el concepto, la

identidad, el significado, el sujeto, desde condiciones lógico-metafísicas, hasta incluso ámbitos ético-políticos como se sintetiza en el apéndice del trabajo. Por lo que es importante limitar el espacio de este trabajo, pero así mismo encauzar correctamente los lineamientos que sigue este respecto del diálogo entre Hegel y Derrida.

Por último, si bien el trabajo se trata de limitar sobre aquello que piensa Hegel y Derrida respecto de lo negativo, lo cierto es que para comprender de manera concreta este cometido, es necesario también estar inmerso en la tradición y debate que tienen ambos autores porque allí radica el fundamento e importancia que da a pensar y re-considerar lo que sería el “no-ser”. Por lo que la extensión muestra así mismo el esfuerzo y dificultad que tiene el acercamiento con ambos autores, pero también la rigurosidad que debe mantenerse para hacer posible su (des)encuentro de manera correcta. El capítulo de cada autor se encamina, pues, no sólo a mostrar los rasgos generales y concretos de su pensamiento (o modo de lectura), sino incluso el entretrejimiento que se busca a través del último capítulo: por eso, como dice Hegel (2017), “(...) para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, (...) tiene que seguirse un largo y trabajoso camino” (*Fenomenología*, p. 21). Y en estas condiciones, la justificación de esfuerzo y rigurosidad es patente durante la creación y justificación de este trabajo. De aquí parten las directrices generales que guían el camino de esta tesis.

Capítulo 1. Jacques Derrida: un pensamiento de la escritura, del texto y su margen, de la huella, de la muerte y el porvenir

Introducción

En el texto *Fuera del libro (prefacios)*, escrito en *La Diseminación* (1997b), Derrida trata de mostrar que esta recopilación de “ensayos” (los de *La Diseminación*) no son propiamente un libro, por lo que en dicho texto no trata de presentarlos, encajarlos, encerrarlos, controlarlos, agotarlos tal como encuentra Derrida es la figura del libro. Esto también puede cumplirse, al menos, como una figura fundamental de su pensamiento, de su manera de lectura de los textos y su actitud interesante, pero así mismo complicada de seguir. Por ahora podría decirse que este texto no trata de ver el pensamiento derridiano como un libro cerrado, terminado, acabado, sino siempre como una escritura con aberturas, fragmentada, abierta, arbitraria. De aquí la dificultad de hablar de un “pensamiento derridiano”, si este se entiende a modo de *corpus* interno, clausurado o encerrado. Dice el mismo Derrida (1989) al respecto en una entrevista con C. de Peretti:

[Sobre una posible fidelidad al pensamiento de Derrida] Es una pregunta difícil porque cuando usted pronuncia mi nombre, parece suponer que hay un sistema, un *corpus* o una identidad que se trata de deconstruir o no. Bajo este nombre, hay un determinado número de textos que son, a su vez, heterogéneos, múltiples, replegados sobre sí mismos... textos en medio de los cuales yo mismo me debato y que, en cierto modo, intento deconstruir. Si se quiere, la deconstrucción no se aplica a un punto central. Puede haber gestos deconstructivos dentro de un texto que se reclama de una estrategia general de la deconstrucción. Cuando escribo, una frase deconstruye, de alguna forma, a la otra. Por lo tanto, la auto-deconstrucción, aun cuando no sea nunca transparente y reflexiva, es el proceso mismo de la deconstrucción. No sólo se puede sino que hay que deconstruir a Derrida y, hasta cierto punto, yo mismo intento hacerlo (p. 106).

Comenzar a hablar de Derrida es una labor complicada, porque no hay punto fijo por el cual comenzar, no hay matriz conceptual que rijan su modo de pensar y no hay un origen que ya no sea arbitrario o contaminado. Y aunque esto suene en principio algo complicado de seguir, porque toda exposición tiene como índice un patrón de conceptos, principios o proposiciones que adecúen una lectura lineal, única y cerrada, lo cierto es que la misma lectura *ya* exige cuestionar estas propiedades que Derrida encuentra en la estructura del libro. Por eso su pensamiento no es

un libro, es más bien una red de textos inter-conectados que constantemente cuestiona estas propiedades del libro que, en principio, también suele denominar *logocentrismo*².

En cualquier caso, podría decirse que la cuestión por un principio preestablecido, único, necesario, fijo, inalterado, es algo fundamental en la lectura de Derrida, no por sostener u operar en este mismo patrón de condiciones, sino por cuestionarlos constantemente. Su cuestionamiento no se deja atrapar bajo este conjunto de operaciones, esto es, no es una crítica única, fija, sostenida, axiomática; de aquí que, en una estrategia para dejar de operar en esta misma sintonía, Derrida siga una lectura común en sus textos que suele denominar deconstrucción. La deconstrucción se esfuerza por mostrar y desestabilizar que una totalidad sistemática, tal como la que representa el libro, es imposible porque siempre hay algo que se le escapa a ella o algo sin lo cual el sistema dejaría de ser propiamente lo que es. Pero la deconstrucción no opera bajo un método, porque caería en la misma operación que critica, la cual es, propiamente, la lógica del libro. De ahí que su operación es interna, en el libro, pero al mismo tiempo se resiste a su “interioridad”: tiene así una doble operación, encajar y resistir.

Ahora bien, con estas precisiones, ¿qué es propiamente el libro? Para el filósofo francés, es la tradición metafísica. Desde Platón, hasta Saussure, la metafísica ha operado desde esta lógica del libro, propiamente, la construcción sistemática que intenta mantenerse interna, única, enciclopédica, siempre verdadera y sin corrupción alguna. Bajo distintos textos, la lectura de Derrida trata de señalar que este conjunto de operaciones han acompañado la tradición occidental, por lo que propiamente su modo de lectura (la deconstrucción) trata, no de destruir estos valores o pulverizarlos —pues seguiría los mismos rasgos que precisamente está criticando—, sino más bien de desajustar, desestabilizar, dislocar un sistema que parece estable o clausurado, provocando así mismo fisuras o quiebres que hacen que el mismo sistema internamente caiga por su propio peso. Dice Derrida (1998a) en *Espectros de Marx*:

Limitémonos, por falta de tiempo, a ciertos rasgos, por ejemplo, de lo que se llama la deconstrucción, en la que fue inicialmente su forma en el transcurso de los últimos decenios, a saber, la deconstrucción de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüisticismo, del fonologismo, de la desmitificación o la desedimentación de la hegemonía autonómica del lenguaje (deconstrucción en el transcurso de la cual se elabora otro concepto del texto o de la huella, de su tecnificación originaria, de la iterabilidad, del suplemento protético, aunque también de lo propio y de lo que fue llamado la exapropiación) (p. 106).

² Más adelante se señala el alcance de dicho término dentro de la lectura particular de Derrida.

Así la deconstrucción de lo propio es un interés por aquello que es “impropio”, no digerible o rechazado por este tipo de sistemas; propiamente, aquello que en todo texto es marginado, ignorado o rechazado, pues en esta estrategia de lectura Derrida encuentra precisamente las “herramientas” de la deconstrucción o, propiamente, aquello que a todo libro cerrado se le escapa en su formación. De aquí que el mecanismo textual de la deconstrucción explícita que a todo gesto textual se le escapa (le sobrepasa) el *querer-decir* del autor, esto es, las intenciones de construcción del texto, su producción o su propósito; por eso cada marca marginada, ignorada o no tan expuesta en el texto, es fundamental para la lectura deconstructiva porque allí ve la abertura y apertura de un texto que propiamente nunca puede estar clausurado. Esto es lo que denomina Derrida un *desliz textual* en el libro de la metafísica: algo que se escapa al *querer-decir* del libro o algo que desenfoca el significado nuclear de un texto. La deconstrucción logra así, no una operación de jerarquía y estabilidad, sino una resistencia donde el texto se traiciona involuntariamente y se agrade a sí mismo (sea así *im-propio* de sí mismo):

(...) Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria (*De la gramatología*, 2008, p. 25).

Con este conjunto de explicaciones, y volviendo al cuestionamiento del libro, podría decirse que la deconstrucción es siempre una reflexión sobre estos valores que encierran la metafísica de lo propio, esto es, el origen. Por eso, decir que la deconstrucción es una especie de método, sistema u otro nombre para el pensamiento de lo propio, sería entender esta estrategia dentro de la misma operación del libro; del mismo modo, hablar en términos de *corpus* derridiano, pensamiento o filosofía deconstructiva, sería errar en el alcance de esta operación que es la de la escritura, el modo de lectura de Derrida. En consecuencia, lo que se intenta mostrar en este capítulo es cómo opera la deconstrucción, sobre qué reflexiones y condiciones el texto derridiano ejercita un modo de lectura particular, para así señalar a los “detractores” de este tipo de lectura y mostrar el alcance de esta operación más allá del *querer-decir* del libro.

Para explicar el modo de lectura particular de Derrida y complementar este breve apartado en toda su complejidad, vale mostrar el contenido que rodea la estrategia de la deconstrucción para una mejor comprensión en su alcance y operación. El contenido de esta exposición sobre los valores que acompañan todo texto que evalúa Derrida y el gesto particular para deconstruirlos, esto es, su modo de lectura, podría ordenarse en los siguientes puntos: (1) el logocentrismo y la metafísica de lo propio como los valores en la relevación de la escritura; (2) repensar la escritura: la archi-escritura, la arbitrariedad del signo y el suplemento de origen; (3) la huella, la *différance*, la

escritura destinataria y la muerte como lecturas desestabilizadoras; (4) reflexiones sobre el libro, el texto y el margen; (5) la deconstrucción como *desliz textual*. Se intenta así exponer el alcance de este modo de lectura desde su campo temático.

1. El olvido a la escritura: logocentrismo y metafísica de la presencia

1.1 Los valores del logocentrismo

Una reflexión sobre la escritura, sobre su alcance y sus condiciones, es la evaluación de Derrida frente a toda una tradición que la ha pasado por alto. Esta posición la desarrolla Derrida especialmente en *De la gramatología*, uno de los tres libros que publica junto a *La escritura y la diferencia* y la *Voz y el fenómeno*. De las tres obras, *De la gramatología* es quizá la obra más compacta, con más “unidad”. Reúne de manera ensayística un análisis de la escritura en la tradición occidental, especialmente en autores como F. de Saussure, C. Lévi-Strauss y J. J. Rousseau que, según Derrida (2008), mantienen un rasgo en común: el rechazo a la escritura. ¿Cómo se ha dado esta borradura de la escritura? ¿A qué escritura se refiere Derrida en su denuncia? Antes de entrar directamente en estas preguntas, centro nuclear de la denuncia derridiana, valdría ver el campo en el cual se ha desarrollado esta supresión o jerarquía sobre la escritura y que no ha permitido comprender su alcance.

Directamente, la condena a la escritura se da por el habla, pero indirectamente, al habla lo acompañan una serie de valores que han relevado la escritura como mera instrumentalización o dictado de una voz. Eso sí, este lenguaje fonético no se cierra a un ámbito propio de la filosofía del lenguaje, esto es, una reflexión sobre el significado y las condiciones por las que este se da; el análisis de Derrida va más allá, porque no sólo se trata de mirar los valores de una teoría del significado, sino ver las redes conceptuales en las que ha operado dicha teoría, esto es, valores que tienen en común dar olvido a la escritura. Así desde la ontología y teología clásica (onto-teología), pasando por el racionalismo-idealismo moderno (Descartes, Kant, Hegel), también por la fenomenología de corte husserliano, hasta algunas teorías en el estructuralismo (Saussure y Lévi-Strauss) han suprimido de sus teorías a la escritura y operan (directa o indirectamente) para dar prioridad al lenguaje fonético.

No es de extrañar que este reproche de Derrida, esta borradura de la escritura del pensamiento occidental (de Platón a Saussure), tenga también raíces análogas al reproche por el olvido del sentido del ser de Heidegger. Lo que Heidegger (2003) comprende por *diferencia ontológica* es lo que ha pasado por alto la tradición occidental, esto es, el olvido por el sentido del ser, pues según Heidegger el ente y el ser se han confundido desde Platón hasta Hegel. De esta manera, la

importancia investigativa de Heidegger radica en que la pregunta por el sentido del ser busca determinar de forma *a priori* la posibilidad, no sólo de las ciencias que investigan al ente en tanto que es ente, sino que apunta a las condiciones de posibilidad de una ontología misma que antecede a las ciencias ónticas (a todo saber) y termine por fundarlas. Así esta tradición no sólo ha ocultado al ser, sino que ha desentrañado un valor en común: el ser se ha determinado como *presencia*, como óntico, como propiedad (categoría). Dice de Peretti (1989) sobre esta relación:

(...) Al hilo de la problemática para él insoslayable de la pregunta por el Ser, Heidegger es quien denuncia de forma más categórica la metafísica como escritura teórica organizada en torno a un centro privilegiado: la presencia. Ello es fruto, sin duda, del pensamiento representativo que ha limitado siempre la cuestión del sentido del Ser al considerarlo únicamente en tanto que ser del ente, en tanto que fundamento del mismo en un horizonte de interpretación dominado por la idea de presencia (*Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, p. 24-25).

De esta manera, con la denuncia por el olvido del sentido del ser, Heidegger en *Ser y tiempo* (2003) explica que al concentrarse en interrogar al ente —por medio de propiedades, categorías, representaciones—, toda la tradición filosófica —desde la metafísica clásica, pasando por la onto-teología cristiana, hasta el idealismo moderno— ha entendido el ser como presencia. La ontología griega, de esta manera, ha entendido bajo la presencia (*ὄντῃα*) aquello que permite que el ente permanezca, que sea inalterable, que *esté* en sí; de esta manera, esta denuncia se encauza en entender el ser en la ontología clásica como *parousía* (estar-presente). Así el abordaje de la pregunta por el sentido del ser no debe seguirse bajo las condiciones de la presencia, pues hacerlo sería repetir u operar desde la misma tradición óntica-teológica, por lo que la pregunta por el sentido del ser no es ni “primera” —en sentido escolástico: *Ens realissimum*—, ni fundamental (Kant), ni trascendental (Husserl). Esta descripción de la presencia y su operación la describe Heidegger (2003) del siguiente modo:

El λέγειν mismo y, correlativamente, el νοεῖν —e.d. la aprehensión simple de lo que está-ahí en su puro estar-ahí, que ya había sido tomada por Parménides como guía para la interpretación del ser— tiene la estructura temporaria de la pura “presentación” de algo. El ente que se muestra en y para ella, y es entendido como el ente propiamente dicho, recibe, por consiguiente, su interpretación por referencia al presente, es decir, es concebido como presencia (*ὄντῃα*) (*Ser y tiempo*: §6, p. 35-36).

Al dejar claras algunas raíces del pensamiento heideggeriano en la denuncia de Derrida, puede verse cómo se ha dado el privilegio al habla, pues este reproduce la idea de un origen, de una

proximidad o correspondencia hacia el ser, la idealidad del sentido, el juicio por representaciones o un sujeto trascendental que serían patrones fundamentales en la operación de la metafísica occidental: a todo este conjunto de valores Derrida los llama *metafísica de la presencia*. En esta serie de condiciones, se puede ver la importancia en mantener algo que permanezca frente al cambio, que no sea contaminado o corrompido, que establezca un sentido propio; así la búsqueda de estos valores, para Derrida, puede concentrarse en lo que se ha entendido por significado. El significado se expresa como principio propio, como expresión de pureza, como posibilidad idéntica y única, como criterio adecuado en la búsqueda de *la Verdad*; de aquí que, en la búsqueda de estos criterios, sea el pensamiento, entes trascendentes o reglas lógico-axiomáticas los lugares adecuados que albergan la metafísica de lo propio.

Así el significado, podría decirse, es la expresión de la presencia por excelencia. La fórmula podría traducirse en que, si hay pureza, hay presencia y, por tanto, verdad. Pero para adquirir sentido e importancia, el significado no puede valerse por sí mismo, esto es, requiere contenido para mostrar su grado de presencia; de aquí que requiere de un contrario, de aquello móvil, ausente o corruptible, para adquirir valor propiamente. De esta manera, distinciones binarias como significado/significante, sentido/referente, adentro/afuera, habla/escritura, forma/materia, necesidad/contingencia, nouménico/fenménico, ideal/real, etc., se han construido sobre el supuesto de la presencia, sobre las condiciones del significado, que terminan siendo importantes en la construcción de *un* valor y *un* sentido que logre permanecer único, idéntico y estable frente a lo otro que no es. A esta operación binaria, la importancia de un contrario sobre otro, la llama Derrida (2008) *logocentrismo*: “(...) El logocentrismo sería [*Le logocentrisme serait*], por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia [*la détermination de l'être de l'étant comme présence*] (...)” (*De la gramatología*, p. 19)³.

Con la arquitectura de esta operación logocéntrica, es más clara la cercanía entre el ser y el habla, relación que así mismo Derrida denomina *fonocentrismo*. Esta confianza entre el ser y el habla, entre el significado y el habla, es de suma importancia en una metafísica de la presencia, pues sigue las condiciones del logocentrismo en la búsqueda del ser/pensamiento puro, permanente y único, que mostraría así mismo la verdad. La cercanía, a fin de cuentas, del *lóγος* y la verdad, proporciona las condiciones de un saber que logre comprender, desde una base inalterable y sólida, todo contenido externo a esta pureza (contenido ajeno e impuro). Así opera la metafísica de la presencia:

El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos [*c'est l'effacement de l'écriture dans le logos*], la reasunción de la huella en la parousía [*la resumption de la trace dans la*

³ Se hace breves revisiones a algunos pasajes del francés, a partir de la edición: Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

parousiē], la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado hemos denominado metafísica de lo propio [*la métaphysique du propre*] (*De la gramatología*, 2008, p. 35).

Ahora bien, si el ser se ve expresado como presencia desde el significado, este debe hallar su lugar en un estado de pureza o principio eterno. Para la tradición onto-teológica (Platón y cristianismo) esto se traducía en las Ideas o en Dios (*Ens realissimum*), quienes albergaban el principio y fin de la realidad, el sentido y comprensión de las cosas materiales y/o creadas; así también, para la tradición moderna, de Descartes a Kant, el *sujeto-pensamiento* es de suma importancia al ser el criterio fundamental, absoluto y puro que permite la formación de todo saber particular o contingente, por lo que la formación de una ciencia universal es de suma importancia en sus planteamientos. De esta manera, el *ser-significado*, con valores logocéntricos, encuentra en el habla su manifestación sensible perfecta, pues el habla es siempre condicionada por lo que se piensa; con lo cual, si el pensamiento debe operar desde verdades puras e incondicionadas, el habla debe seguir los parámetros de este, pues sus acciones se determinan por el *lóγος* y la voz debe formar así ecos respecto al mantenimiento y construcción del significado propio y trascendental. Por eso la voz se oye a sí misma.

Si se mantiene el significado trascendental en el *lóγος*, el habla sólo sería la manifestación sensible de aquello que opera en el ser-pensamiento. El habla, de esta manera, no sería sino el significante del significado, o sea, sólo su expresión. ¿Y la escritura? La escritura, en este tipo de condiciones, no sería sino el *significante del significante*, o sea, tendría un papel incluso inferior al habla, quien en sí no mantiene o establece la verdad del significado (su permanencia, su fin), pero sí prolonga o manifiesta el rigor de este. Este papel de la escritura puede verse especialmente tanto en Platón como en Saussure.

1.2 El privilegio del habla sobre la escritura: el *φάρμακον* platónico

Hasta aquí se ha visto el campo en el que se desenvuelve la lectura de Derrida, esto es, el centro constante de su crítica y los valores que la metafísica de la presencia contiene. También se ha visto cómo, al igual que Heidegger, considera que la metafísica ha sido jerarquizante o ha reprimido siempre a un resto trascendental y, en cambio, mantiene la idealidad o presencia del ente. Pero en vez de la búsqueda del sentido del ser, reprimida por la metafísica, Derrida encuentra que se ha relevado más bien a la escritura, pues al asignar al *lóγος* como origen de la verdad se ha llevado a degradar o menospreciar el alcance de la escritura. De aquí que en *De la gramatología*, Derrida (2008) explique que el logocentrismo es así mismo *metafísica de la escritura fonética*, esto es, una escritura

siempre dependiente de un habla interior y primaria (cerca al *λόγος*), que rechaza la escritura al ser exterior y que opera como mera instrumentalidad o dictado del habla.

Ahora bien, para comprender cómo el habla ha reprimido el alcance de la escritura, así como el pensamiento occidental condiciona la escritura sólo como *escritura fonética*, una buena exposición de esta relación se encuentra en *La farmacia de Platón* (1997b). En este texto, el filósofo francés analiza el *Fedro* platónico, especialmente el mito sobre el origen, la creación, la historia y el valor que tiene la escritura. Sócrates, quien es el principal interlocutor, al explicar el papel de la escritura y cuestionar si el escritor cumple un papel adecuado, describe la escritura desde un papel corrosivo, artificial y poco adecuado, pues según su opinión la escritura sólo repite aquello que no sabe (ella), o sea, repite sus palabras sin algún destinatario, sin saber su punto de llegada, su condena o su sentido. Dice Platón (1988), a través de Sócrates:

Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura [*τοῦτ' ἔχει γραφή*], y por lo que tanto se parece a la pintura [*καὶ ὡς ἀληθεῶς ὄμοιον ζωγραφία*]. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les preguntan algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras [*τὰ τὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι*]. Podrías llegar a creer [*δόξαις*] como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen [*τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν*], apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier [*κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος*], igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no [*οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ*] (*Fed* 275 d-e).

¿Cómo llega a esta condena Sócrates? Valdría ver el mito sobre el origen y degradación de la escritura que narra Sócrates (1988) a Fedro. El mito es en Egipto donde gobierna el rey Thamus y donde el dios Theuth —Dios creador del número, el cálculo, la geometría, la astronomía, etc.— vino al palacio del rey y le ofreció al rey algunas artes para que fueran divulgadas en el pueblo egipcio. Ante este ofrecimiento, Thamus interroga cada arte, viendo la utilidad y prosperidad que tuviera en su pueblo, por lo que acepta o rechaza dependiendo lo bueno o malo de cada uno. Al llegar a las letras, la escritura, Theuth le ofrece a Thamus el gran beneficio de la escritura, pues se ha creado como un fármaco (*φάρμακον*)⁴ para la memoria y sabiduría del pueblo egipcio; Thamus,

⁴ El término *φάρμακον*, fundamental en la lectura del *Fedro* platónico por parte del filósofo francés, no sólo es en principio intraducible de manera *única*, sino que expresa para Derrida la indecidibilidad de la escritura, esto es, su doble condición: cura y veneno. En *La farmacia de Platón*, texto en el que desarrolla esta idea, Derrida (1997b) trata de reajustar la conclusión que se tiene de la escritura, no entendiendo *φάρμακον* en un único término (y condición a la escritura), sino viendo su doble herradura, su doble condición: es cura porque permite la permanencia de la memoria de un pueblo, pero es veneno porque corrompe la memoria fiel y adecuada. Dice Derrida (1997b) al respecto: “La entrada

sin embargo, opina lo contrario, pues según él la escritura traería más bien el olvido en las almas del pueblo egipcio, descuidaría su memoria, la corrompería, pues si el pueblo se fija sólo en lo escrito, ese recuerdo vendría de afuera, del artificio, no vendría del alma, por lo que el pueblo y su cultura podría perderse ante esta falta de memoria de sí mismo. Así hay una memoria pura que debe resistirse a ser corrompida por un simple recordatorio o memoria muerta que trate de borrarla, esto es, la escritura.

Con esto, si hay comunicación, memoria, cultura, según el rey Thamus, es ajeno a la escritura, pues el pueblo egipcio pierde su capacidad de información, se puede hacer olvidadizo y perder la relación con un *λόγος* puro. Por eso, Derrida (1997b) encuentra en este mito que Thamus privilegia el habla (*φωνή*) sobre la escritura (*γραφή*), pues el habla no corrompe la memoria, mantiene la pureza del pensamiento, permanece en una unidad estable y permite una comunicación adecuada; la escritura, al contrario, es el cadáver del habla, es su mero dictado, es algo instrumental o secundario y por esa misma razón es algo exterior, ajeno, artificial y corruptible al pensamiento. De aquí que, para Sócrates, aquel que nunca escribió, la escritura sea sólo una corrupción de la verdad, del pensamiento, del *λόγος*, pues allí en ese artificio es válida toda opinión, cualquiera puede corromper la palabra (hablada), y las imágenes —al igual que la pintura, *ζωγραφία*— que terminan resultando meras apariencias de una verdad cada vez más borrosa. Por eso la borradura de la escritura es la cercanía e importancia del *λόγος* y el habla (fonocentrismo).

Esta distinción termina no sólo por subordinar el papel de la escritura, sino incluso distinguirla entre una *buen*a escritura —una memoria viva: dictado del *λόγος*, incorruptible, instrumental, fonética— y entre una *mala* escritura —una memoria muerta: artificiosa, corrosiva, exterior y sinsentido. Dice el filósofo francés (1997b) respecto de esta distinción:

Según un esquema que dominará toda la filosofía occidental, toda una buena escritura (natural, viva, sabia, inteligible, interior, hablante) se opone a una mala escritura (artificiosa, moribunda, ignorante, sensible, exterior, muda). Y la buena no puede ser designada más que en la metáfora de la mala. La metaforicidad es la lógica de la contaminación y la contaminación de la lógica. La mala escritura es, a la buena, como un modelo de designación lingüística y un simulacro de esencia. Y si la red de las oposiciones de predicados que relacionan una escritura con la otra tiene en su malla a todas las oposiciones conceptuales del «platonismo» —considerado aquí como la estructura dominante de la historia de la metafísica— se podrá decir que la filosofía

en escena del fármaco, la evolución de los poderes mágicos, la comparación con la pintura, la violencia y la perversión político-familiar, la alusión a los afeites, a la máscara, a los simulacros, todo eso no podía dejar de introducir al juego y a la fiesta, que no tienen lugar nunca sin algún apremio o despliegue de esperma” (*La diseminación*, p. 227).

se ha jugado en el juego de esas dos escrituras. Aun cuando no quería distinguir más que entre habla y escritura (*La diseminación*, p. 226-227).

Este paso por *La farmacia de Platón* ilustra el papel de la escritura en el pensamiento platónico y, especialmente, el camino que este recorrería en el pensamiento filosófico occidental. Se rechaza así una escritura que sale de las fronteras del *lóγος*, de sus determinaciones, de su espacio de memoria, de su circunspección, pues puede corromper el estado de presencia que el habla establece junto al *lóγος*. Pues en el habla la comunicación, la memoria, el pensamiento, son siempre directos; en la escritura (la mala), la comunicación se forma bajo una red de incongruencias, de corrupción, de irrupción de una presencia que establece la cercanía de *λόγος* con la verdad. La escritura maltrata el *λόγος*, lo confunde, lo manipula y termina por desestabilizar su condición propia; ante esto, el privilegio y deber del habla es no dejarse manipular de una escritura externa, corrosiva, aparente. Estos son algunos de los valores endebles que han vertebrado la metafísica de la presencia y que han asignado este papel a la escritura; de aquí que su consideración haya sido sólo desde una escritura *fonética* o una buena escritura.

1.3 Significado/significante en Saussure

Ahora bien, al ubicar la posición de la escritura frente al habla dentro del gran libro logocéntrico, valdría ver así mismo esta recepción y permanencia de la metafísica de la presencia en Saussure. En *De la gramatología*, en su denuncia respecto de la supresión de la escritura, una de las lecturas fundamentales para Derrida (2008) ante este reclamo es Ferdinand de Saussure, pues en su análisis del *Curso de lingüística general* (1945) el filósofo francés no sólo denuncia la posición logocéntrica y el rechazo de la escritura por parte de Saussure, sino que ve en este una especie de apoyo en su reconsideración del proyecto gramatológico, esto es, una ciencia de la escritura.

Para Saussure, tener bases adecuadas dentro de un proyecto lingüístico es estudiar de manera adecuada la lengua; de aquí que el lingüista, según Saussure (1945), esté obligado a conocer el mayor número posible de lenguas para sacar de su análisis comparativo lo universal y fundamental en cada una de estas. Ahora bien, el acceso al conocimiento de una lengua es por medio de su escritura, pues esta es el registro material de cada lengua particular; y sin embargo, la escritura es extraña al sistema interno de la lengua, o sea, no hace parte del objeto lingüístico. Dice Saussure (1945):

Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar el primero; el objeto lingüístico, no queda definido por la combinación de la

palabra escritura y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística. Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal; y se llega a dar a la representación del signo vocal tanta importancia como a este signo mismo. *Es como si se creyera que, para conocer a alguien, es mejor mirar su fotografía que su cara* (*Curso de lingüística general*, p. 51) [Cursiva mía].

Así para el lingüista suizo, la lengua tiene una tradición fonética independiente de la escritura, pues el peligro ante la escritura es que esta puede retardar cambios en una lengua, o sea, no la hagan posible como fundamento; con lo cual, en este tipo de distinciones y distancias entre la lengua y la escritura, Saussure (1945) termina por aislar a la lengua de la escritura para un estudio propiamente fonético. Bajo esta distinción, en un sistema sobre la lengua, Saussure se centra especialmente en el lenguaje mismo, por lo que su estudio es a partir de los signos —no de un objeto o un sujeto—; con lo cual, si su estudio es desde el signo, el lingüista suizo distingue dos aspectos del signo: entre un signo-significado y un signo-significante, donde el primero es la inteligibilidad o concepto puro en el pensamiento del hablante y el segundo es un derivado sensible del significado, una imagen acústica o la voz del pensamiento que se expresa en el habla. Mientras el significante sí depende del significado para poder manifestarse sensiblemente, pues necesita de una presencia que determine su orden y su comprensión en el habla; el significado, por su parte, no depende del significante para llegar a ser lo que es, porque el significado es la condición original, natural, universal e ideal para todo progreso en el sistema, construcción y desarrollo de una lengua: si se habla, se habla con *sentido*. Aunque la relación significado/significante sea en principio arbitraria en el sistema de la lengua, lo cierto es que para Saussure (1945) el significado debe mantenerse frente a esta arbitrariedad, porque pertenece así mismo a las vigas que establece el sistema *interno* de la lengua.

Con este análisis, Derrida encuentra en la lingüística saussuriana que, si el habla es significante, al ser la imagen acústica de un significado natural, interno y puro, la escritura sería *significante del significante*, esto es, algo propiamente *externo* al sistema fonético. Aquí entra una oposición análoga propia de la metafísica de la presencia, pues en el binario significado/significante también operan otras oposiciones como adentro/afuera, inteligible/sensible, habla/escritura, universal/particular, etc. Se piensa así solo en una *escritura fonética*, cuyo elemento fundamental para su construcción es la ἐπιστήμη en general (ciencia y filosofía) y la lingüística en particular; con lo cual, frente a la lingüística, Saussure (1945) termina por afirmar que la palabra hablada constituye por sí sola el objeto de esta ciencia: es unidad del sentido y del sonido (significado y significante). Por el contrario, la escritura sería *fonética, exterioridad*, representación extrínseca del lenguaje, por lo que obra ya desde significaciones determinadas y construidas; incluso, siguiendo esta distinción

expuesta, la escritura estaría determinada por el sistema de signos que establece Saussure, donde si hay una relación entre el grafismo con un habla natural, no podría hablarse de escritura sin su dependencia a la *voz del pensamiento*. Los elementos de la escritura deben ser estrictamente fonéticos bajo estas condiciones.

Con todo esto explicado, la duda de Derrida es por qué Saussure tiene tanta preocupación por esta distinción, por su comprensión, pues detalla de sobremanera el *fenómeno externo*, ese *afuera* y ese *doble* rasgo de la escritura donde no hace parte del sistema pero debe terminarse a partir de él. Y encuentra que, ante esta amenaza, de lo que se trata es de mantener el *sistema interno* intacto, una pureza de la lengua contra toda contaminación que trate de alterar o desestabilizar el sistema; en otras palabras, y siguiendo las mismas condiciones del *Fedro* platónico, sería una irrupción del *afuera* en el *adentro* que altera la presencia del alma viva como *λόγος* verdadero —en una especie de impureza y pecado por parte de la escritura. Dice Derrida (2008):

No es por azar que la consideración exclusiva de la escritura fonética [*l'écriture phonétique*] permite responder a la exigencia del "sistema interno". La escritura fonética tiene precisamente como principio funcional el de respetar y proteger la integridad del "sistema interno" de la lengua, inclusive si no logra hacerlo de hecho. *La limitación saussuriana no responde, por una feliz comodidad, a la exigencia científica del "sistema interno" [la limitation saussurienne ne répond pas, par une heureuse commodité, à l'exigence scientifique du «système interne»]* (...) (*De la gramatología*, p. 45).

De esta manera, el punto de Derrida es mostrar los límites y presuposiciones detrás de estas condiciones, del proyecto de lingüística general, que en los límites de su campo excluye la *exterioridad en general* y, con esto, el sistema *particular* de escritura. Así Saussure representa para Derrida sólo una prolongación del logocentrismo, del “*λόγος* paterno” que se presta asistencia a sí mismo, que se eleva sobre la escritura misma, esto es, sobre un hijo que aún no habla. De aquí que Derrida evalúe los presupuestos logocéntricos, la condición de la escritura y el privilegio al habla en la tradición filosófica occidental.

Podría concluirse de este apartado: (i) la metafísica de la presencia opera sobre el principio de pureza, del *λόγος*, de la naturaleza del significado y las condiciones del ser-presente; (ii) estos presupuestos han acompañado el privilegio del habla sobre la escritura, pues en su cercanía al *λόγος* como memoria (como pudo verse en el *Fedro*), la escritura sólo sería algo corruptor y externo a esa presencia anhelada por toda condición filosófica; (iii) incluso viendo que esta misma desvalorización de la escritura sigue operando en un proyecto lingüístico como el de Saussure quien, tratando de apartarse de una tradición filosófica, sólo termina prolongando las condiciones de dicha tradición. Con el campo abonado respecto de la tradición y presupuestos que critica

Derrida y de los cuales quiere apartarse, su intento es así pensar que la escritura no puede ser exterior en el sistema de la lengua en general, a menos de que se preserven distinciones de oposición del tipo afuera/adentro, exterior/interior, etc. Pensar de otra manera la escritura, desde las condiciones de una gramatología, va a ser la renuncia a este *modus operandis* del logocentrismo, así como la resistencia a pensar la escritura sólo desde un campo fonético.

2. Repensar la escritura: la *archi-escritura*

2.1 La escritura fuera de la consideración fono-logocéntrica

Ahora bien, al ver la posición de la escritura como lugar secundario, derivado o suplementario que ocupa respecto al *lóγος*, Derrida trata de mostrar el lugar de la escritura, sus fundamentos como una nueva ciencia (gramatología) en un tiempo histórico donde se ha pronunciado la clausura de la metafísica de lo propio (del libro) para una nueva marca de la escritura en el porvenir. El intento de repensar la escritura por parte de Derrida no debe distanciarse de la marca profunda que deja Nietzsche al destruir la metafísica onto-teológica (platonismo y cristianismo), así como las filosofías subjetivistas (racionalismo e idealismo). Como se vio en el caso de Saussure, la escritura sería *significante del significante*, pues es significante (signo gráfico) de otro significante —el signo fonético, manifestación sensible del significado—, por lo que se considera a la escritura como algo sensible y exterior al espíritu, al *lóγος*, al verbo o a la conciencia; tiene así forma de artificio, es una copia de un habla natural y es peligrosa porque se hace presente en nombre de un habla que *ya* está ausente e impura.

Ante este pronunciamiento y borrado de la escritura por parte del logocentrismo, la pregunta de Derrida (2008) es: ¿el logocentrismo puede librarse de la dependencia de la escritura, puede estar plenamente presente, tal como es el deseo de toda su tradición? Para Derrida esto no es posible y aquello que ha intentado borrar la tradición, la escritura, es el fallo de su propia operación, esto es, la búsqueda de una presencia que sea pura, inalterable, fundamental, etc. Por eso su resistencia es cuestionar esta operación, aquella distinción de oposiciones propia de la metafísica de la presencia, en el caso de los contrarios interior/exterior que es una oposición fundamental en la subordinación de la escritura bajo el habla —como se ha visto en el *Fedro* platónico y en el *Curso de lingüística general*.

La labor en este cuestionamiento es operar dentro de estas distinciones y ver que incluso ante toda imposición logo-fono-céntrica (sistema de oposiciones), la escritura *ya* antecede dichas condiciones, esto es, la escritura es lo que hace posible el significado en general y el significante fonético en particular. ¿Cómo es posible pensar la escritura como algo “previo”, fundamental,

anterior al *λόγος*, al habla? Derrida (2008) comenta que la gramatología, disciplina que busca comprender una ciencia de la escritura, no debe preguntarse por el origen (en un horizonte onto-teológico) de la escritura o incluso un cuestionamiento sobre *¿qué es la escritura?* —una pregunta del tipo *¿dónde y cuándo comienza la escritura?*—, pues se operaría bajo la misma lógica de *lo propio* quien se ha establecido bajo las condiciones de un origen, de un significado o de un sentido original, presente y natural. La escritura, en estas condiciones, debe resistirse a las posiciones logocéntricas, no para destruirlas, sino cuestionar sus principios y desplazarlos desde su propia lógica.

Pero al volver a esta distinción adentro/afuera, relación entre habla y escritura, de acuerdo con los postulados de Saussure, la lengua tiene una tradición distinta de la escritura, pues esta última es derivada de la voz que está presente en sí misma a partir de una significación natural, inmediata y cercana al pensamiento, mientras la escritura es *fonética*, exterioridad, representación fuera del lenguaje, por lo que obra ya desde significaciones determinadas y construidas dentro de un significado inteligible y natural. De esta manera, siguiendo esta condición expuesta por Saussure, la escritura estaría operando a partir de un sistema de signos cerrado y determinado del cual ella es exterior.

Bajo estas condiciones, si el habla se considera incluso un “vestido” del pensamiento, la escritura sería más bien un vestido gastado o no original; o como dice Saussure (1945), una máscara misma del habla. Pero la estrategia de Derrida está en ver que esta relación entre el adentro y el afuera no debe entenderse como *mera exterioridad* (un afuera que afecta un dentro, la escritura que irrumpe el habla), sino que el afuera *ya* contamina el adentro, porque está en él por el hecho de ser un *adentro*: “(...) El sentido del afuera [*Le sens du dehors*] siempre estuvo en el adentro [*été dans le dedans*], prisionero fuera [*bors*] del afuera, y recíprocamente (...)” (*De la gramatología*, 2008, p. 46). La estrategia del filósofo francés, bajo esta distinción, está en ver que en esta relación adentro/afuera, habla/escritura, el habla no podría quedar en pie por sí misma sin la escritura; la violencia de la escritura, de esta manera, aparece como un inconsciente al alma-*λόγος*, quien en su inocencia no alcanza a comprender *su* propia contaminación. Deconstruir esta condición, esta tradición, no consiste en invertir dicha oposición de la escritura sobre el habla —como se abría la posibilidad más arriba— porque se *operaría* bajo la misma condición de ajuste con la que se ha estabilizado dicha tradición; más bien, si se pretende buscar una alternativa, es mostrar por qué la violencia de la escritura no sobreviene a un lenguaje inocente, o sea, dicha *usurpación* o contaminación existe siempre en un “principio”, pues dicha violencia está porque el lenguaje está *ya inscrito* en la escritura. Dice Derrida (2008):

(...) Y no obstante la naturaleza está afectada [*est affectée*] —desde el afuera— por una perturbación que la modifica en su adentro [*par un bouleversement qui la modifie en son dedans*], que la desnaturaliza [*la dénature*] y la obliga a separarse de sí misma [*l'oblige à s'écarter d'elle-même*]. La naturaleza al desnaturalizarse a sí misma [*La nature se dénaturant elle-même*], al separarse de sí misma, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la *catástrofe* [*la catastrophe*], natural que trastrueca [*bouleverse*] la naturaleza, o la *monstruosidad* [*monstruosité*], acontecimiento separación [*écart*] natural dentro de la naturaleza (*De la gramatología*, p. 54).

Con estos puntos, concluye Derrida que la escritura en general no puede ser exterior al sistema de la lengua interna que establece la tradición metafísica, si dicho sistema está contaminado en un principio por su lenguaje, por aquel que es escrito; en otras palabras, si hay un “interior”, es porque *ya* está contaminado por un exterior. Este sistema trata de preservar esta distinción entre el afuera y el adentro, exterior e interior, así como determina la escritura únicamente como “imagen” o “figuración” en la lengua, bajo la consideración de una naturaleza pura y lógica que termine subordinando la escritura en un sistema que quiere excluirla. La resistencia es, de acuerdo con el desplazamiento y cuestionamiento de este tipo de operaciones propias de esta tradición, repensar la escritura más allá de las cadenas fono-logocéntricas.

2.2 Lo arbitrario del signo: el signo como im-presencia

Al seguir la lectura de Saussure, al filósofo francés le llama la atención la tesis de lo *arbitrario del signo*. Esta consiste en señalar que todo signo lingüístico tiene significado, no por un referente u objeto externo, sino por la relación de un significante con otros significantes (en un sistema interno). Por ejemplo, si el signo lingüístico de *perro* tiene significado o tiene sentido, no es por un referente externo (un objeto) al propio signo, sino por su relación con otros signos lingüísticos, con otros significantes o por una red de diferencias; así para Saussure (1945), una red de significantes logra explicar el significado de cada significante, siempre bajo una cadena de relaciones que está en el sistema interno de la lengua. De esta manera, lo *arbitrario* de cada significante es que, por relaciones no directas, la red de significantes de manera no programática asigna el significado de un significante por otro significante, pues hay diferencias que entre relaciones negativas establecen significados positivos.

Ahora bien, Derrida (2008) enfatiza que en la tesis de lo *arbitrario del signo* puede darse la posibilidad de dismantelar la distinción entre signo fonético y signo gráfico y, aunque esta denominación nazca a partir del *interior* de una relación pretendidamente natural entre la voz y significado, el punto es también exponer que este tipo de relaciones incluso están ajustadas (o

incluso “pre-ajustadas”) por lo arbitrario, donde si hay una relación determinada entre un significante y un significado esta sería gráfica y diferida. Esta labor podría comenzar si en principio se considera a la “escritura” como *inscripción*, y del mismo modo, como institución de un signo que está dentro de un núcleo de *irreducción*, esto es, un signo que no opera desde las condiciones de la presencia si este se encuentra diferido siempre por otros signos lingüísticos, o sea, en relación con otros signos. Dice Derrida (2008):

(...) En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos [*signifiants institués*], "gráficos" [*graphiques*] en el sentido limitado y derivado de la palabra [*au sens étroit et dérivé de ce mot*], regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto "escritos" [*écrits*] aun cuando sean fónicos [*phoniques*]. La idea de institución —vale decir de lo arbitrario del signo [*d'arbitraire du signe*]— es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte. Es decir, simplemente, fuera del horizonte mismo, fuera del mundo como espacio de inscripción [*espace d'inscription*], apertura a la emisión y a la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias [*au jeu réglé de leurs différences*], inclusive si éstas son "fónicas" (*De la gramatología*, p. 58).

Así con la postulación de *lo arbitrario del signo*, en estas condiciones, el filósofo francés niega la tesis de Saussure que trata de retirar la escritura para mantener el habla “intacta” (relación fonema-grafema) y también de desplazar a la escritura como “sistema externo”, “imagen”, “representación” o “figuración” en una suerte de espejo que afecta la realidad natural de la lengua. Porque en esta tesis de *lo arbitrario del signo*, la dependencia de un signo sobre el otro signo es fundamental, pues está *inscrita* para obtener un significado propio y puro; pero si esta relación se logra solo en la inscripción de la escritura, en la relación de un signo con otros signos, sin que haya distinción entre signo fonético y signo gráfico, entonces no es posible retirar o exteriorizar del sistema a la escritura si esta opera desde lo arbitrario, desde la no-presencia que sin embargo se presenta en cada signo como tal. Con esto, Derrida enfatiza que el signo no puede ser “imagen” o “representación” de la lengua, pues incluso en la *escritura fonética* el significante gráfico remite a un fonema sólo a través de una red de dimensiones, o sea, de otros significantes en el interior de un sistema “total” o cerrado, que también es abierto a todas las posibles cargas de sentido, esto es, al horizonte arbitrario de signos.

En estas condiciones, ¿cómo debe pensarse la escritura? En este horizonte de la arbitrariedad del signo, donde se ha mostrado que Saussure no pudo retirar de un sistema interno una escritura aparentemente externa, Derrida reconsidera (como condición de posibilidad) la escritura bajo la condición de juego. Lo que el filósofo francés entiende por juego es la ausencia de un significado

trascendental único, presente y fijo a partir de la arbitrariedad no calculada y “previa” a toda determinación del mismo significado. Dice Derrida (2008):

(...) Este *juego*, pensado como la ausencia de significado trascendental [*l'absence du signifié transcendantal*], no es un juego *en el mundo* [*jeu dans le monde*], como lo ha definido siempre para *contenerlo* [*le contenir*], la tradición filosófica, y como también lo piensan los teóricos del juego (...). Para pensar radicalmente el juego es necesario, por lo tanto, primero *agotar* [*épuiser*] seriamente la problemática ontológica y trascendental, atravesar paciente y rigurosamente la pregunta por el sentido del ser [*la question du sens de l'être*], del ser del ente y del origen trascendental del mundo -de la mundaneidad del mundo-, seguir efectivamente y hasta el fin el movimiento crítico de los problemas husserlianos y heideggerianos, conservarles su eficacia y su legibilidad. Aunque fuera bajo una tachadura [*sous rature*], a falta de los conceptos de juego y de escritura a los que se haya recurrido permanecerán aprehendidos en límites regionales y en un discurso empirista, positivista o metafísico (...). Por lo tanto es el *juego del mundo* lo que es necesario pensar *ante todo* [*qu'il faut penser d'abord*]: antes de tratar de comprender todas las formas de juego en el mundo (*De la gramatología*, p. 65).

De esta manera, Derrida (2008) comenta que ya en la comprensión del juego, este estudio está “condicionado” en un *devenir inmotivado* por parte de esta arbitrariedad, propia del signo que no está presente completamente. Este será el estudio de la gramatología: *ciencia de lo arbitrario del signo*, de *la inmotivación de la huella*, *ciencia de la escritura antes del habla* (*archi-escritura*). Se reemplaza así una semiología por una gramatología, siguiendo los lineamientos de Saussure, al ser la lingüística sólo una parte de esta ciencia de la escritura. Esta sustitución, a fin de cuentas, ofrece a esta ciencia de la escritura desligarse de la opresión logocéntrica y la escritura dependiente del habla.

Eso sí, no se trata de rehabilitar la escritura con *un* sentido estricto, o invertir el orden de dependencia —escritura/sobre/habla, pues si se sigue esto, el fonologismo no sufre objeción alguna, al seguir en el tejido de su argumentación—, sino que se trata de pensar que la pretendida derivación de la escritura no se da por la condición de un “lenguaje original” (*natural*), esto es, algo que nunca fue *contaminado* por una escritura externa, pues este lenguaje *ya* está en la escritura, ya tiene el parásito en su interior y es sólo una especie de la escritura. Así lo que el filósofo francés denomina *archi-escritura* (ἀρχή=principio) es una “escritura” que se resiste a operar desde las condiciones de origen, significado o propiedad, o sea, desde las condiciones logocéntricas porque las “precede”; en cambio, se rige por las condiciones del signo arbitrario y se desplaza más allá de estas limitaciones. Dice Derrida (2008):

Esta archi-escritura [*archi-écriture*], aun cuando el concepto sea suscitado por los temas de lo "arbitrario del signo" y de la diferencia, no puede, nunca podrá ser reconocida como objeto de una ciencia [*ne pourra jamais être reconnue comme objet d'une science*]. Es lo que no puede dejarse reducir a la forma de la presencia [*la forme de la présence*] (...) (*De la gramatología*, p. 74).

La escritura deja de ser significante de otro significante para ser lo "fundamental" del lenguaje, aquello que lo hace comprensible, pues si todo significado y significante fonético tienen su germen en un significante gráfico, debe pensarse así la *archi-escritura* como una escritura "originaria" (no cronológicamente) o *proto-escritura* que es siempre "previa" a todo sistema de oposiciones de orden logocéntrico bajo el patrón de arbitrariedad o "juego". Con lo cual, la escritura entendida en estos términos, como gramatología, es condición constitutiva de todo lenguaje y todo signo que, siempre desde una ausencia (arbitrariedad del signo), se hace presente en cada signo para brindar su significado.

Lo que muestra esta ciencia de la escritura, imposibilidad de la borratura del signo gráfico, es la incapacidad e inexistencia de una presencia absoluta, de un nombre propio, de un presente que no es sino una traza de otra traza, siempre relacionado en una cadena de signos que no escapa propiamente a la escritura como contaminante "original". Este *archi-origen*, esta arbitrariedad de los signos, la lógica del juego y la resistencia a las oposiciones logocéntricas son constantes en cada lectura de Derrida, pues él opera desde estas condiciones para desestabilizar o dislocar todo texto que funcione bajo la operación de lo propio.

2.3 La escritura como suplemento: entre la presencia y la ausencia

Después de una lectura respecto de la denuncia que hace Lévi-Strauss a la escritura, señalada por Derrida en *De la gramatología*, este encuentra que las raíces de esta denuncia están en Jacques Rousseau. Rousseau, en la búsqueda o reconstitución de una presencia, termina por desvalorar la escritura, pues esta es una destructora de la presencia y una enfermedad del habla (*significante del significante*). Sin embargo, lo que trata de exponer Derrida (2008), con este tipo de condiciones, es que esta pureza que encarna Rousseau *ya* está condicionada por una economía que opera en la *sustitución* del habla por la escritura, o sea, un suplemento de la escritura por el habla.

Con el criterio de lectura de Rousseau respecto de la escritura, Derrida se propone analizar la palabra *suplemento* dentro del esquema distintivo que Rousseau maneja en la reapropiación de la presencia frente a la escritura. El suplemento parece exponer dos gestos: (i) cuando el habla no es suficiente para manifestar esta presencia natural que Rousseau rescata, es necesario *suplir* al habla —más cercana, naturalmente, a esta presencia— por la escritura, pese a que se corre el peligro de

que la escritura se *haga pasar* por la presencia y el signo fonético; (ii) y en este *suplir*, también se corre el peligro de que el signo fonético (cercano a la presencia) pueda olvidar su papel original o fundamental, al ser *suplido* o reemplazado en su función por otro signo corruptor o impropio. Sin embargo, lo que ve Derrida (2008) en ambos gestos es que, en este reemplazo, solo se hace notar la flaqueza o carencia de un habla que necesita ser suplida por su *propia* incapacidad natural:

(...) El suplemento se añade [*Le supplément s'ajoute*], es un excedente [*il est un surplus*], una plenitud que enriquece otra plenitud, el colmo de la presencia. Colma y acumula la presencia. Así es como el arte, la *techne*, la imagen, la representación, la convención, etc., se producen a modo de suplemento de la naturaleza y se enriquecen con toda esa función de acumulación. Esta especie de la suplementariedad [*Cette espèce de la supplémentarité*] determina en cierta manera todas las oposiciones conceptuales en las que inscribe Rousseau la noción de naturaleza en tanto que ella *debería* bastarse a sí misma [*devrait se suffire à elle-même*] (*De la gramatología*, p. 185).

Se presentan así dos sentidos del mismo suplemento ante esta incapacidad del habla natural de suplirse por sí misma: por un lado, el suplemento *suple*, se añade sólo para reemplazar y ponerlo en lugar de algo que no estaba, porque reemplaza una presencia (que estaba ausente) y está asegurado en la estructura por la marca de un vacío, por lo que nunca ha tenido contenido y, en estas condiciones, el signo gráfico sería suplemento del signo fonético; por otro lado, el suplemento, si bien se mantiene como condición fundamental interna en tanto *suple* (primera sentido), al mismo tiempo es algo exterior, un *contenido-incontenido*, pues llega a reemplazar y es extraño a aquello que viene a reemplazar, por lo que fundamentalmente es algo distinto a lo que reemplaza —a esa presencia: no puede ser así presencia de la presencia—, pese a que ocupe su puesto. El suplemento es tanto interior (al suplir) como exterior (porque *llega* a suplir).

De esta manera, a diferencia del complemento (*complément*), el suplemento es más una *adición exterior*. Este último sentido del suplemento es el que condena Rousseau, pues la negatividad del mal y la corrupción se da por este acto de suplementariedad, porque el mal es siempre exterior a una naturaleza inocente y buena. Y no obstante, según *El Emilio*, la naturaleza tiene que ser suplida cuando muestra su incapacidad o su deficiencia para mantenerse en sus propias condiciones. El ejemplo de Rousseau es el de la nodriza y la madre, pues si la última no puede amamantar al niño por deficiencias hereditarias, la nodriza tiene la capacidad de fortalecer dicha deficiencia. Con lo cual, según estas condiciones, es la cultura la que suple una naturaleza débil, una suplencia que expone un accidente y desvío de la misma naturaleza. Este es el gesto doble del suplemento: fortalecer y contaminar. Ya incluso, inmerso en el tema de la educación, podría decirse que el suplemento es aquí, tanto la posibilidad de la humanidad (su corrección y educación), como lo que

la pervierte, la daña y la contamina: este es el mismo gesto de la escritura, que incluso se hacía notar en el *Fedro*⁵.

Parece así que esta lógica del suplemento, su condición, es casi inconcebible, pues se compromete al sustraerse, se desplaza algo que ni siquiera puede llamarse presencia —pues *supple* algo “natural” pero, sin embargo, no tenía contenido previamente determinado— y es casi una estructura inconcebible para la razón. El suplemento, de esta manera, hace enloquecer porque no está en la presencia ni en la ausencia: esta es la extraña economía del suplemento. Por esto, el *λόγος* no puede llegar a condicionar este doble gesto del suplemento, esto es, que haya una carencia en la naturaleza y que esa carencia sea así misma lo que la pervierte y la contamine. No se trata de que el *λόγος* (la razón) sea impotente en pensar dicha condición, sino que parece que la razón misma está constituida por esa misma impotencia. Dice Derrida (2008):

A través de esta secuencia de suplementos [*cette séquence de suppléments*] se anuncia una necesidad: la de un encadenamiento infinito [*enchaînement infini*], que multiplique ineluctablemente las mediaciones suplementarias que producen el sentido de eso mismo que ellas difieren: el espejismo de la cosa misma [*le mirage de la chose même*], de la presencia inmediata, de la percepción originaria. La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario [*l'intermédiaire*], he ahí lo que resulta "inconcebible para la razón" [*inconcevable à la raison*] (*De la gramatología*, p. 201).

Con esto, el propósito es analizar cierta exterioridad (el suplemento) respecto a la totalidad de la época logocéntrica para que, en este punto de exterioridad, pueda hacerse una deconstrucción de esta totalidad en el interior de la clausura; la labor y lectura del suplemento, de esta manera, es también tener la posibilidad de salir del orbe metafísico y pensar (desmantelar) las oposiciones clásicas fundadas por este. A partir de esto, vale concluir que el análisis del suplemento es una operación que sirve para observar que este siempre se presenta fracturado en la presencia, pues ha *inscrito* en ella un espacio de repetición, de inestabilidad, de arbitrariedad, propio de la escritura repensada fuera de las condiciones fono-logocéntricas. El concepto de suplemento es, por lo tanto, un punto ciego, no leído, no-visto en el texto de Rousseau que abre aún así la visibilidad del mismo. Bajo la lógica y resistencia del suplemento, Derrida piensa la escritura en general más allá de las condiciones de la presencia.

Con estas tres re-consideraciones de la escritura que pueden seguirse de las lecturas del filósofo francés, desde la descomposición del adentro/afuera en la calificación del signo en Saussure, también en la tesis de la arbitrariedad del signo y en la lógica del suplemento en el texto de

⁵ Esta es la misma condición indecidible ya explicada del *φάρμακον*: cura y veneno.

Rousseau, se propone pensar la operación de la escritura en estos tres casos más allá de las oposiciones clásicas, para así desplazarlas y jugar entre ellas, para así proceder con su desmantelación, esto es, su desestabilidad que disloca la presencia. Poder establecer las condiciones de la *archi-escritura* es sostener que previo a todo origen o mantenimiento binario, lo “antecede” una arbitrariedad que no opera sino desde un juego libre, inconmensurable, inconsistente a toda operación logocéntrica; pensar la escritura desde una inscripción *archi-originaria*, que desestabilice las condiciones de la presencia en toda su extensión, es el tránsito que se sigue en los temas procedentes.

3. La huella, *différance*, la escritura destinataria y la muerte como lecturas desestabilizadoras

Hasta ahora se ha podido abonar el campo de la denuncia derridiana: la subordinación de la escritura. Los actores han sido el logocentrismo y la metafísica de la presencia, quienes en la pregunta y justificación por un origen han exteriorizado la escritura gracias al habla. Así mismo, se ha podido entrever la resistencia de Derrida al logocentrismo por medio de una nueva reconsideración de la escritura. Tanto en el caso de la arbitrariedad del signo, como en la lógica del suplemento, la operación de resistencia por parte de Derrida es quedarse en el *límite* de dicho mecanismo, esto es, entre las oposiciones establecidas por el logocentrismo para así desplazarlas y cuestionarlas en su condición de presencia (jerarquía de una sobre otra). Este fue el caso del interior/exterior, donde Derrida observa que un interior siempre está contaminado por un exterior, está *inscrito* en una exterioridad sin la cual no podría ser propiamente “interioridad”; también se veía el caso de la arbitrariedad del signo, al borrarse de manera contundente la diferencia entre signo fonético y signo gráfico en una red de signos no independientes, no absolutos y siempre arbitrarios en sus relaciones; por último, la lógica del suplemento dislocaba las distinciones natural/no-natural, presencia/ausencia, pues se *suple* una naturaleza impropia o contaminada que desde un “principio” no es original (un *archi-origen*).

Con estas tres consideraciones de la escritura en el alcance del modo de lectura de Derrida, el propósito ahora es desestabilizar la tradición del pensamiento metafísico que, bajo distintas manifestaciones, ha operado desde la condición de la presencia. Se trata así de interrumpir su operación, no de destruirla, por medio de esta reconsideración de la escritura en un nuevo alcance. Si bien esta subversión o destrucción de la metafísica se ve motivada por Nietzsche y su martillo, que pretende destruir esos valores morales que parecen fundamentales para toda una tradición, y también por Heidegger y su denuncia por el olvido de la pregunta por el sentido del ser (*Die Frage nach dem Sein*), Derrida opera siempre desde el *límite* de la metafísica, esto es, desde las distinciones

binarias que establece; de aquí que la introducción de la escritura en una nueva época es pensar la presencia de una manera distinta de la establecida por la tradición metafísica, esto es, una presencia no-originaria, diferida, impropia, inmotivada, contaminada, alterada, ausente, etc. Es en este nuevo alcance de la escritura, donde otros elementos como la huella, *différance*, la escritura inmotivada, la muerte y la alteridad sirven de motivación y explicación para el alcance del modo de lectura de Derrida en el *limite* de los patrones del pensamiento metafísico. Esto se evalúa a continuación.

3.1 La huella

Para establecer en qué condiciones opera una gramatología, un primer paso es señalar el trabajo de *solicitud*⁶ a la presencia y el paso adecuado para jugar en las categorías que establece, para así desplazarlas. Pero la escritura debe ser precavida, pues si hay preguntas como *¿qué condiciones hacen posible la escritura?*, *¿dónde comienza la escritura?* o *¿cuándo comienza la escritura?*, señala Derrida (2008), se apunta directamente a preguntas de un origen presente y puro (*dónde* y *cuándo*). El “origen” de la escritura no es simple, señala el filósofo francés, porque arrastraría una metafísica de la presencia que nuevamente excluiría la *impropiación* de lo arbitrario del signo y el suplemento en la escritura. Para escapar a estas condiciones logocéntricas, hay que separar la condición de origen como esencia. El punto, de esta manera, no es señalar *¿qué es la escritura?* sino exponer su operación (con ejemplos) mostrando la imposibilidad de establecer un comienzo gracias a lo originario (bajo la tachadura)⁷ de la huella, que es raíz de la escritura. Dice Derrida (2008):

(...) La huella *no es nada* [*La trace n'est rien*], no es un ente [n'est pas un étant], excede la pregunta qué es [*la question qu'est-ce*] y, eventualmente, la hace posible. Inclusive no se puede seguir teniendo confianza en la oposición del hecho y del derecho, que siempre ha funcionado en el sistema de la pregunta qué es, bajo todas sus formas metafísicas, ontológicas y trascendentales. Sin aventurarnos hasta la peligrosa necesidad de la pregunta sobre la archi-pregunta [*l'archi-question*] "qué es", nos protegeremos aún en el campo del saber gramatológico (*De la gramatología*, p. 98).

⁶ La expresión “solicitud”, al igual que su raíz latina *solicitare*, alude a la operación de hacer temblar o sacudir una totalidad, esto es, inquietar o conmover los cimientos de una estructura. En este caso se trata de un efecto de “solicitar” la tradición de la presencia, de lo propio.

⁷ La “tachadura” (*rature*) de la palabra ~~Ser~~, de inspiración heideggeriana sobre el olvido del ser y lo irresuelto en su indagación y modo de pregunta, indica una esencia del Ser entre el entrecruzamiento de las líneas de la tachadura; de la misma manera, tachar la palabra huella permite entender que la huella no remite a la presencia, la precomprensión o una anterioridad al ser, pues la huella está en un “trazo” sobre identidades, orígenes o principios (así mismo como jerarquías de donde estas se derivan). Es así una tachadura sobre el origen porque es inevitable tacharlo cuando se habla de él (al nombrarlo) y, dicho acto que está *inscrito* en la arbitrariedad de la escritura, evoca un “parásito” *archi-originario* que nunca estuvo presente y que nunca terminará de estarlo: es así un origen diferido, un parásito inevitable.

¿Qué entiende aquí Derrida por huella? En la tesis de lo *arbitrario del signo* de Saussure, se trata de cuestionar la distinción entre signo lingüístico y signo gráfico, pues el hecho de que un significante tuviera referencia a otro significante para obtener su significado, mantenía así un sistema siempre de relaciones o diferencias donde el significado de un significante es arbitrario, o sea, diferido. De esta manera, la escritura cubre más bien el campo de los signos lingüísticos en un núcleo irreductible de la escritura, o sea, un *archi-origen* donde se mantiene esta red de relaciones entre significantes y donde el signo no se determina como presencia, pues está siempre diferido por otros signos. Por eso repensar la escritura es hacerlo, no como cierta “imagen” o “reflejo” del habla, sino como *inscrita* en el habla, como su condición de posibilidad, como si la escritura *ya* estuviera en el habla: esta instancia del concepto de grafía implica la huella instituida. Así la palabra “institución” de la huella no debe remitirse o limitarse a la clásica condición de oposiciones clásicas, sino que debe *sobre-entenderse* más allá de un alcance simplemente presencial:

(...) La ausencia de *otro* aquí-ahora, de otro presente trascendental, de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura. Esta fórmula, a la par que la negación de *la* metafísica en sí misma, describe la estructura implicada por lo "arbitrario del signo", desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc. Estas oposiciones no tienen sentido sino a partir de la posibilidad de la huella (...) (*De la gramatología*, 2008, p. 61).

De esta manera, en el juego y arbitrariedad del signo se presenta la huella como la inmotivación de relaciones entre los signos en general. Derrida (2008) comenta que ya inmerso en el juego, el sujeto está “condicionado” en un *devenir inmotivado* por parte de este, propio del signo; y de la misma forma, la inmotivación de la huella es oída solo como *operación*, no como un estado o movimiento activo, por lo que es más bien una *des-motivación*.

La huella, de esta manera, obliga a pensar ese “origen” como un presente-pasado que rompe la condición de toda presencia estable o terminada. Con lo cual, en la labor de explicar la huella, los conceptos de *presente*, *pasado* y *porvenir*, al estar condicionados en la concepción metafísica del tiempo, son insuficientes para describir la estructura de la huella. Para deconstruir esta condición de temporización, fuera de una condición metafísica, de una dialéctica hegeliana o una fenomenología trascendental —en la reducción eidética que Husserl postula—, es necesario pensar la huella como condición de retardo —aplazamiento: efecto de retardo, según Freud⁸— y

⁸ En *Freud y la escena de la escritura* (2012), se comprende el efecto de retardo de la huella en Freud más allá de sus limitaciones psicoanalíticas, esto es, más allá de una radicalidad de la conciencia. Dice Derrida en este texto: “(...) hay

que tache así mismo el concepto propio de tiempo como *presente viviente*, por lo que incluso la misma huella se borra a sí misma. Así se estima que no hay presencia plena, acabada o terminada, porque incluso antes de establecerla, *ya* está diferida por la condición e inmotivación de la huella.

Lo que entiende Derrida por huella tiene cierta relación con Levinas en su crítica a la ontología, pues este postula una alteridad de un pasado que nunca fue ni puede ser vivido en una manera originaria o inmodificada (propio de la presencia)⁹; incluso también está ligado con la destrucción de la metafísica que postula Heidegger, tradición que ha entendido el ser como ente, como presencia. Así mismo, esta deconstrucción de la presencia pasa también por una deconstrucción de la conciencia, que se ve atravesada por la noción de huella que *in-motiva* dicha conciencia —esto es lo que se ve en el discurso nietzscheano o freudiano. Por eso la huella es una noción dominante e irreductible para una tradición que piensa en términos de presencia.

De esta manera, el alcance de la huella es desestabilizar las condiciones entre presencia/ausencia en la inmotivación del signo, incluso de un sujeto que mantiene el pensamiento y el habla unidos para mantener un significado como presencia pura y originaria:

La presencia-ausencia de la huella [*présence-absence de la trace*], aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad [*ambiguïté*] sino su juego (pues la palabra "ambigüedad" requiere la lógica de la presencia, incluso cuando dicha palabra empieza a desobedecerle), lleva en sí los problemas de la letra y del espíritu, del cuerpo y del alma y de todos los problemas cuya afinidad primitiva hemos recordado. Todos los dualismos, todas las teorías de la inmortalidad del alma o del espíritu, así como los monismos, espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella [*réduction de la trace*]. La subordinación de la huella a la presencia plena [*présence pleine*] que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía [*parousiè*], como vida sin diferencia [*vie sans différance*]: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la muerte a distancia [*le nom de Dieu tient la mort en respect*] (...). (*De la gramatología*, 2008, p. 92).

que radicalizar el concepto freudiano de huella y extraerlo de la metafísica de la presencia que lo sigue reteniendo (en particular en los conceptos de conciencia, inconsciente, percepción, memoria, realidad, es decir, también de algunos otros)" (*Escritura y diferencia*, p. 315).

⁹ Las reflexiones de Emmanuel Levinas respecto del Otro y su presentación siempre violenta con ese Otro, ha llevado al filósofo lituano a comprender al Otro desde la huella, desde un rostro nunca presente o alterado, así como siempre abierto en este horizonte donde no hay una huella jamás presente. Dice Levinas en *La huella del otro* (2001): "(...) Pero es en la huella del Otro donde el rostro reluce: aquello que está presente en él se está absolviendo de mi vida y me vista ya ab-soluto. Alguien ha pasado ya. Su huella no *significa* su pasado, como ella no *significa* su trabajo o su goce en el mundo, ella es perturbación misma que se imprime (estaríamos tentados a decir: que se *grava* con una *gravedad* irrecusable)" (*La huella del otro*, p. 73). Esta lectura, con algunas distancias, la rescata Derrida para su comprensión de la huella.

En estas condiciones, la huella permite comprender de manera acertada el alcance de la escritura y la desestabilidad que esta provoca en todas las oposiciones logocéntricas. Pues al comprender la *inmotivación* de la huella y el pasado que no será presente (*archi-huella*), se establece incluso que puede haber *huella de la huella*, pues la huella no se deja atrapar como concepto, como término o significado al estar presente desde la ausencia. Así la huella se comporta como signo saussureano en la medida en que toda huella refiere a otra, cada huella es huella de otra huella y así al infinito sin espaciamiento puro o presente; es así lo no-originario, la ausencia del origen que precede y antecede a todo origen presente. De aquí que la huella desestabilice la oposición metafísica presencia/ausencia, pues actúa en la presencia desde la ausencia (se borra desde la presencia), ya que la borradura permite que la huella pueda desaparecer en su propia aparición, desbordando así categorías como ser y no-ser. Se piensa así la huella desde la escritura, fuera de las ataduras logocéntricas, pues la *archi-huella* no debe comprenderse como la presencia de algo originario, porque no es un ser-presente, incluso tampoco un no-ser, sino como simulacro de otra huella (reenvío de otra huella).

3.2 *Différance*

Si se recapitula el alcance de la huella a partir del sistema de signos, así como la arbitrariedad respecto de la relación de cada signo con otro, la escritura sigue *inscribiéndose* como un juego de diferencias donde cada signo debe diferenciarse del otro para definirse o comprenderse (significado, propiedad, unicidad): esto es pensar la escritura en *y* desde la escritura, dice el filósofo francés. Por eso la escritura desborda el lenguaje de Saussure, al ser indistinguible la diferencia que se establecía entre un signo lingüístico y un signo gráfico; con lo cual, esta indecidibilidad entre reconocer qué es un signo lingüístico y un signo gráfico dentro del sistema de signos en Saussure, se radicaliza con el neologismo (o más bien neografismo) *différance*¹⁰.

La *différance* empieza con el reemplazo de la ‘e’ por la ‘a’, con un propósito de romper toda regla gramatical, no por simple rebeldía, sino para comprobar todo un entramado de suposiciones que hay en una larga tradición filosófica, estrictamente, la metafísica de lo propio. Pero al mismo tiempo mostrar cómo puede operar la escritura sin estimar las condiciones del habla. Así empieza Derrida (2017) este texto:

¹⁰ Para mantener el alcance que tiene el neografismo *différance*, se ha optado por mantenerlo en el idioma francés. Con lo cual, si bien se presentan opciones de traducción al castellano como “diferenzia” o “diferancia”, se quiere mantener *différance* para mostrar su potencia y su alcance, para así comprender su operación como arma desestabilizadora del pensamiento de la presencia. Esto se intenta exponer en lo que procede.

Hablaré, pues, de una letra. De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de las especulaciones que se han aventurado al respecto. Hablaré, pues, de la letra ‘a’, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la estructura de la palabra *différance* (*Márgenes de la filosofía*, pág. 39).

Derrida explica esta distinción, comentando que en *différance* se esconde un silencio que, sin embargo, está presente. Hay que ir por pasos. Por un lado, *différance* es un neologismo (o más bien un neografismo) que maneja un juego interno: ‘*différance*’ (con ‘a’) y ‘*différence*’ (con ‘e’) suenan exactamente igual en francés, es decir, cuando se enuncian en voz alta ambas son indistinguibles fonéticamente, por lo que se hace difícil distinguir la que tiene la ‘a’ y la que tiene la ‘e’. De este modo, si bien no pueden distinguirse ambas enunciándolas, estas sí pueden distinguirse en el texto sin ningún inconveniente, en la escritura, como puede verse aquí. Por otro lado, concordando con lo anterior, puede retribuirse al texto una importancia sobre *lo hablado* (el habla), pues con este neografismo la ausencia de esta ‘a’ silenciosa, de esta marca insonora, no se hace sino presente en el texto, es decir, en la revisión y lectura del $\gamma\rho\alpha\psi\eta$ —cosa que, como se ha explicado, no puede distinguirse en el habla, donde una tiene ‘e’ y la otra tiene ‘a’. Es así una diferencia gráfica, no fonética, porque la diferencia entre ambas no se oye: de aquí la resistencia al habla.

Con lo anterior, puede seguirse una distinción importante que la misma *différance* mantiene para su “aparición”: la escritura y el habla. Mantener en el juego de *différance* una distinción e importancia de la escritura sobre el habla trae dos consecuencias: (i) el habla, en este tipo de juego, no tiene un alcance total sobre la escritura; (ii) no hay importancia de una sobre otra (pese a que eso parezca), pues se volvería a las condiciones de la presencia, por lo que quiere mantenerse por ahora es que, en una jerarquía entre opuestos que mantiene una presencia, siempre hay posibilidad de dismantelar uno u otro por la carencia con su contrario, como es el caso del habla en este caso:

(...) Pero diré que ello mismo -este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética [*d’une écriture dite phonétique*]- señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética [*il n’y a pas d’écriture phonétique*] (*Márgenes de la filosofía*, 2017, pág. 41)¹¹.

Ahora bien, se establece como primera condición que *différance* es un neografismo, lo cual es un punto de partida para seguir comprendiendo qué es y qué no es y ver así su alcance dentro de la lectura derridiana. Esto podría explicarse en los siguientes puntos:

¹¹ Se hace breves revisiones a algunos pasajes del francés, a partir de la edición: Derrida, J. (1972). *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- a) Para empezar, *différance* no puede ser una palabra, pues esta no sigue un patrón gramatical al romper directamente con las reglas del habla y estableciendo una dificultad para que la gramática no se presente únicamente de manera fonética; por lo tanto, *différance* no puede ser una palabra o un concepto. Esta acción de *différance* la describe Derrida (2017) en comparación con la teología negativa: “(...) Los rodeos, los periodos, la sintaxis a la que a menudo deberé recurrir se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la teología negativa” (*Márgenes de la filosofía*, pág. 42). Sin embargo, al no ser un ser presente, un concepto o una palabra, *différance* lleva a señalar “lo que no es” al estilo de la teología negativa, quien niega todo aquello que es Dios; y sin embargo, *différance* no es teológica, ni en el sentido más negativo de la teología, porque su negación no conduce a un reconocimiento o comprensión de un ser superior que rompe con las categorías finitas de ser y existencia en el balance hacia un Super-ente. *Différance* es así irreductible a toda reapropiación onto-teológica.
- b) Así mismo, no puede ser un concepto, pues *différance* propiamente *no es* (ni palabra, como se pudo exponer), no existe, no es un ser presente e incluso tampoco se rige por una categoría ser/no-ser porque *différance* está ausente y, al mismo tiempo, puede hacerse presente (no actualmente) en el caso de lo gráfico en lo fonético, en el caso de esa ‘a’ muda que no se presenta. Por lo que, al no entrar en la red de conceptos fonéticos, *différance* no es propiamente un concepto, significado o ser presente que pueda determinarse de forma existente.
- c) Por último, *différance* no puede ser tampoco un principio (*ἀρχή*). Si la condición de todo principio es estar presente, ser significado, ser perpétuo, *différance* se sale de dichos parámetros, pues ella no entra en un sistema de definiciones o axiomas al desplazarse fuera de toda linealidad discursiva. Por el contrario, *différance* es un ser misterioso, pues nunca se hace presente (como la ‘a’ en el habla) y excede la simple oposición presencia-ausencia al estar en ambas. Al ser cercana al concepto de juego, *différance* está más allá de esta simple oposición (presencia-ausencia) y juega con el azar y “(...) la necesidad en un cálculo sin fin” (*Márgenes de la filosofía*, 2017, pág. 43). Y como es algo azaroso y no es un ser presente, ella tampoco es un principio, por lo que incluso en su juego *différance* cae en su misma red (ella no es teológica). El cálculo incalculable del juego, aquel por el que *différance* se mueve, es precisamente el campo donde se desplaza *différance* porque, aunque ella no sea ni una palabra ni un concepto, *différance* opera desde la misma arbitrariedad del signo que se inscribía en la *archi-escritura*. Con este enlace, se puede ver la operación a fondo de *différance*: un alcance *solicitante*.

Ahora bien, para aproximarse a la vista del juego en el que se desenvuelve *différance*, valdría antes (dice Derrida) hacer un análisis semántico básico para terminar por detallar el alcance de *différance* en analogía con la inmotivación del signo y la huella. *Différance* tiene su raíz en el sustantivo francés *différence* (en español, *diferencia*) donde ambas se distinguen solo por la letra ‘a’ y ‘e’. Así mismo, *différence* viene del verbo en latín *differe* que mantiene dos sentidos importantes: (i) por un lado, el sentido de *aplazar*, tomar en cuenta (pero nunca cumplir), de demora o retraso, que a grandes rasgos se inscribe en una cadena temporal (*temporización*); (ii) por otro lado, el otro sentido de *differe* es de *diferir*, ser distinto, ser otro, no ser, un sentido espacial (*espaciamiento*). En el sentido de temporización, la ‘a’ de *différance* se hace especialmente reveladora, pues *différence* no tiene el mismo alcance sino únicamente en el sentido de *distinguir* (espaciamiento).

Con todo lo anterior, *différance* contiene tanto el sentido de temporización como el sentido de espaciamiento. Con estos dos sentidos de *différance*, Derrida (2017) potencializa la tesis del sistema de la lengua de Saussure, donde no hay más que diferencias, donde las distinciones actúan, donde las diferencias entre signos *ya* son efectos de *différance*, por lo que no caen del cielo, ni refieren a algo trascendental o algo absoluto a la red; por lo cual, en el sistema arbitrario de signos, *différance* produce el efecto de diferir y aplazar en los signos, antes de que estos sean simples y presentes. Por eso a los signos les es inmotivada la contaminación de la huella —que también tiene otra huella de un signo—: en esta red se inscribe *différance* como *presencia diferida*.

Por lo cual, si el significado depende de lo *arbitrario* y *diferencial*, el concepto significado no está presente en sí mismo o no hay una presencia que se justifique por sí misma, por lo que todo significado está *inscrito* en una cadena que se remite al *otro*, al ausente (en un juego sistemático de diferencias), pero también en una inscripción que aplaza el significado, en las condiciones de la huella, porque nunca se hace presente de manera completa. Con esta condición, Derrida (2017) termina por establecer que *différance* no es un simple concepto, sino “(...) la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptual en general” (*Márgenes de la filosofía*, pág. 46). Esta declaración de romper una sistematicidad y también la posibilidad de un concepto absoluto (justificado por sí mismo), al mismo tiempo de mantener una arbitrariedad y diferencialidad, termina por establecer que *différance* está presente *desde* la arbitrariedad del signo y también es condición de posibilidad de todo signo, al ser este diferido por otros signos.

De esta manera, *différance* juega a no ser “palabra” o “concepto”, pese a que genere efectos conceptuales o determinaciones nominales. Es la ‘a’ silenciosa el efecto de la indecidibilidad, aquel juego que está entre la presencia y la ausencia, ese *archi-origen* que mantiene una red de diferencias y también una postergación *ad infinitum* o un *efecto sin causa* incalculable. Y *différance*, esa ‘a’ del “haz”, no mantiene la unidad, la estabilidad y, al contrario, expone la imposibilidad de la clausura a manera

de sistema. Así *différance* está encadenada en un trabajo junto a otros “conceptos”, “palabras” o “configuraciones textuales” que desestabilizan las condiciones binarias propias de la metafísica de lo propio (ya algunas señaladas): *grama*, reserva, corte, espaciamiento, blanca, suplemento, *φάρμακον*, margen-marca-mancha, huella, etc. Esta lista aumenta, nunca se mantiene o termina, pues es el modo de comprender una clausura más allá de todo sistema, de todo texto (unitario), de toda posibilidad de oscilación o de todo léxico. Al respecto comenta el filósofo francés (1977):

El motivo de la *différance*, cuando se marca de una a silenciosa [*quand il se marque d'un a silencieux*], no juega en efecto ni a título de “concepto” [*ni à titre de «concept»*] ni simplemente a título de “palabra” [*ni à titre de «mot»*]. Traté de demostrarlo. Lo que no le impide producir efectos conceptuales y concreciones verbales o nominales [*Cela ne l'empêche pas de produire des effets conceptuels et des concrétions verbales ou nominales*]. Por otra parte, uno tarda en darse cuenta, a la vez impresas y fracturadas por la cuña de esa “letra”, por el trabajo incesante [*le travail incessant*] de su extraña “lógica”. El “haz” [*le «faisceau»*] que evocáis, es un hogar de cruzamiento histórico y sistemático [*un foyer de croisement historique et systématique*]; es sobre todo la imposibilidad estructural de clausurar esa red [*l'impossibilité structurelle de clore ce réseau*], de detener su tejido, de trazar un margen que no sea una nueva marca [*d'en tracer une marge qui ne soit une nouvelle marque*]. No pudiendo ya levantarse como una palabra-maestra [*maître-mot*] o un concepto-maestro [*maître-concept*], obstruyendo toda relación a lo teológico, la *différance* se encuentra presa en un trabajo que arrastra a través de una cadena de otros “conceptos”, de otras “palabras”, de otras configuraciones textuales [*une chaîne d'autres «concepts», d'autres «mots», d'autres configurations textuelles*]. (...) Si ahí había una definición de la *différance*, sería justamente el límite [*la limite*] o la interrupción [*l'interruption*], la destrucción del relevo hegeliano *dondequiera* que opere [*la destruction de la relève hégélienne partout où elle opère*]. El campo aquí es enorme (*Posiciones*)¹².

Este tipo de estrategia que quiere abrir aquí Derrida es una *economía general*, una especie de estrategia (y sospecha) que es incesante y generativa de la deconstrucción. Esta estrategia evita neutralizar a las oposiciones binarias de la metafísica y reside en una huella incesante y continua: este es el *gesto doble*, una *escritura desdoblada*, según lo denominaría una unidad (sistemática). *Différance* rompe con la relación vis-a-vis en una oposición binaria, su tranquilidad, y encuentra una jerarquía violenta, una imposición de uno sobre otro; deconstruir, en este sentido, no sólo se trata de invertir la jerarquía, sino de reconocer la violencia del discurso metafísico porque allí encuentra una neutralización y subordinación, por lo que este trabajo *inacabable* (aplazamiento) es el de encontrar

¹² Se hace breves revisiones a algunos pasajes del francés, a partir de la edición: Derrida, J. (1972). *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit.

que nada está terminado, que pese a la jerarquía hay siempre mutualidad disimétrica, que todo es continuo y se ajusta a ser deconstruido si se quiere conceptualizar o formar una unidad completa.

De aquí que valga concluir con la opinión de Guerrero (2017), quien dice que *différance* está enlazada así mismo con la alteridad, pues como se ha visto *différance* desmantela precisamente las categorías ser y no-ser, no destruyéndolas, sino más bien jugando a estar en una y en otra; de esta manera, es posible ir más allá de estas categorías siempre y cuando exista alteridad. Pues se estima la alteridad radical —y también con lo que Freud se refería a inconsciente— cuando al posibilitar una presencia, esta alteridad opera desde efectos irreductibles del *destiempo* y *retardamiento* propios de la temporización de *différance*; este aplazamiento enfatiza que siempre hay un presente que es modificado (con huellas que le son inconscientes) por un pasado nunca presente y establece un por-venir que no será jamás presente —pues estará en un continuo aplazamiento. De aquí que no hay, ni ser-presencia que anteceda a la operación de *différance* —porque está contaminado, diferido, aplazado—, así como no hay sujeto-pensamiento que sea dueño de esta operación de *différance*, pues toda objetividad/subjetividad ya opera bajo las redes de *différance*. Este es el alcance de *différance* dentro del horizonte metafísico entre la presencia y la ausencia, entre el habla y la escritura, entre significado y significante, al operar desde el límite de la metafísica y sus oposiciones, al igual que la *archi-escritura*, el suplemento, la huella, etc.

3.3 La escritura destinataria

Como se ha dicho, *différance* se entiende como temporización y como espaciamento. Para comprender su alcance como *presencia diferida*, hay que instalarse dentro del problema del signo y la escritura ya explicado. El signo debe ponerse en lugar de la cosa misma, dice Derrida (2008), de una cosa-presente, incluso en el sentido de referente, pues el signo representa lo presente en su ausencia; con lo cual, el signo reemplaza lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta como tal y entra en el rodeo de los signos. Con esto, el signo sería una *presencia diferida*, bien sea este fonético o escrito; eso sí, en el encuentro entre cosa misma y signo opera *différance*, porque el signo solo sería el reemplazo o suplente de la cosa misma que *ya* está diferida por la operación misma de la escritura y la huella. De aquí que *différance* desmantele esta aparente oposición entre signo y cosa misma.

Ante esta imposición de la cosa misma sobre el signo, lo que muestra *différance* es que el signo debe romper con la presencia de la cosa misma porque *ya* es *presencia diferida*, el signo no es un ser-presente si está diferido y aplazado por otros signos bajo la operación de la huella y su inmotivación. Por eso para comprender el alcance de *différance* bajo el concepto de “signo” fuera de sus limitantes logocéntricas (del binario presencia/ausencia), no hay que limitar al signo como

simple ausencia (o sea, un no-ser que priva al ser). Esto también se comprende desde lo arbitrario del signo en la postura de Saussure que, como se había visto, se presenta lo arbitrario y la diferencia como inseparables, pues no puede haber algo arbitrario si no hay un sistema de diferencias en una red de oposiciones que relacione unos con otros. Dice Derrida (2017):

(...) Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena [*inscrit dans une chaîne*] o en un sistema en el interior del cual remite al otro [*dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre*], a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias [*par jeu systématique de différences*]. Un juego tal, la diferencia [*différance*], ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de toda conceptualidad [*la possibilité de la conceptualité*], del proceso y del sistema conceptual en general. Por la misma razón, la diferencia [*différance*], que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se presenta como unidad tranquila y presente [*c'est-à-dire ce qu'on se représente comme l'unité calme et présente*], autorreferente, de un concepto y una fonía (*Márgenes de la filosofía*, p. 46-7).

De esta manera, nada precede a *différance*, ningún presente, cosa o significado porque sólo existen estos en tanto hay “sentido” o “significado” al remitirse a otro elemento que, por un lado, está ya encerrado en un elemento de huellas dentro de un pasado y, por otro lado, es también algo diferido en un porvenir que propiamente jamás será presente. Eso sí, como se ha indicado, *différance* no produce las diferencias en un presente simple y en sí mismo inmodificado (in-diferente) que es diferente de las diferencias, por lo que el nombre de “origen” no le conviene; por eso esta no es incluso concepto, “nombre” o propiamente “*différance*” (es un no-es bajo tachadura). Así incluso la subjetividad es un efecto de *différance*, un efecto que *ya* está inscrito en la cadena de diferencias propias del signo, con lo cual no hay un sujeto absoluto que sea en sí presente y que no esté contaminado por la arbitrariedad del signo, por su diferir con otros; de aquí que se recuerde que *différance* no es sólo espaciamento, sino temporización, un aplazamiento continuo donde la relación con lo presente entre el sujeto y el objeto —una realidad *presente* con un ente, con una cosa— está *ya* diferida.

Con esta comprensión del sujeto como algo siempre diferido bajo los efectos de *différance*, Derrida encuentra afinidad con el “inconsciente” freudiano. Así esta alteridad del “inconsciente” no debe comprenderse como una presencia escondida, virgen o potencial, sino un sujeto que difiere y que se encuentra en un tejido de diferencias que no puede estabilizar o controlar de manera absoluta, pues hay una arbitrariedad o un presente que tiene efectos siempre de *destiempo* y *retardamiento*. Es así un sujeto con marcas inconscientes, con huellas generativas que hacen diferir una consciencia que trata de mantenerse estable bajo esta relación.

Se muestra así un sujeto *ya* escindido por otro, una conciencia *ya* contaminada o diferida por huellas que salen de sus condiciones de fijamiento, unidad o estabilidad; la arbitrariedad del signo y su diferir, el alcance de *différance*, es algo que un sujeto absoluto no puede estabilizar o controlar para mantener una presencia que *ya* está diferida, por lo que incluso se comprende un sujeto que depende de una escritura no-fonética, una *archi-escritura* que “antecede” (sin ser origen) a toda determinación u objetividad de una subjetividad. Este era el análisis del *φάρμακον*, que es tanto alivio y memoria como perjuicio y pérdida del *λόγος*.

Esta relación entre el sujeto y esta “escritura” diferida, ya sentenciada de alguna manera por Platón en el *Fedro*, puede comprenderse mejor en la relación de la escritura y la comunicación. En *Firma, acontecimiento, contexto* (2017), Derrida trata de interpretar la comunicación, no como un canal entre dos presencias o sentidos originales que simplemente intentan conectarse —dos presencias comunicadas por una ausencia, la escritura—, sino que debe entenderse la comunicación como *contexto*. Para entender así mismo el alcance de la palabra “contexto” como algo no determinable o algo asegurado, como aquí la propone el filósofo francés (2017), esta comprensión tendría que señalar una condición estructural previa: (i) desplazar aquello que se entiende por contexto de manera ordinaria dentro del dominio lingüístico o no lingüístico; (ii) así mismo desplazar la generalización de lo que se entiende por escritura, algo ya elaborado, pero que cobra mayor alcance en relación con la comunicación.

Valer analizar el segundo punto para comprender el alcance del contexto como quiere entenderlo Derrida. Como se ha explicado, la escritura se ha concebido siempre dependiente del habla, ha sido una transcripción de un habla natural ligado a un pensamiento presente, único y verdadero. De esta manera, según la lectura de Derrida (2017) sobre Étienne Bonnot de Condillac, este también entiende la escritura como mera transcripción de ideas, pensamientos, opiniones o representaciones por medio de una escritura de corte fonético; en otras palabras, para Condillac la comunicación y la escritura son dependientes siempre de un habla original, natural y única que se transporta por una escritura lineal y que debe mantener así mismo estas condiciones del habla (fono-logocéntrica). Esto es lo que se entiende en el *Fedro* platónico como “buena escritura”: una escritura no corrosiva, fiel al *λόγος*, que perpetúa las ideas claras y originales desde una ausencia. Es así la escritura y la comunicación una ausencia que mantiene la presencia. Dice Derrida (2017) al respecto:

(...) Si los hombres escriben es porque tienen algo que comunicar [*parce qu'ils ont à communiquer*], porque lo que tienen que comunicar, es su ‘pensamiento’, sus ‘ideas’, sus representaciones [*c'est leur «pensée», leurs «idées», leurs représentations*]. El pensamiento representativo [*la pensée représentative*] precede y rige la comunicación [*précède et commande la communication*] que transporta la ‘idea’, el

contenido significado [*le contenu signifié*], porque los hombres se encuentran ya en situación de comunicar y de comunicarse su pensamiento cuando inventan, de manera continua, este medio de comunicación que es la escritura” (*Márgenes de la filosofía*, p. 352).

Ahora bien, lo que llama la atención a Derrida respecto de esta posición de la comunicación y la escritura es lo que entiende Condillac por ausencia: por un lado, la ausencia del destinatario que se inscribe en la escritura, pues en la estructura de la escritura el *querer-decir* de un habla original se ausenta en la comunicación y no se sabe el destino-destinatario en quien va a caer dicha comunicación porque se presenta en un continuo aplazamiento; por otro lado, de acuerdo con el punto anterior, la ausencia produce una “(...) modificación continua [*une modification continue*], una extenuación progresiva de la ausencia [*une exténuation progressive de la présence*]” (*Márgenes de la filosofía*, 2017, p. 354), esto es, una suplementariedad que termina por posponer y desestabilizar una presencia que siempre está modificada en tanto es comunicada. Es así como la comunicación, al igual que la *archi-escritura*, debe entenderse desde la condición del signo, desde su arbitrariedad, su diferir y su ausencia, para comprender la comunicación más allá de la simple determinación fonética que limita la tradición logo-fono-céntrica.

Así como *différance* difería al sujeto en su condición de absoluto (como presencia única y fija), del mismo modo el signo escrito es “previo” (*archi-origen*) a la ausencia del destinatario, pues para mostrar el alcance de la escritura, *ya* debe pre-suponerse el continuo aplazamiento del destinatario, su ausencia absoluta; con lo cual, ya la ausencia no es entendida como la carencia de presencia (misma relación habla/escritura), sino como *presencia diferida*, aplazada, postergada que no es jamás “nombre”, “concepto”, “sentido” porque no llega a ser un ser-presente en un *hic et nunc*. Por eso la comunicación y la escritura deben entenderse desde las condiciones del signo escrito, desde una red de diferencias que “precede” a las intenciones o el *querer-decir* de un autor que quiere dar rumbo fijo y lineal a aquello que comunica; es precisamente en esta arbitrariedad del signo, en la ausencia del destinatario, que el *querer-decir* del autor puede corromperse, puede aplazarse, incluso puede perderse el *mensaje-presencia* “original” de la intención del autor y quizá nunca llegar de la manera más adecuada (lineal). Comenta el filósofo francés (2017):

(...) Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general [*pouvoir fonctionner en l'absence radicale de tout destinataire empiriquement déterminé en général*]. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia [n'est pas une modification continue de la présence], es una ruptura de presencia [*c'est une rupture de présence*], la ‘muerte’ o la posibilidad de la ‘muerte’ [*la possibilité de la «mort»*] del

destinatario inscrita en la estructura de la marca [*du destinataire inscrite dans la structure de la marque*]
(...) (*Márgenes de la filosofía*, p. 357).

Eso sí, esta ausencia del destinatario se cumple así mismo para el emisor, pues este no albergaría un origen puro y propio que guarde un mensaje con las mismas características. La ausencia del emisor se presenta, por un lado, cuando el emisor está ausente del mismo destinatario —porque el lector que comunica se enfrenta a la ausencia de quien lo comunica—, y por otro lado cuando el emisor está ausente de aquello que comunica, de su “propio” *querer-decir*, pues no sabe el rumbo de su mensaje, de su comunicado. Así en la escritura se da la *no-presencia* del emisor ante sí, aquello que ya sentencia Platón respecto a la escritura como un destino sin rumbo, sordo e impropio.

Con estas condiciones, la escritura (como ya se ha visto) no debe estar ligada o subordinada al habla, a la comunicación fonética, a una intención o *querer-decir* comunicativo que encadena y conecta dos presencias naturales y puras de manera lineal. Por eso no hay presencia pura en la inscripción gráfica, sino sólo cadenas de marcas diferenciales, mostrando así que la escritura es incluso *iterable*, esto es, una escritura que puede re-leerse una y otra vez, puede entrar y salir de contextos aparentemente cerrados que propiamente nunca se agotan en un sentido; con lo cual, en estas condiciones, el contexto no es algo nunca determinado, cerrado o clausurado. Este, en tanto escrito, está siempre abierto y fracturado en una cadena diferida que no se agota en *un* sentido. Al respecto dice Guerrero (2017):

Para Derrida toda escritura ha de dejar una huella que tiene independencia con respecto [de] la voluntad-de-querer-decir de quien escribe. Esto permite la supervivencia (*survivre*) del emisor, pues la escritura, al dejar una huella, vive con independencia de este, permitiendo que otros, quienesquiera (...). Una marca escrita solo puede ser lo que ella es gracias a, por un lado, la ausencia total de todo destinatario y, por otro lado, que esta siga funcionando, siendo legible, más allá de la voluntad del autor del escrito (*Aporías de la deconstrucción*, p. 59).

Con este nuevo alcance, no sólo de la escritura, sino de la comunicación (no-fonética) puede concluirse:

- (a) Si la comunicación está ligada a la escritura, si está *inscrita* en su operación, entonces no es el mero transporte de una idea presente, de un sentido, de un intercambio de intenciones, el *querer-decir* entre dos conciencias que intentan mantener un habla natural y pura, sino que muestra el alcance de una escritura general (gramatológica) donde la presencia de dos conciencias, de un habla pura y natural no sería sino efectos inscritos en una escritura *ya* diferida y arbitraria.

(b) Este desplazamiento general de toda presencia, de todo habla natural, de una intención original, es así mismo actuar bajo un “gesto doble”, porque la escritura no trata de neutralizar o subordinar al habla, sino más bien trata de invertir un conjunto de oposiciones y las desplaza dentro de un sistema aparentemente cerrado o clausurado, bajo el *querer-decir* de un emisor que cree dominar y determinar el destino de su comunicado. Con lo cual, todo emisor y destinatario se ven corrompidos por este “gesto doble” de la escritura, de *différance*, porque ya pertenece a una cadena de diferencias que no tiene origen y clausura.

Con estas condiciones, Derrida (2017) termina por establecer que si la comunicación opera en las condiciones de la *archi-escritura*, entonces la comunicación no existe sino en la forma de firma (*signature*). Esto quiere decir que sólo en la forma de firma se presenta la comunicación, en forma de epitafio, en la ausencia de un emisor que no ha podido llevar el rumbo lineal de su mensaje; con lo cual, la firma establece la no-presencia actual del emisor en la presencia comunicativa, porque en el presente está la ausencia de un pasado *ya* diferido propio del emisor hacia su remitente. Esta es la forma de la comunicación y la comprensión del sujeto que entiende Derrida fuera de las condiciones de la presencia.

3.4 Un injerto de la muerte en la vida

De esta manera, con una (re)interpretación del contexto en el campo de la comunicación al inscribirse en la escritura, que está diferida en las condiciones de *différance* y que irrumpe en las presencias de un emisor y un destinatario, se puede comprender cómo ambas presencias así mismo *ya* están diferidas. Y aquello que trataba de mantener el *Fedro* de un *lóγος* viviente y puro, se desmantela en las condiciones de la escritura, la huella y *différance*. Por lo que este *lóγος*, que trata de mantenerse presente, fijo y vivo, rechaza la corrupción, la destrucción o irrupción de una escritura que trata de distanciarlo de su unidad pura e inmóvil; podría decirse que la escritura, en su figura amenazante para el *lóγος*, viene a aniquilar o *asesinar* su interioridad concebida como presencia, como su *vida*. Y aquí nace otra oposición según esta lógica interior/exterior: la vida y la muerte¹³.

Para Derrida (2012), la vida se ha entendido en términos de presencia, esto es, una vida en un aquí y ahora, que cobra relevancia desde las condiciones de unidad y proximidad, de principio y

¹³ La reflexión de la vida y la muerte, en Derrida, atraviesa gran parte de sus textos. Así como también atraviesa gran variedad de autores y temas dentro de sus lecturas, como lo indica Ruiz (2017), que van desde la fenomenología, pasando por el psicoanálisis e incluso en la inmersión en temas políticos. Por la gran importancia de este tema en la obra de Derrida, este análisis se limita a la lectura psicoanalítica, especialmente con el sintagma “la vida la muerte” (*La vie la mort*) que expresa bien la *inscripción* de la muerte en la vida. Esta limitación, sin embargo, no pretende ser menos exhaustiva y, al contrario, muestra el punto general de esta discusión desde lo ya expuesto temáticamente.

fin, fuera de las condiciones de la muerte; en otras palabras, la vida se mantiene mientras haya presencia. Y si hay muerte o invasión exterior a eso interior, entonces la vida termina. De esta manera, la tradición ve la vida como un proceso orgánico, puro y actual que, en tanto es corrompido, contaminado y destruido, termina con esa presencia y propiamente con la vida, por lo que la vida se distancia tajantemente de la muerte; más aún, si hay muerte, debe pensarse la muerte desde el horizonte y determinación de la vida, esto es, la muerte sería una no-vida o un no-ser que es contrario a la vida. De aquí que la vida se piense desde las condiciones de la presencia, porque se presenta el concepto de vida como tal a partir de un inicio y un fin lineal, donde la conexión A y B representa la vida y, fuera de esta conexión, se encuentra la muerte.

Con esta exposición, el filósofo francés trata de comprender más allá de los límites de la presencia la vida, no como la efectividad de un *presente-ahora*, sino como una vida siempre diferida o inscrita en la muerte. Para comprender esta inscripción de la muerte en la vida —al igual que se presentaba la inscripción de la escritura en el habla—, vale observar una lectura particular de Derrida sobre Freud. En *Freud y la escena de la escritura* (2012), Derrida llama la atención en el análisis de la memoria que hace Freud, pues el médico austríaco piensa la memoria no como una presencia que dialoga y se mantiene en sí misma frente a recuerdos o fotogramas de imágenes, sino que para él existe una diferencia entre distintos grados de conexión entre neuronas o, en otras palabras, presenta huellas que operan desde una red de diferencias que así mismo ejerce fuerzas dentro de la vida psíquica. De esta interpretación dice Ruiz (2017):

La huella no es un añadido de la memoria. No está primero la memoria, presente a sí misma, y luego la huella como consecuencia de una impresión. Es la huella la que posibilita la memoria, o sea, la vida psíquica. En términos más amplios, es la huella aquello que constituye a la vida. Como afirma Derrida: ‘hay que pensar la vida como huella antes de determinar al ser como presencia’ (*Más allá de la vida y la muerte. La autoinmunidad en Freud y Derrida*, p. 342).

De aquí que el filósofo francés considera la memoria, no como un contenedor presente y clausurado de imágenes o recuerdos, sino como una repetición de una impresión “originaria”, esto es, una *archi-huella* en la que previamente toda memoria está sólo diferida. Y en estas mismas condiciones, en tanto es una memoria viva que está inscrita en la operación de *différance*, así mismo *ya* actúa la muerte dentro de esta, no como invasora, sino una “muerte” (entre comillas) que *ya* está en una vida que en “principio” no puede no estar escindida.

Por eso, pensar la vida desde la huella es ver que la vida como tal está atravesada por una no-presencia, o sea, ya torna la imposibilidad de que una vida tenga la comprensión de pureza, simplicidad o presencia; con esto, la vida ya no puede verse como una línea de A a B donde se

presenta, sino que en tanto está inscrita en la muerte, *ya* hay irrupción y dicha línea solo termina por borrarse en un horizonte ya diferido y arbitrario en principio. Y en estas mismas condiciones, donde *différance* presenta una condición de (im)posibilidad de cualquier presencia, así mismo se explica el diferimiento en el que se inscribe la vida a partir de su advenimiento en la muerte. Dice el filósofo francés (2017): “(...) Relación entre una diferancia [*différance*] que encuentra su cuenta y una diferancia [*différance*] que fracasa en encontrar su cuenta, la apuesta de la presencia pura y sin pérdida confundándose con la de la pérdida absoluta, de la muerte” (*Márgenes de la filosofía*, p. 55).

Es así que la vida, en tanto está inscrita en la muerte, necesita protegerse de sí misma, debe proseguir en tanto vida, en una lucha inmanentemente paradójica, pues aquello que la constituye es así mismo su peligro a manera farmacológica: esta es la *economía general* de la muerte, curar y perjudicar. Estas condiciones de reserva y *sobrevida* (sobrevivir a la vida) pueden verse expresados en el sintagma “la-vida-la-muerte” (*La vie la mort*), término que Derrida (1997c) usa en una lectura posterior de Freud respecto a esta inscripción de la muerte en la vida. Porque el sintagma “la-vida-la-muerte” trata de comprender la vida más allá de las identidades lógicas que la oponen con la muerte y así mismo muestra la vida diferida o la repetición originaria que *ya* en sí mantiene su duplicidad esencial: no hay así conjunción o disyunción entre vida y muerte. Así termina por comprenderse que:

(...) Más allá de todas las oposiciones, sin identificación o síntesis posible, se trata sin duda de una economía de la muerte, de una ley de lo propio, su propia apropiación más bien que la vida y la muerte, la vida o la muerte (*La tarjeta postal*, 1997c, p. 338).

Con esta lectura de “la-vida-la-muerte”, podría concluirse que estas lecturas desestabilizadoras tienen algo en común: mostrar que, en tanto hay inscripción de la escritura en la presencia, *ya* en principio está diferida, desgarrada y contaminada. La huella muestra que una presencia ya está diferida en principio, por lo que su inscripción se presenta en la borradura de su propia presencia; *différance* va más allá, pues no sólo jugaba entre presencia y ausencia sino que, en tanto hay signos siempre contaminados entre sí por huellas, todo significado está *ya* inscrito en el diferir de *différance*, quien sería así mismo condición de (im)posibilidad para que todo signo se presente como tal; con un destinatario ausente en la comunicación, se muestra que previo a todo acto comunicativo, tanto el emisor como el destinatario de un mensaje están diferidos bajo los efectos de la escritura y la comunicación misma, por lo que el sujeto *ya* está escindido en tanto está en el horizonte de *différance*; y finalmente, la muerte se presenta como una lectura que desestabiliza la vida que, al creer rechazar o desplazar una “muerte externa”, no muestra sino la fragilidad ante sí misma que no es sino su inscripción y diferimiento por una economía de la muerte que *ya* está en ella. Estas lecturas

desestabilizadoras muestran la pertinencia de Derrida por pensar casos como la presencia, el significado, la identidad, el sujeto o la vida fuera del horizonte del logocentrismo y, bajo la inscripción de la escritura, poder desplazar dicho mantenimiento que parecía haber determinado o clausurado todo este tema en la filosofía.

4. Reflexiones sobre el libro, el texto y el margen

Hasta aquí, se muestran los preceptos de la metafísica de la presencia y el logocentrismo al cual resiste Derrida, por un lado, repensando la escritura más allá de las condiciones fonéticas determinadas por esta tradición y, por otro lado, con lecturas desestabilizadoras que puedan descentralizar y dislocar valores como la identidad, la propiedad, la presencia, el sujeto, la vida, entre otros. Esto se hizo respectivamente con la huella, con *différance*, con una comunicación pensada desde el aplazamiento y “la-vida-la-muerte”. Estas lecturas desestabilizadoras juegan en los límites de la tradición logocéntrica, esto es, crean aberturas en una oposición que se mantiene legítima y jerarquizante; así, por ejemplo, pensar *différance* es pensarla siempre como un *presente diferido*, esto es, un presente *ya* distinto y atrasado a su propia presencia pues, en tanto existe esta relación y arbitrariedad de los signos, es difícil llegar a sostener el valor de presencia de manera absoluta, que es el anhelo de esta tradición a la cual responde Derrida.

Con estas distinciones, sin embargo, valdría ver cómo se resiste esta tradición a pensar cuestiones como la exterioridad, la alteridad, la muerte, la diferencia, la ausencia siempre desde sus propios valores, esto es, desde su propia *operación*. Esto lo ha logrado la figura del libro y, propiamente, el libro filosófico que ha encerrado y limitado su operación en una especie de clausura respecto de su contenido; con lo cual, si se quiere explicar una figura propia de la tradición logocéntrica y así mismo su resistencia a pensar más allá de sus límites, este es el libro. Para el filósofo francés, las condiciones del libro propiamente filosófico se presentan en concordancia con valores como el *nombre propio*, que es homogéneo, unívoco, reconciliador y no-conflictual. El libro se presenta como un comienzo y una clausura que este mismo *se* establece, esto es, en su *querer-decir*; este comportamiento lo ve Derrida como un patrón común de una tradición que ha circunscrito *su* propio alcance a partir de *sus* propios límites. Por eso, para esta comprensión del libro, Derrida cuestiona desde una (re)lectura de esta aparente clausura y auto-legitimidad del libro filosófico, bajo lo que denomina *diseminación*¹⁴. Estas son las reflexiones del texto y del margen propiamente frente a los rasgos logocéntricos del libro.

¹⁴ La diseminación se explica como un movimiento constante que impide dos cosas: (i) que un signo se limite a las condiciones del *lóγος*, de una presencia, de unicidad o propiedad; (ii) que una lectura se cierre o plegue sobre sí misma. De esta manera, la diseminación (en ambos casos) opera desde una constante estrategia, sin principio o fin, bajo los

4.1 El libro como unidad absoluta

En *De la gramatología*, Derrida describe el primer capítulo como “el fin del libro y el comienzo de la escritura”. Ya se ha visto cómo Derrida ha *repensado* la escritura fuera de las condiciones del logocentrismo, así como su resistencia a pensar un origen presente y absoluto a partir de las condiciones de la arbitrariedad del signo y la lógica del suplemento; eso sí, si bien el libro representa la unión de todos los valores logocéntricos que se han evaluado, desde la unidad y propiedad de un origen, hasta la clausura determinante y presencial de un *ente-pensamiento*, valdría ver el alcance y comprensión del libro frente a estas lecturas desestabilizadoras.

Lo particular del libro, más allá del privilegio que le ha concebido al habla (sobre la escritura), es la *racionalidad* con la se comporta, pues al pensar *su* otro (lo que no pertenece a su interior) se encarga de reapropiar o eliminar ese “otro” para conservar firme y determinado su propio contenido o, en otras palabras, para mantener ese contenido siempre delimitado —sin alteración, sin desestabilidad, sin cambio, etc. Es así que su condición es la de *reapropiar* bajo *su* propia operación, esto es, mantener la estabilidad y el orden para lograr así una presencia en medio de toda divergencia: esto es lo propio del libro metafísico. El modelo del libro es la adecuación absoluta de la presencia, la representación de la verdad de la cosa o el pensamiento fijo: es así un libro de la naturaleza o un libro de la vida: “La desaparición o la sublimación de la diferencia seminal, es el movimiento mediante el cual la restancia del fuera-de-libro se deja interiorizar y domesticar en lo onto-teológico del gran Libro” (*La diseminación*, 1997b, p. 70).

La figura clara de este pensamiento del libro, para Derrida, es Hegel. El libro enciclopédico trata de determinar y condicionar todo elemento ajeno a lo propiamente filosófico, mediante una reapropiación y superación de esos contenidos *externos* al libro. Porque el libro hegeliano establece un comienzo, una unidad, un principio onto-teo-lógico para demarcar y apropiarse todo elemento que no esté *dentro* de estas condiciones propias de la lógica hegeliana; con lo cual, si el contenido es reapropiado y relevado, es porque se encuentra dentro del horizonte del principio unitario y la clausura absoluta (y presente). Por eso Derrida ve al libro como un padre que trata de controlar el habla del hijo, que lo apropia, lo sostiene, lo idealiza, instaura un *prolegómeno* que se presenta como *instancia moral* y que se escribe solo para reanimar el habla. Así mismo, este libro cíclico, reafirmativo, ideal, se vuelve también libro pedagógico con un prefacio propedéutico, con un

efectos de *différance* para así remitirse a la “unidad” de un texto y así mismo desestabilizar su *inicio-fin*. Sobre la diseminación, dice Derrida (1997): “La diseminación [*dissémination*], al contrario, para producir un número no-finito de efectos semánticos [*d'effets sémantiques*] no se deja llevar ni a un presente de origen simple [*un présent d'origine simple*](...) ni a una presencia escatológica [*une présence eschatologique*]” (*Posiciones*).

modelo enciclopédico, con una unidad analógica entre el hombre y Dios, modelo y concepto normativo, de procedencia esencial y teológica. Dice el filósofo francés (1997b):

Esa vuelta a sí de la simiente teológica interioriza su propia negatividad y su propia diferencia consigo. La Vida del Concepto es una necesidad que, al *incluir* la dispersión de la simiente, al hacerla trabajar en provecho de la Idea, *excluye* al mismo tiempo toda pérdida o toda productividad casual. La exclusión es una inclusión (*La diseminación*, p. 74).

De esta manera, en este análisis del libro más allá de su *querer-decir* clausurado, se trata de comprender estos valores, no sólo bajo una reconsideración de la escritura (gramatológica), sino bajo la acción de una *doble ciencia* donde cada contrario recibe *dos señales* semejantes, esto es, una en el interior y la otra en el exterior (a manera suplementaria), para así empezar a jugar e irrumpir los límites que establecía una jerarquía aparentemente tranquilizadora. Con lo cual, ningún concepto, nombre o significante escapa a esta doble ciencia, por lo que el propósito es comprender las condiciones que obliga a entender la “escritura” como una operación crítica, *deconstruyente*, que irrumpe y desmantela las oposiciones jerarquizantes que han sido mantenidas desde una determinación idealista, espiritualista, fonocentrista: a fin de cuentas, logocéntrica.

Con esto, explica el filósofo francés (1997b) la imposibilidad de un *concepto-metafísico*, un *nombre-metafísico*, pues su aparente autonomía está *inscrita* en una cadena que no trabaja como simple oposición, sino que opera desde un trabajo textual y un encadenamiento diferido; esto establece el movimiento de una diferencia *productiva*, conflictual, desplazada que simplemente no se deja apropiar, resolver, apaciguar o rehacer bajo ninguna unidad o simplicidad originaria. Por eso, si hay que establecer una tesis fundamental del efecto de la diseminación es que todo aquello inscrito en esta red tiene la (im)posibilidad de reducir su texto a efectos del sentido, del contenido o de *una* tesis; es así la resistencia de una escritura que no hace más que evitar una reapropiación clausurante.

En este tipo de valores, Derrida (1997b) ve en Hegel —quien rechaza un prefacio dentro del libro orgánico filosófico— un pensador tan lejano y tan cercano a esta comprensión de la escritura: por un lado, el texto hegeliano opera desde una generalización que satura el sentido del texto no-filosófico, porque reduce toda textualidad a una lectura absoluta y condicionada desde un *querer-decir* interno; por otro lado, porque el prefacio muestra que nada precede absolutamente a la generalidad del texto, por lo que (según esta interpretación) no hay sistema, no hay programa, momento del texto, readopción del texto por su propia exterioridad que no esté *ya* inscrito en la escritura. Estos son así los efectos de la diseminación:

(...) La generalización de lo gramático o de lo textual está unida a la desaparición, o más bien a la reinscripción del horizonte semántico, incluso y, sobre todo, cuando comprende la diferencia o la pluralidad. Al apartarse de la polisemia, más y menos que ella, la diseminación interrumpe la circulación que transforma en origen un *a posteriori* del sentido (*La diseminación*, 1997b, p. 33).

Derrida ve así que la abertura del texto, del efecto diseminante, de la operación de la escritura, impide precisamente el efecto plegado y absoluto de un libro que trata de cerrarse y apropiarse aquello que no es él, esto es, un libro que trata de comprender todo lo ajeno a partir de su *querer-decir* para lograr la *restauración* de su presencia.

4.2 *No hay nada fuera del texto: una cuestión sobre injertos textuales*

Como se trata de mostrar que la aparente unidad y clausura del libro no determina su *querer-decir*, esto es, su propio interior, ya las bases desestabilizantes de la huella y *différance* permiten comprender lo que Derrida entiende por texto. En *De la gramatología*, Derrida comprende el alcance de la escritura en los dominios del texto, entendiendo a este último como aquel que puede descentralizar el dominio del libro como una figura importante del logocentrismo. Es así que, en analogía con el desplazamiento que hace Derrida de la escritura sobre el habla, el texto debe comprenderse más allá de las limitantes del libro, esto es, como un texto terminado, determinado y clausurado, por lo que hay que abrir aberturas y fracturar aquello que el libro cree mantener o controlar gracias al “texto”.

De esta manera, si la figura del libro representa los valores de la metafísica de lo propio, esto es, un interior puro, terminado, plegado, definido, presente, el alcance del texto es así la operación que desestabiliza esta figura concreta del libro. Es así que, si por ejemplo, un libro cree tener su contenido concluido o finalizado, para Derrida que este libro *esté* escrito presenta dos condiciones propias del texto: (i) en tanto el texto está “contaminado” o *inscrito* en la escritura, no puede hablarse de un contenido original (presente) que no anteceda a la operación de la huella y *différance*, con lo cual *ya* sería (im)propio; (ii) y se cumple así mismo la operación de la ‘a’ muda de *différance*, esto es, la temporización que está siempre aplazada, pospuesta o inacabada, con lo cual incluso el libro siempre está desde su estructura *ya* fracturado porque no puede determinar su (im)propio contenido, o sea, no termina por clausurar su *querer-decir* al serle incomprendible el destino de sí mismo.

Por eso el texto, en tanto está *inscrito* en la escritura, funciona bajo su operación, bajo las redes de diferencia que no tienen un origen pleno o presente, en operaciones suplementarias que no

terminan por intercambiarse y en una relación heterogénea que no termina por agotarse. Si hay textos, estos deben comprenderse siempre en un encadenamiento, en una relación, en un tejido, en un injerto, en una textualidad infinita que funciona siempre bajo relaciones de huellas, de suplementos, de *grafías* y comprendidos desde un efecto diseminante; de aquí que la famosa frase del filósofo francés “no hay nada fuera del texto” (*Il n’y a pas de hors-texte*), no se trate de seguir literalmente en que todo es texto (como si fuera algo cerrado), sino más bien comprende que nada escapa a la operación del texto, o sea, el intercambio constante y activo de suplementos, huellas, injertos, diferencias, en las cuales se presenta la condición de (im)posibilidad del libro, de la presencia, de lo propio. En esta operación del texto, dice Peretti (1989) al respecto:

La textualidad derridiana, constituida por el juego de la diseminación, por el juego complicado y entrecruzado de los injertos textuales, de los efectos de reenvíos incesantes, supone un tejido interminable de textos y de lecturas. En esta textualidad desconcertante y heterogénea, en este infinito textual, el proceso de significación es siempre plural, es despliegue de sistemas significantes que, a su vez, se transforman y se injertan en nuevos significantes, en un juego que podría calificarse de abismal y que no es otro que el juego de la *différance*, de la diseminación que domina toda la práctica textual derridiana” (*Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, p. 154-155).

Con esta aclaración, el texto es así mismo ya con-texto. No un simple intercambio entre dos textos, dos conciencias puras o contenidos originales, sino textos que *ya* están así mismo en contextos intercambiables, inestables, enlazados y desestabilizados. Así mismo se disloca la oposición afuera/adentro en la figura del libro, porque ya no hay *interno* del libro que no esté ya en el texto, en el contexto, pues su afuera ya está *inscrito* en su adentro, tal como es el caso de la escritura y el suplemento que condena Rousseau. Ya hay así impropiedad *en* la propiedad del libro, hay diferencia *en* la identidad del libro, hay muerte *en* la vida del libro, hay alteridad *en* el origen del libro, etc. Eso sí, no entendiendo el texto desde una posición privilegiada, o sea, como un meta-texto o un extra-texto (vale advertirlo), sino un texto que es así otro texto o, propiamente, un texto que no está fuera (en propiedad) de la inscripción del texto. Así termina por advertir Derrida (2012):

No hay, en general, texto presente [*texte présent*], y ni siquiera texto presente-pasado [*texte présent-passé*], texto pasado como habiendo sido presente [*texte passé comme ayant été-présent*]. El texto no se puede pensar en la forma, originaria o modificada, de la presencia. El texto inconsciente [*le texte inconscient*] está ya tejido con huellas puras [*est déjà tissé de traces pures*], con diferencias en las

que se juntan el sentido y la fuerza [*de différences où s'unissent le sens et la force*], texto en ninguna parte presente [*texte nulle part présent*], constituido por archivos que son *ya desde siempre* [*toujours déjà*] transcripciones [*transcriptions*]" (*La escritura y la diferencia*, p. 291)¹⁵.

Con estas reflexiones sobre el libro y el texto, nuevamente se comprende el modo de lectura de Derrida, esto es, operar desde los *límites* del libro y así mismo poder dismantelar o dislocar su aparente tranquilidad. Eso sí, esta reflexión del libro se traslada (así por lo menos lo ve Derrida) al texto filosófico, que cree poder dar comienzo y fin de su propio contenido, cree alzar fronteras autónomas e idénticas para así operar desde sus propias condiciones frente a aquello impropio, esto es, lo no-filosófico. Por eso el filósofo francés encuentra interesante la figura del margen, aquellos trazos o fronteras que parecen ser los puntos de demarcación entre lo filosófico y lo no filosófico; y en esta reflexión del margen, Derrida halla no sólo la operación del logocentrismo, sino a aquello a lo que se ha limitado la filosofía misma: a su margen.

4.3 Márgenes: de la filosofía¹⁶

Ahora bien, si se ha comprendido que el texto siempre está fisurado, tiene aberturas, está siempre en una cadena "inconsciente" en la cual solo puede ser comprendido de manera intertextual, parece que la figura del libro empieza a desplazarse, a estar *inscrita* por una escritura contaminante que, en principio, *ya* estaba dentro del libro aparentemente cerrado. Porque el libro, especialmente el filosófico, trata de mantenerse cerrado gracias a su margen, a su límite, a su frontera al escribir su contenido únicamente por lo que se dice de sí mismo, por lo que su origen y su clausura es algo que el mismo libro filosófico establece bajo una autonomía absoluta. De aquí que la filosofía, como libro, se ha limitado a pensar *su otro* (lo que no es ella) a partir de sus márgenes, esto es, de aquello que limita su contenido, aquello que es derivado de su propia esencia, de su propia definición o de su producción.

Acá es nuevamente interesante la figura del libro hegeliano pues, según Derrida (2017), se limita a pensar "el otro" de la filosofía a partir del relevo (*aufheben*) propio de la dialéctica, porque de lo que se trata es de mantener un contenido, un principio, un propósito a partir del encuentro y

¹⁵ Se hace breves revisiones a algunos pasajes del francés, a partir de la edición: Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil.

¹⁶ *Marges de la philosophie* es el título en francés del libro *Márgenes de la filosofía*. Sin embargo, lo interesante del título en francés es que deja cierta ambigüedad: por un lado, puede tomarse el sentido literal y se hablaría de los "márgenes" que están en la filosofía; por otro lado, el sentido que quiere rescatarse, es que "márgenes" también se remite al cuestionamiento propiamente filosófico. Por eso el intento de añadir los dos puntos, para enfatizar que, si se habla de márgenes, parece hablarse de *la* filosofía. Este último sentido puede verse analógicamente con los títulos de los diálogos platónicos, como "Banquete: sobre el amor", "República: sobre la justicia" o "Fedón: sobre el alma". Esto es lo que quiere rescatarse del título original que no se ve quizá en la traducción castellana.

confrontación con aquello que no es filosófico, esto es, aquello que está fuera del margen filosófico. Así la estrategia de lectura es evaluar el límite del libro, en este caso, del libro hegeliano desde su margen; en otras palabras, ir más allá de su límite, jugar y desestabilizar dicha tranquilidad, es ir más allá del *querer-decir* del libro filosófico, más allá de lo que ha querido oír de sí mismo el libro hegeliano en su clausura absoluta.

Pero, ¿cómo leer el margen en su límite? ¿Cómo pensar con rigor ese lugar no-filosófico, un lugar exterior y alterable, sin caer u operar desde un lenguaje filosófico? Algo que resalta Derrida (2017) en *Tímpano* (texto clave en la figura del margen) es que incluso es algo común hablar del *otro*, del *diferente* o lo *alterable* en la filosofía, pues son categorías nada extrañas al libro filosófico; son, si se quiere, elementos de su operación, de su categorización, para pensar *su* otro a partir de sus condiciones de relevo y superación. Por eso Derrida es muy precavido en pensar este límite del libro filosófico, para así operar desde un movimiento *inescuchado* por la filosofía misma, esto es, pensar el otro que ya no sería *su* otro o poner la filosofía en relación con aquello con lo que simplemente no tiene relación. Es, si se quiere, la acción o el efecto diseminante hacia el libro en general. Dice Derrida (2017):

Consecuencia: dislocar el oído filosófico [*luxer l'oreille philosophique*], hacer trabajar [*faire travailler*] el *lóxós* en el *logos*, es evitar la contestación frontal y simétrica [*c'est éviter la contestation frontale et symétrique*], la oposición [*l'opposition*] en todas las formas del *anti-*, inscribir en todos los casos el *antismo* [*inscrire en tous cas l'antisme*] y el cambio, la denegación doméstica, en una forma completamente distinta de emboscada, de *lókhos*, de maniobra textual [*manœuvre textuelle*] (*Márgenes de la filosofía*, p. 21-22).

Frente a este desplazamiento del libro filosófico, de su margen y su clausura, Derrida no trata de dar una *respuesta* ni *una* respuesta porque sería *operar* de manera frontal como lo ha hecho el libro filosófico y, en el caso de la dialéctica hegeliana, no sería sino dar combustible al crecimiento y contenido de este libro que se habla a sí mismo. De aquí que el filósofo francés ponga al texto filosófico en contra de sí mismo, más allá de su *querer-decir* nunca cerrado o clausurado, que está más bien siempre abierto y fragmentado. Y esto lo hace a partir del margen, del límite, donde en principio el libro filosófico parece establecer las fronteras entre su contenido interno y aquello externo (que es relevado).

Algo fundamental en esta figura del libro presenta dos características: por un lado, una *jerarquía* sobre temas que deben ser relevantes, antepuestos o primordiales para que su propio contenido solo sea enriquecido —tal es el caso de temas como el ser, los entes, lo metafísico, etc.—; por otro lado, una *envoltura* donde el contenido no-filosófico debe estar implicado con lo filosófico, y bajo

las formas de reflexión, de circunspección o de relevo, acoger y abordar aquel contenido ajeno a sus propios límites que son así mismos homogéneos, concéntricos y esenciales. Estos dos rasgos, para Derrida (2017), tienen así mismo la forma de un sistema, bien sea desde la jerarquía o bien desde la envoltura (o ambos).

De esta manera, si se establece que el libro filosófico está *inscrito* en la escritura, en la huella, en *différance*, que en sí *ya* está “contaminado” por aquello arbitrario que ha tratado de estabilizar o controlar en la forma de presencia, el punto de Derrida es ver hasta qué punto esa línea delgada que parece dividir lo filosófico y lo no-filosófico es dislocada, desmantelada, desplazada, interrogada más allá del *querer-decir* del libro clausurado. Con lo cual, el análisis del margen en su doble sentido, como un acá y un allá de la filosofía (de su margen), muestra dos aspectos: (i) que la filosofía debe tener en cuenta la lógica del margen porque al comprenderse como texto determinado, encerrado en su propio límite, un centro nuclear establecido por sí, se puede así mismo desbordar y hacer reventar ese sentido aparentemente clausurado, pues la filosofía está ante todo escrita (y está *inscrita*); (ii) que, más allá del margen filosófico, no hay así mismo un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, hay un tejido arbitrario de diferencias, una red de fuerzas que no tienen propiamente un centro de referencia que esté presente o terminado, esto es, que más allá del texto filosófico hay más textos frágiles frente a otros textos. Se trata así de *escribir* de otra manera el texto:

Desborda y hace reventar [*Déborde et fait craquer*]: por una parte obliga a contar en su margen más o menos de lo que se cree decir o leer [*oblige à compter dans sa marge plus et moins qu'on ne croit dire ou lire*], rompimiento [*déferlement*] que tiene que ver con la estructura de la marca [*la structure de la marque*] (es la misma palabra que *marcha*, como límite, y que *escalón*); por otra parte, disloca el cuerpo mismo [*luxe le corps même*] de los enunciados en su pretensión a la rigidez unívoca [*rigidité univoque*] o a la polisemia regulada [*polysémie réglée*]. Vano abierto [*ouverte*] a un doble acuerdo [*double entente*] que no forma un solo sistema [*ne formant plus un seul système*] (*Márgenes de la filosofía*, 2017, p. 30-31).

De esta manera, con la figura del margen no sólo se trata de reconocer que el margen está dentro y fuera de la filosofía, esto es, *dentro* porque el discurso filosófico parece dominar y delimitar su propio contenido y por eso cree dominar aquello que envuelve su margen, *fuera* porque cree que *su* margen o *su* fuera es un negativo que debe determinarse —un margen que trabaja al servicio del relevo—; se trata también de analizar esa inscripción de marcas en esos conceptos filosóficos cerrados y clausurados, mostrar aquello en lo que es inflexible la propia filosofía, desplazar ese espacio filosófico y analizar aquello incalculable a su propio margen. Se trata así de “(...) que la

filosofía ya no pueda estar segura de que siempre ha mantenido su tímpano [*que la philosophie ne puisse plus s'assurer qu'elle a toujours maintenu son tympan*]” (ibid. p. 31), esto es, mostrar por sus mismas condiciones que su margen es simplemente inestable y frágil.

De aquí el paso por un análisis del libro, el texto y el margen, pues estos temas entran en consonancia, no sólo con los valores que Derrida trata de cuestionar y desestabilizar, sino también concuerdan con la abertura, el horizonte de posibilidades y el por-venir que despliega el filósofo francés en cada lectura, en cada análisis, en cada desplazamiento que hace respecto a una tradición que parece creer haber dicho todo. Esta metafísica de la presencia acoge la figura del libro; su denuncia, como se ha visto, es la fragilidad de su margen y la relación con otros textos que, ajenos al libro filosófico, tratan de cuestionar su aparente clausura y desestabilizan en su encuentro una aparente dialéctica de relevación y superación. Y aquello que escapa a la lógica del *querer-decir* del logocentrismo, el anhelo por la unidad y la presencia, son aquellas marcas que Derrida ve aisladas o menospreciadas por el texto filosófico, porque él ve allí su aparente abertura y apertura hacia una red de signos que opera desde la alteridad generativa y diferida. Esta *marginación* que hace el texto filosófico sobre algunos puntos de su mismo texto, aquello que cree controlar con su *querer-decir* y que en principio quiere determinar, son puntos ciegos que Derrida entra a tomar en cuenta, no sólo en una reconsideración de la escritura como “fundamento” de todo lenguaje, sino también para considerar una estrategia que en principio (y para todo aquello *inscrito* por la escritura) debe ser plausible de ejecutar: la deconstrucción.

5. Una estrategia de lectura: la deconstrucción

Para este último apartado, vale presentar formalmente lo que, si bien ha estado presente implícitamente en todos estos puntos temáticos, hay que explicitar dentro de la comprensión del modo de lectura del filósofo francés: la deconstrucción. Algo fundamental que, de alguna manera, se ha podido entrever hasta aquí es que la deconstrucción no *opera* desde un afuera que viene a destruir y triturar un interior estable, sólido o tranquilo; al igual que el “interior” está inscrito en el “exterior”, la deconstrucción *ya* opera desde el interior, lo “antecede” no en el orden de la presencia, sino en la *inscripción* de la escritura. Ahora bien, en principio la deconstrucción fue un intento de traducción de la palabra *Destruction* y *Abbau* del lenguaje heideggeriano. Dice Derrida en la *Carta a un amigo japonés* (1997a):

Cuando elegí esta palabra, o cuando se me impuso –creo que fue en *De la gramatología*–, no pensaba que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras cosas, yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos

heideggerianos *Destruktion* y *Abbau*. Ambos significan, en ese contexto, una operación relativa a la estructura [*opération portant sur la structure*] o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología [*l'architecture traditionnelle des concepts fondateurs de l'ontologie*] o de la metafísica occidental. Pero en francés, el término «destrucción» [*destruction*] implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento [*annihilation*], una reducción negativa más próxima a la demolición nietzscheana [*une réduction négative plus proche de la «démolition» nietzschéenne*], quizá, que de la interpretación heideggeriana o el tipo de lectura que yo proponía. (...) Su alcance [la palabra *des-contrucción* en francés] gramatical, lingüístico o retórico se hallaba aquí asociado a un alcance «maquínico» [*machinique*] (p. 23-24).

Como señala así mismo Guerrero (2017), lo que entiende Heidegger por *Destruktion* tiene afinidad con la *Abbau*, donde esta última se entiende por *desmontar*. El trabajo de Heidegger se muestra así, bajo estas condiciones, como un desmontar la metafísica, no tratar de clausurar o cerrar esa historia que ha olvidado la pregunta fundamental por el sentido del ser, sino encontrar esos rastros o fisuras que en la historia de la metafísica *ya* iluminaban las determinaciones del ser, esto es, anticipaban (y al mismo tiempo borrando) la pregunta ontológica fundamental por el ser y su distinción ante el ente. Por esto, como lo anuncia Heidegger (2003) en el §6 de *Ser y Tiempo*, la destrucción de la historia de la metafísica es fundamental para la elucidación respecto de la pregunta por el sentido del ser: por eso no es destruir la tradición, sino encontrar la antesala a la pregunta fundamental por el sentido del ser¹⁷.

Aquí también está el punto de encuentro de la deconstrucción derridiana. Aun así, el alcance de la deconstrucción va más allá de la historia de la ontología —aunque en principio encuentre su tránsito o desarrollo en esta—, pues no se limita a ser la “deconstrucción” sobre el olvido por la pregunta por el sentido del ser, sino que es deconstrucción por una relevación de una escritura siempre *inscrita* y sistemas ya “contaminados” por huellas e inmersos en injertos textuales con efectos diseminantes; con lo cual, en este alcance de la deconstrucción —como lo dice el propio Derrida a su amigo japonés— se encuentra también con condiciones gramaticales, lingüísticas,

¹⁷ Este párrafo es interesante, como indica Adrián Escudero (2016), pues es la segunda parte de lo que sería el proyecto de *Ser y tiempo*, esto es, una destrucción [*Destruktion*] de la historia de la ontología. Por eso, la destrucción heideggeriana no tiene sentido negativo de demolición o aniquilación, sino que se trata de un regreso a las fuentes originarias para reapropiar y ver las condiciones en las cuales el sentido del ser se puede comprender a partir de los conceptos ontológicos claves en la historia de la filosofía. Por eso la destrucción es apropiación al reiterar la pregunta (frente a toda una tradición) por aquello no-pensado, esto es, el sentido del ser. Aquí empieza la labor “destructora” de la ontología. Dice Adrián (2016): “El foco de la crítica heideggeriana se dirige contra la obsesión de la permanencia y la presencia. Uno de los principales objetivos del proyecto filosófico de *Ser y tiempo* es dismantelar, desmontar, destruir lo que Derrida llama la «metafísica de la presencia». La metafísica de la presencia comprende todo ente, incluido el ente humano, en términos de presencia; una presencia constante, que permanece idéntica a través de los cambios (...)” (*Guía de lectura de Ser y tiempo de Martín Heidegger Vol. 1*, p. 122).

retóricas, literarias, estructurales, etc. Por eso la deconstrucción acompaña el modo de lectura que tiene Derrida de todos sus textos, desde *De la gramatología*, pasando por su “propia” biografía, hasta los textos políticos; con lo cual, toda presencia, todo libro, todo margen que intente ser cerrado o sistematizado, *a priori ya* opera bajo la deconstrucción, por lo que su economía general trata de estar en el terreno, de ver la estructura, ver sus vigas, para entrar en su desmantelación y jugar en el *límite* de aquello que “aparece” como acabado, terminado, legitimado o unificado. De aquí que la deconstrucción termine por mostrar el im-posible de un círculo idealizante, o sea, un principio y un fin permanentes.

La operación de la deconstrucción podría entenderse bajo las condiciones del juego, un juego inscrito así mismo en el sistema. Por ejemplo, en el ajedrez se tiene que seguir ciertas reglas, hay movimientos intercambiables y fijos que no pueden infringirse porque allí deja de ser juego —por eso no se trata de destruir las reglas del juego—; y sin embargo, el juego propiamente tiene infinitud de posibilidades en el jaque bajo ciertos movimientos o estrategias, por lo que las posibilidades de victorias son infinitas, inacabadas, inclausuradas. Lo que muestra la deconstrucción, en el caso del ajedrez, es que “previo” a la construcción de reglas, el juego *ya* opera desde la condición de sistema, ya opera en su interior aquello que intenta borrar, esto es, lo “anti-sistemático”, lo alterable o lo arbitrario.

Es así que la deconstrucción, en todas las especies del logocentrismo que opera desde las condiciones oposicionales de la metafísica clásica, trata de invertir estas jerarquías establecidas — interior/exterior, significado/significante, identidad/diferencia, idea/materia, hombre/mujer—, no para dar importancia a la subyugada —pues se operaría bajo las condiciones estables en las que no opera la deconstrucción—, sino para hacer hincapié en la imposibilidad de una clausura y jerarquía propia, violenta y estable que sea definitiva. Por eso lo que comprueba la deconstrucción, en los grandes sistemas, es que en algunos (as) filósofos (as) fue necesaria la construcción sistemática ante una disfunción o desajuste que no permitía la clausura de un sistema, por lo que más que ser un método que encuentra la resistencia de un sistema, es más bien la demostración de que todo sistema cerrado es im-posible. Dice Guerrero (2017) al respecto:

(...) La deconstrucción se esfuerza por mostrar que la pretendida totalidad del sistema es ya imposible, dado que siempre hay algo que se le escapa, algo que sin esto el sistema dejaría de ser lo que es. No obstante, hay que subrayarlo para evitar equívocos, la deconstrucción no es ningún método. Esto quiere decir que no son leyes o preceptos preestablecidos que se deben seguir al momento de estar dentro del sistema (*Aporías de la deconstrucción*, p. 25).

Por eso tampoco puede ser una simple crítica, que sea frontal y que busque romper o destruir las raíces (esencia) de un sistema, pues la deconstrucción no trata de fundamentar o refundamentar condiciones últimas —como sí lo ha hecho la metafísica, edificio al cual pretende desmontar. Incluso en la pregunta *¿qué es la deconstrucción?* o cualquier definición de esta no podría comprender el alcance de su operación, por lo que Derrida prefiere optar (para su aclaración) en ir por el camino negativo e ir diciendo más bien qué no es la deconstrucción; y aunque pueda pautarse ciertas similitudes con la teología negativa, el filósofo francés (1997a) es enfático en señalar que este movimiento no es teológico, ni en el orden más negativo de la teología negativa —en las mismas condiciones de *différance*. Así mismo “deconstrucción” no es una palabra “afortunada”, dice Derrida (1997), pues acoge así mismo la comprensión desde una inscripción de cadenas siempre sustituibles en un “contexto”, por lo que incluso hay (y debe haber) *deconstrucción de la deconstrucción*. Con lo cual, Derrida queda más cómodo en señalar: “¿Lo que la deconstrucción no es? ¡Pues todo! [*Ce que la déconstruction n'est pas? mais tout!*] ¿Lo que la deconstrucción es? ¡Pues nada!” [*Qu'est-ce que la déconstruction? mais rien!*] (C.A.J, 1997a, p. 27). De aquí que la deconstrucción acoja relevancia en el modo de lectura de Derrida frente a una tradición que trata de permanecer en el origen, la presencia, la clausura, el margen, la propiedad y la finalidad.

Conclusiones

Como conclusión del capítulo, se podrá reunir brevemente los puntos importantes que sirven de relieve en la visión global de este trabajo. Primero, se evalúa el campo de comprensión y crítica constante en el que se desenvuelve el filósofo francés, esto es, el logocentrismo y la metafísica de la presencia, pues en esta comprensión y lectura reiterativa se encuentra la operación y modo de lectura del que Derrida pretende cuidarse. Segundo, se describe y contempla una escritura que no se limite a ser fonética y, al contrario, opere desde el “interior” que creía establecer la tradición metafísica; por lo cual, en la inscripción de la *archi-escritura*, del signo (a partir del sistema de lengua de Saussure) y del suplemento, se empieza a comprender la resistencia con la que opera el filósofo francés frente a la tradición que acompaña sus lecturas. Tercero, y siguiendo la línea del apartado anterior respecto de la escritura, se evalúan configuraciones textuales, desestabilizadoras e indecibles que juegan en el *límite* de las oposiciones que creía establecer con tranquilidad la tradición metafísica: la huella, *différance*, una comunicación contextual y ‘la-vida-la-muerte’ pertenecen a estas configuraciones. Cuarto, al seguir el modo *in-motivado* de estas configuraciones textuales, se evalúa la figura del libro como representación de una tradición y, por medio de una reconsideración del texto y el margen, poder comprender con más profundidad el horizonte

diferido que Derrida intenta proponer. Finalmente, con todo lo anterior, se comprende con mucha más atención el modo de lectura de Derrida y el alcance de la deconstrucción en resistencia a toda una tradición que creía establecer el fundamento en la presencia.

Todos estos puntos propuestos sirven para comprender, en principio, a quién responde Derrida en sus lecturas y el modo en el que *opera* en su respuesta. Esto es fundamental pues, si se quiere lograr un diálogo entre el filósofo francés con una figura como Hegel, es importante ver la motivación y resistencia de Derrida en una tradición donde este ve al filósofo alemán, no sólo como su mayor representante, sino también como una respuesta particular que resiste a estar en el plano de la presencia. Pero antes de llegar a este diálogo, manteniendo en rigor estos puntos explicados del modo de lectura derridiano, valdría antes evaluar el texto hegeliano y empezar a ver los puntos de convergencia entre ambos autores, manteniendo así mismo la distancia filosófica entre ambos. El capítulo que procede evalúa una lectura especial del texto hegeliano desde la negatividad.

Capítulo 2. Lecturas de la negatividad hegeliana: la muerte, la reflexión del otro, lo diferente, el mundo invertido y la dialéctica

Introducción: ¿cómo entender la negatividad en Hegel?

Después de un análisis detenido del modo de lectura de Derrida, este capítulo analiza a Hegel a partir de sus textos. Lo común en el precedente estudio respecto de los textos hegelianos y las temáticas particulares que se quieren evaluar va a ser la negatividad. Ciertamente, es un tema escabroso, complicado, enorme, fundamental y primordial en la filosofía hegeliana; sin embargo, para evitar estas complicaciones, en función de los propósitos de este trabajo, se analizarán puntos en común que den un tratamiento adecuado y una interpretación fiel desde el texto hegeliano mismo, a partir de temas puntuales que logren visibilizar y adecuar una relación con lo dicho hasta aquí. En cualquier caso, el análisis es fundamentalmente del texto hegeliano, desde aquello que entiende Hegel por negatividad, para dar paso más adelante a su conexión y recepción por parte de Derrida.

Ahora bien, el pensamiento sistemático de Hegel exige un previo cuidado porque si el cumplido de su órgano es la verdad, la esencia propia del pensar filosófico, el sistema debe comprenderse de manera enciclopédica, pues la totalidad es aquello que expresa la esencia y alcance de la filosofía como saber científico y sistemático (ciencias naturales, arte, religión, historia, lógica, etc.). O en palabras más hegelianas, el concepto es ese todo que debe ser condición para comprender la esencia de la verdad, esto es, la totalidad como tal. Sin este punto de vista previo, es imposible entender el sistema hegeliano en compendio y la negatividad en ese órgano que está en constante crecimiento. Precisamente esto pretende tenerse en cuenta en las siguientes lecturas sobre la negatividad hegeliana, desde condiciones epistemológicas, lógico-metafísicas, antropológicas, ético-políticas, etc.

Antes de entrar en estas lecturas, valdría introducirse en la negatividad como tal y la mejor explicación respecto de la atención y constancia de esta en el sistema hegeliano se encuentra de manera clara en la *Fenomenología*, y de manera puntual en el Prólogo de la misma. La ciencia de la experiencia de la conciencia: este es el estudio de la *Fenomenología*, el recorrido de la conciencia a través de distintas figuras y condiciones, desde la certeza de la sensibilidad, hasta el saber absoluto de toda la realidad. En este libro, la conciencia se encuentra con varios momentos que, a través de hallazgos, pérdidas, errores, aciertos, es un camino desde el primer encuentro de la conciencia con la realidad (*en-sí*), por medio del descubrimiento de sí misma (autoconciencia) y llega a la apropiación de la realidad a través de la historia, la cultura, la religión y la filosofía. Así este recorrido, aunque complicado, lleno de laberintos y correcciones, es el camino que debe atravesar

la conciencia para lograr reconocer su alcance, la comprensión de sus condiciones y sus habilidades en el devenir de la realidad.

Ahora bien, el camino evidentemente es complicado, es un tránsito de aberturas y de ajustes, de violencia y reparación: este camino de cancelación y superación es la figura de la dialéctica — propiamente lo que suele acoger el doble sentido del verbo alemán *aufheben*. Como la realidad se comporta en un continuo movimiento, en un constante devenir, la dialéctica es la explicitación lógica del encuentro entre el sujeto y el objeto tratando de solucionar todo tipo de contradicción; esto es, que el sujeto que se encuentra ante la realidad se halla con un devenir que es constante, que nunca se detiene, en un mundo móvil al cual este pretende aprehender e incluso transformar. Un ejemplo de esta condición dialéctica puede ser la figura del capullo: en un primer momento, el capullo es *en-sí* porque aún no está completo, pues está plegado; un segundo momento, negativo, muestra el cambio y destrucción del capullo, porque este se está transformando en algo distinto (*ser-otro*), un proceso donde parece que se elimina (pero conserva) el capullo *en-sí*; y finalmente, al negar esta negación (la potencialidad indeterminada en el crecimiento del capullo), el capullo se vuelve una flor y termina de ser *para-sí* o algo determinado que muestra que el fin del capullo concuerda con el principio. Este es el fin, no sólo de la dialéctica, sino de la filosofía según Hegel (2010): “Lo verdadero es el todo [*Das Wahre ist das Ganze*]. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo [*Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*]” (*Fenomenología*, p. 75)¹⁸.

De este modo, el movimiento completo de la dialéctica (afirmación/negación/negación de la negación) manifiesta no sólo la necesidad del principio y su importancia, sino que (junto al fin) en el todo se halle la verdad. Esto es, siguiendo el ejemplo del capullo y la flor, que la verdad no se encuentra sólo en el capullo (en el principio) o en la flor (el fin), sino en el *recorrido total* del tránsito del capullo a la flor, incluyendo su crecimiento. Por eso, si el propósito es comprender y pensar el concepto, no se trata de buscar en un “más allá” formal y vacío, sino de desplegar la riqueza conceptual de lo concreto, o sea, atenerse al movimiento continuo de la realidad y encontrar que en todo error, enfrentamiento, cancelación o contradicción se encuentra la determinación conceptual que sería la plenitud de la realidad o actualidad efectiva: “(...) La realidad efectiva [*Die Wirklichkeit*] de este todo simple, empero, consiste en que aquellas configuraciones [*jene zu Momenten*], convertidas en momentos [*gewor denen Gestaltungen*], vuelven de nuevo a desarrollarse y darse una configuración, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido [*sich wieder von neuem*,

¹⁸ Se hace breves revisiones a algunos pasajes del alemán, a partir de la edición bilingüe de la *Fenomenología*. Hegel, G.W.F (2010). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores S.L y UAM editores.

aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben]” (*Fenomenología*, 2010, p. 67). Si el comienzo en el recorrido de la conciencia se da en la *intuición* del concepto, el fin será el *pensamiento* del concepto, pues el fin es el pensamiento en el recorrido de la conciencia, esto es, un pensamiento absoluto, completo y total de lo real.

Esta reflexión *hacia-dentro-de-sí-mismo*, o sea, una condición de enriquecimiento del concepto, atraviesa varios momentos, naturalmente representados por la dialéctica. Un momento fundamental es la negación, el *ser-otro* que representa esta, una negatividad que es propiamente el motor, no sólo fundamental en la determinación del concepto, sino incluso manifiesta el movimiento propio de la realidad ante la conciencia; con lo cual, el constante devenir es móvil en la medida en que hay negación, en que hay distinción, contradicción o enfrentamiento y esto es lo que tiene en cuenta la conciencia en su recorrido. Así, dice Hegel (2010), si el principio de la filosofía anuncia que una proposición fundamental es verdadera, necesariamente es también falsa por ser precisamente un principio; si la conciencia requiere de un principio, implícitamente en él hay una desigualdad, porque no sería propiamente un principio si no puede ser justificado por su *ser-otro*, o sea, lo que él no es. En el principio, si hay *yo* y un *objeto*, ya hay diferencia, hay negatividad, pues si el propósito del espíritu, como dice Hegel (2010), es que la sustancia se piense a través del sujeto, la interacción y confrontación de ambas sustancias abstractas se da por medio de su desigualdad, de su contradicción, de su negatividad. La negatividad cuestiona la verdad, no para destruirla, sino más bien para irrumpir su aparente tranquilidad, concretarla y cuestionarla para así, al final, poder fortalecerla. Podría decirse que, en términos ontológicos, Hegel no propone una ontología esencialista —que remita a un fundamento fijo, estable y único en sí—, sino una ontología de relaciones: dentro de toda unidad, que reflexiona sobre sí misma, *ya* hay una multiplicidad que trata de determinar el *para-sí* de esta unidad completa (en su distinción con aquello que no es ella).

Se conjuga lo verdadero y lo falso, dice Hegel (2010), porque en cada verdad hay guardada una falsedad; y del mismo modo, en cada cosa falsa hay algo de verdadero, porque cada una está contaminada por la otra —en su relación, lo otro, lo negativo— y esto termina por brindar contenido y riqueza a la verdad y, del mismo modo, a la falsedad:

Que en cada cosa falsa haya algo verdadero [*Daß an jedem Falschen etwas Wahres sei*]: en esa expresión tienen ambos validez [*gelten beide*] como el aceite y el agua, los cuales, no siendo mezclables, sólo externamente están ligados [*die unmischbar nur äußerlich verbunden sind*]. Precisamente porque su significado [*der Bedeutung*] designa el momento del perfecto ser-otro [*das Moment des vollkommenen Andersseins*], sus expresiones no tienen que usarse ya cuando su ser-otro [*Anderssein*] ha quedado cancelado y asumido [*aufgehoben*] (*Fenomenología*, p. 99).

El movimiento del concepto, su proceso y encuentro consigo mismo, se da a partir de lo falso (*das Falsche*) que es capaz de hacer desaparecer pensamientos fijos o identidades vacías; eso sí, en el encuentro del concepto (consigo mismo) debe imponerse un ritmo, un sentido o finalidad interna, que guíe el análisis y la adecuación con lo exterior que, a partir de la exposición con lo negativo, halle su resultado o su finalidad. Con esto, tampoco podría indicarse que la negatividad, en tanto tal, sea propiamente la filosofía, pues el inicio es punto de partida y el fin el punto de llegada, con lo cual la filosofía no sería una *determinación inesencial*, sino que ella mantiene la esencialidad, la verdad y la finalidad que son condiciones de posibilidad para un saber último y real; en otras palabras, la filosofía mantiene, en un movimiento de distintos cambios o recorridos, lo positivo y su verdad, al mismo tiempo que tiene dentro de sí lo negativo, lo que se llamaría falso, que debe ser borrado o ir desapareciendo en el proceso de todo movimiento que busque un *positivo necesario*.

La negatividad, de este modo, es un escalón necesario para que la simplicidad del concepto sea determinada, o sea, que no sea vacía o abstracta. En el movimiento, la negatividad *diferencia* y pone la existencia particular (el *ser-otro*) para que los principios retornen hacia dentro de sí y puedan llegar a ser una simplicidad determinada y concreta. De esta manera, es retornar hacia la pura igualdad, en el sí mismo, a partir del *ser-otro*. Con todo esto expuesto, y propiamente la acción de la negatividad, la labor del sistema, de la ciencia como tal, es que todo formalismo pueda exteriorizarse, pueda reflexionarse y pueda comprenderse para adquirir un contenido concreto: esto es característico de la filosofía especulativa (*speculare*), método fundamental en la ciencia hegeliana:

Por eso, de lo que se trata en el estudio de la ciencia [*Studium der Wissenschaft*] es de tomar sobre sí el esfuerzo tenso del concepto [*ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen*]. Ese esfuerzo requiere que la atención se fije en el concepto como tal, en las determinaciones simples [*auf die einfachen Bestimmungen*], por ejemplo, del ser-en-sí [*Ansichseins*], del ser-para-sí [*Fürsichseins*], de la *seipseigualdad* [*Sichselbstgleichheit*], etcétera; pues estos son automovimientos puros tales que se les podría llamar almas, si no fuera porque su concepto [*ibr Begriff*] designa algo más elevado que estas (...) (*Fenomenología*, 2010, p. 121).

Con este análisis de la negatividad, Hegel expone, sin embargo, en la *Fenomenología* dos comprensiones de la negatividad que vienen a establecer las alternativas en las cuales se puede comprender la condición dialéctica que trata de adecuar el concepto y el objeto (que se piensa):

- (a) La primera negatividad se comporta negativamente frente al objeto que es abstraído, porque lo refuta o aniquila, o sea, lo niega a partir de la expresión *algo no es así*. Esto es lo

meramente negativo, dice Hegel (2010), porque el *contenido* se encuentra en algo externo al sujeto, en un *ser-en-sí* ajeno. Esta la denomina Hegel *negatividad abstracta* (*das abstrakte Negativität*).

- (b) La segunda negatividad es cuando el sujeto que aprehende encuentra, por medio de la reflexión, que en esa negatividad hay algo positivo dentro de sí (hay unidad), la determina en función de sí misma y supera el vacío por una intelección con contenido. Esta la denomina *negatividad determinada* (*das bestimmte Negativität*).

Hegel (2010) abre la posibilidad de pensar ambas, en esta distinción y adecuación entre el concepto y el objeto, pues son momentos constantes que se presentarán en la travesía de la conciencia; sin embargo, descarta la primera opción al ser una negatividad que no establece condiciones, conexiones y determinaciones propias de una comprensión completa y verdadera de la realidad, incluso en la interacción entre el sujeto (que piensa) y el objeto (que es pensado). Así, evaluar que lo negativo es sólo un momento de lo positivo, un movimiento y determinación *inmanente* de algo verdadero, es propiamente el movimiento de la *Aufhebung* hegeliana: “(...) Aprehendido como resultado, es lo que proviene de este movimiento, lo negativo determinado, y por ende, en igual medida, un contenido positivo [*als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das bestimmte Negative und hiermit ebenso ein positiver Inhalt*]” (*Fenomenología*, 2010, p. 123). Con esto, el concepto recoge en sus determinaciones, en lo que *no es*, su contenido, aquello que es *dentro-de-sí* y por tanto la negatividad que debe ser determinada.

Al establecer las condiciones de la propuesta en la *Fenomenología*, en el papel de la negatividad y el camino que recorre la conciencia, Hegel (2010) termina el Prólogo señalando que el esfuerzo del individuo es desprenderse de su propia identidad, esto es, lograr su comprensión en el encuentro de la mediación, buscando aquello que es y aquello que puede, en una exigencia del pensar dentro de un camino incesante su libertad, su objetividad y con ello su verdad por medio de lo negativo. Y aquí el papel de la negatividad, y especialmente, la negatividad determinada que es el meollo de la dialéctica, el principio del movimiento y desarrollo de la conciencia; va a ser el tránsito seguro, aunque extenuante, de la conciencia hasta un saber absoluto, verdadero y completo de la realidad.

Al tener una comprensión sobre el tipo de negatividad que Hegel estima en su estudio y el sistema que pretende desarrollar, puede verse el rumbo de las lecturas hegelianas a continuación, entre una negatividad abstracta e indeterminada y una negatividad al ritmo de la dialéctica, la positividad y la verdad. Con lo cual, para este análisis de la negatividad, y cómo Hegel pretende evitar ambos extremos ya señalados (positividad abstracta y negatividad abstracta), se trata de evaluar la necesidad de pensar lo negativo a partir de temas particulares presentes en las reflexiones hegelianas, tomando como referencia fundamental la *Fenomenología* (y las distintas figuras de la

conciencia), así como la atención en algunos puntos en la *Ciencia de la lógica*, *Principio de la filosofía del derecho* y la *Enciclopedia* para complementar este análisis. Esta exposición sobre la negatividad en el pensamiento de Hegel se divide en los siguientes puntos: (i) la negatividad hegeliana: relevancia e importancia desde un punto de vista epistemológico; (ii) sobre la reflexión, la diferencia y el mundo invertido como lecturas particulares respecto de la otredad lógica; (iii) la experiencia y la muerte en la *Fenomenología* como lecturas de la autoconciencia; (iv) Antígona como apertura de la negatividad en las condiciones del espíritu. Estos son los puntos temáticos respecto de la negatividad hegeliana que se exponen a continuación.

1. La conciencia y la negatividad: figuras epistemológicas en la Fenomenología del espíritu

A partir de una breve comprensión de la negatividad que estima Hegel y las condiciones en las cuales se presenta el desarrollo del sistema, valdría ver el primer acercamiento de la negatividad en el recorrido de la conciencia que se estima en las primeras figuras de la *Fenomenología*. De esta manera, el primer acercamiento de la conciencia, podría decirse, se da desde un horizonte epistemológico, que atraviesa la sensibilidad, la percepción y el entendimiento de la conciencia. Aquí entra en escena la negatividad para ver el crecimiento de la conciencia en estas tres figuras; eso sí, no es que deje de estar presente este horizonte del conocimiento en las figuras posteriores o se borre el componente epistemológico —así como el componente lógico-metafísico tampoco puede desestimarse en el crecimiento del sistema—, sino que aquí se presenta a modo introductorio las condiciones epistemológicas fundamentales que van a desarrollarse y adquirir contenido en temas posteriores. Con lo cual, la manera en cómo entiende Hegel la negatividad y su función en este crecimiento es lo que se quiere evaluar a continuación.

De aquí que el punto de partida sea el movimiento de la negatividad presente en esta obra importante y fundamental de la filosofía hegeliana; así mismo, gran parte de las lecturas de la negatividad provienen de los puntos expuestos en esta obra. Con esta precisión, el análisis de la negatividad se estudia desde el punto de partida de la obra, esto es, el análisis de la conciencia en el campo propiamente del conocimiento, para así comprender la importancia en los momentos posteriores como son la autoconciencia y el espíritu. De aquí que valga estimar una lectura lineal, como lo es propiamente el recorrido de la conciencia en su experiencia.

1.1 ¿Cómo pensar la negatividad? Inicio en la travesía de la conciencia

En la introducción de la *Fenomenología*, Hegel (2010) explica que antes de ir a la intuición inmediata, a la *cosa misma* (al conocimiento efectivo de lo que es), la filosofía debe entrar primero en el estudio del conocimiento porque es esta la condición adecuada para apoderarse del absoluto que es el fin del saber filosófico. Así, previo a la aprehensión del objeto, de la verdad que él contiene en su encuentro con el sujeto, es necesario evaluar las condiciones en las cuales el sujeto conoce, esto es, evaluar un conocimiento único, fijo y verdadero. Eso sí, lo que se tiene en cuenta en la instrumentación del conocimiento es también la transformación que la conciencia hace sobre el objeto de su atención y que, al aprehender lo que este es *en-sí*, lo modela y modifica.

Con esta cualidad del conocimiento, Hegel (2010) pretende rechazar que haya una verdad *en-sí* del objeto y que el conocimiento sea sólo mera instrumentalización para atrapar al objeto, pues esta distinción termina por diferenciar una verdad del objeto (como absoluto) y una verdad del conocer, algo que agrava la situación y produce temores, no al error, sino a la verdad misma: es pulir un espejo (el del conocimiento) que pueda adecuarse a las cosas *en-sí* y del cual siempre se sospecha. Esta distinción entre sujeto-objeto (propia de la modernidad) trata de cuestionarse bajo este criterio, pues la ciencia de la experiencia de la conciencia busca precisamente la libertad, el despliegue y la verdad a partir de su correspondencia con el objeto mismo:

(...) Pero la ciencia [*die Wissenschaft*], por el hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición [*eine Erscheinung*]: su entrada en escena no es todavía ella, llevada a ejecución y desplegada en su verdad [*ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet*]. A estos efectos, es indiferente representarse que *ella* sea la aparición porque entra en escena *junto a otra cosa*, o llamar a aparecer de ella a ese otro saber no verdadero. La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de esta apariencia: y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella [*sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet*] (...) (*Fenomenología*, 2010, p. 147).

Este camino desemboca en una adecuación, como dice Hegel (2010) en el Prólogo, entre el concepto y el objeto. Así, de modo inmediato, la conciencia se estima a sí misma como saber verdadero, y aunque encuentre que este camino es negativo en ella (o sea, una pérdida de sí misma), es más bien su realización como concepto, un camino enmarañado hacia su verdad: porque en el camino, ella empieza a perder *su* verdad y encuentra *la* verdad. De modo que se trata de eliminar la unilateralidad de la conciencia, su autismo podría decirse. Es así un camino de duda o, más exactamente, el camino de la desesperación (*Verzweiflung*) que no se trata de una falsedad que sacuda una verdad presunta, que disuelva la desesperación y retorne a la verdad; más bien, es la

intelección de la no-verdad, o sea, el concepto no realizado, siempre bajo un cuestionamiento *interno*. La verdad, si cae, no es propiamente por una no-verdad que sea externa o que derrumbe esta posición, sino que esta no-verdad está en la misma configuración, está *inmanente* en sí misma y es así condición interior de su verdad: esta verdad cae por sí misma y no es por una opinión externa que la derrumba. En otras palabras, nuevamente, si se trata de un despliegue de la verdad, del concepto propiamente, y este no logra contemplarse o realizarse es porque, inmanentemente, está en el error, la duda y, directamente, en la negatividad (abstracta o sin solución). Por eso debe contemplarse que la negatividad es interna, es parte de un proceso y está en todo momento determinada.

Ahora bien, como se ha explicado, existen dos tipos de negatividad, donde una cumple parte del proceso, el fundamento y el fin de la verdad, o sea, es medio y determinación del absoluto, mientras hay otra, abstracta, *sui generis*, la nada pura, que concuerda con la actitud escéptica que se estanca en el error, la confusión y la vaciedad absoluta. Esto dice Hegel (2010) respecto de esta última:

(...) Se trata del escepticismo, que nunca ve en el resultado más que la *pura nada* [*reine Nichts*], y hace abstracción [*davon abstrahiert*] de que esta nada es, de modo determinado, la nada *aquello de lo cual ella resulta* [*das Nichts dessen ist, woraus es resultiert*]. Pero la nada, tomada como la nada de aquello de lo cual ella proviene, no es, de hecho, más que el resultado de veras; ella misma es, por ende, una nada *determinada* [*bestimmtes*], y tiene un *contenido* [*Inhalt*]. El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede seguir avanzando desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se le ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca, para precipitarlo al mismo abismo vacío (*Fenomenología*, p. 151).

Al contrario del escepticismo radical, Hegel quiere incorporar una negatividad, interna, condicionada y generativa en el despliegue del concepto o, propiamente, una negatividad que esté determinada, esto es, una unidad donde pueda brotar una nueva condición, un proceso que dé un camino seguro, que fije y ordene una serie completa de figuras y un resultado que no diluya en una nada abstracta y vacía. De esta manera, según Díaz (1986), es indispensable en este pensar filosófico no simplemente un camino de duda o un *sin propósito*, sino que debe haber un esfuerzo que someta a crítica toda actitud de falsedad o engaño.

Así esta figura de la negatividad determinada, en el proceso de encuentro de la conciencia con el absoluto, se manifiesta cuando la conciencia sale de sí misma, pero se enfrenta con lo que ella no es, pues es para sí misma su concepto; sale así más allá de lo limitado, de su unilateralidad, por lo que es la misma conciencia quien se hace sufrir a sí misma al estropear su propia satisfacción

limitada y se desgarrar al salir de su propia comodidad o abstracción. De esta manera, la negatividad actúa como actitud fundamental en el crecimiento de una conciencia que se enfrenta con su no-verdad, pero que, siendo encaminada gracias al criterio de la ciencia, busca solucionar cualquier contradicción, error o conflicto de manera definitiva.

Con esto, Hegel (2010) termina por anunciar que la mediación está en la misma conciencia, o sea, la comparación es algo propio de la conciencia en su interacción con el objeto; en otras palabras, la conciencia es patrón evaluativo porque esta es conciencia de un objeto y también conciencia de sí misma. Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en sí misma es *la experiencia* porque tiene el objeto *en-sí* y el *ser para ella de este en sí*. La experiencia de la conciencia, de este modo, es constantemente una comparación entre lo que ella piensa (el objeto) y el sujeto encargado de pensar, aunque en un primer momento esta no lo reconozca¹⁹; si hay error, si hay complicaciones, si hay distinción, está en la misma conciencia, pero todas estas consecuencias sólo las logra en su interacción con el objeto. Este *reintento* constante de la conciencia, en sus distintas figuras, es un ejercicio continuo para que pueda adecuarse el concepto y el objeto y, por tanto, un solo y único saber: es el camino de la ciencia misma y este es el de la experiencia de la conciencia.

Podría concluirse que la figura de la negatividad tiene tres condiciones importantes para equiparse en el camino de las figuras de la conciencia: (i) la negatividad es sólo un momento, proceso importante en el despliegue del concepto, de la conciencia, frente al encuentro con el objeto; (ii) se estudia una negatividad determinada, esto es, una negatividad que no esté inmóvil y brinde las herramientas reflexivas para el tránsito hacia la solución y superación de un error o confusión (de la conciencia); (iii) aunque la negatividad no se reconozca, en un primer momento, como algo propio del despliegue de la misma conciencia frente al objeto, es necesario tener en cuenta que en el encuentro y adecuación entre el concepto y el objeto esta distinción y determinación la estima la misma conciencia —no es algo *externo* a ella, sino más bien *interno*.

1.2 La negatividad en la conciencia sensible

Hegel empieza el recorrido de la conciencia por aquello que se le presenta a ella de forma inmediata: el objeto. Este conocimiento *sensitivo*, que se presenta a la conciencia, tiene una riqueza infinita donde la certeza expresa la inalterabilidad y verdad de los objetos que se presentan de manera inmediata, esto es, un sentido común; y sin embargo, esta certeza y verdad se presentan aún pobres, vacías y abstractas. En esta certeza solo cabe decir: un objeto *es* y su verdad sólo

¹⁹ Como se ha señalado, la conciencia no reconoce aún su fuerza y capacidad en el conocimiento, pues en un primer momento está perdida en su objeto de manera singular, o sea, es conciencia sensible. Por eso centra su atención en el objeto y está inmersa en un primer momento en el sentido común, apenas un punto de partida hacia el pensar absoluto.

contiene el ser del objeto; hay de este modo un *éste* —un puro yo, la conciencia, quien está alejada del objeto— y un *ésto* (el objeto *en-sí*). Con esta distinción, en cierto punto tajante y dualista, se viene a separar la relación de certeza entre el sujeto y el objeto.

Eso sí, Hegel (2010) enfatiza que, para que la conciencia tenga certeza de esta distinción, entre el *éste* y el *ésto*, ella trata de no aislar a uno del otro —pese a que, en principio, estén alejados— sino que en su comprensión cada uno hace posible que la certeza sea factible al ser mediación uno del otro; o sea, el *éste* tiene certeza por medio del *ésto*, y el *ésto* tiene certeza por otro, a saber, el *éste*: “(...) Yo tengo esta certeza por otro [*ich habe die Gewißheit durch ein Anderes*], a saber, la cosa [*die Sache*]; y ésta, igualmente, está en la certeza por otro, a saber, yo” (*Fenomenología*, 2010, p. 165). Aquí actúa la negación, porque la certeza del *ésto* no es verificada sino gracias a la mediación de aquello que no es él, o sea, el sujeto.

Bajo estas condiciones, Hegel (2010) pretende evaluar el objeto, la cosa *en-sí* que se presenta al sujeto, porque al seguir el movimiento dialéctico la conciencia encuentra que su certeza la logra gracias a la mediación con el objeto, o sea, aquello que simplemente *es*. Así, gracias a la mediación de la conciencia (su intervención, cancelación y superación), Hegel trata de evaluar las condiciones del objeto, el *ésto*, como un *aquí* (*das Hier*) y un *ahora* (*das Jetzt*), que es como el *ésto* se presenta de manera inmediata a la conciencia. Y la pregunta de la conciencia, dice Hegel, por *¿qué es el ahora?* la responde esta, por ejemplo, con *el ahora es la noche* porque en la interacción de la conciencia con el objeto, solo basta *apuntar* que en verdad *es* y se confirma que hay una noche por el cielo estrellado que aparece a la conciencia. Sin embargo (siguiendo el ejemplo), por el dinamismo constante, si se anota en un papel que el *ahora* es la noche, pero *ahora* a la conciencia se le presenta el mediodía, el *ahora* anotado en el papel se borra y se cambia por el *ahora* del mediodía.

¿Cómo solucionar este enredo, donde parece que tanto la noche como el mediodía son el *ahora* y tampoco no lo son? Hegel (2010) dice que, al igual que se escribe en el papel, la noche es conservada (*aufbewahrt*) como algo que *es* (un *aquí* y un *ahora*), pero en el mediodía la noche se revela como algo que no es, como algo que no es *ahora*. Se presenta así algo negativo, una negación que cancela —al negar el *ahora* o, propiamente, lo que *no es*— y que, en la medida de lo posible, pueda conservar el ser (en este ejemplo) de la noche frente al mediodía. Este *ahora*, que se conserva gracias a la negación, ya no es inmediato, sino mediado y reflexivo, pues cuando la noche permanece y se mantiene, está determinada por su otro, o sea, el mediodía (y viceversa): con esto, este *ahora* se convierte en universal, la *verdadera* certeza sensible. ¿Por qué? Aun cuando un objeto particular se presente a la conciencia de manera inmediata, como el *ahora* al contemplar un árbol, la conciencia puede darse la vuelta y mirar una casa —y cancelar que el *ahora* ya no sea un árbol, sino la casa—; pero bajo la negación se da cuenta que ha conservado el *ahora* del árbol, lo ha comprendido de la

misma manera que la casa, por lo que este *ahora* —que ha cancelado y también conservado: *aufgehoben*— al que ha llegado la conciencia no es en medida de un objeto particular, del árbol o la casa, de la noche o el mediodía, sino que es el *ahora* que se da al señalar cualquier objeto que contempla la conciencia: “(...) El propio *ahora* no desaparece; sino que *es* permanentemente [*es ist bleibend*] en el desaparecer de la casa, del árbol, etcétera, y le es indiferente ser casa, o árbol. *El éste* se vuelve a mostrar, entonces, como *simplicidad mediada* [*vermittelte Einfachheit*], o como *universalidad* [*Allgemeinheit*]” (*Fenomenología*, 2010, p. 167). Este *ahora* universal conserva, sin embargo, el no-esto, la autonegación de lo particular, pues si este *ahora* no se hubiera negado, su simplicidad con lo particular no habría adquirido su complejidad en lo universal.

Con esto último, se habla así de *este ahora universal* y su recorrido que podría ordenarse en los siguientes momentos: (i) yo señalo el *ahora*, el cual es afirmado como verdadero, pero si lo muestro como *sido* (o como cancelado: *Aufgehobenes*) o un *no-ahora*, queda cuestionada la primera verdad (su afirmación); (ii) ahora se afirma como segunda verdad que ha *sido*, que está cancelado dicho *ahora*; (iii) pero lo *sido* no es, con lo que se pasa a cancelar el *haber sido* o estar cancelado (se niega la segunda verdad), esto es, la negación del *no-ahora* y se regresa así a la primera afirmación: que el *ahora es*.

En este momento, este *ahora* no es ciertamente inmediato, sino que es precisamente algo reflexionado dentro de sí mediado (*ein in sich Reflektiertes*), un *ahora* que es también muchos *ahoras*: un día que, ahora, tiene en sí muchas horas. Así señalar es, de este modo, un movimiento que enuncia lo que ahora es verdad, un resultado o compendio universal más complejo y múltiple:

(...) El aquí al que supuestamente se señalaba desaparece en otros *aquí*s, pero estos desaparecen igualmente; lo señalado, lo retenido firmemente, lo permanente es un esto negativo (*negatives Dieses*), que sólo es así en cuanto los *aquí*s son tomados como tal como deben ser tomados, pero se cancelan con ello: es una complejión simple de muchos *aquí*s (...) (*Fenomenología*, 2010, p. 173).

Este es el universal al que se refiere Hegel (2010), el cual contiene muchos *aquí*s y muchos *ahoras* y, sin embargo, es lo verdadero de la sensibilidad al retornar como lo simple y completo.

En este recorrido puede verse que la negación, acompañada del devenir, trata de cuestionar la simplicidad que en principio se presenta a la conciencia cuando aprehende el objeto, pues esta puede caer en el error de no comprender que aquello que contempla puede cambiar y, sin embargo, sigue *siendo* (y *es*); en otras palabras, la seguridad de la certeza sensible radica en el universal del *ahora*, porque este brinda la firmeza de que un objeto, si bien desaparece a la conciencia, es un *aquí* y un *ahora* indistinto a la sensibilidad de la conciencia, pero también brinda la seguridad sobre todos

los objetos que la conciencia contempla y señala. Con esto, podría verse que la negación, al abrir la duda o el engaño, busca ser más bien una herramienta reflexiva que haga cuestionar a la conciencia y, como mediación, logre que esta encuentre la certeza de su sensibilidad en los objetos: el universal. Sin este recorrido de la negación, la conciencia no habría llegado a la certeza sensible, por lo que esta negación parece un vehículo frente a esta acción y recorrido de la conciencia, al evitar caer en la simplicidad o la confusión de objetos sin unidad.

Como ahora el universal ha sido afirmado como la verdad de la certeza sensible, esta universalidad (conjunto simple de muchos *aquí* y *ahoras*) es *la cosa*: un conjunto de propiedades que se relacionan entre sí y, del mismo modo, algo que es *percibido*.

1.3 La negatividad en la conciencia que percibe

Como en la dialéctica hegeliana la superación de un problema implica uno nuevo, en la condición de certeza en la sensibilidad se da ahora un nuevo camino en el estudio del universal y *la cosa* que es ahora percibida. Lo primero que distingue Hegel (2010) es que la conciencia *percibe* un objeto que es esencial (*en-sí*), pero la relación percipiente-percibido (sujeto-objeto), o sea esta conexión, sería lo inesencial: uno es inalterable (lo esencial), mientras el otro es alterable (lo inesencial): “(...) Lo uno, determinado como lo simple, el objeto, es la esencia [*ist das Wesen*], indiferente a si es percibido o no; mientras el percibir [*das Wahrnehmen*], en cuanto que es movimiento, es lo inconstante [*das Unbeständige*], que puede ser o no, y es lo inesencial [*das Unwesentliche*]” (*Fenomenología*, 2010, p. 179). Con esta distinción, Hegel viene a enfatizar que la riqueza del saber sensible (su verdad) no está en la certeza inmediata, sino en la percepción que tiene como esencia la negación, la diferencia, la mediación y la multiplicidad.

¿Qué quiere decir esto último? El *éste* (*Das Dieses*) de la certeza sensible, o sea, el objeto, es puesto también como *no éste* (*als nicht dieses*) o como algo cancelado (*aufgehoben*), pues guarda en su determinación aquello que el objeto no es *para-sí*, esto es, propiamente lo no-percibido o relevado en ese universal. Si se sigue con el ejemplo de la noche y el mediodía, puede decirse que la noche, en tanto objeto percibido, guarda dentro de sí aquello que *no es éste*, que sería propiamente el mediodía; y se da este cambio porque, siguiendo el punto anterior, se comprende que *éste* es un universal indicativo, pues se percibe siempre en relación (distinción) con aquello que *no es éste*, en este ejemplo, el mediodía. Ahora bien, valdría enfatizar que este *no éste*, que es cancelado, no puede ser la nada (indeterminada), sino más bien una *nada determinada*, una negación fija a una afirmación o una nada con contenido (*Nichts von einem Inhalte*), que es el *ésto* (*den Diesen*). Es hablar, en otros términos, nuevamente, de la negatividad determinada que sirve y trabaja al ritmo de la condición dialéctica.

Esta condición del universal viene a declarar que en él *ya* hay una mediación, una negación, porque al expresar su inmediatez, también se expresa en él (implícitamente) una propiedad distinta, ausente y determinada de este mismo:

(...) Con lo cual están puestas, a la vez, muchas propiedades, siendo una la propiedad negativa de la otra. En tanto que están expresadas en la *simplicidad* de lo universal, estas *determinidades* - las cuales, propiamente, sólo llegan a ser propiedades en virtud de una determinación que habrá de añadirse más adelante- se refieren *a sí mismas*, son mutuamente indiferentes, cada una es para sí, libre de la otra. Pero la propia universalidad simple igual a sí misma es, a su vez, diferente de estas determinaciones suyas, y es libre; es el puro referirse a sí misma, o el *medio* en el que están todas estas determinidades, se *compenetran* en ella en cuanto unidad *simple*, pero sin *tocarse*; pues justamente por la participación en esta universalidad son indiferentes para sí (...) (*Fenomenología*, 2010, p. 181).

De esta manera, lo que viene a afirmar Hegel (2010) es que en una unidad simple siempre comparecen en el *aquí* y el *ahora* muchos *juntos* que son, en su determinidad, simplemente universales. El ejemplo de Hegel es la sal que, en su unidad simple, puede ser blanca, picante, con determinado peso, etc.; esto viene a decir que este conjunto de propiedades está de manera armónica en la sal, sin que por ello sean propiedades separadas de la sal misma (son indiferentes unas de otras).

Con lo cual, si bien Hegel (2010) explica este lado positivo de la universalidad, donde hay una relación mutua y armónica de las propiedades en una unidad simple, hay también trae una consecuencia: si las propiedades de la cosa, del universal, son indistintas e indiferentes entre sí — o sea, que lo blanco no es lo mismo que lo picante y viceversa—, y al contrario cada propiedad tiene una referencia a sí misma, sería incompatible que sean propiedades determinadas en esa unidad simple (o sea, en *la cosa*) porque tratan de distinguirse entre sí en el mismo objeto y son propiedades porque *se* distinguen y distinguen a otras como contrapuestas. El peligro, por tanto, es que estas propiedades sean indeterminadas o indistintas a las propiedades que están sujetas en la cosa misma por el peligro de excluirse entre sí dentro de la misma unidad o universalidad.

Así la conciencia encuentra este problema en *la cosa*, porque al ser un conjunto de propiedades en principio excluyentes entre sí, pero que también armonizan en una unidad simple (objeto), la conciencia como percipiente intenta solucionar estas condiciones corrigiendo, añadiendo o quitando propiedades a la cosa, o sea, tratando de alterar la verdad del objeto *en-sí*; eso sí, la conciencia en su condición inesencial (no es el objeto, sino el sujeto) puede aprehender incorrectamente al objeto y puede caer en la ilusión. La misma acción negatriz muestra la

imposibilidad de añadir o quitar propiedades como solución a la exclusión (*en-sí*) de las propiedades de la cosa, pero lo que muestra esta negación, y este retorno a la conciencia, es que esta debe aprehender separada de la continuidad o alteridad para así fijar la unidad esencial de la cosa en su percepción. Y esto lo ha logrado la conciencia, dice Hegel (2010), al haber salido completamente de sí y al haber percibido erróneamente para regresar hacia dentro de sí: “(...) Me veo arrojado de vuelta al comienzo, arrastrado de nuevo dentro del mismo círculo que se cancela en cada uno de sus momentos, y se cancela [*aufhebenden*] como un todo” (*Fenomenología*, 2010, p. 187).

El logro de la conciencia, con esta acción negatriz, es una actitud fija y condicionada en su aprehender la cosa (*en-sí*), reconociendo que en la misma conciencia está lo no-verdadero del objeto; incluso, frente a la solución de las propiedades excluyentes en la cosa, la conciencia aprehende incorrectamente el objeto porque cambia, añade o retira propiedades que no están en la cosa (*en-sí*), pero esto lo hace de manera *comunitaria*, o sea, en una constante comparación con otras propiedades —que en principio no están en *el objeto*, sino en *otros objetos*. Si la verdad de la percepción no está en el objeto (*en-sí*) por el problema de exclusión de sus propiedades, pero tampoco está en la conciencia de quien añade o elimina propiedades, la conciencia ha encontrado que la armonía de propiedades, determinadas y condicionadas en la unidad simple de la cosa, sólo se logra por la comunidad con otras propiedades; en otras palabras, la cosa (*en-sí*) no logra por sí la determinación de sus propiedades sino por la relación con otras cosas (en comunidad), que logra establecer la armonía de sus propiedades y la determinación de estas gracias a la *mediación* de la conciencia.

Este es el logro de la negación, de la contraposición, porque cuando la conciencia reflexiona dentro de sí no cae en la ingenuidad de la simplicidad de la percepción que venía a afirmar universales (objetos) *en-sí* abstractos e indeterminados, ya que recae en estos el problema de la exclusión de sus propiedades (distintas cada una de la otra); tampoco establece que la verdad *en-sí* de la cosa la alberga ella (la conciencia), sino que establece que la no-verdad de la cosa es propia de su aprehensión al tener la posibilidad de percibir erróneamente al objeto en su inessentialidad; para así al final comprender que la *cosidad* del objeto, o sea, la armonía de su unidad con su multiplicidad (de propiedades), se da por estar en relación con otras cosas que también contienen una unidad armónica simple:

(...) Pues, en primer lugar, la cosa es lo verdadero, es *en sí misma* [*ist an sich selbst*]; y lo que esté en ella, está en ella como su esencia propia [*sein eigenes Wesen*], no en virtud de otra cosa; con lo que, en segundo lugar, las propiedades determinadas no lo son solamente en virtud de otras cosas, o para otras cosas, sino que lo son en la misma cosa; pero son propiedades determinadas *en ella* sólo en tanto que son varias y diferentes unas de otras; y, en tercer lugar, al estar ellas en

la cosidad [*der Dingheit*], son mutuamente indiferentes en y para sí [*sind sie an und für sich und gleichgültig gegeneinander*] (*Fenomenología*, 2010, p. 189).

En palabras de Hegel (2010), la cosa es para sí y también es para otro, es un *ser doble diverso*, pero es también *una* cosa; para evitar precisamente la pura otredad, la conciencia es quien se encarga de mantener esa unidad armónica, comprendiendo su error y viendo en la cosa la verdad de esta. Aquí la cosa es en sí y para sí, y se demuestra una vez más que la ontología de Hegel, más allá de ser una ontología esencialista, es propiamente una ontología de relaciones (en este caso, de cosas), pues la unidad de la cosa no está, ni en la cosa misma, o en las propiedades que otorga el sujeto, sino en la otredad *determinada* (dependencia a lo otro).

El papel de la negatividad, de esta manera, es seguir siendo el motor de la dialéctica. La evolución del objeto y del sujeto, su comprensión y enlace lo logra la negatividad porque en la solución del problema se cae nuevamente en otro: es la representación del movimiento. La negatividad trata de actuar, de trabajar al ritmo del avance, del *τέλος* y de la determinación, para encontrar de manera oportuna la relación sujeto-objeto y, como Hegel (2010) decía en el Prólogo, encontrar el momento donde el concepto y el objeto terminen por vincularse.

Para concluir este apartado, puede verse la figura de la negatividad en estos dos recorridos de la conciencia, pero incluso puede mostrarse cómo la conciencia parece avanzar en la medida en que la negatividad está acompañando esos momentos de frustración, enredos o conflictos en los que entra; con lo cual, el carácter de relevo y superación de la *aufgehoben* ayuda a comprender el horizonte de posibilidad para que la conciencia pueda seguir avanzando en su recorrido, su comprensión total y verdadera en el saber filosófico. Esto pudo verse:

1. En la certeza sensible, cuando se distinguía el *éste* (sujeto) y el *esto* (objeto) y se decía que la conciencia señala ese objeto desde un *aquí* un *ahora*. Al comprender que este *aquí* y *ahora* superan esta sensación inmediata con el objeto, y también ve lo que *no es* propiamente ese objeto, se daba paso a un *aquí* y *ahora* universal: la cosa con propiedades. Aquí nuevamente se despliega la negatividad en su faceta conciliatoria.
2. En la percepción, para conciliar entre el universal abstracto (la cosa) que parecía mantener la armonía entre sus propiedades, y entre las propiedades que se excluían entre sí, la negatividad trata de conciliar ambos extremos (lo universal y lo singular) comprendiendo que la verdad de la cosa no está en el universal (*en-sí*), ni tampoco en el sujeto que percibe dicha cosa, sino que está en su relación o comunidad con *otras* cosas (universales). La negatividad ha mantenido esa verdad del universal (positividad), pero enfrentándolo con la multiplicidad y comprendiendo la verdad de la percepción de la cosa: el juego de fuerzas o su relación de otredad.

Con estos primeros bosquejos de cómo hay que entender la negatividad en el sistema hegeliano, hay un punto de partida y una advertencia sobre qué camino debería recorrer la conciencia si su meta es el progreso, avance y justificación en el despliegue del concepto, de la verdad y del saber absoluto. Con esta lectura particular respecto del avance y progreso de la conciencia en su relación con el objeto y, más adelante, del conocimiento de sí misma (autoconciencia), puede verse un breve esbozo de cómo la negatividad ayuda en este crecimiento que parte de la sensibilidad y trata de elevarse hasta el saber absoluto. Por eso la importancia de la negatividad.

2. La reflexión, la diferencia y el mundo invertido: lectura de la otredad desde la negatividad

Hasta aquí se ha podido vislumbrar qué entiende Hegel por negatividad en las condiciones de la sensibilidad y la percepción y cómo estas se corresponden con el avance de la conciencia bajo las distintas figuras que se van desplegando. Asimismo, se han contemplado los dos caminos que Hegel trata de evitar: por un lado, una positividad abstracta que no comparece en el devenir y movimiento de la realidad, por lo que se queda en la mera quietud y unidad inmóvil (*en-sí*); por otro lado, una negatividad que pueda desbordar y evitar que la conciencia pueda crecer, porque se presenta como una negación exterior, exclusiva, unilateral y absoluta que simplemente termina por no contemplarse dentro del horizonte del concepto. De esta manera, para Hegel la mejor solución es la negatividad determinada que, bajo las condiciones de unidad, de esencia y finalidad, se mantiene en una linealidad que, sin embargo, también trata de avanzar y transformar las condiciones de la conciencia desde su mera sensibilidad, hasta un saber mucho más complejo, pero así mismo efectivo; con lo cual, el crecimiento del saber es de este modo el crecimiento del concepto, como se presenta de manera clara en el Prólogo de la *Fenomenología*.

Pese a ello, Hegel llama la atención del peligro de la conciencia de caer en la negatividad abstracta —o indeterminada, por contraposición a la determinada— porque esta radicaliza un sinsentido y exterioridad al sistema que no puede contemplarse, que termina por morir y que expresa una alteridad que no estima el rigor del concepto, la unidad, la verdad y la finalidad que deben así mismo contemplarse en el progreso de la conciencia. Con lo cual, acoger este camino implica que la conciencia no pueda alcanzar el saber y contenido de sí misma; un desborde en las condiciones del sistema que impide un progreso adecuado y científico hacia su comprensión absoluta y efectiva.

Por eso, a partir de las siguientes lecturas, se trata de exponer las condiciones lógico-metafísicas respecto de la negatividad, la diferencia y lo otro y cómo logra expresarse, tanto en la figura del entendimiento, así como en las condiciones de reflexión y diferencia postuladas en la *Ciencia de la*

lógica de Hegel. Con lo cual, el propósito de este apartado es mostrar las figuras de la negatividad y cómo sigue teniendo vigencia e importancia en temas tan generales como la diferencia, la reflexión y la otredad bajo los preceptos que establece Hegel. La división del apartado es: a) sobre el mundo suprasensible y el mundo invertido en la figura del entendimiento; b) la reflexión y la diferencia en el encuentro con el otro en la *Ciencia de la lógica*. Al final, se trata de reforzar la tesis hegeliana de la negatividad como se ha ido enunciando.

2.1 Sobre la fuerza y la renuncia al mundo suprasensible: negatividad e inmanencia en las condiciones del entendimiento

Antes de esta exposición, valdría ver hasta aquí el camino emprendido en la relación entre la conciencia y el objeto en la *Fenomenología*: (i) en la certeza sensible, se cuestionaba la relación directa del objeto (particular) y, al ser aprehendido (por la conciencia), la verdad de la sensibilidad llegaba a ser el universal incondicionado; (ii) ahora, después de que la conciencia percibe un universal (aún incondicionado), el objeto retorna a sí gracias a la relación y unidad dentro de sí que tiene con los demás objetos; (iii) con lo cual, a partir de esta relación de un objeto con los demás, existe una relación entre este universal condicionado (cosificado) con otro universal que no es él, con el otro. Eso sí, la conciencia aún no ha logrado su objetivo principal que, como se había dicho, es aprehender el concepto como concepto, o sea, que objeto y concepto correspondan entre sí, pues la verdad aún está en el objeto (*en-sí*) que, aunque *ya* condicionado, parece no guardar una correlación de verdad con quien lo aprehende (no es aún *ser-para-sí*), a saber, la conciencia.

Ahora bien, respecto de los universales que se cosificaron por la relación con otros universales, puede decirse que la fuerza (*Kraft*) es la acción propiamente negatriz, la negatividad determinada, pues estos universales incondicionados sufren tres momentos que provocan el movimiento de la fuerza: (a) uno, donde se sostienen por sí mismos y se encuentran en la unidad; (b) otro, donde esta unidad sale de sí y comienza una relación interdependiente con otra (al tiempo que mantiene su unidad); (c) el último, donde el despliegue vuelve a sí en una reducción con más contenido, a partir de la multiplicidad para sí, pero dentro de la misma unidad en sí. Este movimiento, este choque y encuentro, lo llama Hegel fuerza. Para ilustrar este movimiento, podría verse la figura de dos imanes porque esta fuerza, por un lado, atrae por la misma fuerza (hacia otro) y, por otro lado, hace retroceder por la atracción (hacia dentro de sí) de la misma fuerza. Así la fuerza, comenta Colomer (2006), muestra la relación y dinamismo entre dos universales donde el momento en que cada uno se despliega, lo hace a partir de las múltiples propiedades que guarda en sí: una cosa es solicitada y la otra es solicitante (y viceversa). Por eso una asume *su* papel solo frente (y gracias) a la otra.

La efectividad de la fuerza viene a mostrar, por tanto, que no hay dos extremos autónomos que se desafían constantemente, sino más bien muestra que la esencia de cada uno consiste en que el uno es sólo por el otro, pues ninguno tiene una unidad propia que se soporte en sí. Con esto, la fuerza (en tanto efectivamente real) es una manifestación interior que no es otra cosa sino la cancelación de sí misma:

(...) Ella es esta fuerza *efectivamente real* [*Wirklichkeit*], representada como libre de su manifestación exterior y siendo para sí, la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí, pero esta determinación es ella misma, de hecho, tal como ha resultado, sólo un momento de la *manifestación exterior* [*der Äußerung*]. La verdad de la fuerza sigue siendo únicamente, entonces, el pensamiento de ella [*der Gedanke derselben*]; los momentos de su realidad efectiva, sus substancias y su movimiento se derrumban inconteniblemente en una unidad indiferenciada que no es la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí [*welche nicht die in sich zurückgedrängte Kraft ist*] -pues ésta es sólo uno de tales momentos-, sino que esta unidad es su concepto en cuanto concepto [*diese Einheit ist ihr Begriff als Begriff*] (...) (*Fenomenología*, 2010, p. 213).

En estas condiciones, el entendimiento descubre como su objeto lo universal, pero no un universal cosificado en el juego de fuerzas, sino un universal inteligible y suprasensible; por lo que, a través del juego de fuerzas, el entendimiento también contempla el fondo verdadero de las cosas frente a lo sensible. Esto se ve porque el mundo se desdobra: por un lado, se ve la manifestación o aparición de las cosas, el *fenómeno*; por otro lado, se contempla el interior o modo verdadero de las cosas, que es el *mundo inteligible o suprasensible* (o lo nouménico, en lenguaje kantiano).

Para explicar este desdoblamiento, hay que ver que esta fuerza ya no se presenta de manera inmediata en medio del caos, en un choque entre fuerzas sin unidad fija; en tanto la conciencia ha llegado a comprender esta relación, y también ha comprendido la unidad detrás de esa relación de fuerza (el interior), entra un término medio que ayuda a enlazar la acción del entendimiento y el interior de las cosas (lo *en-sí*): este término medio entre el entendimiento y lo *en-sí* (universal), y que se despliega a través de la fuerza, es el fenómeno. Para entender esto, valdría ver la condición silogística que propone Hegel²⁰ (2010) en estas distinciones: (i) hay un extremo que es el entendimiento, quien conserva el concepto *en-sí*; (ii) el otro extremo, en esta condición silogística,

²⁰ Para ver las condiciones en las que propone Hegel este silogismo, puede seguirse el siguiente ejemplo de los dos extremos, singular-universal, conectados por el término medio (ser humano): (i) *Todos los seres humanos son mortales* donde *mortales* es el término inteligible; (ii) *Sócrates es ser humano*, donde *Sócrates* es el interior de la cosa (lo singular); (iii) *Sócrates es mortal*, donde *ser humano* es término medio entre los dos extremos, lo singular y lo universal. En este caso, el término medio sería el fenómeno, entre el *en-sí* del concepto (universal) y entre el interior suprasensible del objeto (cosa *en-sí*) o lo singular.

es lo interior *en-sí* (el objeto); (iii) lo que los conecta, de este modo, es el fenómeno como término medio. Así se completa el silogismo.

De este modo, el fenómeno no es sólo la aparición del *ser-en-sí* universal, sino que también es el movimiento negativo, al negar propiamente lo que es *en-sí* y mediarlo, pues es simplemente una *aparición* a la conciencia. Eso sí, Hegel (2010) es muy enfático en señalar que, si bien la conciencia tiene *en-sí* (en lo interior) el concepto, la naturaleza propia del concepto y su vínculo con el objeto aún no la tiene. El problema, y lo muestra la misma acción negatriz del fenómeno, es que el interior del universal (*en-sí*) sigue siendo un *puro más allá vacío*, un “incontenido” del mismo fenómeno al no tener relación directa con este, por lo que sólo de modo positivo es un universal simple e inteligible. Podría interpretarse que el sujeto de crítica de Hegel en este apartado es Kant, quien en su distinción fenómeno-noúmeno termina por argumentar que lo nouménico (la cosa *en-sí*) no es posible conocerlo, sino que el conocimiento (y propiamente el científico) se da únicamente por la referencia de los conceptos del entendimiento a lo dado en la intuición por la realidad empírica. Por lo que Hegel (2010), en esta distinción, señala dos caminos sin salida alguna: (a) sucumbir a la confianza del fenómeno como la pura verdad del interior de la cosa, aún sabiendo que esto no es del todo cierto; (b) empezar a llenar el vacío inteligible de la cosa *en-sí* con ensoñaciones, apariciones u otro tipo de contenido ajeno a la misma interioridad de la cosa.

Frente a estas alternativas, y al subjetivismo epistemológico en el que queda la propuesta kantiana, Hegel aplica la dialéctica, y propiamente la negatividad, para ver la relación fenómeno-noúmeno como dos momentos simples en un resultado que trate de vincular a ambos; de este modo, lo suprasensible (lo interior de la cosa *en-sí*) es algo mediado u originado por la intervención y negación del fenómeno, aunque cancele y conserve (*aufheben*) el contenido del interior de la cosa: por eso lo suprasensible es fenómeno, en tanto fenómeno (solo que en distintos momentos). El punto de Hegel, con todo esto, es abrir las condiciones para conocer las cosas tal como son y que no se tenga que ir más allá de ellas, sino tomarlas en su aparecer, en vez de ponerlas como cosas en sí; con esto, se establece que el mundo suprasensible no sería sino el mundo sensible, solo que en distintos momentos, eliminando todo dualismo epistemológico. De esta manera, para zafarse de las dificultades que deja la distinción fenómeno-noúmeno (según Hegel), hay que ver ambas posiciones como dos momentos dentro de la cancelación-conservación propios de la *Aufhebung* hegeliana, por lo que la negación actúa como mediación entre la interioridad de la cosa (la simplicidad interior, *en-sí*) y el entendimiento. Al dar determinación a la interioridad de la cosa, al pasar por el fenómeno, el entendimiento encuentra la diferencia universal o la ley:

(...) Dicha diferencia se expresa en la ley [*Gesetz*] como la imagen constante del fenómeno inestable. El mundo suprasensible es, de este modo, un tranquilo reino de leyes [*der reine Begriff des Gesetzes*], ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente presentes en él, como su tranquila imagen inmediata (*Fenomenología*, 2017, p. 92)²¹.

Así, de acuerdo con lo anterior, el entendimiento ha llegado a la ley interior (pura) gracias a sus múltiples determinaciones. Esta ley debe ser *una*, que en su unidad simple contenga toda su multiplicidad tomada desde los fenómenos; sin embargo, Hegel (2010) explica que esta cantidad indeterminada de leyes, contenidas en *la ley*, contradice la misma condición del entendimiento, quien simplemente busca lo interior simple o la unidad universal verdadera (*en-sí*). El peligro es doble en esta conjunción: por un lado, se corre el peligro de perder la unidad de esta *ley*, o sea, que se pierda su universalidad y pueda volverse contingente o arbitraria; por otro lado, el peligro es renunciar a las diferencias cualitativas, esto es, que la ley no contenga dentro de sí todas las determinaciones o multiplicidades²². Por eso la ley aún no ha asumido la verdad del fenómeno y la conciencia nuevamente cae en una encrucijada, porque esta ley trata de *explicarse* de manera tautológica bajo *su* propia diversidad de manera interna; con lo cual, esta diferencia parece estar únicamente en el entendimiento y el mandato que este hace de sí mismo, pero no está en la relación de diversidad que enfrenta con su objeto de conocimiento. Aquí, de alguna manera, puede verse lo absurdo (para Hegel) de recurrir a un mundo suprasensible, a leyes abstractas que traten de establecer principios o condiciones *a priori* que son *en-sí* vacías y sin conexión con lo que tratan de negar, o sea, lo múltiple y lo dinámico.

La conciencia, en una tarea de ver el absurdo de recurrir a un reino tranquilo de leyes abstractas, usa nuevamente la negación para dar movimiento a este reino de leyes, pues al invertir este *reino suprasensible* (copia e imagen *verdadera* del mundo percibido) a lo que es opuesto a él, donde lo igual a sí se invierte y se convierte en lo desigual, se presenta el *mundo invertido*:

²¹ Debido a la dificultad del pasaje, se ha optado por añadir el pasaje de la traducción de Antonio Gómez Ramos de la *Fenomenología del espíritu*, edición Fondo de cultura económica (2017), para mayor claridad, aunque ambas traducciones no disten mucho de forma y contenido.

²² Respecto de la comprensión de la ley, ciertamente en este apartado crece el debate con Kant. En la construcción de una teoría del conocimiento, Kant determina la ley como prescripción *a priori* necesaria en la referencia empírica, esto es, que solo es posible el conocimiento científico en la síntesis de la multiplicidad de la intuición con los conceptos del entendimiento. Pero Hegel, en cambio, no se limita a las condiciones trascendentales de las leyes kantianas, sino que su apuesta es que las leyes comparezcan con su componente concreto, con lo real, por lo que su quietud es un absurdo porque estas deben ganar determinación únicamente en su relación con la realidad. Por lo que Hegel establece, en vez de una teoría del conocimiento, una ontología donde congele el sujeto y el objeto sin limitaciones epistemológicas.

(...) Este *segundo mundo suprasensible* [*Diese zweite übersinnliche Welt*] es, de este modo, *el mundo invertido* [*die verkehrte Welt*]; y por cierto, estando un lado ya presente en el primer mundo suprasensible, es el invertido de este primero. Lo interior queda así acabado como fenómeno [*Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet*]. Pues el primer mundo suprasensible era tan sólo la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen [imagen invertida, simétrica de algo pero también el “*anti typos*”] en este mundo, el cual todavía conservaba *para sí el principio del cambio y la alteración* [*welche no eh für sich das Prinzip des Wechsels und der Veränderung behielt*]; el primer reino de las leyes carecía de él [*das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen*], pero lo obtiene en cuanto mundo invertido [*erhält es aber als verkehrte Welt*] (*Fenomenología*, 2010, p. 231).

Así, de acuerdo con Colomer (2006), esta comprensión del mundo invertido anuncia que lo homónimo del primer mundo es lo desigual a sí (no lo *en-sí*) y también lo desigual de dicho mundo (la diferencia abstracta o indeterminada) es también lo desigual a sí (o deviene igual a sí): esto anuncia que, si en el primer mundo algo era dulce, por ejemplo, en este será amargo; si algo era negro en aquel, en este será blanco.

Esta idea del mundo invertido, como se intenta aclarar, no trata de postular una oposición interno-externo, una distinción fenómeno-noúmeno (la cual ha quedado atrás), o incluso que haya dos realidades ontológicamente distintas; más bien lo que trata de explicarse es que si hay *un otro* (un múltiple) para este reino suprasensible es porque en sí *ya* guarda dicha distinción, por lo cual si hay cosas dulces, necesariamente debe haber amargas (y viceversa): tiene *en-sí* una diferencia (interior) que, sin embargo, es determinada. Con esto, lo que trata de cuestionar Hegel es la aparente pureza en este *mundo suprasensible*, en este reino de leyes, al ver que en sí guardaría incluso un cambio puro o una contradicción interna, como en el caso de lo dulce y de lo amargo. Mostrar por medio de la dialéctica las complicaciones de sostener un *mundo suprasensible* que necesariamente debe mantener su contrario (*el mundo invertido*), es lo que trata de hacer Hegel (2010) postulando más bien que en esta relación bilateral se demuestra la inmanencia y semejanza entre ambos momentos que, sin embargo, son distintos.

Bajo este tipo de condiciones, el contrario no es propiamente contrario, sino un contrario determinado para sí, donde no hay ninguna diferencia excluyente en la misma unidad; con lo cual, en esta superación donde la diferencia interna no es *ya* una diferencia excluyente, se ha mostrado que la diferencia debe comprenderse en las condiciones de unidad e inmanencia propias del sistema, para no incurrir a las condiciones lógicas (*en-sí*) de un mundo suprasensible, así como recurrir a la pérdida de un mundo invertido que parece absurdo frente a la unidad e igualdad propia del concepto:

(...) La *unidad* [*Die Einheit*] de la que suele decirse que de ella no puede salir la diferencia [*daß der Unterschied*], es, de hecho, ella misma, sólo uno de los momentos de la escisión en dos [*eine Moment der Entzweiung*]; es la abstracción de la simplicidad que está enfrente de la diferencia. Pero en tanto que es la abstracción, en tanto que es sólo uno de los contrapuestos [*der Entgegengesetzten ist*], *está ya* dicho que es el escindir en dos; pues si la unidad es *algo negativo* [*die Einheit ein Negatives*], *algo contrapuesto* [*ein Entgegengesetztes*], está puesta justamente entonces como lo que tiene en ello la contraposición (...) (*Fenomenología*, 2010, p. 239).

De esta manera, lo que muestra esta lectura particular de la fuerza y el absurdo de recurrir tanto a un mundo suprasensible como a un mundo invertido es el mantenimiento y condición de la unidad y verdad que vertebrata el sistema hegeliano. Con lo cual, pensar la diferencia y la diversidad, bajo las condiciones de la negatividad propiamente determinada, es un avance seguro y sostenible para así presentar un crecimiento en el intento de absolutización que es el cometido del sistema. De aquí que estas lecturas sirvan de comprensión adecuada respecto de cómo entender la negatividad.

2.2 Sobre la reflexión, la diferencia y la contradicción en el sistema lógico hegeliano

Al ver las condiciones en las que se expresa lógicamente *lo otro*, *lo negativo* o *lo diverso* dentro del sistema, vale así mismo considerar cómo se estima la diferencia en *la reflexión* respecto de la identidad en sí. Por eso pensar la negatividad, en la comprensión y avance de la conciencia, es así mismo pensar la sistematicidad del pensamiento a partir de este avance y devenir lógico-real de la diferencia como parte fundamental de la reflexión del concepto. Dice Hegel (2011): “La reflexión es reflexión determinada; con ello, la esencia es esencia determinada, o sea esencialidad” (*Ciencia de la lógica*, p. 456). Con esto Hegel empieza explicando la reflexión como un *aparecer* dentro de la esencia misma, pues en el retorno de la esencia hacia sí ya no hay una simplicidad inmediata o abstracta (propias de lo inmediato, de lo común, del ser abstracto), sino determinación negativa o mediación consigo que retorna *hacia-dentro-de-sí*.

Para ubicar la diferencia o determinación de la reflexión dentro del sistema de la ciencia, es necesario antes aclarar el recorrido del ser y su mediación gracias a la esencia. Porque en la doctrina de la esencia, no se trata de estudiar aquello que se presenta de manera inmediata o directa (el ser, lo indeterminado o abstracto), sino que propiamente la esencia estima cierta intervención o mediación de aquello negativo al ser, esto es, lo esencial (o lo que entiende Hegel por esencia): (i) la esencia aparece como simple referencia a sí o identidad, una afirmación sobre la determinación-

indeterminada propia de lo esencial; (ii) se presenta la determinación como diferencia, que por un lado es diferencia exterior o diversidad en general, y por otro lado es diversidad contrapuesta u oposición (que se contempla a partir de la unidad); (iii) por último se presenta como contradicción y, en tanto oposición, reflexiona y regresa hacia dentro de sí (a su fundamento).

Por eso toda categoría de la esencia debe ser capaz de expresar en su determinidad sus proposiciones contrapuestas, para que logren validar y concretar el contenido verdadero de *la* proposición. Pues si todo es idéntico consigo no hay diversidad, ni contraposición, ni fundamento propiamente; y esto es lo que se intenta explicar del ser puesto o la determinidad como tal (esencia). Con lo cual, esta comprensión de la reflexión como determinación y el papel de la diferencia como expresión adecuada de dicha reflexión permiten comprender el fundamento de esta en el crecimiento del sistema, en su determinación y confirmación en la doctrina del concepto según el orden lógico que establece Hegel. Sobre esto dice Gutiérrez (2008):

El concepto de esta unidad de la esencia nos impone la paradoja de pensar una negación absoluta y, por tanto, positiva, ya no determinada por exterioridad alguna a la que niegue y determinada solo en el interior de la totalidad autónoma de sí misma (...). En el núcleo del enmarañado movimiento lógico de la reflexión, en el que Hegel trata de demostrar el significado de la esencia, está el hecho de que el filósofo le atribuye a la relación negativa carácter de autorrelación y de que él se proponga como objetivo un concepto de unidad en el que se fundan relación negativa y autorrelación, es decir, diferencia y unidad (*Desaparición del otro a manos de la reflexión*, p. 79).

De este modo, con las condiciones de avance respecto de la reflexión en las determinaciones de la esencia, dicho crecimiento de la reflexión se divide según Hegel (2011):

[I] Se analiza *la identidad*, donde la esencia se presenta de manera inmediata como negatividad del ser, como igual a sí misma en su negatividad absoluta, por lo que incluso el *ser-otro* o la referencia a otro no está en ella sino por una pura auto-igualdad. Por eso la esencia es primero identidad consigo, lo inmediato de la reflexión o una identidad esencial que se produce como unidad; con lo cual, no es una identidad abstracta que excluye aquello negativo, sino que el ser y la determinidad han asumido la negatividad del *ser-en-sí* o la identidad: sigue siendo esencia, contraria (pero interna) al ser. Por eso esta identidad debe ser considerada como *reflexión íntegra*, no una identidad abstracta y negativa en sí (condiciones del ser), pues en tanto negación absoluta se niega a sí, se le presenta el diferenciar como un *poner el no ser como no ser del otro*, esto es, diferenciar el *no-ser* del otro y asumirlo como otro idéntico. Así el *diferenciar* se presenta como negatividad interna y no como un no ser

que es el no ser de sí mismo; en otras palabras, un *no-ser* que no tiene su *no-ser* en un otro, sino en sí mismo: lo presente es la diferencia que se refiere a sí, una diferencia reflexionada.

[II] De esta manera, *la diferencia* es la negatividad que la reflexión tiene dentro de sí, un momento esencial de la identidad misma que, al ser negatividad en sí, se determina y es diferente de la diferencia (de una diferencia externa): es así diferencia de la esencia. Por eso la diferencia es la diferencia de la reflexión, es la diferencia que entra en escena como *reflexionada*. Con lo cual, es una negatividad de sí, no una diferencia de otro, no es ella misma sino *su* otro, pues la diferencia conforma a ella y a aquello cancelado, esto es, la identidad. Así la diferencia guarda dentro de sí dos momentos (la identidad y la diferencia), que son así mismo puestos como unidad determinada, y en tanto tiene dos momentos que así mismo se reflexionan dentro de sí, la diferencia se expresa como diversidad.

Con esto, la diversidad constituye el *ser-otro* que es así mismo reflexión, su negativo como consistencia, pues dentro de la reflexión se presenta la identidad consigo, pero una identidad inmediata que *ya* está reflexionada. De aquí que la diferencia tenga como momentos tanto la identidad como la diferencia misma; por eso su diversidad se presenta en tanto está reflexionada dentro de sí o en su referencia a sí. Con lo cual, los diversos no se comportan como diversos y excluyentes entre sí, esto es, la identidad y la diferencia. Sobre esto dice Noël (1995):

La diferencia en la identidad es una diferencia por la cual nada es diferenciado; por lo tanto, es una diferencia que se niega a sí misma o que difiere de ella misma, es decir, es precisamente la diferencia absoluta. Ahora bien, esta diferencia absoluta, en su relación negativa consigo misma, sigue siendo lo que ella es, es decir, sigue siendo negación esencial. Es así por lo tanto idéntica a sí misma, o es tanto la diferencia afirmada como la diferencia suprimida. En tanto que afirmación de sí, la diferencia deviene ella misma la relación entera, y la identidad desciende al nivel de momento subordinado o suprimido (*La lógica de Hegel*, p. 75).

Para concluir sobre el momento de la diferencia, se presentan tres espacios de lo positivo y lo negativo en su determinación: (i) son en primer lugar momentos absolutos en la oposición, pues constituye una reflexión donde cada uno es por el no ser de su otro, o sea, por *su* propio no ser, por lo que uno aún no es positivo y el otro aún no es negativo, al ser negativos uno frente al otro (excluyentes); (ii) eso sí, el ser puesto es en la medida en que el otro no es, pues en la *reflexión externa* el ser puesto es indiferente frente a aquella primera identidad, por lo que le es indiferente esta reflexión suya dentro de su no ser; (iii) pero finalmente, lo positivo y lo negativo no son sólo algo puesto (o algo simplemente indiferente), sino que su ser puesto está recogido dentro de cada uno,

esto es, que cada uno es en él mismo positivo y negativo, determinación de la reflexión. Por eso la negación de la negación, concluye Hegel (2011), llega a ser así mismo lo positivo.

[III] Hasta aquí se presentan las determinaciones de la reflexión, donde la una es lo positivo y la otra es lo negativo; por eso, en cuanto todo, cada una está mediada consigo misma por su otro, lo contiene, incluso está mediado por el no ser del otro, pues se convierte en unidad que es para sí y que excluye al otro de sí. Aquí se presenta *la contradicción*, lo que es la diferencia en general. La contradicción se presenta como ser idéntico consigo frente a la identidad, a partir de su reflexión excluyente, pues la diferencia excluye de sí la identidad (en cuanto contraposición), pero también se excluye a sí misma porque se determina precisamente a partir de la identidad que ella misma pretende excluir, o sea, la identidad de lo otro. Por eso la verdad de su fundamento es el interior y unidad de la contradicción, esto es, lo positivo y lo negativo que constituye el ser puesto de esta subsistencia suya. Sobre esto dice Gutiérrez (2008):

De lo que aquí se trata no es solo del concepto de reflexión, sino de la estructura en que se apoya todo el sistema hegeliano: la estructura de una «negatividad absoluta» que es unidad de autorrelación y negación de igualdad y diferencia. La negación, según Hegel, es determinación, y de la negación de la determinación no resulta indeterminación, sino un contexto en el que lo determinado en su delimitación frente a otro gana por fin su identidad, al comprenderse a sí mismo y a lo otro como manifestaciones de una unidad que tiene en sí la mediación de ellas. Pero la unidad es tal unidad solo si retiene en sí a lo otro como otro y si no relativiza de entrada su significado como mero momento (*Desaparición del otro a manos de la reflexión*, p. 84).

Con estas condiciones, se presenta la contradicción resuelta como fundamento o la esencia en cuanto es unidad de lo positivo y lo negativo; en dicha oposición, la determinación ha crecido hasta la subsistencia de sí, pues lo negativo es ahí esencia que parece en lo positivo que es idéntico consigo y contiene la determinación de lo negativo. Por eso en su oposición se halla la verdadera distinción, una reflexión inmanente que siempre es la verdad de la reflexión exterior, una reflexión que no veía la bilateralidad de ambos contrarios, pero que ha superado dicha exclusión. Aquí la esencia está por primera vez reflexionada dentro de sí y es idéntica consigo, y esta unidad de la reflexión es así mismo la unidad del pensar.

Con los tres momentos, desde la identidad, pasando por la mediación de la diferencia y terminando en las condiciones de la contradicción, se presenta una determinación fundamental en la reflexión que es el encuentro de la identidad consigo a partir de la mediación y alteridad de lo otro que, en vez de ser algo ajeno o exterior, no es sino algo elemental e interno a la identidad o un momento fundamental en su crecimiento conceptual. Por eso, el matiz que aquí se muestra es

que, si hay una dependencia de lo positivo y lo negativo, porque sin uno no se da el otro, esta diferencia no debe mostrarse como algo exterior, sino que esta diferencia estima la unidad en sí y la inmanencia al otro en su relación negativa (con ese otro). En estas observaciones de este pasaje fundamental en la comprensión de la reflexión, Hegel (2011) termina por concluir que lo positivo y lo negativo son lo mismo, sólo que estas expresiones y su diferencia se presenta de manera externa o como comparación en un primer momento; por eso se muestra que cada uno es esencialmente el parecer de sí dentro del otro (su reflejo), incluso al ponerse como otro. Dice Hegel (2011) al respecto:

(...) Igualmente, lo negativo, que está enfrentado a lo positivo, tiene sentido solamente en esta referencia a este su otro; contiene pues a lo positivo dentro de su propio concepto. Ahora bien, también lo negativo tiene, sin referencia a lo positivo, una consistencia propia, él es idéntico consigo; pero entonces él mismo es aquello que lo positivo debía ser (*Ciencia de la lógica*, p. 487).

De esta manera, podría concluirse que este apartado, tanto en el análisis de la fuerza y el mundo suprasensible, así como las condiciones de la reflexión como unidad entre la identidad y la diferencia, muestra cómo opera lógicamente la filosofía hegeliana respecto del tratamiento de la negatividad. Pues ambas lecturas muestran una comprensión y operación de la lógica de la *Aufhebung*, porque se trata de entender a lo diferente, lo otro, lo alterable, lo diverso, lo múltiple o lo cambiante siempre desde las condiciones de unidad, identidad, verdad y finalidad. Y ambas condiciones expresan esto al no optar por la seguridad y vaciedad de una identidad abstracta e inmóvil, así como no optar por una negatividad alterable, múltiple y externa que no permite un avance y justificación de aquel principio del sistema, esto es, la esencia de la verdad. De aquí que opere la negatividad en ambos casos, lógicamente hablando, como una determinación y crecimiento conceptual que tiende a expresarse y desenvolverse en la inmanencia del sistema: así el concepto llega a la reflexión de sí por medio de *su* otro.

3. Sobre la experiencia y la muerte en el sistema: lecturas de la autoconciencia respecto de la negatividad

Hasta aquí se ha evaluado la negatividad, podría decirse, desde un punto de vista epistemológico y metafísico que son así mismo constantes en el sistema. Como se ha aclarado, no significa que Hegel considere todas estas disciplinas distintas o excluyentes en el crecimiento de la conciencia, sino que se presentan de manera armónica en las dificultades y aciertos que logra la ciencia, condición que había establecido Hegel en el Prólogo. Por eso, vale aclarar que la operación

lógico-metafísica está en las condiciones epistemológicas de la conciencia, así como hay epistemología en la creación y construcción del sistema lógico-racional hegeliano: una no funciona sin la otra, pues *todo lo real es racional y todo lo racional es real*. Solo se ha optado por distanciar algunos temas para que así pueda verse desde distintas aristas la operación de la negatividad y cómo esta logra adecuarse en la formación del sistema.

Ahora bien, al seguir estas lecturas de la negatividad, se presenta así mismo la conciencia como un sujeto, no sólo racional y abstracto que trata de definir las condiciones por las cuales puede conocer, sino incluso un sujeto deseante, histórico, ético, religioso, político, etc. Con lo cual, podría decirse que el crecimiento de la conciencia se enriquece de todos estos elementos o, propiamente, despliega su concepto y alcance a partir de la formalización y verdad dentro del conjunto de los mismos. Y como tal, la negatividad también hace parte de estas determinaciones, por lo que ahora se trata de mostrar cómo esta actúa desde una determinación lógico-racional que se adecúe y formalice, tanto en condiciones antropológicas propias de la autoconciencia, así como un saber ético-histórico propio de la figura del espíritu. Estas lecturas particulares se intentan mostrar en los siguientes puntos.

3.1 La experiencia y su crecimiento en la negatividad: el comienzo de la ciencia

A lo largo de la *Fenomenología*, podría decirse que el sujeto (o personaje) que atraviesa un crecimiento y comprensión absoluta de sí es la conciencia. Esto es propiamente fenomenología para Hegel: ciencia de la experiencia de la conciencia (*Wissenschaft der erfahrung des Bewusstseins*). Respecto de la ciencia, se ha aclarado que es el método y unidad propia del sistema, por lo que la ciencia en el todo adquiere valor y determinación frente al concepto que en su despliegue trata de crecer y concretarse. Ahora bien, ¿y la experiencia? ¿No es la ciencia misma? Ciertamente la experiencia hace parte de este crecimiento lógico-científico que Hegel tiene en cuenta, pero la experiencia de manera particular muestra algo interesante: *que la conciencia crece, no es algo terminado o establecido*. Porque la conciencia sabe de sí y en su experiencia encuentra fallas, errores, educación, formación y corrección; de aquí que, en su crecimiento, crecimiento así mismo de la ciencia, se le presente un *absoluto desgarramiento* de sí misma.

Hegel (2010) indica que la conciencia, en su crecimiento, al querer acertar y avanzar hacia su despliegue y verdad, necesita cambiar y continuamente enfrentarse a aciertos y errores que se le van presentando, por lo que esto indica que detrás de todo acierto *ya* hay un error; incluso, si se llega a un acierto, la experiencia de la conciencia en su desenvolvimiento debe enfrentarse con otro enredo, debe seguir avanzando en su búsqueda y su verdad de manera continua. Así todo pensamiento puro que procure reconocerse y desenvolverse de manera completa, debe ser capaz

de mirar a la muerte, eso inmutable que yace muerto y que debe comprenderse con mayor fuerza. Esta muerte es así mismo la negatividad, el error o la falsedad con la que se topa la conciencia en cada recorrido, figura o crecimiento sobre sí misma; con lo cual, si el espíritu tiene vida, no es una vida que se asusta ante la muerte y se mantiene alejada de todo peligro, sino que es una vida que se enfrenta y conserva la muerte para su crecimiento, por lo que el espíritu encuentra su verdad (o sea, a sí mismo) a partir de su absoluto desgarramiento, esto es, su fractura, sanación y reparación: esta es la experiencia de la conciencia, quien mira cara a cara lo negativo.

Con lo cual, ¿qué gana la experiencia al ocuparse de lo falso, lo negativo o lo muerto? Se ha explicado que la ciencia comienza afirmando la unidad, la verdad y la finalidad inmanentes que tratan de desarrollarse a través de condiciones lógicas, epistemológicas, históricas, culturales, religiosas, etc.; pero también este desarrollo requiere mejorar en cada instante, implica cierto cambio y transición, por lo que esto implica así mismo dinamismo y, por tanto, lo negativo. Hegel evita ver lo verdadero y lo falso como dos figuras del pensamiento inmóviles, aisladas, excluyentes, esencias propias y absolutas que son fijas y sin relación de una con la otra; más bien, Hegel (2010) trata de afirmar la verdad a partir de la falsedad y ver que en lo malo o en lo falso no puede haber nada, esto es, no hay negatividad sin positividad (y viceversa). Por lo que lo falso, lo otro, lo negativo a la conciencia no es sino un saber verdadero cada vez construyéndose y formalizándose.

Podría decirse que, al igual que el capullo crece y se convierte en flor, así mismo la conciencia también desarrolla todas sus figuras; cada vez está cambiando por el movimiento negativo, pero así mismo, conserva dentro de sí su esencia, su unidad y su verdad. En otras palabras, este movimiento de la experiencia muestra una serie de transformaciones que son constantes en el crecimiento de la conciencia, lo cual implica cierto cambio y alteridad respecto a la pura identidad pero, al mismo tiempo, también se conserva y supera por un movimiento constante en el cual la conciencia no hace sino errar y superar dicha falsedad para encontrarse consigo a través de un crecimiento uniforme, lineal, determinado y verdadero, como es el propio de la ciencia que intenta construir Hegel. Respecto a esto último, dice en su *Ciencia de la lógica* (2011):

El error es positivo, en cuanto opinión, que se sabe y afirma, de algo que no es en y para sí. La insipiente empero es, o bien lo indiferente a verdad y error, no determinada ni como positivo ni como negativo, siendo su determinación como carencia cosa de la reflexión externa, o bien es considerada como algo objetivo, como determinación propia de una naturaleza: ella es el impulso dirigido contra sí mismo; algo negativo que contiene dentro de sí una dirección positiva.- Es uno de los conocimientos más importantes el comprender esta naturaleza de las determinaciones de reflexión consideradas y atenerse a ella, comprender que su verdad consiste sólo en su referencia mutua, y, por ende, que cada una contiene a la otra dentro de su propio

concepto; sin este conocimiento no cabe dar propiamente paso alguno en la filosofía (*Ciencia de la lógica*, p. 489).

Con este análisis de la experiencia de la conciencia y su desarrollo constante a través de distintas figuras, puede verse nuevamente el papel de la negatividad en este recorrido, pues trata de ser el motor de avance de una conciencia que intenta desenvolverse y comprenderse de manera concreta a partir de su relación y enfrentamiento con lo falso o con el error, pues allí encuentra una verdad que le permite sanar y reparar fracturas que se presentan en su recorrido. Con lo cual, se evita una identidad abstracta que intente mantenerse o estar plegada en sí, así como se evita ver lo negativo o el error como un callejón sin salida, pues el cometido de la experiencia (y por tanto de la ciencia) debe ser resolver, encajar y comprender que allí no hay sino verdad, unidad y avance progresivo hacia una totalidad, para encontrar un saber mucho más completo y concreto que sería así mismo lo conceptual.

3.2 La vida y la muerte como unidad inmanente: enfrentamiento señor-siervo

Con el presupuesto de la experiencia de la conciencia como un camino de errores y reparaciones, dicho recorrido adquiere una determinación fundamental en las dos primeras figuras de la autoconciencia: la figura del señor y el siervo. En el recorrido de la conciencia, lo verdadero ha sido algo ajeno (*ser-otro*) a la conciencia misma, o sea, ha estado en la cosa (u objeto de pensamiento); pero en este paso, en la figura de la autoconciencia, el concepto de lo verdadero desaparece en lo inmediato, por lo que este objeto inmediato en sí no se muestra como verdadero y en cambio se encuentra una certeza que es igual que su verdad: la autoconciencia, porque la certeza de sí es su propio objeto y es su propia verdad. Así mismo, aparece por primera vez lo que Hegel (2010) había propuesto en el Prólogo de la *Fenomenología*, a saber, que la sustancia apareciera como sujeto, donde el mundo en su totalidad (expresado por la vida) se refleja a sí en la misma autoconciencia, porque el retorno de la conciencia hacia sí misma se da desde el *ser-otro*.

Ahora bien, ciertamente esta autoconciencia ha buscado a través de todas las figuras de la conciencia su unidad, su verdad e independencia del objeto. Podría decirse que la esencia de su verdad es la unidad de autoconciencia consigo misma, y a la autoconciencia esta unidad tiene que serle esencial, por lo que esta se vuelve *deseante* en tanto anhela mantener esta unidad que es su verdad: unidad frente al objeto. Así, la autoconciencia tiene un doble objeto: por un lado, el objeto inmediato que se rechaza por un carácter negativo (*ser-otro*); por otro lado, tiene como objeto a sí misma, que es su esencia verdadera, pero esta verdad se encuentra sólo en la oposición con el primer objeto. Esta oposición queda cancelada (*aufgehoben*) y asumida, por lo que la autoconciencia

se convierte en igualdad consigo misma ($Yo=Yo$). Es un deseo de ser independiente de lo otro que lleva a la conciencia a reconocerse a sí misma, por lo que aquí Hegel (2010) caracteriza la autoconciencia como *apetencia* o *deseo insaciable* (*Begierde*) porque el deseo es el movimiento por el que la conciencia se lanza hacia lo otro, no para destruirlo —porque necesita mantenerlo, pues no habría autoconciencia—, sino para negarlo en su independencia y convertirlo como un medio para su autoafirmación. Este es el gran giro de la autoconciencia y es lo que denomina Kojève (2006) la *dignidad humana* donde, más allá de desear, la autoconciencia es capaz de tomar conciencia de sí y decir “Yo”. Con todo esto, aparece la *conciencia deseante*.

Como se ha explicado, esta actividad estimula a la autoconciencia a satisfacer el deseo de su unidad, y esto lo logra a través de la negación, destrucción o transformación del objeto (*ser-otro*) de su deseo, logrando no sólo satisfacer su deseo, sino incluso poder *comprenderse* como deseante frente a él. Lo que puede verse, en este movimiento, es la acción de la negatividad como reflexión que, si bien es activa, no trata de destruir o negar tajantemente el objeto de deseo (verlo externamente) y al contrario establece que, si existe deseo (autonomía) se da siempre sobre algo, en este caso, el objeto. No se destruye al objeto, sino que se establece una relación con este (negativa) para mantener el deseo de la autoconciencia y luego superar esta relación en una autoafirmación sobre ella misma.

Ahora bien, a pesar de que la autoconciencia aparece deseante, no por ello logra su autoafirmación con el objeto, pues el objeto del deseo en su unidad es su vida, pero esta afirmación no se logra por medio de un objeto que no pueda reconocer dicho deseo; en otras palabras, si la autoconciencia niega una y otra vez al objeto de su deseo para lograr una autoafirmación de sí misma, esto nunca va a lograrse de manera completa porque el objeto frente al deseo es corto, instantáneo y solo se presenta al momento de negarlo (destruirlo). Así, en la condición de preservar y desear su vida (su esencia), la autoconciencia no se sirve de su mera autoafirmación de $Yo=Yo$ frente al objeto, pues este no termina por satisfacer su deseo por completo; por eso, en el encuentro con *otra* autoconciencia, *la* autoconciencia encuentra por primera vez la necesidad de preservar el deseo de su unidad o de su vida:

(...) De hecho, la esencia del deseo es algo distinto que la autoconciencia [*ein Anderes als das Selbstbewußtsein*]; y es por medio de esta experiencia como le ha venido a ella esta verdad. Pero, al mismo tiempo, ella, la autoconciencia, es igualmente absoluta para sí [*es ebenso absolut für sich*], y sólo lo es cancelado [*aufheben*] el objeto, y su satisfacción tiene que llegarle, pues ella es la verdad. De ahí que, en virtud de la autonomía del objeto, sólo puede llegar a la satisfacción en tanto que éste lleve a cabo él mismo la negación de él; y tal negación de sí mismo tiene que llevarla a cabo en sí, pues él es *en sí* lo negativo [*ist an sich das Negative*], y lo que él sea tiene que

serlo para lo otro. En tanto que es en sí mismo la negación, y que, en ello, es autónomo al mismo tiempo, es conciencia [*ist er Bewußtsein*]. En la vida que es objeto del deseo [*An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist*], la negación [*die Negation*], o bien lo es en otro, a saber, el deseo, o bien lo es como *determinidad* [*als Bestimmtheit*] frente a otra figura indiferente, o bien lo es en cuanto su *naturaleza universal inorgánica*. Pero esta naturaleza autónoma universal en la que la negación lo es como absoluta es el género como tal, o como *autoconciencia*. *La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia* [*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*] (*Fenomenología*, 2010, p. 253/255).

Con esto anterior, Hegel (2010) establece que la autoconciencia y el deseo tienen distintas esencias, porque la autoconciencia (en tanto hay *autoafirmación*) no encuentra en su objeto la satisfacción del deseo, ya que la conciencia busca en el movimiento de deseo, no lo otro, sino a sí misma, por lo que tiene que buscar no sólo un objeto en el que pueda *reconocerse*, sino que la *pueda reconocer*. Así la conciencia no es una autoconciencia sino *para otra* autoconciencia, por lo que esta no existe como *un yo* sino a condición de verse reflejada por *otro yo*, un “alter ego” que es también “alter” y “ego”, por lo que su condición es doble: reconocer al otro como yo y también reconocerse a sí misma.

Por eso, al ser reconocida por *otra* autoconciencia, *la* autoconciencia encuentra una plena afirmación y confirmación de sí misma; es así una operación de ambas autoconciencias, un movimiento bilateral, de entrecruzamiento donde no sólo se ve una a la otra, sino la *una* se ve en la *otra*. Aquí cumple la negatividad un rol esencial, porque sin esta exclusión, pero también relación de una autoconciencia sobre otra, la misma autoconciencia no podría satisfacer su deseo y, por tanto, lo que le es esencial: su vida. Esta preservación de la vida, de su esencia, hace que la autoconciencia en su encuentro con la otra tema perder dicha esencia; pero también le ayuda a comprender que, en tanto que esa otra autonomía es también deseante, busca preservar su esencia y así mismo también teme por la pérdida de su vida:

(...) La primera no tiene un objeto delante de sí tal como éste sería de primeras sólo para el deseo, sino que tiene a un objeto autónomo que es para sí, sobre el que, por tanto, ella no puede disponer nada para sí si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, pues, simplemente, el doble movimiento de ambas autoconciencias. Cada una ve a la *otra* hacer lo mismo que *ella* hace; cada una hace ella misma lo que exige a la otra; y por eso hace lo que hace también y *únicamente* en la medida en que la otra haga lo mismo: una actividad unilateral será inútil [*das einseitige Tun wäre unnützlich*], porque lo que deberá ocurrir sólo puede llegar a ocurrir por medio de las dos (*Fenomenología*, 2010, p. 259).

Así el peligro de perder su vida, la de la autoconciencia, es perder la certeza de sí, pues si bien esta certeza la ha logrado sobre el objeto (su certeza de sí), no ha logrado la certeza sobre esa otra autoconciencia, por lo que su certeza de sí aún no tiene verdad.

Este miedo a perder la vida es lo que Hegel (2010) denomina *exposición*, que no es sino el peligro que corre la autoconciencia al arrojarse al mundo, al ejercer su actividad negativa frente a los objetos y frente a otra autoconciencia, para así temer por la pérdida de su vida, o propiamente, caer en la muerte. De esta manera, la autoconciencia para preservar su vida requiere de la muerte de la otra autoconciencia para comprender la unidad de su vida (o sea, el riesgo de perderla); pero, paradójicamente, se da cuenta que, si mata aquella autoconciencia, no podría tener una autoafirmación y su deseo completado. Por lo que, en este riesgo ante la muerte, explica Hegel (2010), está propiamente la esencia de la vida: sin que la vida corra riesgo por la muerte, no podría haber libertad o independencia de sí. La muerte es, de este modo, negación abstracta (*die abstrakte Negation*) porque en esta relación de las autoconciencias, no se trata de que una aniquile de manera definitiva a la otra, para así lograr mantener su esencia (la vida); al contrario, se trata de que esta negación (determinada) logre preservar la esencia de la autoconciencia (la vida), pero también corra el peligro (por la muerte) de buscar su autoafirmación y, con esto, su verdad efectiva: la libertad²³.

Con lo cual, la acción negativa propiamente debe ser determinada para que se mantenga dicha relación de ambas autoconciencias y con ello la libertad de cada una. El punto de todo esto es exponer que el deseo de la autoconciencia de ser reconocida implica directamente el riesgo de la vida, pues el ser humano es capaz de ver la muerte a la cara para lograr una conciencia sobre sí y sobre su vida, esto es, un aprecio espiritual por la misma; con lo cual, el encuentro de las conciencias implica la lucha a muerte.

Aquí podría decirse que se produce una desigualdad de deseos entre ambas autoconciencias, donde una se arriesga a perder la vida y satisface su deseo natural, y la otra prefiere no arriesgar la vida y se queda en el mero deseo biológico de supervivencia. Hasta este punto, se reconoce la distinción entre ambas autoconciencias por medio de los deseos particulares de cada una: por un lado, una que teme perder la vida, donde su supervivencia del deseo biológico cede al deseo de ser reconocida; por otro lado, la otra mantiene este deseo de ser reconocida, se enfrenta a la muerte y no le importa correr el riesgo de su vida. Esta *diferencia esencial* ha declarado que el vencido pierde

²³ Kojève (2006), en su comentario a este fragmento en *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, llama la atención de esta distinción entre los tipos de negación: por un lado, lo que Kojève (2006) denomina una *negación mortal*, abstracta, que a partir de la muerte de la otra autoconciencia, la autoconciencia se afirma de manera incompleta; por otro lado, lo que Kojève (2006) denomina *negación afectada* (a la conciencia) que no busca la muerte, sino que suprime a la otra autoconciencia de tal manera que guarde y conserve esa dependencia o relación con la supresión de la otra autoconciencia. Así Kojève explica que, en la autonomía y libertad de la autoconciencia, se opta por una negación que suprima al adversario, no de manera abstracta o mortal (con su muerte), sino que debe *suprimirlo dialécticamente*, manteniendo su esencia (la vida), pero también reafirmando sobre la muerte su propia autonomía.

su independencia para conservar su vida (ser para otro, inesencial a su vida), mientras que el vencedor arriesga su vida para afirmarse como autoconciencia independiente (*ser-para-sí*): el primero es el *siervo* y el segundo el *señor*. “El señor [*Der Herr*] es la conciencia que es *para sí* [*für sich*], pero ya no sólo el concepto de la misma, sino la conciencia que es para sí y que está mediada consigo misma a través de otra conciencia, a saber, a través de una conciencia tal que a su esencia le pertenezca estar sintetizada con el *ser* autónomo o con la cosidad en general (...)” (*Fenomenología*, 2010, p. 265).

Con todo esto expuesto, la figura del señor y del siervo muestra no sólo la importancia de la vida y la victoria de una autoconciencia sobre otra, sino que la figura del señor logra la libertad (esencialidad efectiva), mientras la figura del siervo no la logra: así el señor es figura esencial, mientras el siervo es figura inesencial. Esta relación entre ambas figuras se hace efectiva, pues la libertad del señor sobre el siervo expone que, en su mandato sobre el otro, el siervo trabaja para satisfacer cada deseo del señor, desde sus necesidades básicas hasta su propia autoafirmación sobre aquella otra autoconciencia. Así el siervo *trabaja* la naturaleza al servicio del señor, propiamente la *transforma* por medio de la negación y se refiere negativamente a la cosa; en cambio, el señor se relaciona con la cosa sólo a través del siervo, pues este media entre ambos y la relación señor-naturaleza no es directa. De esta manera, el señor pierde toda relación con la naturaleza, no la trabaja o la transforma y le basta con gozar solo de ella por medio del siervo. En palabras de Hegel (2010): él es puro poder negativo para el que la cosa es nada, porque el siervo es quien sí ejerce la actividad (negatividad relacional).

Sin embargo, se encuentra un problema respecto a la libertad efectiva de la autoconciencia: por un lado, la figura del señor no logra una libertad efectiva, se encuentra en una encrucijada, pues no queda satisfecho con su propia libertad sobre una autoconciencia no-autónoma (la del siervo), por lo que requiere de *otro señor* para enfrentar nuevamente su vida y, por tanto, mantener de manera vigente su libertad, con lo cual esta figura parece quedarse en el mero deseo de autonomía; por otro lado, la figura del siervo es conciencia inesencial, por lo que esta figura no podría corresponder con su concepto si es una autoconciencia no-autónoma, no es un *ser-para-sí* o no es su propia verdad. Así ambas figuras corren peligro de ser conciencias inesenciales, porque la figura del siervo cede a su libertad y la figura del señor corre el peligro de convertirse en servil, si en cada instante está buscando la apetencia por su libertad por el perjuicio de otra libertad; y aunque se mantenga este enredo, Hegel (2010) propone que la verdad de la autoconciencia autónoma está en la conciencia servil. ¿Por qué? En un principio, esta aparece como fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia, pero al igual que el señor se mostraba que era lo inverso que quería decir (su imposibilidad por su apetencia de libertad), así mismo el siervo llega a completarse y cumplirse

como verdadera autonomía. En otras palabras, la acción de la negatividad se expresa al ver que esta autonomía inmediata peligra en ser abstracta y, en el caso del señor, caer en una certeza que no avanza hasta la plenitud de su libertad; el siervo, en cambio, si bien es en un primer momento una autoconciencia inesencial, parece ser el camino para que se presente realmente una autoconciencia autónoma de manera efectiva.

Podría evaluarse estas condiciones, este movimiento de la conciencia servil, en los siguientes puntos: (i) la servidumbre es en relación con el dominio del señor; (ii) pero es también autoconciencia; (iii) su verdad, aunque no se presente inmediatamente (como sí le aparece al señor), es mediada por este, por lo que el señor le es en principio su esencia (negatividad); (iv) esta autoconciencia, de este modo, no ha tenido miedo de cosas particulares, sino que ha temido perder su esencia total porque teme a la muerte (angustia); (v) el trabajo del siervo lleva un elemento humano hacia su liberación, porque este no trabaja para satisfacer sus deseos, sino los del señor; (vi) con esto último, la relación naturaleza-humanidad le es más conocida, porque esta conciencia trabaja y se esfuerza por crear un mundo transformado al desapegarse de los momentos singulares de su existencia particular, y por tanto, de su deseo; (vii) el trabajo, con todo esto, es una cierta educación que le permite administrar y economizar sus instintos (deseos), la ayuda a encontrarse y reconocerse a sí misma de manera efectiva. Con todos estos puntos, Hegel (2010) termina por concluir que, si bien en un principio el siervo teme al señor, se da el comienzo de la sabiduría porque el siervo es una conciencia para *ella misma*, no el *ser-para-sí* (inmediato), pues por medio del trabajo, de la dependencia, del miedo, de su inesencialidad, del señor, llega a sí misma:

(...) El trabajo [*Die Arbeit*], en cambio, es deseo inhibido [*gehemmte Begierde*], *retiene* [*aufgehaltenes*] ese desaparecer, o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva*. La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en *algo que permanece*; porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo* [*Diese negative Mitte*], o la *actividad* que da forma es, a la vez, *la singularidad* [*die Einzelheit*] o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición *de sí misma* [*als seiner selbst*] (*Fenomenología*, 2010, p. 269).

Con el recorrido de la autoconciencia servil, desde el puro encuentro con la cosa (*ser-otro*), hasta su relación y comprensión con la conciencia señorial, ha aparecido una nueva figura de la autoconciencia que, gracias al trabajo y transformación de las cosas, ha podido tener una intuición y libertad aún más completa: esta figura es el sentido propio (*sein eigenes*) o el pensamiento. Aquí permanece con más fuerza esta negatividad determinada que, en vez de parar en una negatividad

radical y no progresiva (en la fuerza de la muerte), mantiene una relación, media y logra que la conciencia siga avanzando hacia su saber absoluto; con lo cual, la negatividad cumple el rol, no sólo de ser actividad negatriz, sino propiamente de ser un medio adecuado que permite a la conciencia comprenderse en distintas figuras, tanto epistemológicas (vistas en la certeza del objeto), como reflexivas (vistas en la certeza del sujeto): es una negatividad del devenir, del *τέλος* inmanente de la conciencia y de su esencia (la vida). Y por eso la importancia en estas figuras del señor y el siervo de que la vida tenga que enfrentar la muerte y superarla para lograr la libertad en el pensamiento.

A partir de esta exposición sobre el recorrido de la autoconciencia, se busca siempre articular en este recorrido la unidad del pensamiento o una negatividad que permita el crecimiento y que adecúe un camino lineal, seguro y propio del sistema de la ciencia en el tránsito de su experiencia. Valdría así concluir con Gutiérrez (2008) respecto de esta figura fundamental en la autoconciencia:

(...) La exposición fenomenológica del desarrollo de la autoconciencia parece partir de «nuestro yo», de una conciencia como conciencia de lo otro, pero en el fondo lo que se describe es el proceso de reidentificación de lo otro como reidentificación de sí misma, el proceso de emancipación de la conciencia del olvido de sí misma hacia el saberse de sí misma en todo lo que sabe. La estructura de este saber es analizada por la lógica de la reflexión, en la que Hegel trata de demostrar que lo otro de la reflexión es expresión necesaria de ella misma y que la reflexión es negatividad absoluta, cuya unidad articula la unidad del logos (*Desaparición del otro a manos de la reflexión*, p. 91).

3.3 Sobre la muerte: lectura de Kojève

Para terminar esta exposición de la negatividad en la figura de la autoconciencia, especialmente personificada en la figura de la muerte, vale profundizar en esta última a partir de la atención que hace Alexandre Kojève sobre esta. Como se ha visto en la figura del señor y el siervo, la lucha entre ambas autoconciencias implica arriesgar: un enfrentamiento con la muerte que logra desplegar y dar contenido al concepto de la vida, pues si una vida conceptualmente no hace frente a la muerte, difícilmente puede realizarse. Con esta línea interpretativa sobre la vida y la muerte en Hegel, Kojève (2010) desarrolla el antropologismo que encuentra en la *Fenomenología*, así como la idea de finitud y muerte que atraviesa especialmente la figura de la autoconciencia o la primera manifestación de la humanidad, según Kojève (2010).

Así las primeras manifestaciones de la humanidad se dan a partir de la manipulación, cambio y trabajo sobre la naturaleza, que ahora se adecúa y transforma en cultura e historia. De la misma

manera, se empieza a gestar lo prometido en el Prólogo, esto es, que la sustancia y el sujeto sean uno y el mismo, que en Hegel se empieza a desarrollar propiamente en la figura del espíritu o cuando el sujeto sale de sí y logra un conjunto de relaciones históricas, religiosas, culturales, políticas, entre otras, que permiten comprender de manera completa su efectividad y despliegue. Esta comprensión del espíritu trata de alejarse de concepciones de un Mundo divino (infinito y eterno) donde el espíritu no es el ser humano, sino Dios y un mundo suprasensible; con lo cual, según esta concepción del espíritu, el ser humano no accede a este mundo sino únicamente después de su muerte y allí manifiesta de manera plena y completa la *espiritualidad* como tal. En cambio Hegel, dice Kojève (2010), quiere brindar al espíritu el sentido de temporalidad, pues según su lectura la noción cristiana de espíritu eterno e infinito es contradictoria en sí porque lo espiritual debe adquirir cercanía y conexión con lo temporal o lo propiamente mortal; de manera más profunda, ese mundo espiritual suprasensible anula la muerte o aquella representación mortal que anula tanto lo natural como lo humano.

Por eso no hay espíritu sin ser humano, así como Dios es objetivamente real y comprendido desde las condiciones del mundo natural y espiritual, pues el espíritu hegeliano es la totalidad espacio-temporal del mundo natural que implica así mismo un despliegue humano en lo religioso, lo histórico, lo cultural y lo filosófico. Con lo cual, se describe al ser humano como un ser finito, dice Kojève (2010), desde un plano ontológico como *mundano* o espacial desde las condiciones metafísicas, y como *mortal* desde un plano fenomenológico: en este último plano, aparece el ser humano como alguien consciente de su muerte. Así, en última instancia, la filosofía dialéctica de Hegel es así una *filosofía de la muerte*, en palabras de Kojève (2010). Es una aceptación por la mortalidad humana, por su finitud, que profundiza esta existencia particular que así mismo hace parte del sistema. De aquí que Hegel diga que la vida del espíritu no debe espantarse por eso terrible y complejo que es la muerte, sino más bien debe enfrentarla y conservarla, por lo que el espíritu sólo se encuentra así mismo en su profundo desgarramiento y enfrentando cara a cara a la muerte.

Con esta comprensión y reconocimiento de la mortalidad en la vida, se engendra así esta negatividad del pensamiento; eso sí, este pensamiento no está en las nubes, tiene su sustento natural o una existencia empírica particular, por lo que el ser humano es también una entidad ligada a la propia naturaleza y no una esencia o alma capaz de desprenderse del mundo natural. Por eso el ser humano no es nada sin el animal y no es nada fuera del mundo natural y, pese a ello, se separa de este mundo y se le opone, pues crea una existencia empírica *propia*: este es el mundo técnico, ético, cultural, social o histórico. Cuando el espíritu toma conciencia de su finitud y de su muerte, el ser humano es capaz de asumir en verdad su autoconciencia: *es* finito y mortal. De aquí el rescate hegeliano de estas condiciones negativas de la muerte frente a una tradición que ignora la

negatividad, pues esta tradición la excluye o afirma que la muerte *no es nada* o *no es cierta*. Por eso el ser humano es plenamente autoconsciente al tomar conciencia de su propia muerte y comprendiendo su mortalidad.

Y al seguir la misma lectura sobre el señor y el siervo, Kojève (2010) señala que el ser humano aparece por primera vez en el mundo a partir de la primera lucha sangrienta, donde quiere mantenerse el deseo de reconocimiento o prestigio, pues el ser humano no puede constituirse por sí mismo sino a partir de su condición de finitud o mortalidad, esto es, la condición de entender su muerte: poder y saber morir. Y esto es lo que sucede con los dos adversarios o propiamente lo que más adelante se desarrolla como señor y siervo. Dice Kojève (2010):

Pero el hombre no debe arriesgar su vida en una lucha a muerte por puro prestigio sólo para hacer reconocer su propiedad (=sujeto o persona jurídica). Debe hacerlo también, en vista del reconocimiento de su realidad y de su valor humano en general. Mas según Hegel, el Hombre es humanamente *real* y realmente *humano* en la medida en que es reconocido como tal. Para ser humano y para manifestarse o aparecer en tanto que tal el Hombre debe poder morir y debe saber arriesgar su vida (*La idea de muerte en Hegel*, p. 107).

De esta manera, a partir del *sobre-vivir* de la conciencia ante la muerte y la inminente contradicción con la que se topa, Kojève (2010) señala que la realidad humana es realidad objetiva de la muerte, pues el ser humano no es sólo mortal, sino incluso la muerte encarnada o su propia muerte; o como dice de manera más precisa Kojève (2010), es incluso un suicidio en tanto es la misma especie la que repara su muerte y se enfrenta al peligro: esto implica la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología*. Por eso en el peligro de la muerte se encara una lucha voluntaria por un prestigio que trata de encontrar la verdad del propio reconocimiento; y es en la realidad humana donde se crea el acto voluntario de afrontar la muerte. Esta lucha del reconocimiento se muestra como algo no natural, pues *ya hay humanización* por la toma de conciencia de la finitud esencial donde se experimenta la angustia por la muerte.

Así se estima que el paso hacia la libertad por parte del siervo, en el trabajo y el servicio, también se da gracias a la angustia y el pensamiento de la conciencia sobre la muerte, por lo que ser consciente de la muerte es propiamente lo que humaniza al ser humano y constituye su humanidad. Es en esta sabiduría donde llega a comprenderse que la finitud o muerte del ser humano asegura su libertad porque lo libera no sólo del mundo dado, sino incluso de lo eterno e infinito de Dios, donde el ser humano se presenta como algo negativo o algo mortal (frente a aquello inmortal o supramundano). Es así que la muerte se muestra como negatividad determinada.

Vale concluir que las reflexiones sobre la experiencia de la conciencia, sobre la vida y la muerte bajo las condiciones dialécticas del señor y del siervo como autoconciencias que desean el reconocimiento, y sobre las condiciones de mortalidad y negación en Kojève, ayudan a comprender una vez más el tipo de negatividad que Hegel pretende construir y mantener en el crecimiento de su sistema, esto es, una negatividad determinada. Porque esta negatividad debe garantizar que la experiencia de la conciencia, en medio de fallos y errores, pueda crecer y garantizar una corrección y avance que permita su alcance de manera completa (absoluta); así mismo, la vida se mantiene como positividad esencial ante la muerte, o sea, la vida es esencial para la autoconciencia, por lo que en vez de desaparecer ante la muerte (la negatividad abstracta), la vida debe hacer frente a la muerte, contenerla y superarla en una suerte de relevo, para derrotar el conflicto entre ambas autoconciencias y el peligro mismo de sus vidas; y finalmente, dicha negatividad vuelve a entenderse en las condiciones de mortalidad, pues al seguir la lectura de Kojève, el ser humano puede comprender su alcance, su verdad y su progreso al hacer frente a su muerte, a su mortalidad y a su negatividad, de tal manera que pueda gestarse lo propiamente humano o su esencialidad (ante la naturaleza) en tanto espíritu. Estas lecturas, de esta manera, dan luces desde aspectos más antropológicos sobre cómo actúa la negatividad hegeliana en aspectos como la cultura; y puntualmente, como se muestra a continuación, en condiciones incluso históricas, éticas y políticas propias de la figura del espíritu.

4. La ley humana y la ley divina: Antígona en la lectura de la negatividad hegeliana

Al evaluar el papel de la negatividad hegeliana en la formación del sistema, desde condiciones epistemológicas, lógico-metafísicas y antropológicas, se ha podido entrever el papel de esta: encontrar que en toda distinción hay una unidad, que en la diversidad hay esencia y verdad. Ahora bien, ciertamente esta tesis metafísica fundamental de la negatividad en la dialéctica hegeliana no sólo se cierra a asuntos lógico-formales de un sujeto abstracto que trata de reconocer las condiciones por las cuales conoce el objeto de su propio conocimiento; el despliegue de su pensamiento, de sus condiciones, de su historia y de sus acciones, también se ve interpelado por dicha negatividad, por lo que el intento de Hegel en el despliegue de la conciencia es mostrar que en cada momento de su desarrollo, en sus distintas figuras, la negatividad sigue latiendo en su progreso como ciencia de la experiencia. De esta manera, en el crecimiento de la ciencia como espíritu se mantiene la dialéctica dentro del despliegue histórico-conceptual de la conciencia hasta una comprensión absoluta de sí misma y de la realidad.

Así al dejar atrás la figura de la razón en la *Fenomenología*, la conciencia es espíritu cuando su certeza de ser toda la realidad se eleva a la verdad, pues es consciente de sí en cuanto es mundo y es consciente del mundo en cuanto es ella; con lo cual, ha llegado a ser sustancia ética como esencia espiritual y el espíritu en su despliegue se convierte en realidad ética, en un mundo objetual efectivo donde lo espiritual es *fundamento y punto de partida* (fin y meta) en cuanto se muestra como lo pensado de toda autoconciencia inmersa en lo ético-histórico. Por eso, lo espiritual es sustancia que es obra universal y se engendra por la actividad de todas las autoconciencias; esta figura del espíritu muestra un mundo más complejo de relaciones éticas, políticas, culturales, religiosas, donde el despliegue de la conciencia trata de asumir las condiciones históricas y las apropia para su propio crecimiento y comprensión en un saber completo y total de la realidad —cometido de la ciencia como la entiende Hegel. De aquí que la apropiación histórica del espíritu sea fundamental en el crecimiento de la conciencia, así como la sustancia ética sea la manifestación propia de este espíritu en continuo despliegue; con lo cual, se intenta analizar brevemente esta sustancia ética en crecimiento desde las condiciones de la negatividad aquí contemplada.

4.1 La sustancia ética: la ley humana y la ley divina

Como se ha dicho, en el recorrido y primer reconocimiento de la conciencia como espíritu, los momentos previos han quedado asentados, estos son la determinación sobre la conciencia, la autoconciencia y la razón; estos se han incorporado en la sustancia del espíritu que es conciencia que se analiza, que se mira a través de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y cuyo objeto es lo ético en la historia espiritual. Con esto, el espíritu es la vida ética de un pueblo, y la vida ética de un pueblo es su verdad inmediata; de aquí que el intento es proseguir a través de lo inmediatamente dado, cancelar y asumir la vida ética a través de una serie de figuras históricas que encaucen en el saber completo de dicha sustancia. Y esta vida ética que se le presenta de manera inmediata, esta universalidad formal, es el *derecho* (*Recht*), donde el espíritu dentro de sí está escindido entre dos mundos o leyes, o sea, el mundo ético está desgarrado en el mundo del más allá y del más acá.

La sustancia ética (*Sittlichkeit*) al ser esencia y fin universal se tiene que enfrentar a la realidad efectiva, que es singular, para encontrar y producir la unidad de sí en cuanto sustancia concreta. En un primer momento, la sustancia ética está escindida entre dos leyes que parecen mostrar el contenido de su propia determinación. Por un lado, se precisa que esta conciencia en tanto *sustancia efectivamente real es un pueblo*, y en tanto *conciencia efectivamente real es ciudadano* del pueblo, por lo que su verdad se muestra como espíritu que existe y tiene vigencia en dicha realidad; a esta conciencia en tanto espíritu, Hegel (2010) la denomina *ley humana*, que es una potencia ética que da apertura pública a la formación de un pueblo. Por otro lado, a dicha potencia ética se le enfrenta otra

potencia, la *ley divina*, que es la oposición inmediata de ese poder estatal ético o es una esencia interna que es distinta de aquello público. Dice Hegel (2010) sobre la ley divina: “(...) Ésta es, así, por un lado, el concepto interno o la posibilidad universal de la eticidad [*Sittlichkeit*] como tal, pero, por otro lado, tiene igualmente en ella el momento de la autoconciencia” (*Fenomenología*, p. 429).

Lo que presenta aquí Hegel (2010) es la dualidad entre el espacio público y el espacio privado, donde parece que existen dos leyes aparentemente extremas que se lastiman mutuamente, pues en esta escisión una cree que es lastimada o infringida por la otra (y viceversa); así, se quedan en este momento inmediato de la sustancia ética y se ven ambas leyes como dos leyes que aún mantienen la unilateralidad de una sobre otra, esto es, no se ha reconocido la una en la otra. Y aquella ley que se enfrenta a lo público, a la ley humana ética y universal, es la ley divina representada por la filiación singular y natural de la familia.

De esta manera, en esta escisión se puede ver la primera división de la sustancia ética: por un lado, la ley humana es la ley del pueblo, la ley de lo público, la ley del día, la ley de la universalidad efectiva y que está representada por el hombre; por otro lado, la ley divina que se expresa como ley de la familia, la ley privada, la ley subterránea, que guarda dentro de sí la singularidad de la filiación, la relación natural de la familia y que está representada por la mujer. Estas dos leyes son constantes en el crecimiento de la sustancia ética y, en su recorrido, se trata de que ambas en medio de una relación negativa de conciliación y superación puedan crecer y fortalecerse para su realización. Por ahora, lo que se presenta de manera inmediata a la sustancia ética es la familia — que sería lo inmediatamente natural de dicha sustancia.

4.2 El fundamento de la familia en la eticidad

De acuerdo con lo anterior, en relación con la división entre ambas leyes que expresan la escisión de la sustancia ética, la vida ética de los miembros de la familia no se expresa en el sentimiento o relación de amor entre ellos (o su relación filial), sino que lo ético en cada miembro de la familia se realiza en la vida pública para que así pueda completarse una relación espiritual que da forma a la vida de un pueblo; con lo cual, se debe sacar al individuo de la familia, unidad ética de lo natural, eliminar la naturalidad y singularidad, y llevarlo así hasta la virtud o la vida *en y para* lo universal representada en la ley de lo público. Por eso el fin positivo de la familia es que el individuo singular debe abandonar a esta para ser ciudadano, esto es, ser lo efectivamente real y sustancial, aun cuando contenga dentro de sí una médula propia de lo natural y familiar.

Ahora, si bien el deber de la familia es formar o educar a los miembros para dar tránsito y paso hacia la formalidad del espacio público o la ley humana, lo cierto es que la familia tiene también la responsabilidad de velar y mantener una relación con ese miembro que sale del núcleo familiar,

pues esta relación ética de armonía espiritual se logra cuando el miembro de la familia muere; esto último se señala, dice Hegel (2010), pues en tanto la muerte sería singularidad o negatividad abstracta (como se ha dicho), se trata no de abandonar o preterir al miembro en cuestión, sino hacerlo retornar hacia el núcleo familiar, o sea, enterrarlo, cuidarlo y protegerlo para que la espiritualidad pueda completarse dentro del núcleo natural de lo familiar: por eso la familia educa y protege. Es así ver en la muerte, no tanto un fin orgánico, sino una relación y contemplación con ese muerto desde una espiritualidad mucho más compleja, pero así mismo efectiva dentro del culto y formación de un pueblo.

De esta manera, el deber de la familia con cada miembro es educarlo, incluirlo a la comunidad, superar esa naturaleza muerta, para así incorporarlo a lo efectivamente real: esta es la ley divina. Eso sí, si bien el derecho humano tiene en su contenido la sustancia ética que es efectivamente real y consciente de sí, y la ley divina recoge y vincula al individuo singular dentro de la universalidad espiritual, el elemento de la ley divina no sería sino lo universal abstracto, o sea, leyes que no se determinan bajo las condiciones éticas de lo humano o lo público.

De acuerdo con lo anterior, ¿qué miembro de la familia se educa y protege dentro del orden de la familia? En el núcleo de la familia, según Hegel (2010), están las relaciones hombre/mujer, padres/hijos y hermano/hermana. En estas relaciones, Hegel (2010) presenta así mismo tres momentos (en una suerte de silogismo)²⁴, de lo inmediato a lo mediato, de lo natural a lo espiritual, de la relación amorosa del hombre y la mujer a la relación ética entre la hermana y el hermano: la relación inmediata es la del hombre y la mujer que es lo más natural de la familia y se forman como matrimonio; luego está la relación de los padres con los hijos, donde el marido y la mujer empiezan su relación efectiva con los hijos al educarlos, así como los padres desarrollan su sentimiento y también su piedad a partir de la realización de lo espiritual en ese otro que son sus hijos (pero no en ellos mismos); y finalmente, está la relación *sin amor* o espiritual (la menos natural) entre hermana y hermano, donde ambos tienen filiación, pero esta relación ha encontrado calma y equilibrio porque no se desean entre sí, pues cada uno es una individualidad libre frente al otro.

Con lo cual, en este avance de lo natural a lo espiritual en las condiciones de la familia presentadas por Hegel (2010), lo cierto es que la relación entre hermana y hermano es fundamental, no sólo en la educación a los niños por parte de la madre y el padre, sino porque el hijo es quien debe salir del núcleo familiar y formarse en la ley humana como ciudadano. Así en esta relación entre hermana y hermano, la hermana tiene el presentimiento (*Abndung*) más elevado de la esencia

²⁴ Para comprender de manera más completa la formación y contemplación de la familia hegeliana, determinada por este silogismo de lo natural a lo espiritual, de lo singular a lo universal, véase *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (2000), parágrafos §160-§180; y de manera más sintética en los breves parágrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2005) §518-§522.

ética, aunque a ella no llegue la conciencia o realidad efectiva porque la ley de la familia le es interior en sí, al ser mujer.

Por eso es fundamental el último tránsito de la familia hacia la vida ética en la figura de la hermana y el hermano, porque en el equilibrio de la sangre filial se está libre de la referencia al deseo natural propio de la familia; así a la hermana le es complicado e insostenible la pérdida del hermano, porque su obligación (que es la más alta) es permitirle el tránsito hacia la sociedad, al mundo del ciudadano: sale de la ley divina y pasa a la esfera humana, pues la hermana se conserva como mujer y mantiene la ley divina. Aquí ambos sexos superan su naturalidad y encuentran su sentido ético al asumir su papel en cada una de las leyes, sea la mujer en la ley divina o sea el hombre en la ley humana.

De esta manera, en la construcción y relación de los miembros familiares con la ley humana, se muestra en un primer momento una relación silogística fundamental dentro de la familia misma que permite la armonía, conciliación y comprensión de ambas leyes en principio escindidas. Porque la sustancia ética se muestra en un primer momento dividida en estas dos leyes, ley humana y ley divina, y aunque se ven como dos leyes distintas, lo cierto es que se expresa cierta armonía en el orden de la familia, la formación del ciudadano (dentro de la familia) y su posterior desarrollo en la realidad jurídica, ética y espiritual. Sin embargo, la eticidad, que es como se presenta históricamente el espíritu en su inmediatez, empieza a sufrir daños o conflictos cuando ambas leyes se ven excluyentes, se condenan una a otra y tratan de eliminarse para su propia confirmación: este primer conflicto, Hegel lo expone en la tragedia de *Antígona*.

4.3 Antígona y la culpa: el reconocimiento de una ley en y por la otra

Ahora bien, como esta armonía entre ambas leyes no se ha completado, pues ambas leyes se ven como dos extremos, y creen que su validez y formación debe ser indistinta a esa otra ley que no es ella, se empiezan a crear estragos en la sustancia ética y su formación. El conflicto se da cuando, por un lado, la ley divina se siente lastimada y contrariada por la ley humana al no permitir la armonía en la familia, y por otro lado, la ley humana se siente rechazada al ser desobedecida por los mandatos no escritos de la ley divina. Así, la ley divina al ver en el derecho humano la injusticia y violencia contra ella percibe una violencia humana individual y egoísta, mientras la ley humana percibe la obstinación y desobediencia de los miembros particulares de la familia y violenta contra dichos miembros que impiden su propia realización en lo público.

Esto es lo que pasa en la tragedia de Sófocles (1981), en *Antígona*, donde Creón, quien es el nuevo rey de Tebas y representa el rol masculino, trata de preservar la ley de la ciudad e impone el respeto a la ley humana cuando ordena que el príncipe Polinico, su sobrino e hijo de Edipo, sea

enterrado en las afueras de Tebas sin ningún honor fúnebre, consecuencia de su traición, por lo que deja el resto de su cuerpo para los animales carroñeros; por el contrario, Eteocles, hermano de Polinico y sobrino de Creón, quien pudo matar a su hermano traicionero y preservó la ley de la ciudad, sí recibe honores fúnebres por parte del gobernante. Es así que, en este mandato por parte de Creón, entra en escena Antígona, hija de Edipo, hermana de ambos príncipes y sobrina de Creón; ella es figura de la ley divina, pues su misión es respetar y hacer valer las *leyes no escritas* ante las leyes humanas. Por eso tiene que rendir los honores de sepultura a su hermano Polinico; no puede permitir la profanación de su familia, por lo que se impone sobre la ley de la ciudad.

En esta unilateralidad, dice Hegel (2010), la ley divina encuentra que su derecho absoluto consiste en que, al actuar conforme a la ley humana, no se encuentra la realización efectiva sino en su propia consumación, por lo que esta actividad de exclusión sólo atrofia o inmoviliza su propio derecho: aquí empieza la tragedia o el desgarramiento de la sustancia ética. Pues siguiendo a *Antígona* (1981), por un lado, Creón es un fiel seguidor de la racionalidad y la adhesión a la ley universal humana, y por otro lado Antígona defiende la ley de la divinidad, del sentimiento y el respeto por la familia al querer rendir culto al cadáver de su hermano. Con este enfrentamiento, esta persistencia (si se quiere, terquedad), todo termina en la muerte de cada individuo, pues Antígona se suicida antes de ser condenada a la sepultura en una caverna por Creón, y Hemón (su prometido e hijo de Creón) también se quita la vida ante la muerte de su amada, e incluso Eurídice (madre de Hemón y esposa de Creón) se suicida al oír la muerte de su hijo.

Lo que muestra Hegel (2010), frente a la obra de Sófocles, es que la conciencia está escindida entre lo universal-espiritual representado en la figura de Creón (ley humana) y lo singular-sentimental representado por la figura de Antígona (ley divina). Eso sí, aunque la sustancia ética está escindida entre dos leyes, cada autoconsciencia (o individuo de cualquiera de ambas leyes) llega a comprender que tiene su existencia y poder en su oposición frente a la otra ley, porque contiene dentro de sí lo negativo y su determinación propiamente. De esta manera, se vuelve *acto* (*Handeln*) cuando se separa de sí como *su propia* ley y adquiere *culpa* (*Schuld*) porque su acto es obrar y reconocer eso que le es ajeno; la culpa, en estas condiciones, adquiere significado de delito y reconocimiento, pues la propia autoconsciencia se ha vuelto hacia una de sus leyes, ha negado la otra y ha infringido su propio acto al afirmarse sobre esa otra ley. Esto es lo que hace Antígona frente a la ley humana: ha asumido la culpa por su delito. Dice Hegel (2010):

(...) Hacia dónde caen, dentro de la vida ética universal, la culpa [*Schuld*] y el delito [*Verbrechen*], el obrar [*Tun*] y el actuar [*Handeln*], es algo que se expresará después de modo más determinado: de manera inmediata, lo que es evidente es que no es este individuo singular quien actúa y es culpable [*dieser Einzelne ist, der handelt und schuldig ist*]: pues él, en cuanto este sí-mismo, es sólo

la sombra irreal [*unwirkliche Schatten*], o es sólo como sí-mismo universal, y la individualidad es, puramente, el momento formal del obrar en general y el contenido es las leyes y las costumbres, y de manera determinada, para el individuo singular, las de su estamento; él es la substancia en cuanto género [*er ist die Substanz als Gattung*] que por medio de su determinidad, se convierte, ciertamente, en especie, pero la especie sigue siendo a la vez, lo universal del género (*Fenomenología*, p. 555).

Eso sí, la sustancia ética es la unidad entre ambas leyes, pero en el acto como tal se ha desplegado la desunión de una con la otra, por lo que incluso entre sí reclaman venganza, un obrar que en sí es negativo al poner como extremo al otro, al ocultarlo o relevarlo: por eso la culpa es interior, en su decisión, en su obrar y se contiene como algo inconsciente. Pero la conciencia ética es más completa cuando su culpa es más pura, esto es, cuando conoce de antemano la ley y el poder al cual se enfrenta, lo toma por violento e injusto (por contingencia ética) y, como Antígona, comete el delito: así la realidad efectiva del fin propuesto es el fin que se propone actuar. La conciencia ética reconoce a su opuesto en relación con esa otra ley y por su acto tiene que reconocer así mismo su culpa. *Porque padecemos, reconocemos que hemos cometido falta*: este reconocimiento (por parte de Antígona) ha podido asumir la escisión ética en la realidad efectiva y retorna hacia la convicción ética que tiene como vigencia lo propiamente justo.

Así el movimiento de ambas potencias éticas, de una contra otra, de aquellas individualidades que ponen en vida y acción la ley de cada una, encuentra su finalidad en el hecho de que ambos lados en su actuar provocan su mismo hundimiento, esto es, que ninguna tiene ventaja sobre la otra porque dentro de sí tienen la diversidad que contradice así mismo la unidad de su propia ley. Con todo esto, la victoria de una potencia y la derrota de otra solo sería parte de una obra inacabada que progresa y tiende hacia un desequilibrio entre ambas, al verse como dos caras extremas sin ninguna relación. Sobre estas consecuencias, comenta Hegel (2010):

(...) Esto es, la ley humana en su existencia universal, la cosa pública [*das Gemeinwesen*], activada en la virilidad [*die Männlichkeit*], activada de manera efectivamente real en el gobierno, es, *se mueve* [*bewegt*] y *se conserva* [*erhält*] por el hecho de que consume totalmente dentro de sí la particularización separadora de los penates o la singularización autónoma en familias, al frente de las cuales está la feminidad [*die Weiblichkeit*], y las mantiene disueltas en la continuidad de su fluidez. Pero la familia es, a la vez, su elemento sin más [*überhaupt sein Element*], y la conciencia singular es fundamento universal activante. La cosa pública, al no darse su subsistencia más que perturbando la plácida felicidad familiar y disolviendo la autoconciencia en lo universal, se crea su enemigo interior en aquello que oprime y que, a la vez, le es esencial, en la feminidad como tal (*Fenomenología*, p. 563).

Así, con lo dicho anteriormente, esta figura femenina (Antígona) altera por intriga los fines universales del gobierno para convertirlos en un fin privado y autónomo, esto es, transforma su actividad universal (la de hermana) para obrar como individuo determinado en favor de mantener, frente a la ley humana, la ley de la familia; con lo cual, desprecia la ley universal donde su cometido es realizarse efectivamente a través del hermano. Y pese a este acto violento y unilateral de Antígona, es aquí en el reconocimiento de Antígona, en tanto culpable que infringe la ley humana para mantener y fortalecer la ley divina (la de su familia), que Hegel (2010) ve en Antígona no tanto acto un violento o la muerte (abstracta) de una ley sobre otra, sino el sentimiento de culpa, pero así mismo de enfrentamiento y fortalecimiento en la formación de la sustancia ética. Y pese a su exclusión y conflicto, ve cómo una ley se ve en la otra, cómo se van acercando y al final buscan la armonía y conciliación sin violentarse una a la otra: esta culpa de Antígona refleja esta bilateralidad que busca señalar Hegel entre ambas leyes.

Podría decirse que el reconocimiento de culpa, de infracción y valentía por parte de Antígona no es sino una expresión de la negatividad determinada, pues no se trata de la exclusión y rechazo de una ley sobre otra, sino de (como lo ha hecho Antígona) reconocer que en ese enfrentamiento nace la culpa porque esa *otra* ley es *una* ley, es aquella que permite el reconocimiento, la afirmación y bilateralidad de *mi* ley (pese a su violencia).

Ante este choque, lo que muestra Hegel (2010) es este constante enfrentamiento entre el individuo y la sociedad, que serán momentos constantes en el devenir histórico del espíritu y que al final servirán de fortalecimiento y crecimiento de la *Sittlichkeit*, o sea, la sustancia ética que se desarrolla siempre al servicio de la dialéctica, produciendo la armonía entre ambas leyes siempre bajo procesos de infinitización constantes, esto es, bajo distintas vueltas dialécticas y procesos históricos continuos. En este proceso de conciliación e infinitización entre Creón y Antígona, Hegel logra identificar la primera manifestación de la *Sittlichkeit* como expresión de mutualidad, reconocimiento, culpa y conciliación entre la ley humana y la ley divina. Es así como Antígona es una figura fundamental en el crecimiento del espíritu y, propiamente, representa la negatividad determinada dentro de la sustancia ética.

Conclusiones

En este capítulo, se ha podido enfatizar la importancia de la negatividad hegeliana desde distintas temáticas, determinaciones o figuras que son constantes en el crecimiento de la conciencia, propósito en la *Fenomenología*. Eso sí, como se ha venido enfatizando, esta negatividad

trata de evitar dos caminos que no corrigen o determinan el crecimiento en el conocimiento de la conciencia: la positividad abstracta o identidad indeterminada, que viene a establecer un principio o unilateralidad que no tiene relación con la multiplicidad y dinamismo que le debe ser inmanente al concepto en su crecimiento formal y real; así mismo, la negatividad abstracta, que en figuras como el escepticismo o la muerte, no produce sino una nada abstracta que no permite un avance lineal y verdadero, y se queda en un callejón sin salida al quedarse en el error o conflicto. De esta manera, la negatividad determinada, que como se ha visto es el motor de la dialéctica y hace parte del crecimiento de la conciencia en todas sus figuras, es un pilar fundamental en la filosofía hegeliana y en la concepción de cómo Hegel contempla el propósito de su *Fenomenología* como la ciencia de la experiencia de la conciencia.

Esta figura de la negatividad pudo verse: (i) en las condiciones epistemológicas de la conciencia, esto es, en la figura de la sensibilidad y la percepción, pues en esta interacción entre el sujeto y el objeto el propósito de la negatividad no es ver ambos como dos figuras distintas o excluyentes (en una suerte de dualismo epistemológico), sino ver la mutualidad entre ambos y contemplar cómo crece la comprensión y determinación tanto del objeto como del sujeto; (ii) así mismo, pudo contemplarse desde condiciones lógico-metafísicas cómo entiende Hegel la identidad, la diferencia, la contradicción, no optando por una abstracción o exclusión en la determinación de propiedades, sino más bien contemplando la inmanencia, la unidad y la verdad dentro de la misma multiplicidad o diferencia, manteniendo así la negatividad como determinación de la misma verdad y su expresión de reflexión en la identidad; (iii) esta inmanencia, unidad y verdad en el crecimiento de la conciencia, pudo contemplarse en las figuras del señor-siervo, que en vez de sucumbir al riesgo y la muerte como callejones sin salida, tratan de superar dichas complicaciones al mantener la unidad y verdad de la vida dentro de las condiciones de la negatividad; (iv) finalmente, dicha determinación de la negatividad vuelve a estar presente en la figura del espíritu, en la sustancia ética, cuando al enfrentarse dos leyes aparentemente distintas, ley humana y ley divina, y por medio de la culpa que sufre Antígona, logra verse la mutualidad o bilateralidad entre ambas, se logra comprender que cada ley es mediación de la otra y su validez sólo se logra en su relación y armonía con esa otra ley que no es ella, o sea, su otro: aquí la negatividad no destruye sino que determina.

A partir de estas lecturas, pudo contemplarse de manera completa qué tipo de negatividad mantiene Hegel en el crecimiento del sistema filosófico que pretende formar, y cómo esta negatividad es fundamental en la formación del mismo. Con estos puntos, sólo queda contemplar qué dice Derrida al respecto de esta negatividad a partir de su estudio de la tradición filosófica y cómo su filtro podría dar nuevas consideraciones respecto no solo de la negatividad en general,

sino incluso de la filosofía hegeliana. Este diálogo entre ambos autores es lo que se intenta desarrollar en el último capítulo.

Capítulo 3. Derrida después de Hegel: ¿Cómo pensar la negatividad más allá de la presencia? Dialéctica y deconstrucción

Introducción

Al poder comprender la operación de la negatividad determinada, esto es, una negatividad que está al servicio de la identidad, de la positividad, de la verdad y de lo esencial, se ha visto que esta produce un crecimiento interno que pretende explorar y mostrar las formas condicionadas en las que la conciencia crece hasta la comprensión última de su saber. Así mismo, este camino está lleno de laberintos, callejones sin salida, riesgos de desmembramiento, fatalidades y miedos que, enfrentándolos cara a cara (por medio de la negatividad determinada), es posible contener y superar para que la conciencia sea más fuerte, crezca como es debido y llegue a un conocimiento formal y completo de todos estos aspectos a partir de su unidad. Esto es lo que pudo verse bajo las distintas figuras de la conciencia en el anterior capítulo.

Pero retomando el modo de lectura que sigue Derrida, y concordando las condiciones de la negatividad determinada que mantiene Hegel en el crecimiento del sistema, ¿queda *algo* no-concluido en esa conciliación o solución que deja Hegel bajo tres momentos dialécticos, cuyo momento fundamental es esa negatividad contemplada desde una positividad? En el tránsito de una figura de la conciencia a otra figura de la conciencia, la superación de una figura implica la solución y completitud en la medida en que está formada, pero ahora requiere enfrentar nuevamente otra figura que internamente no se ha conceptualizado para ir formando esa nueva figura; esto quiere decir que en la medida en que se supera una solución o conciliación en la conciencia *ya* antecede otras figuras que están completas y formalizadas a partir de su asimilación interna. Es así, por ejemplo, que en tanto hay una autoconciencia, dentro del orden de la *Fenomenología*, ya esta tuvo que asimilar y superar las figuras de la conciencia sensible y el entendimiento para llegar a su formalidad, por lo que el trabajo y condición de dichas figuras está completo y anexado bajo las condiciones de la negatividad determinada, la cual trata de reparar o tejer aquello que se encuentra en su camino: tanto lo positivo como lo negativo.

Ahora bien, ¿estas figuras quedan realmente terminadas, completadas y conciliadas? Para un lector agudo como Derrida, ciertamente no. Su lectura viene a establecer que siempre queda faltando algo, que una conciliación por más profunda y especulativa que sea siempre queda sin terminar; su operación, siempre diseminante bajo las condiciones de la huella y de *différance*, establece que todo crecimiento y formalización no terminan nunca de estar completos, que buscar una tranquilidad de la presencia que logre perpetuar su identidad es complicado, que la escritura se resiste a la lógica del libro que establece un principio y un fin desde una linealidad ideal. Es así

que en vez de ver lo positivo y lo negativo como dos momentos que deben ser conciliados y solucionados, Derrida encuentra que en dichos contrarios no deja de ser constante la violencia y contaminación entre sí, pues en la medida en que uno de los contrarios requiere crecer y encontrar su propiedad, tiene al mismo tiempo el peligro de perderse y encontrar más bien su impropiedad: este es el riesgo en la escritura, en el suplemento y en el *φάρμακον* (que es cura y veneno). De aquí que, en vez de encontrar una tranquilidad dialéctica, Derrida mantenga una constante violencia generativa que no deja de estar terminada o completada en aquellos límites indecibles.

A partir de estas condiciones, y observando las ideas algo contrarias respecto de ambos autores, ¿no hay ninguna compatibilidad o relación en el tratamiento de la negatividad, la contradicción, el binarismo, la diferencia, la otredad, que cada uno establece en sus reflexiones? Ciertamente los puntos de partida son distintos, pues mientras Hegel busca el crecimiento de un sistema de la ciencia que logre comprender (histórica y filosóficamente) la relación y conciliación entre la sustancia y el sujeto, Derrida trata de (re)incorporar la escritura en la reflexión filosófica para repensar y desplazar las condiciones de la presencia que han sido vigentes en el pensamiento filosófico occidental. Eso sí, para el filósofo francés (1997a) deconstruir no es destruir o abandonar esa tradición que pretende cuestionar y desestabilizar, sino encontrar un diálogo en el que esa misma tradición se traicione y brinde distintas lecturas u otras condiciones para que su presencia no termine por estar clausurada o terminada: esta es la misma relación que existe con Hegel. Esta deuda y labor de extender las fronteras de Hegel, más allá de lo que el mismo Hegel pretendía hacerlo, es el tratamiento que da Derrida al filósofo alemán, en quien encuentra no sólo el gran representante de una larga tradición que se encargó de ocultar o descalificar la escritura, sino también el primer pensador que se distancia de dicha tradición al pensar detenidamente estas condiciones de la escritura (como *archi-origen*). Dice Derrida (1977) respecto de esta deuda:

(...) Nunca podremos dar fin a la lectura o relectura del texto hegeliano [*Nous n'en aurons jamais fini avec la lecture ou la relecture du texte hégélien*] y, en cierto modo, no hago otra cosa que tratar de explicarme sobre este asunto. Creo, en efecto, que el texto de Hegel está fisurado [*le texte de Hegel est nécessairement fissuré*]; que es algo más y algo distinto que la clausura circular de su representación [*qu'il est plus et autre chose que la clôture circulaire de sa représentation*]. No se reduce a un contenido de filosofemas, también produce necesariamente una poderosa operación de escritura [*il produit aussi nécessairement une puissante opération d'écriture*], un resto de escritura [*un reste d'écriture*], del que hay que reexaminar la relación extraña que mantiene con el contenido filosófico, el movimiento por el que excede su querer-decir [*le mouvement par lequel il excède son vouloir-dire*], se deja apartar, retornar, repetir fuera de su identidad a sí (*Posiciones*).

Se trata así no de seguir las condiciones de la dialéctica, esto es, una relación interior-exterior donde el interior termina por asimilar lo exterior para crecer y determinarse; más allá de la clausura, significa ver que esa aparente conciliación no termina de estar completa, que existen espacios aún no cubiertos o tejidos por la misma dialéctica, que en tanto subyace una operación diseminante es imposible que el texto hegeliano termine por estar completo y terminado, por lo que en él *opera* una escritura siempre suplementaria que impide precisamente su *propia* presencia. Por eso todo interior *ya* es exterior, la tranquilidad de un contrario sobre otro no termina por estar conciliada y toda operación en “principio” tiene su condición de (im)posibilidad de estar completa: esto es lo que trata de hacer Derrida en el texto hegeliano. Su operación no trata de destruir o invalidar la condición científica del sistema hegeliano, sino más bien explorar que el mismo texto hegeliano (en su interioridad ideal) presenta sus mismas imposibilidades de no terminar de ser un sistema completo, ideal y absoluto; es en estas condiciones que Derrida lee bajo distintos puntos de vista la negatividad determinada para potenciar su operación y ver que, más allá de la aparente tranquilidad de una conciliación dialéctica, está al mismo tiempo el conflicto de no poder llegar a la estabilidad y armonía de la presencia: así queda Hegel desplazado desde su propio texto.

Este advenimiento de la filosofía hegeliana, alejándose de una visión sistemática o absoluta de la realidad, que re-asimila las condiciones de su pensamiento especulativo y lo desplaza para encontrar nuevas formas de pensamiento —que contengan esta recepción de Hegel, pero también la ataque—, parece algo constante en la recepción del texto hegeliano en el siglo XX. Esto mismo lo hace notar Malabou (2013) en su texto sobre *El porvenir de Hegel*:

Esta pregunta se plantea inevitablemente al final de un siglo en cuyo curso el pensamiento filosófico, al mismo tiempo que celebra la grandeza de Hegel y reconoce su deuda con él, se comprometió decididamente en un movimiento de distanciamiento, si no de rechazo, ante la forma que dicho pensamiento juzgaba como totalizante e incluso totalitaria, y que se creía plegada en el idealismo especulativo. Hoy es imposible considerar el porvenir de Hegel como adquirido o reconocido pasivamente. Este porvenir debe él mismo advenir; todavía tiene que ser experimentado y formado (p. 17).

Este porvenir de Hegel, del cual Derrida es consciente y mantiene constantemente en todas sus lecturas, no significa tanto una nostalgia o recuerdo de un sistema que trató de comprender y clausurar toda la realidad bajo el pensamiento especulativo, sino ver que la “grandeza de Hegel” está en que su lectura nunca deja de estar terminada, que sus reflexiones son constantemente transformadas y desplazadas, que su sistema puede decirnos algo de los conflictos y situaciones que atraviesan actualmente las sociedades contemporáneas —como puede serlo el perdón, la

hospitalidad, el decolonialismo, la política liberal, etc.—, que su lectura es reiterativa y que su maravilla está precisamente en estar constantemente mudándose, modificándose, para adaptarse a nuevas reflexiones que, si bien escapaban a estimaciones (el *querer-decir*) del texto hegeliano, adquieren en su diálogo nuevas personalidades, nuevas formas, nuevas condiciones que hacen vigente la (im)posible separación del mismo Hegel.

Con todas estas precisiones respecto del diálogo Hegel-Derrida y el tratamiento o advenimiento del texto hegeliano, este capítulo trata de explorar estas relaciones a partir de un concepto clave que vincula este tratamiento de lo (im)posible en ambos autores: lo negativo como exploración de lo trágico. Como opina De Boer (2001), tanto Hegel como Derrida reflexionan respecto del carácter trágico del ser humano y las condiciones negativas que permean a este, por lo que explorar sus similitudes y discrepancias respecto de esta reflexión no sólo sirve de punto comparativo entre ambos, sino además para comprender qué queda en este diálogo a partir de ambas posturas y cómo ambas lecturas reciben (se contaminan mutuamente) cambios de una respecto a otra (y viceversa), mostrando su fugacidad pero así mismo su operación de crecimiento constante. Para desarrollar estos puntos vinculantes, este capítulo se divide en los siguientes apartados: (i) Hegel como último pensador del libro y primer pensador de la escritura; (ii) dar razón a Hegel contra sí mismo, a partir de las lecturas particulares de Bataille y Derrida; (iii) la comprensión del “resto” no asimilado en el sistema hegeliano; (iv) breves reflexiones sobre la situación de Hegel después de Derrida. Todos estos puntos se desarrollan no sólo a partir del texto hegeliano y su encuentro con el modo de lectura deconstructivo, sino con la posibilidad de un advenimiento y asimilación de Hegel en nuestros días a partir de su diálogo con Derrida (y viceversa) respecto de lo negativo.

1. Hegel: último pensador del libro, primer pensador de la escritura

A partir de este tipo de relaciones, conexiones y distancias, valdría como punto de partida observar cómo lee Derrida a Hegel y, en este orden de ideas, ver aquellos acercamientos a la filosofía hegeliana (especialmente la negatividad), pero así mismo cómo aquella negatividad permite comprender otro punto de vista respecto de la propuesta sistemática de Hegel. Un primer paso en este diagnóstico es partir de esas similitudes que puede encontrar el filósofo francés con el texto hegeliano, esto es, acercarse a aquello en lo que coinciden ambos y cómo Derrida encuentra un apoyo en su modo de lectura respecto de toda la tradición logocéntrica; pero así mismo, comprender en qué puntos parece distanciarse del filósofo alemán y entender en qué condiciones no sigue de manera fiel el desarrollo lineal y fundamental del sistema que Hegel pretende construir. Con ambas observaciones puede verse no sólo el rumbo o modo de lectura que sigue Derrida en

su propuesta a partir de su relación íntima y trágica con el texto hegeliano, sino que puede observarse las constantes respuestas y los continuos desplazamientos que sufre Hegel a partir de dicho diálogo.

Con estas precisiones, la labor consiste en analizar las similitudes y diferencias entre ambos para que, en dicho diálogo, cada autor sufra un intercambio de ideas que ciertamente puede abrir los horizontes de comprensión en cada propuesta concreta. Un primer paso es el “dejar ir” las presuposiciones, esto es, abandonar principios en sí que muchas veces son vacíos e insostenibles por su propio dictamen; en concordancia con este punto, también observar cómo ambos cuestionan las oposiciones que creen mantenerse fijas, unilaterales y abstractas en sí mismas, para ser cuestionadas por esa bilateralidad, concordancia y mutualidad *en* y *con* su contrario; pero precisamente en ese cuestionamiento de las oposiciones fijas, ver cómo Hegel pretende mantener una tranquilidad y estabilidad donde ambos contrarios estén en una armonía dialéctica por la conciliación y superación (*Aufhebung*), mientras Derrida no encuentra ciertamente una calma sino la constante violencia sin reparación de dichos contrarios que constantemente están desplazándose y transformándose por una relación *archi-originaria* con el otro. Este será el hilo en este apartado.

1.1 El “dejar ir” las presuposiciones: Derrida leyendo como Hegel

Un primer acercamiento de dicha relación puede encontrarse inmediatamente en el Prólogo de la *Fenomenología*. Allí Hegel (2010) comenta que la ciencia no debe contentarse con una fe inmediata, con una satisfacción armónica o con una seguridad propositiva, sino que la ciencia misma debe enfrentarse a la inseguridad, el vértigo, el clamor, donde recorre un avance hacia lo desconocido que propiamente permite su crecimiento, pues en el error y los fallos se encuentra ciertamente una comprensión mucho más grande respecto de la propia ciencia. Esta aparente tranquilidad que critica Hegel (2010), puede comprenderse a partir de dos condiciones de ciencia, donde una se ha limitado a la inteligibilidad y pura materialidad y la otra se ha limitado a la racionalidad inmediata y segura; al contrario, la ciencia no debe censurarse, debe mantenerse pese a ser apresada, negada o borrada, porque allí encuentra su alcance, rompe sus límites y encuentra su verdadera tarea. Por lo que la idea (en sí misma verdadera) requiere determinación, negación, lo corrupto de la materialidad para ver su alcance, su expansión (propio de la ciencia) y allí encuentra que su plena realización debe lograrse a partir de determinaciones que no la aten a la pura formalidad.

Es así que el despliegue del concepto, de la ciencia al mismo tiempo —en su proceso y el encuentro con otros modos del concepto—, se da a partir de una “falsedad” que es capaz de hacer desaparecer pensamientos dados como fijos. Hegel (2005) piensa esta indeterminación a partir de la consideración del *saber inmediato*, como dice en la *Enciclopedia* (§71), pues al contemplar una

conciencia pura unilateral y abstracta, deja (o relega) lo negativo del contenido e impide comprender la formalidad concreta o el principio absoluto detrás de ella. Por eso este principio del saber inmediato es abstracto, ingenuo e insuficiente al ser indiferente a cualquier contenido ajeno a él, a su otro o su negatividad (a su corrupción), pues no es capaz de encontrar en sí mismo su propio error de violentar, renegar o desestimar eso ajeno a él, en lo que el mismo Derrida (2017) denomina la “lógica de su heteronomía” (*Márgenes de la filosofía*, p. 22): un saber que todavía razona dentro de la cueva de su autismo. Es con esta misma actitud, con algunas distancias, que Hegel critica dicho saber inmediato. Sobre este carácter, dice Hegel (2010) en la *Fenomenología*:

(...) El engaño más habitual a sí mismo y a otros al conocer consiste en presuponer algo como ya familiar y conocido, y conformarse igualmente con ello; de tanto hablar de acá para allá, un saber semejante se queda en el sitio donde está, sin ni siquiera saber lo que le pasa (*Fenomenología*, pág. 89).

En contra de esta actitud, como comenta De Boer (2001), el movimiento de autocomprensión del espíritu, del sistema y la ciencia que busca consolidar Hegel dentro del escenario de la reflexión y la determinación, se da cuenta de su propia ceguera, de su confianza, de su error en dar por terminado su propio saber, tanto de la realidad, como de sí mismo. Por lo que el principio, contenido en sí mismo, una vez comienza su propio despliegue, necesariamente debe escindirse en partes contrapuestas que frustren su movimiento totalizante en el sentido de una autocomprensión absoluta. El obstáculo, por lo tanto, es inherente al principio mismo, pero es su condición de posibilidad para realizarse y completarse.

Este mismo pensamiento conceptual que trata de desprenderse de toda inmediatez o seguridad plena del saber abstracto, de ese pensamiento armónico y seguro que no produce sino un “santo horror” (*Perhorreszieren*) como lo denomina Hegel (2010), es un temor a enfrentar la naturaleza de la mediación o la pura negatividad en un pliegue de abstracción pura; esto mismo podría asociarse con la condición del *querer-decir* filosófico que critica constantemente Derrida. Al creer que la filosofía puede dictar *su* propio margen, esta cree encerrarse en una especie de libro que sólo dictamina *su* “externo”, *su* “otro”, *su* “diferente”, a partir de *sus* propios principios, no logrando comprender los límites y fronteras que están más allá de su propio dictamen. Es ante esta tranquilidad que Derrida (2017) obliga a la misma filosofía a dislocar ese margen que creía mantener delimitadamente, la hace reconsiderar las fronteras que creía haber marcado tranquilamente, para así desplazar dichas delimitaciones e irrumpir el “tímpano” o aquello que pretendía decir de sí misma.

De esta manera, en cierta similitud con Hegel, lo que trata de mostrar Derrida (2008) respecto del pensamiento-habla que cree sublevar o jerarquizar su posición frente a la escritura (fonologocentrismo), es que su misma tranquilidad se basa en una ceguera de esta misma tradición, quien cree poder distanciarse o plegarse en sí frente a su otro, su diferente, su contrario. Es en estas continuas transformaciones, en estos desplazamientos diseminantes, en estos desgarramientos constantes, que Derrida encuentra la falla interna de un *querer-decir* filosófico que cree buscar su tranquilidad sin siquiera padecer su propia corrupción. De aquí que su interés (el de Derrida) esté en lo que no es definido, lo que está en suspensión o propiamente lo “otro”; eso sí, su operación no está jamás cerrada, al servicio del silenciamiento o restricción metafísica, sino más bien está abierta a modificaciones o fluctuaciones in-voluntarias. Como el mismo Derrida dice, se trata de pensar el haz, el tejido, las múltiples interconexiones en una red siempre diferida: deducir la dispersión, la diseminación, la *différance*. Esta labor diseminante la explica Derrida (1997b) dentro de este orden de sospecha:

(...) Basta decir la heterogeneidad necesaria de cada texto que participa en esta operación y la imposibilidad de resumir la separación en un solo punto, ni bajo un solo nombre. Los valores de responsabilidad o de individualidad ya no pueden dominar aquí: es el primer efecto de la diseminación” (*La diseminación*, p. 11).

En esta constante insistencia en dismantelar toda una tradición, se trata de pensar un más allá (acá) que no se limite al habla, a la escritura (fonética), al signo, al nombre, a la presencia, a la ausencia, más allá de toda lógica binaria o positivo-dialéctica: es pensar la huella, como continuamente borrándose (diferir continuo: *différance*). De aquí que la huella cree siempre un espaciamiento y una temporización donde toda intuición o percepción siempre tenga relación con una realidad siempre diferida; es la huella un *archi-origen* en sentido general, que por su tachadura *ya* impide un origen absoluto del sentido. Por eso instalarse *en* y *desde* las diferencias, desde el otro, es instalarse en la inseguridad y la no-clausura del *lóγος*.

Se presenta en esta *sospecha*, en este “dejar ir” aquellas suposiciones en sí justificadas o completadas por sí mismas, en este “desgarramiento” que la conciencia tiene en sí misma, una actitud similar entre Hegel y Derrida, esto es, un acto constante de suspicacia y de no incredulidad frente a esos principios en sí abstractos que no se enfrentan a aquello ajeno a su propio cuerpo o su propia textualidad; eso sí, evidentemente hay distancias, pues mientras Hegel (2010) busca en este enfrentamiento o exposición del sistema (la conciencia) un reencuentro en el crecimiento verdadero y conceptual, Derrida (2017) busca en dicha sospecha un desplazamiento continuo sin posible conciliación y conclusión sobre el texto filosófico que cree haber clausurado su *querer-decir*,

a partir de su enfrentamiento y desgarramiento con el otro. Es así que Derrida va más allá del recelo que inicia Hegel frente a una tradición que había creído relegar la negatividad.

Aunque más adelante se evidencian las distancias entre ambos autores y, propiamente, cómo Derrida se aleja especialmente de la figura hegeliana, también se trata de mostrar en qué orden de ideas la lectura de Derrida (2017) es deudora de Hegel: “Hegel una vez más, siempre” (*Márgenes de la filosofía*, 22), expresa el filósofo francés. Es así que, como afirma Russon (2006), Derrida lee como Hegel, esto es, abre un texto y lo lee hasta el punto en que se manifiesta un poder de donación *co-original* (*différance*) que, al mismo tiempo, excede y funda los términos de creación de sentido empleados en el texto (deconstrucción); se entrega, de alguna manera, a la *dialéctica del texto*, pero no es una eliminación de la agencia y la multiplicidad, sino un empleo riguroso que haga del texto un trabajo de *autoexpresión*, esto es, la deconstrucción que excede la lógica de un texto en sí bajo un proceso donde el texto revela sus límites y cómo *ya* ha estado más allá de ellos.

Así, en principio, dialéctica y deconstrucción abandonan las presuposiciones metodológicas, pues este “dejar ir” es lo que también logra Hegel (2010) en la *Fenomenología*, ya que en esta obra él abandona las presuposiciones metodológicas para abrazarlas y luego superarlas a partir de su condición dialéctica. Así las condiciones de posibilidad, en otras palabras, muestran de igual manera las condiciones de imposibilidad. Y pese a la distancia entre ambos autores (que se mostrará inmediatamente), lo cierto es que se comparte cierta actitud constante que debe reevaluar dichos principios para cuestionarlos y, por un lado, completarlos, o por otro lado agotar constantemente su sentido para desplazarlos y re-generarlos. Pensar negativamente es abandonar de esta manera toda presuposición e irrumpir su tranquilidad.

1.2 Más allá de las oposiciones fijas: el movimiento de la negatividad

Algo fundamental en la dialéctica es la multiplicidad que todo concepto guarda en sí, esto es, en el movimiento constante del concepto, su verdad, de cierta manera, también guarda dentro de sí su falsedad. Como es propio de la negatividad determinada, la conciencia tiene que estar constantemente cambiando, transformándose, desarrollándose para lograr comprender todo su alcance y potencialidad; pero, así como sufre nuevas identidades, nuevas figuras, debe también recorrer su propio desgarramiento, sus fallos, sus errores y sus correcciones para llegar a la tranquilidad de comprenderse completamente.

Este camino de aberturas lo señala Hegel (2010) especialmente en la *Fenomenología*, donde establece que todo error debe ser positivo, en cuanto ayuda a comprender aquellas determinaciones del concepto que, por su quiebre y constante intento por desarrollarse, también se topan con sus fallas y desaciertos. Es así que la desigualdad toma un papel fundamental en el crecimiento del

sistema, pues este pretende asimilar y superar todos esos momentos fallidos o aparentemente contradictorios para su propia comprensión; es, si se quiere, la búsqueda por su propia educación y, a grandes rasgos, el camino de formación de la ciencia en tanto conciencia de la experiencia. Sobre la fijeza del pensamiento y cómo este debe ir más allá de toda indeterminación, dice Hegel (2017):

(...) Es el proceso [el de la filosofía] que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraría también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llama lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero; que hay que dejar afuera de ello, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. (...) Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple (*Fenomenología*, p. 31-32).

Así esta dependencia de lo negativo debe ser fundamental, como se ve en las figuras de la *Fenomenología*, pues cada unidad o contrario no puede mantenerse por sí mismo si su propósito es poder comprenderse; es como dice Sartre (1998), que el ojo no puede verse a sí mismo porque soy *el otro* respecto a mi ojo. De esta manera, la bilateralidad y complicidad en ambos contrarios, donde cada uno debe salir de sí y comenzar una relación con ese otro, les permite a ambos comprenderse y determinarse a partir de ese ajeno u otro del cual dependen necesariamente para su formación concreta y completa. Esto puede verse especialmente en la tensión de la fuerza (*Kraft*) en la figura del entendimiento de la *Fenomenología*, pues existe ciertamente una tensión constante entre ambos contrarios, quienes, en su aparente autonomía, encuentran que la esencia de cada uno consiste en que el uno es sólo por el otro (y viceversa), porque cada uno no puede sostenerse por su propio peso sino a partir de la relación con ese otro.

La desestabilidad de la presencia, de la positividad que en sí cree sostenerse por sí misma, la estima Derrida (2008) a partir del sistema lingüístico interno que pretende mantener Saussure. Pues el propósito del sistema de lingüística general es mantener esa interioridad de la lengua y su pureza frente a la escritura, que no es sino una representación o mala copia del propio habla. Pues en este orden de los contrarios (habla/escritura), Saussure trata de aislar unilateralmente el habla para constituir por sí el objeto propio de la ciencia lingüística, la unidad del sentido y la manifestación sensible que constituye la misma estructura significado/significante. Es más, la escritura sería

propriadamente “fonética”, sería exterioridad, representación externa del lenguaje, por lo que obra *ya* desde significaciones determinadas y construidas; de esta manera, este *sistema interno* debe estar imperturbable, no debe exteriorizarse a partir de su relación con la escritura y debe aislar de sus principios esa escritura contaminante que le impide constituirse formalmente como ciencia lingüística.

De aquí que Derrida (2008) observe en Saussure un carácter propio de la metafísica de la presencia: se mantiene el equilibrio en la subordinación de un contrario sobre otro, en este caso, el habla sobre la escritura. Así mismo, operan otros contrarios como adentro/afuera, interioridad/exterioridad, significado/significante, donde el privilegio de uno se da a partir de la subordinación o desatención del contrario que no tiene una dependencia y cercanía con el *lóγος*, con la presencia, con la pureza. Ante esta actitud, Derrida (2008) estima más bien una constante mutualidad y contaminación (ambas al tiempo) de los binarios entre sí, esto es, que esa aparente independencia no es sino la misma posibilidad de su propia dependencia por ese otro contrario de su formación. Dice Derrida (2008) *casí* evocando la dialéctica bilateral: “(...) El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente (...)” (*De la gramatología*, p. 46).

De esta manera, lo que muestra esta dependencia de un contrario sobre otro no es sólo la posibilidad de que uno caiga por el otro, sino que esta dependencia, esta escisión, es constante para la comprensión de ambos contrarios y, así mismo, muestra sus propias fallas al creer que puede cada uno mantenerse en una tranquilidad aparente, aislada y presencial. Porque sin escritura, el habla no podría quedar de pie en sí; la violencia de la escritura aparece como un inconsciente al *lóγος*, quien, en su inocencia, no alcanza a comprender su propia contaminación. Deconstruir esta condición, esta tradición, no consiste en invertir dicha oposición (en una lógica de la presencia) porque se *operaría* bajo la misma condición de ajuste con la que se ha estabilizado dicha tradición; más bien, si se pretende buscar una alternativa, es mostrar por qué la violencia de la escritura no sobreviene a un lenguaje inocente, o sea, dicha “usurpación” o contaminación existe en un “principio” a manera de suplemento, pues dicha violencia está porque el lenguaje es escritura.

Ahora bien, ciertamente dialéctica y deconstrucción tienen dos puntos de partida completamente distintos y, en cierta medida, no dan respuestas similares —incluso *podrían* ser diametralmente opuestas—; eso sí, lo cierto es que la dialéctica hegeliana obliga a pensar el error, invita a considerar al otro contrario que parece aislado o subyugado, presiona a pensar una escisión constante que no es sino el crecimiento persistente de una conciencia que se enfrenta a su propio conocimiento, constriñe a pensar los contrarios más allá de su unilateralidad, pues la relación, mutualidad y bilateralidad es el enfoque de una tarea interminable que debe estar continuamente

generándose: en esto es deudora la deconstrucción. Pues todo error, toda falla en la formación del sistema, todo conflicto que se genere en la realización de la ciencia, es un error *interno* que se atenta contra sí, porque no se trata de un *exterior* invadiendo a un *interior*, sino de un *interior* que contiene en sí lo *exterior* y que trata de encontrar constantemente sus *propias* fallas; con lo cual, si todo proyecto o presencia caen, la deconstrucción encuentra que es bajo su propio peso, bajo sus propias vigas, bajo aquellas esquinas ignoradas del texto que son así mismo fundamentales en dicha construcción.

Pueden verse, entonces, ciertas actitudes de la dialéctica en la deconstrucción, a saber, la tarea de desestabilizar una identidad que cree estar terminada bajo su propia indeterminación y abstracción pura; en una actitud similar, Derrida trata de mostrar que dicha identidad está inacabada, siempre tiene una falla interna, no termina por completarse y está en constante regeneración. Sólo que mientras Hegel encuentra una re-confirmación de la presencia al considerar esos contrarios bajo una conciliación dialéctica, Derrida no encuentra sino la falla y constante escisión que en “principio” hace estragos en la formación de cada contrario, pues el defecto y el juego diseminante subyace a la formación del binario. Estas últimas distinciones se tratan de explorar a continuación, donde se intenta mostrar tanto la relación y acuerdo entre Hegel y Derrida, pero así mismo la distancia entre ambas propuestas.

1.3 Entre conciliación y violencia: la operación trágica de *différance* frente a la filosofía especulativa

Ahora bien, si es cierto que puede encontrarse ciertas similitudes en la actitud de sospecha frente a esas identidades inmediatas y abstractas en ambos autores, lo cierto es que ambas propuestas distan tajantemente de llegar a un mismo punto. Por eso valdría mostrar, de acuerdo con las comparaciones anteriores, cómo cada autor pretende llevar a cabo su propia lectura o proyecto filosófico identificando esas presuposiciones y, en unos casos confirmándolas para que sean efectivas, o en otros casos mostrando la violencia generativa que no termina de estar completa.

Primero Hegel. El concepto tiene dentro de sí esa multiplicidad que requiere desarrollar y transformar bajo distintas figuras que lleguen a confirmar su alcance como absoluto, esto es, que en el mismo concepto subyace su interioridad que debe mantener su carácter esencial para transitar por distintas determinaciones que lleven a confirmar la verdad de su cometido: es en el todo que la filosofía es posible. Por eso el tránsito de la *intuición* del concepto al *pensamiento* del concepto es un camino con errores, fallos, reparaciones y soluciones que deben conducir a una realidad plenamente efectiva que permita conciliar la sustancia y el sujeto: allí encuentra su alcance el sistema en compendio.

Porque la conciencia en tanto inmediata tiene un saber común y abstracto que la deja insegura, inquieta e incompleta; advierte el peligro del desconocimiento de sí misma a partir de su propio *desgarramiento interno*, dice Hegel (2010), por lo que requiere ir más allá de sí y lograr repararse por medio de respuestas, seguridad y estabilidad porque necesita la riqueza diversa de su existencia concreta. La reflexión, el pensamiento especulativo propiamente, es su actitud fundamental al ver en eso negativo sólo un momento de lo positivo, de la conciliación, de la reparación y superación que brinda una armonía dialéctica que le permite comprender de manera especial su propia identidad frente a ese otro que le aparece; porque el devenir es verdadero en sí mismo, en su interioridad, porque es un círculo que presupone en su inicio también su final:

Lo verdadero [*Das Wahre*] y falso [*Falsche*] pertenecen a esos pensamientos determinados [*gehört zu den bestimmten Gedanken*] que, carentes de movimiento, pasan por ser esencias propias, una de las cuales se asienta aquí, la otra allá, aisladas y fijas, sin comunidad ninguna con la otra. Frente a esto, ha de afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada que puede darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo. Ni tampoco hay algo que sea lo falso, igual que no hay algo que sea lo malo. Ciertamente, el mal y lo falso no son tan malignos como el diablo, pues, encarnados en éste, se ha hecho de ellos incluso un sujeto particular [*Subjekte gemacht*]; en tanto que lo falso y lo malo son sólo universales, pero no dejan de tener una esencialidad propia uno frente a otro.- Lo falso, pues sólo de ello estamos hablando aquí, sería lo otro [*das Andere*], lo negativo de la substancia [*das Negative der Substanz*], la cual, en cuanto contenido del saber [*als Inhalt des Wissens*], es lo verdadero (*Fenomenología*, 2010, p. 97).

Ahora Derrida. Ciertamente puede compararse la operación diseminante de la *différance* con la negatividad determinada que Hegel ve como el motor de su dialéctica, en una suerte de triada que permita contener y superar dentro de la unidad del concepto aquella multiplicidad y diferencia bajo la operación especulativa; eso sí, Derrida es atento y comenta que la operación de la escritura, la huella y *différance* no se rigen bajo este patrón dialéctico. Como dice el filósofo francés en *Posiciones* (1977), lo que hay que tener en cuenta es que estos gestos textuales que denomina indecibles, particularmente *différance*, es que no son ni “palabra” ni “concepto” y su posibilidad de aparición consiste en que constantemente está desapareciendo; en otras palabras, no es un ser presente a la manera del ente, sino que sus apariciones se dan a partir de las marcas diferidas que deja sobre la misma conceptualidad. Porque su operación consiste, dentro del sistema de signos lingüísticos, en brindar significado a cada uno a partir de la red de significantes que operan bajo la “lógica del juego” que mantiene una postergación *ad infinitum* o un “efecto sin causa” inacabable: este es el efecto de esa ‘a’ silenciosa, el efecto de indecidibilidad. Es así que este “doble sentido” de *différance*,

que se mantiene entre la ausencia y la presencia (sin estar completamente en ninguna), es un tipo de estrategia (y sospecha) que es incesante y generativa de la deconstrucción.

Esta estrategia de *différance*, su economía general, evita neutralizar esas oposiciones en una suerte de tranquilidad dialéctica, en una conciliación interna que intente mantener y llegar a una presencia *más* completa, porque *différance* rompe con la relación vis-a-vis en una oposición binaria (su tranquilidad), ya que encuentra una jerarquía violenta y una imposición de uno sobre otro; deconstruir, en este sentido, no sólo se trata de invertir la jerarquía, sino de reconocer la violencia del discurso metafísico porque allí encuentra una neutralización y subordinación, por lo que este trabajo (*in*)*acabable* es el de encontrar que nada está terminado, que todo es continuo y se ajusta a ser deconstruido si se quiere formar como unidad.

Aun así, en la deconstrucción, es necesario estar en el terreno, ver la estructura, ver sus vigas, ser justa, estratégica, cambiante, poner lo que está arriba abajo y lo que está abajo arriba: deconstruir la actitud idealizante. La deconstrucción termina por mostrar el imposible de un círculo, esto es, un principio y un fin que altera el orden, la circunferencia, la operación finalmente firmada de todo texto o estructura absoluta. En otras palabras, la estrategia deconstructiva se resiste a la dialéctica sintetizable hegeliana y, concretamente, que la negatividad opere desde la determinación y unidad del concepto. Sobre estos indecibles que resisten a la lógica de la metafísica de la presencia, dice Derrida (1977):

Unidades de simulacro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin construir nunca un “tercer término”, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa (*Posiciones*).

Así, en contra de una reafirmación o superación de tipo hegeliano, en el trabajo idealizante lógico-dialéctico, se lleva a cabo la operación crítica derridiana; es resistir a un “tercer término” (*aufheben*), una interioridad anamnésica que recuerda cada rato qué es lo que es capaz de hacer y hacia dónde debe ir (*internando* la diferencia en una presencia a sí). Es la relación con Hegel la que se trata de elucidar, a fin de cuentas, pues se mantiene en un *doble juego* con Hegel; y en esta relación, en esta resistencia, Derrida trata de distinguir la *différance* de la diferencia hegeliana:

Y precisamente en el punto en que Hegel, en la gran Lógica, no determina la diferencia como contradicción, más que para poder resolverla, interiorizarla, relevarla, según el proceso silogístico de la dialéctica especulativa, en la presencia a sí de una síntesis onto-teológica u onto-teleológica (*Posiciones*, 1977).

Porque en el trabajo de dislocar ese “oído filosófico”, de evitar una contestación frontal y simétrica bajo las condiciones dialécticas, el trabajo diseminante como explica Derrida (2017) es tratar de mostrar una operación que es “inescuchada” de la filosofía, de la metafísica como presencia, donde ese “otro” ya no sería *su* otro sino algo que se sale de sus propias delimitaciones: es pensar así más allá del dictamen del concepto en una conciliación dialéctica. Por eso *différance* se presenta finalmente sin finalidad porque no sigue la línea del discurso filosófico-lógico, sino que opera bajo el concepto de juego que está más allá de toda oposición aparentemente establecida: de aquí su iterabilidad.

Al coincidir con la interpretación de Russon (2006), Derrida se distancia de Hegel en su visión del conocimiento absoluto, esto es, una ciencia con presuposiciones donde lo interno *ya* contiene la realidad que, sin embargo, tiene que desenvolverse y entenderse de antemano. Precisamente la operación (de)generativa de *différance* trata de acusar este saber absoluto que como ser-actual no muestra ese efecto diseminante impresentable que actúa detrás de él, ese juego y danza que no se delimitan bajo el orden lógico-racional y que impide de esta manera una clausura totalizante. Porque en vez de producir la armonía y tranquilidad dialéctica, la *différance* muestra este poder autodestructivo entre ambos contrarios que no responden sino a una violencia constante que se presenta en la falta de reconciliación o escisión entre uno y el otro; la operación de diferir y aplazar, que permite la conceptualidad y determinación, es también el impedimento de que esta operación termine o culmine en una suerte de relevo (*aufheben*) dialéctico.

Con esto puede verse que, si bien Hegel (2010) trata de borrar esta unilateralidad que existe entre estas oposiciones fijas, lo cierto es que una de las oposiciones regresa a sí para restablecer su propia identidad, esto es, bajo momentos sublevantes de lo infinito, el principio, la verdad o la idea. Al igual que Hegel, pero mucho más radical, Derrida sostiene que todos los esfuerzos del pensamiento para hacer y mantener distinciones se basa en una cierta ceguera del mismo pensamiento, pero Hegel por una suerte de precipitación se cegó a sí mismo a lo que había descubierto bajo la rúbrica de negatividad; en otras palabras, Hegel comprendía que la realización del sí mismo se da a través de la relación y determinación por el otro, pero no entendía (por lo menos de manera tajante) que la forma de ese otro al mismo tiempo amenaza en hacer imposible dicho logro, porque ve ambos movimientos como dos momentos dentro de un proceso de actualización fundamental: por eso la diferencia, en su comprensión, es una precondition de cada condición de identidad, de presencia y de determinación.

Ahora bien, pese a que ambas posturas pretenden llegar a caminos totalmente distintos, lo cierto es que la lectura deconstructiva no trata de pasar página del proyecto totalizante hegeliano; su cercanía, el *asedio* constante de la filosofía hegeliana en cada lectura deconstructiva, no muestra sino

el fantasma que acompaña constantemente las lecturas de Derrida. Por lo que en vez de clausurar o dar por terminada la filosofía hegeliana, el intento de Derrida es más bien mostrar los continuos desplazamientos del texto hegeliano para dar continuidad a su lectura, para aplazar aquello que no ha terminado con el *querer-decir* hegeliano, mostrando la sombra enorme de Hegel que debe acoger nuevas textualidades y explorando un auténtico por-venir. Porque, como admite Derrida (2017), *différance* tiene una cercanía casi absoluta con Hegel, pues nace a partir de esta exposición, pero no se acoge del todo en ella (indecible); esta no se limita a la contradicción, ella no es contradicción, negación de la afirmación, porque nunca se presenta, marca sus efectos en lo que denomina Derrida *texto en general*: algo que no se limita a mantener un “único” referente, un significado o un sentido. Dice Derrida (2017):

(...) Naturalmente sostengo que la palabra diferencia [*différance*] puede también servir para otros usos inicialmente porque señala no sólo la actividad de la diferencia ‘originaria’, sino también el rodeo temporalizador del diferir sobre todo porque a pesar de las relaciones de afinidad muy profunda que la diferencia [*différance*] así escrita mantiene con el discurso hegeliano, tal como debe ser leído, puede en un cierto punto no romper con él, lo que no tiene ningún tipo de sentido ni de oportunidad, sino operar en él una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical (...) (*Márgenes de la filosofía*, p. 50).

Así al dejar claras ambas posiciones, en qué puntos pueden coincidir y en cuáles difieren, Derrida no ve una distancia con Hegel sino una alianza dentro de su estrategia deconstructiva. Porque, en vez de pasar página de la filosofía hegeliana, se trata más bien de operar bajo la misma lógica, pero ir más allá de su propio *querer-decir* para potencializar y desplazar su alcance y envergadura. Por eso al dejar estos puntos claros y la postura concreta de cada autor, los siguientes puntos a desarrollar tratan de ver cómo Hegel puede acogerse bajo este diálogo con Derrida en una suerte de por-venir de su propio pensamiento.

2. Dar razón a Hegel contra sí mismo: resistencia a la lógica binaria

Al dejar claro algunos puntos comparativos y conectivos, así como divergentes entre ambos autores, se trata en este diálogo no tanto de abrir la distancia o construir fronteras y verlas como dos respuestas totalmente opuestas, sino más bien de ver la posible convergencia entre ambos. Y a partir de su lectura particular, no sólo de Hegel, sino de la filosofía en general, ver cómo Derrida elabora un posible análisis que permite abrir la comprensión e interpretación, tanto de la dialéctica conciliadora hegeliana, como de la lógica (de)generativa de la deconstrucción. Se trata así de

explorar y encontrar nuevas formas en las que ambos tipos de pensamiento se ubiquen más allá de su *querer-decir* bajo un diálogo productivo.

Un punto de partida fundamental es la resistencia de Derrida a la lógica dialéctica, esto es, la respuesta frontal y binaria que termine por ejercer la misma condición logocéntrica que Derrida reiteradamente está resistiendo en cada texto que analiza; con lo cual, su punto de partida tiene que ser estratégico, esto es, no responder desde un punto o centro privilegiado, no atacar de manera frontal para llegar a una conciliación de *presencia* que termine por agotar la lógica diseminante, no determinar una respuesta no-filosófica para ser reasumida dentro del texto filosófico: se trata del “otro” de la filosofía, no *su* otro. De manera que la estrategia, en estas condiciones, es actuar desde el mismo texto hegeliano, desde su misma corporalidad y detallar aquellos puntos olvidados, no relevados o no terminados que hagan posible desplazar ese contenido aparentemente clausurado, para así explorar nuevas condiciones de lectura que incluso impidan la aparente tranquilidad sintetizable propia de la dialéctica hegeliana. Se trata así de dar razón a Hegel atacando al mismo tiempo a Hegel, o sea, se requiere que un por-venir del texto hegeliano adquiera nuevas formas que no agotan el sentido de su texto y abran nuevas condiciones generativas para que logre un diferimiento de su *querer-decir*. Con lo cual, en estas condiciones de *différance*, se trata de atacar a Hegel para impedir su muerte, su clausura, su libro, su gran síntesis que no se logró completar — y nunca lo hará, según esta lógica de la huella—: esto se muestra con las siguientes lecturas.

2.1 La exigencia de resistir la lógica binaria: Tímpano y el margen filosófico

Un punto fundamental en el modo de lectura de Derrida es evitar las respuestas frontales. No porque responda desde un puesto privilegiado, sino porque su lectura incesante rompe con toda distancia, con una lógica interior/exterior, pues su estrategia se halla en la misma contaminación de la escritura que en su *inscripción* genera una lógica del suplemento que no termina de estar presente, esto es, se presenta como una huella constante que juega entre los binarios, los agota y termina por desestabilizarlos para ver su propia falla. Por eso su modo de lectura sigue el rastro de esos indecibles, de esas unidades de simulacro, de esas “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas que no se dejan atrapar en la oposición binaria sino que la habitan, la resisten y la desorganizan; así el *φάρμακον*, el suplemento, la huella, el grama, *différance*, entre otras, van más allá del *querer-decir*, de la presencia, del *λόγος*, pero así mismo habitando su interioridad y haciendo estragos para resistir su lógica y desplazarla bajo los efectos de una estrategia textual que nunca termina.

Porque la operación de *différance* al irrumpir esa relación vis-a-vis, en una oposición binaria, significa habitar ambos binarios, no dejarse atrapar en un punto o centro nuclear, ser cura y veneno

en la transformación generativa y violenta de la escritura, para terminar por aplazar ese texto que nunca tendrá un rumbo fijo y quizá no termine por agotar el *querer-decir* de su corporalidad. Esta operación la explica Derrida (2012), casi en cercanía con el pensamiento de Levinas:

(...) Se podría mostrar, sin duda, que la escritura de Levinas tiene esta propiedad, la de moverse siempre, en sus movimientos decisivos, a lo largo de esas grietas, progresando con maestría mediante negaciones y negación contra negación. Su vía propia no es la de un ‘o bien... o bien’, sino de un ‘ni... ni tampoco’. La fuerza poética de la metáfora es muchas veces la huella de esta alternativa rehusada y de esta herida en el lenguaje. A través de ella, de su abertura, la experiencia misma se muestra en silencio (*Escritura y diferencia*, p. 123).

De esta manera, para dislocar y desplazar ese *querer-decir* filosófico, hay que detallar esa negatividad, esa exterioridad, esa alteridad o esa diferencia constantes en la filosofía; y sin embargo, detalla Derrida (2017), dichas clasificaciones no son desconocidas en el libro filosófico, esto es, nunca han sorprendido a la determinación o clausura del libro mismo, pues “(...) éste siempre se ha ocupado de sí mismo” (*Márgenes de la filosofía*, p. 20). Así Derrida señala que el libro por excelencia es el hegeliano, ese sistema enciclopédico y absoluto que requiere reconocer, asimilar y superar aquellas determinaciones que permiten el crecimiento constante de la ciencia, por lo que dentro de la unidad del concepto, de su *querer-decir* interno y positivo, sus múltiples determinaciones se realizan a partir de esta relación negativa que debe ir asimilándose y superándose para mantener la conceptualidad y esencialidad: el concepto así se ocupa de *su* propio crecimiento.

Por eso, más allá de la resistencia a la unidad conceptual, Derrida (2017) intenta no determinar un lugar nuclear para otra circunspección, otro punto central que reasuma toda diferencia para mantener la unidad, sino que trata de mostrar bajo un movimiento “inescuchado” por esa unidad —eso inconcebible al *λόγος*, a la razón— ese otro que ya no sería *su otro* o, en el caso de Hegel, una “negatividad sin negatividad”. Eso sí, no se trata de poner una relación con aquello que no tiene relación (en una especie de oposición dialéctica), sino de escribir esa relación bajo el modo de una no-relación (no dialéctica) que simultáneamente no estima un punto frontal para una respuesta conciliatoria; la lógica del *φάρμακον*, su alternancia entre la cura y el veneno, entre el adentro y el afuera, es un punto (im)privilegiado que logra una contestación no frontal o simétrica. Esto trae como consecuencia dislocar el oído filosófico, desplazar el *querer-decir* del texto hegeliano, desestabilizar el sistema que cree haber dictado su propio saber, pero en su propio cuerpo, hay inscripciones que le impiden su clausura: timpanizar así el autismo filosófico.

Eso sí, una resistencia específica del libro filosófico a la deconstrucción es un *dominio absoluto* que asegura esa instancia del ser, de su cuerpo, de su propiedad, para así permitir interiorizar todo

límite, todo margen, todo exterior, como siendo *suyo* propio porque exceder, en la lógica de la *Aufhebung*, es al mismo tiempo guardarlo dentro de sí. Como se había señalado, dos actitudes constantes del libro filosófico bajo las condiciones de la negatividad determinada, según Derrida (2017) es, por un lado, una *jerarquía* que establece un punto nuclear, un *querer-decir*, donde preguntas fundamentales se determinan en disciplinas particulares como la ciencia, la literatura, la economía, la política, entre otras y, por otro lado, la *envoltura* donde bajo las condiciones del pensamiento especulativo, bajo esa reflexión interna que mantiene la multiplicidad dentro de la unidad, se conserva la homogeneidad, tranquilidad y circularidad propias de las determinaciones del sistema. Es así la formación del concepto, de la filosofía, según el texto hegeliano:

(...) Solo el concepto puede producir la universalidad del saber [*die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen*], la cual no es ni la indeterminidad e indigencia ordinarias del sano sentido común [*des gemeinen Menschenverstandes*], sino el conocimiento culturalmente formado y completo; ni es tampoco la generalidad extraordinaria de esa disposición de la razón que se echa a perder por la indolencia y el engreimiento del genio, sino la verdad que ha madurado hasta su forma nativa [*die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit*], la verdad susceptible de ser patrimonio de toda razón autoconsciente (*Fenomenología*, 2010, pág. 135).

Se trata así de encontrar una respuesta no-relacional, una negatividad sin negatividad, que se mantiene internamente a manera de contaminante dentro del sistema, pues resiste su asimilación a partir del borramiento constante de su margen, de su frontera, en esa contaminación de la huella que nunca termina por estar fija o completa; así interroga a la filosofía más allá de su *querer-decir*, de su *conceptualidad* (en sentido hegeliano) o de su libro clausurado. Esto permite detallar dos cosas, según la lectura de Derrida (2017): (a) que más allá del margen filosófico, al contrario de lo que piensa la conceptualidad, no hay textos en blanco, textualidades sin contenido, sino que hay otro texto, hay un tejido de diferencias (inscritas en *différance*) donde en dicho encuentro no hay centro nuclear; (b) que, ciertamente, este margen no termina por estar del todo delimitado, se encuentra entre en el adentro y el afuera, pues su inscripción está en la lógica del suplemento, por lo que incluso este límite encuentra aberturas que impiden su determinación completa sobre sí: desbordan y hacen reventar el sentido del texto mismo.

Así no se trata sólo de reconocer que el margen se mantiene adentro y afuera, que la lectura del *φάρμακον* es cura y veneno, sino gracias a análisis conceptuales rigurosos y espacios de *inscripción* completamente inflexibles al texto filosófico, se trata de desplazar este encuadre de la filosofía bajo sus propios tipos, bajo sus propias determinaciones, para atentar su propia lógica en una especie de autodestrucción. No es tanto declarar *contra* la filosofía o *de* la filosofía que su margen esté

dentro o fuera, sino situarse en los puntos inflexibles de la propia filosofía para hallar esa violencia limítrofe y dislocar bajo sus propios conceptos esa seguridad que cree mantener dentro de su mismo tímpano: atentar la filosofía bajo su propia lógica. Y es, en esta pérdida, que siempre se encuentran elementos elípticos en la escritura que, a modo de huellas, no terminan por agotar el sentido o *querer-decir* determinado del libro filosófico; en otras palabras, la propia operación del sistema cerrado, de su operación determinada, de su exposición frente a aquello “ajeno”, no es sino su propia pérdida, su peligro y el reconocimiento de que su propio margen nunca ha terminado por estar del todo limitado, fronterizo, encerrado y que, en estas condiciones, su propia textualidad es diseminante bajo los efectos (de)generativos de *différance*. Por eso, todo aparente *retorno* o *reflexión* no muestra sino esa expropiación “originaria” o suplementaria, que muestra así mismo la *inscripción* de un libro que nunca termina por estar completado, terminado y encerrado. Dice Derrida (2012):

Entendiéndolo así, el retorno al libro es por esencia elíptico [*le retour au livre est d'essence elliptique*]. Hay algo invisible que falta en la gramática de esta repetición. Como esa falta es invisible e indeterminable [*ce manque est invisible et indéterminable*], como redobla y consagra perfectamente el libro [*comme il redouble et consacre parfaitement le livre*], vuelve a pasar por todos los puntos de su circuito, nada se ha movido. Y sin embargo todo el sentido queda alterado por esa falta [*et pourtant tout le sens est altéré par ce manque*]. Una vez repetida, la misma línea no es ya exactamente la misma [*la même ligne n'est plus tout à fait la même*], ni el bucle tiene ya exactamente el mismo centro, *el origen ha actuado* [*l'origine a joué*]. Falta algo para que el círculo sea perfecto (...). (*Escritura y diferencia*, p. 404).

Al entender este modo de operación propio de la lectura deconstructiva, y cómo desestabiliza el tímpano filosófico (propiamente el tímpano hegeliano), vale ahora ver puntualmente cómo se trata de mirar esta operación en el texto hegeliano, en sus términos, en sus propiedades, en sus temas particulares, para comprender en qué puntos y consideraciones se da constantemente ese desplazamiento del texto hegeliano, o sea, esos puntos faltantes que permiten así mismo su porvenir. Por lo que ahora, bajo una lectura particular de Hegel por parte de Bataille, Derrida se detiene a analizar un valor fundamental en el texto hegeliano: la negatividad.

2.2 Resistir la lógica del trabajo: reír para desplazar y reinscribir el sistema

Al poder comprender los lineamientos de resistencia a la lógica de la *Aufhebung* por parte de Derrida, valdría entrar en el texto hegeliano mismo y ver cómo dentro de su propio sistema puede contemplarse dicha lógica conciliatoria de la dialéctica o, propiamente, de la negatividad determinada. Para mostrar esta deuda con Hegel, así como su propia resistencia dentro del texto

hegeliano, valdría observar dos textos elementales que sirven para observar el modo de lectura que sigue Derrida del sistema: *De la economía restringida a la economía general: un hegelianismo sin reserva*²⁵ (2012) y *Glas (Clamor)* (2015). Lo común en ambos textos, según De Boer (2001), es una referencia clara en la deuda de la deconstrucción con Hegel, esto es, cómo el texto hegeliano brinda herramientas conceptuales para resistir su propia clausura en una tranquilidad dialéctica (una tranquilidad de la presencia); con lo cual, dentro del sistema mismo, se trata de observar esos puntos particulares que traicionan al texto hegeliano, que van más allá de su *querer-decir*, que no permiten la tranquilidad que cree determinar en su propio cuerpo. Y pese a que la sombra de Hegel acompañe toda lectura deconstructiva, valdría examinar puntualmente cómo dentro del texto hegeliano se logra ver tanto las cercanías como las claras divergencias: todo esto en el mismo texto.

El primer texto a evaluar es *De la economía restringida a la economía general: un hegelianismo sin reserva*. En este texto, Derrida (2012) trata de seguir los pasos de George Bataille y su lectura particular de la muerte en Hegel, inspirada de alguna manera por Kojève, para acoger una lectura distinta que permita resistir esta lógica conciliatoria y simétrica de la *Aufhebung*. En su texto *Hegel, la muerte y el sacrificio* (2015), Bataille se interesa en la afirmación de Kojève sobre el pensamiento de Hegel como una *filosofía de la muerte*, porque cada movimiento de relevo en la *Aufhebung* implica la destrucción y abandono de un contenido específico; y en esta condición de la *Aufhebung*, según Bataille (2015), se sitúa la vida humana en una *nada* que la incita constantemente a su propio reconocimiento. Esto mismo se sigue de la lectura de Kojève (2006), pues según este la filosofía hegeliana es una *teoría de la acción humana* que es capaz de autogobernarse a sí misma, a partir del *τέλος* que condiciona el despliegue de todas sus estructuras; así el conocimiento debe ser antropológico, porque busca las bases de la realidad humana capaz de comprenderse por medio de sus propias acciones. Por eso, según Kojève (2006), el ser humano no es algo orgánicamente dado, sino la negación de lo orgánico.

Pero esa negación a lo orgánico, esa acción negatriz del ser humano con la naturaleza, se presenta cuando esas dos autoconciencias, señor y siervo, tienen que poner en riesgo su esencialidad, su vida, para poder confrontarla en el riesgo a la muerte y desplegarla como conciliación al formarse esa relación dialéctica entre ambas autoconciencias. Como pudo observarse en la lectura de la *Fenomenología* (2010), la soberanía o libertad efectiva se *separa* del señorío (no se presenta en esta figura) porque el riesgo de la vida en la muerte no es sino un momento en la constitución del sentido o la conciencia de sí, esto es, que la libertad efectiva la contiene al reprimir el deseo y formarse en el trabajo y el pensamiento. Eso sí, como trata de observar Derrida (2012), Bataille no se limita a un aparente relevo y superación de ambas figuras

²⁵ Este ensayo está contenido en *La escritura y la diferencia* (2012), p. 344-382.

en la autoconciencia del siervo, sino que el siervo guarda elementos en sí del señorío que no puede superar de manera violenta, lo que implica que *dentro* del mismo crecimiento de la conciencia habita también un gasto (de)generativo que no termina por estar completado, en tanto el siervo alberga huellas de su conciliación y su superación: y dicho gasto irreversible resiste toda negatividad re-apropiante. Dicen Flores y Yébenes (2010) al respecto:

Al final de esta ‘operación’ el siervo se convertirá en señor pero conservará ‘en sí la huella de su origen reprimido’. La verdad del señor estará en el siervo pero, tal como señala Derrida, Bataille no podrá dejar de meditar sobre la disimetría que implica que el siervo devenido en señor no es sino siervo reprimido (*Hegel después de Bataille y Derrida*, p. 85).

De esta manera, en la *acción soberana* puede estimarse más bien una apuesta en *juego* de la vida, donde la destrucción, supresión y la muerte constituyen un gasto que es irreversible y que no puede siquiera ser determinado por una negatividad que sea re-apropiada por la lógica de la *Aufhebung*. Bataille (2015), siguiendo la lectura de Kojève, considera que el trabajo es el primer indicio del ser humano que le permite liberarse de su animalidad, para así encaminar sus metas proyectadas; sin embargo, en el gasto por exceso se presenta lo que denomina Bataille una *parte maldita*, cuya acción es presentar un gasto improductivo que, sin embargo, regula el tránsito de la vida porque el ámbito de lo humano está permeado por el sentido, pero atravesado también por un “sinsentido” (no contrario al sentido) que lo funda.

De acuerdo con lo anterior, la *Economía general* de Bataille (en distinción con la *Economía Restringida* hegeliana) apunta a que una contradicción entre trabajo regulativo/gasto excesivo, entre sentido/sinsentido, no puede resolverse. Así la soberanía de Bataille (2015) se desplaza en esa *circularidad del saber* en la medida en que se mantiene más allá de la oposición positivo/negativo, en un gasto (im)productivo, porque no trata de inducir la pérdida del sentido, porque no es lo negativo de la presencia, porque apuntar al “más allá” en el tiempo futuro significa no cerrarse y dejar más bien *lo posible* abierto. Esto puede verse, lo detalla Derrida (2012), porque Hegel al moverse dentro de la lógica de la presencia subsume (en el proceso de la síntesis) la negatividad dentro del sentido e imposibilita la apertura a un sistema in-clausurado o la *noche del No-Saber*, como la denomina Bataille (2015). Así para Bataille, Hegel es la evidencia para ir más allá del mismo Hegel, pese a que esta sea pesada, porque cargarla implica que el sueño de la razón engendre su propia *in-comprensión* o aquello insostenible para ella.

Por lo tanto, dice Bataille (2015), “Hegel no supo hasta qué punto tenía razón”: se equivocó al sostenerse dentro de la seguridad del concepto, del sentido y el saber, pues no desgarró propiamente esa cara de lo negativo, pero tiene razón al contemplar esa operación propia de la

negatividad más allá de la conceptualidad. Esto quiere decir que, al resistir a la operación de la negatividad determinada —a modo de fantasmas, en esa marca de huellas—, se trata de encontrar esas fallas internas del sistema mismo y dar razón a su crecimiento para ir en contra del mismo, en una operación del *φάσμασον*, para ver una resistencia suplementaria que impida propiamente la clausura absoluta y posibilite su por-venir.

A partir de estos puntos dilucidados, lo que se trata es de romper las soldaduras del discurso hegeliano y *re-inscribir* su lógica (la del juego) para ir más allá de Hegel sin negarlo, es decir, sin caer en ese trabajo de lo negativo o en su misma lógica, pues se trata de mostrar el alcance incomparable de su propia operación, ya que un ataque cuya lógica es dialéctica no puede aspirar a derrotar al amo mismo de la dialéctica. Por eso el punto de Bataille (2015) no es minimizar la actitud de Hegel, sino más bien mostrar el alcance incomparable de su indagación y desplazar su propio pensamiento hacia una *dialéctica guerrera* que no re-apropia ese momento negativo. Esos conceptos que se siguen de Hegel, y la potencia que hay detrás de ellos, hace que Bataille los someta a otra configuración, al desplazarlos y reinscribirlos, al permitir excederlos y destruir el sentido de ese *λόγος* hegeliano, con el cual entra en una complicidad sin reserva.

Por eso Bataille (2015) estima la risa en el sistema, porque ese humor parece incompatible con el trabajo y es una resistencia a la apropiación, ya que dicha operación cómica descompone y transgrede esa totalidad de movimientos que se presentan en la historia hegeliana; muestra así que este sacrificio de Bataille es cómico, en la medida en que muestra que dicho gasto negativo hace emerger un carácter gratuito y no necesario en la apuesta del sentido. Así la soberanía es ruptura de valores, del sentido y de la verdad, en tanto pone al discurso en relación con el no-discurso absoluto, al sentido con el sin-sentido, pues la transgresión liga al mundo del sentido al no-sentido porque, en tanto es el movimiento *in-útil* que mantiene la diferencia irreductible dentro del gasto productivo, no concilia y ni se asimila en la circulación del sentido. Por eso, afirma Derrida (2012), es la risa la única que excede la dialéctica (habitándola) y al dialéctico, porque estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido por medio del riesgo absoluto a la muerte o, lo que el mismo Hegel denomina, *negatividad abstracta*. De ahí que Bataille (2015), con precaución, termina por afirmar:

¿Acaso mi intención sería minimizar la actitud de Hegel? ¡Todo lo contrario! He pretendido mostrar el incomparable alcance de su recorrido. A tal fin no debía ocultar la parte verdaderamente escasa (e incluso inevitable) del fracaso. (...) En mi opinión, de mis aproximaciones se desprende más bien la excepcional seguridad de ese recorrido. Si fracasó, no podemos decir que fue el resultado de un error. El mismo sentido del fracaso difiere del error que lo causó: tal vez sólo el error sea fortuito. Es en general, como de un movimiento

auténtico y cargado de sentido, que debemos hablar del “fracaso” de Hegel (*Hegel, la muerte y el sacrificio*, p. 308).

A partir de esta actitud, resistencia y relación de Bataille con el texto hegeliano, Derrida (2012) sigue estas lecturas en un intento de mostrar que siempre queda un “resto” que no queda consumido por el conocimiento absoluto, dentro de la lógica suplementaria de la *archi-escritura*. Pero antes de analizar este “resto” trascendental no digerido totalmente por el sistema, valdría ver esta recepción de Bataille para comprender la resistencia al pensamiento especulativo bajo las condiciones de *différance*, del suplemento, la huella, la grafía, el *φάσμα* y el margen. Esto significa asociar la lectura y recepción de Bataille con esos rastros indecibles, esas “falsas” propiedades nominales que agotan el sentido del sistema y lo desplazan: se *traza* así la labor deconstructiva en el texto hegeliano.

2.3 La economía general de *différance*: la irreductibilidad de la escritura en el libro hegeliano

Ahora bien, al continuar con esta lectura de Bataille respecto del texto hegeliano, Derrida se interesa particularmente en los desplazamientos fundamentales del señor y del siervo reflejados en el pensamiento de Bataille: la apuesta en juego de la vida. Como se ha explicado, tanto el señor como el siervo, en tanto autoconciencias que buscan ser reconocidas, han decidido arriesgar su vida, esa esencialidad y unidad propias de *la certeza de sí mismo*; en este riesgo, Bataille (2015) encuentra un acto de locura, una apuesta “sin sentido”, una risa que cuestiona la astucia de la razón. Especialmente esa negatividad abstracta que, si *apareciera*, frenaría y reanudaría el proceso del trabajo que creía estar clausurado o terminado; así resiste en su *ausencia* a la dialéctica del sentido, pero sin embargo hace parte de su proceso para lograr determinar la esencialidad de la vida por medio de su enfrentamiento con la muerte. Con lo cual, a manera suplementaria, según esta lectura de Bataille, la “risa” representada por esta negatividad abstracta trata de encontrar un “resto” que no termina de estar totalmente incorporado en el crecimiento de la conciencia, a partir de las figuras del señor y el siervo.

En estas lecturas de la negatividad, allí donde la supresión, la muerte o la destrucción constituyen un *gasto irreversible* en una especie de negatividad radical, se muestran las fallas siempre ignoradas por el sistema; con lo cual, bajo las condiciones de *différance*, dicha negatividad radical no sería una negatividad al servicio del *λόγος* o de una positividad, sino que estaría en ese “sin reserva” del sistema, por lo que estaría jugando entre lo positivo y lo negativo sin habitar ninguno, esto es, estaría resistiendo el sentido que subyace en dicha operación, en esa conceptualidad del sistema,

pero *en* su propia formación: porque lo inconcebible está dentro del mismo crecimiento. Por eso, como se ha indicado (Bataille, 2015), Hegel se ha cegado por precipitación a aquello mismo que él ha dejado bajo la forma de negatividad, por lo que él *no sabía hasta qué punto tenía razón* y se equivocaba precisamente por *tener razón*, por acoger precipitadamente la lógica del sentido. Esto se sigue porque al ir de fondo hacia lo negativo, al desenmascararlo, sólo puede encontrarse ese rostro sin rostro, esas huellas que *ya* no pueden llamarse lo negativo (en contraposición con lo positivo), porque no puede relevarse a la positividad y frenan el proceso dialéctico: así Hegel lo ha visto sin verlo, lo ha mostrado en su propio relevo.

Por eso al entender el valor de la negatividad como labor del concepto, Hegel ha querido suprimir o evitar el juego, la suerte, la risa que, pese a ser aparentemente superados, *internamente* permanecen sin ser totalmente asimilados. Esta lógica del juego, de aquello aparentemente contrario al sentido, no trata de invertir y dejar en un sinsentido un sistema condicionado por el trabajo del *lóγος*; más bien, como se ha explicado, lo que trata de encontrar Derrida es una resistencia al logocentrismo, a esos binarios que buscan la presencia a partir de la subordinación de un contrario sobre otro. Por lo que se trata de entender el “juego” como una operación *archi-original* que muestra el advenimiento de la escritura, sin caer en las condiciones logo-fono-céntricas o, en otras palabras, en una resistencia a la presencia del sentido. Dice Derrida (2008):

(...) La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego [d'entrée de jeu]*. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje [*au jeu des renvois signifiants qui constitue le langage*]. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite [*le jeu aujourd'hui se rend à lui-même, effaçant la limite*] desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos [*la circulation des signes*], arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de “signo” y toda su lógica [*détruire le concept de «signe» et toute sa logique*] (...) (*De la gramatología*, p. 12).

Por eso es que Hegel parece estar prisionero de esta misma condición (de juego), porque si bien resumió la totalidad de la filosofía del *lóγος* —determinando la ontología como lógica absoluta, viendo las delimitaciones del ser como presencia, asignando la *παρουσία* siempre a la proximidad de la subjetividad infinita—, rebajó en estas condiciones a la escritura y re-apropió la huella en la *παρουσία* para mantener una *metafísica de lo propio*; eso sí, también abrió la posibilidad de una relectura bajo una meditación de la escritura al ser el pensador de la “diferencia irreductible” o de una

negatividad resistente al *λόγος*. Por lo que Derrida afirma (en concordancia con Bataille) que la apuesta en juego, esa que excede al señorío, es el *espacio* de escritura: una escritura que excede la lógica de *λόγος* al habitarlo. Se encuentra así, no un núcleo o un átomo conceptual, sino cómo el concepto se produce en ese tejido de diferencias en el cual esa lógica del señorío (del sentido) está inscrita en el encadenamiento y diferimiento de la escritura; así dichos conceptos sufren continuamente una mutación, quedan afectados o “contaminados” por su propia formación. Es así una “negatividad sin negatividad” que se presenta en el sistema hegeliano, que cree haber superado y relevado el sinsentido en la forma de “negatividad abstracta”, pero que en su formación no fue menos necesaria para su crecimiento: porque ella está *inscrita* en este juego indecible *arbitrario*.

De aquí que Derrida (2012) encuentre, no un ataque destructor a la dialéctica hegeliana, sino una resistencia a su lógica re-apropiante al ver en ese crecimiento pequeñas aberturas que no terminan de estar cocidas, pero que en tanto no permiten la formación completa, revelan dos cosas fundamentales: (i) que el sistema no puede obviar dichas aberturas, esa negatividad abstracta o la muerte sin reserva, porque le muestran que toda operación del concepto es insuficiente ante la asimilación de estas, por lo que queda en él *algo* incompleto; (ii) y que esta “incompletitud”, esta carencia de no poder asimilar todo, le muestra así mismo su (im)posibilidad de formarse, de completarse, de ser propiamente concepto, porque en él subyace *previamente* esa inscripción de la escritura. Se encuentran así siempre las huellas de su propia falla:

(...) La ausencia de *otro* aquí-ahora [*L'absence d'un autre ici-maintenant*], de otro presente trascendental [*présent transcendantal*], de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella [*absence irréductible dans la présence de la trace*], no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura. Esta fórmula, a la par que la negación de *la* metafísica en sí misma [*est la contestation de la métaphysique elle-même*], describe la estructura implicada por lo "arbitrario del signo" [*arbitraire du signe*], desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc. Estas oposiciones no tienen sentido sino a partir de la posibilidad de la huella [*Ces oppositions n'ont de sens que depuis la possibilité de la trace*] (...) (*De la gramatología*, 2008, p. 61).

El juego de diferencias es indispensable para comprender la acción de esta economía general, de este desplazamiento constante y generativo de *différance*, si propiamente quiere entenderse el modo de lectura que sigue Bataille de Hegel. Porque, como señala Derrida (2012), la lectura de Bataille está entre “dos escollos” o entre una “doble estrategia” propia de la deconstrucción: por

un lado, no debe aislarse las nociones de juego, negatividad, muerte o sacrificio de su propio “contexto”, como si no estuvieran presentes en la lectura hegeliana; por otro lado, tampoco debe someterse esta atención contextual y diferencias de significación a un sistema cerrado del sentido, que construya un dominio formal y absoluto que se baste a sí mismo, pues caería en borrar el exceso generativo de *différance* y recaería en la clausura del saber. Y oscilar entre ambos escollos, muestra esa escisión constante y (de)generativa que expone la “aporía” sin reconciliación que hace estragos en todo sistema, lo que muestra la condición suplementaria de la escritura.

Con esto, dice Derrida (2008), la escritura se encuentra más allá de las oposiciones y también las habita (ambas al tiempo), por lo que su aparición se da a la manera de borradura, de huella, pues incluso no puede enunciarse nada concreto de ella sino a manera de “ni esto, ni aquello”. Por eso en esta lectura de Hegel, no se ha dicho nada porque no ha quedado fijo ningún término o concepto, o sea, no termina por estar completo al estar *inscrito* en la escritura; ninguno de los conceptos termina por satisfacer una labor de manera absoluta, todos se determinan unos a otros en una cadena de diferencias, pero también (al mismo tiempo) se destruyen o se neutralizan, porque esto es pensar radicalmente esta negatividad que cree Hegel haber relevado como mera abstracción sin sentido.

Así, en síntesis, esta re-lectura del sistema hegeliano por parte de Bataille, a la *Aufhebung* hegeliana o la negatividad determinada, se produce dentro del sistema conceptual que contiene el sentido, la verdad y la finalidad propias de su esencia; porque toda determinación se niega y se conserva en otra determinación para que, dentro de las condiciones del pensamiento especulativo, se revele la verdad de ambas determinaciones. Pero esta negatividad queda comprendida únicamente dentro del círculo del saber absoluto porque no excede nunca su clausura, no pone en suspenso esa totalidad del concepto, por lo que esta corresponde propiamente a una “economía restringida” que da forma a una limitación y prohibición que no corresponda al concepto cerrado del sistema. Sin embargo, la labor aquí es de cuestionar desde esa misma “interioridad”, resistir esa lógica de apropiación (o clausura) y como Bataille seguir la forma “vacía” de la negatividad para designar aquello que no se ha hecho por una suerte de precipitación, a saber, que detrás de ese “sinsentido” se esconde una “lógica del juego” que borra permanentemente la posibilidad de la conceptualidad a partir de su mismo proceso: así Hegel anuncia aquello que no ve, que es ese *juego sin fondo* que permite la historia del sentido. Porque se trata de ir más allá de la oposición y ver en esa muerte, desligada de su condicionamiento por la vida y el sentido, aquello no asimilado por la *Aufhebung* que es esa repetición continua que no agota el sistema y que impide su clausura. Dice Derrida (2012), evocando el sintagma *la-vida-la-muerte*:

La muerte está al alba porque todo ha comenzado por la repetición [*la mort est à l'aube parce que tout a commencé par la répétition*]. Desde el momento en que el centro o el origen han comenzado repitiéndose [*par se répéter*], redoblándose [*par se redoubler*], el doble no se añadía simplemente a lo simple [*le double ne s'ajoutait pas seulement au simple*]. Lo dividía y lo suplía [*Il le divisait et le suppléait*]. Inmediatamente había un doble origen más su repetición [*Il y avait aussitôt une double origine plus sa répétition*] (...) (*Escritura y diferencia*, p. 408).

Para concluir este apartado, valdría recapitular los puntos fundamentales y ver con precisión hacia dónde va la lectura deconstructiva respecto de Hegel: (i) entender cuál es la condición de resistencia propia de la lectura deconstructiva y cómo, especialmente en Hegel, no se trata de atacar frontalmente las condiciones del sistema porque se estaría operando bajo la lógica dialéctica, sino que se trata de analizar esos puntos “no expuestos” en el sistema, poder jugar con estos, desplazarlos y ver que dicha relevación no está del todo completa, por lo que se impide su clausura por sus propias condiciones; (ii) esto pudo estimarse en la lectura de Bataille, quien trata de dar razón a Hegel para así ir en contra del mismo, pues en las condiciones de la muerte en la figura del señor y el siervo, Bataille encuentra un “resto” no asimilado dentro de la lógica del trabajo, una resistencia a comprender momentos de la conciencia que no terminan por estar del todo (de)terminados; (iii) y con esta lectura clave para la lectura hegeliana, Derrida profundiza en esta postura y termina por comprender que en esa operación conceptual y esencial propia del sistema hegeliano, pueden encontrarse aberturas (como la muerte o la negatividad abstracta) que impiden su clausura, al encontrar en esa operación del juego redes diseminantes de la escritura, de la huella, de *différance*, las cuales, al “anteceder” la lógica del sentido, permiten comprender esa borradura permanente que impide (por sus propios medios) una (im)posibilidad en la formación del sistema.

Así, para profundizar puntualmente en esos momentos del sistema que no terminan por estar asimilados o completados, se muestra a continuación figuras particulares de la conciencia donde se evoca esta lógica suplementaria, estos “restos” trascendentales que permiten la posibilidad de crecimiento del sistema, como también impiden su avance al no asimilar todo de manera completa: estudiar los momentos donde el *phármakon* se inscribe en el sistema. Aquí entra la lectura de *Glas*.

3. Sobre el “resto” trascendental: *Glas*, el duelo y Antígona

Al dejar algunos puntos “inconclusos” o no asimilables en el sistema, vistos en las condiciones de la muerte (como negatividad abstracta o irresoluble al sistema) o la risa como resistencia al trabajo dialéctico dentro de las condiciones del concepto (ambas lecturas, deudoras de Bataille), vale ahora explorar la deuda y resistencia de la deconstrucción a la dialéctica hegeliana. Un texto

clave no sólo para dicha relación, sino así mismo para ver la lectura deconstructiva en el texto hegeliano (en su reinscripción) es *Glas (Clamor)*²⁶. Este texto es de suma importancia en este diálogo dialéctica-deconstrucción, pues, como señala Thompson (2001), este examen del texto hegeliano por parte de Derrida no sólo muestra un tema particular y crítico de la deconstrucción en resistencia al logocentrismo, sino que incluso muestra por qué el texto hegeliano hace la deconstrucción posible. Pues, como se ha señalado, Hegel presenta (sin haberlo sabido) una negatividad abstracta resistente al texto hegeliano, un “resto” no asimilable o sintetizable dentro del sistema y que, sin embargo, hace posible el crecimiento del sistema; si se quiere, es condición de (im)posibilidad del crecimiento. Es así que, en conjunto con esta dialéctica no superada o sintetizable, esta continua transformación sin una conciliación definitiva muestra así mismo las carencias o faltas de un sistema que cree haber relevado todo en su formación

En *Glas*, Derrida (2015) examina el texto hegeliano para encontrar esas pequeñas aberturas y “restos” que deja su sistema, esto es, encontrar esas esquinas marginadas o no del todo tratadas para ver allí su relevancia en el crecimiento del sistema, pero así mismo, cómo es que dicha marginación muestra espacios no del todo sintetizables o asimilables que impiden la formación completa del sistema. Y una figura esencial en este crecimiento del sistema, en esta formación de la conciencia como espíritu ético (*Sittlichkeit*), es Antígona y su lucha contra la ley divina, pues según Derrida Antígona es un “resto” no asimilado completamente por el sistema. Es en esta lectura del sistema hegeliano que Derrida encuentra, más que distancias, una profunda afinidad con la dialéctica hegeliana, por lo que su tratamiento del texto consiste, no en terminarla o aniquilarla, sino en desplazar sus condiciones logocéntricas para así mostrar la lectura deconstructiva: un crecimiento inscrito en la escritura, un avance (in)motivado por la lógica del *φάσμαρον*, un “resto” que impide en “principio” la clausura del sistema. Esta lectura de *Glas* y sus rasgos fundamentales para entender este diálogo Hegel-Derrida, se intenta abordar con más detenimiento a continuación.

3.1 La textualidad y su negatividad sin reserva: la estrategia de lectura en *Glas*

Glas (Clamor) es un texto interesante en la *escritura derridiana* porque muestra *gráficamente* la clave de lectura que tiene Derrida en cada texto que revisa, analiza y deconstruye, en este caso, la lectura

²⁶ La traducción al español de ‘glas’ (“toque de muertos”, onomatopeya que hace alusión al *toque de campanas* en el francés), por parte de la coordinación de C. de Perreti y L. Ferreo Caicedo, ha sido *Clamor*. Este “título”, *Clamor*, la palabra en castellano, mantiene de manera más abierta el alcance de *glas*, pues alude a los gritos de dolor, desesperación o lamento ante la muerte. Así mismo, en inglés *glass* podría incluso tener cierta alusión a este texto de Derrida, pues en este se ven dos columnas que se reflejan la una a la otra, que se modulan e interfieren entre sí, como un espejo que impide precisamente una lectura lineal y exclusiva entre ellas; con lo cual, ‘glass’ podría incluso hacer alusión al reflejo y transparencia del cristal de una ventana, del hielo, del vaso, etc.

que hace de Hegel y de Genet. Como se ha señalado, Derrida re-inscribe las condiciones del texto más allá de la estructura del libro, esto es, una inscripción de la escritura en el libro, en ese margen que creía estar cerrado y completado, pues entender la textualidad como espacios injertados permite no sólo dejar de establecer un punto absoluto centralizado en el texto, sino que impide la clausura y terminación de un libro que cree siempre estar cerrado y completado —bajo su propio *querer-decir*. Por eso *Glas* (2015) muestra gráficamente la estrategia de lectura de Derrida, pues *Glas* está dividido en dos columnas, donde en la columna izquierda se hace una lectura de Hegel y en la columna derecha se hace una lectura de Genet²⁷; una columna es sobre el filósofo, el padre de familia, una figura alta en la sociedad, mientras la otra columna representa un poeta huérfano, ladrón en su juventud y homosexual.

El texto derridiano muestra que, en estas dos columnas, estas dos personalidades, estas dos escrituras que son aparentemente distintas, unilaterales, excluyentes, está así mismo el impedimento de un margen bien delimitado, esto es, la posibilidad de que cada texto trate de encerrarse en sí mismo frente a ese otro texto. Con lo cual, el punto de *Glas* es que todo margen, aparentemente cerrado, se abra a la otra columna, se contamine y desplace su propio contenido hacia aquello aparentemente *impropio*.

Este *gasto sin reserva* dentro de la textualidad, esta (im)propiedad presente en la textualidad, muestra así mismo las condiciones de la escritura suplementaria, la operación de la huella y el aplazamiento de *différance*, pues estos indecibles siempre operan desde una “no-clausura” o una *presencia diferida*. Lo que muestra la aparición de dichos indecibles (desde un punto marginal, pero fundamental), de esos “restos” sin asimilar, es la fractura y constante apertura del texto que no le permite agotar nunca su sentido, esto es, impide establecer un centro argumental o un *querer-decir* teleológicamente determinado que comande las riendas de la escritura. De esta manera, en esta re-comprensión de la textualidad y sus condiciones (inter)textuales, se muestra así mismo la lógica del juego que no programa o establece un punto de partida, sino que en toda constitución o construcción de una identidad o formalidad subyace una operación suplementaria y farmacológica. Esta operación impide tanto la asimilación completa y realizada de un texto, así como el control y determinación de su contenido (*querer-decir*) bajo la forma de clausura; o como se expresa con la *presencia diferida* de *différance*, una identidad que *ya* es impropia y que está aplazada constantemente, pues no termina de estar completa. Así lo que abre Derrida (2015), en la indecibilidad, son textos que deben comprenderse siempre en un encadenamiento, en una relación, en un tejido, en una

²⁷ Jean Genet (1910-1986), novelista, poeta y dramaturgo francés, es una figura interesante en esta lectura de Derrida, ya que su espíritu rebelde, anti-familiar, anarquista, expresa así mismo una reacción contra una figura como Hegel. Se trata así que, en esas aparentes diferencias, el reflejo de una columna sobre otra no muestra sino una mutua relación donde cada texto contamina el uno al otro en su *diferimiento* continuo.

textualidad infinita que funciona siempre bajo relaciones de huellas, de suplementos, de *grafías*, desde un efecto diseminante. Al respecto, dice Derrida (2017):

(...) Si hay un cierto vagabundeo en el trazado de la diferencia [*différance*], esta no sigue la línea del discurso filosófico-lógico más que la de su contrario simétrico y solidario, el discurso empírico-lógico. El concepto de juego está más allá de esta oposición, anuncia en vísperas y más allá de la filosofía, la unidad del azar y de la necesidad de un cálculo sin fin (*Márgenes de la filosofía*: p. 42-43).

Así al dejar claro el modo de lectura que sigue el texto de *Glas*, Derrida (2015) evalúa en ambos autores algo que parece vincularlos, pese a que sean figuras aparentemente distintas: la familia. Tanto en la columna de Hegel, como en la de Genet, Derrida *lee* a cada autor y revisa qué dice cada uno respecto de la familia y en qué condiciones ambas lecturas parecen corresponder una con otra, se contaminan mutuamente y terminan por demostrar que la aparente independencia de un texto sobre el otro, marcados por su margen, es frágil frente a su exposición con el *otro* texto. Y al evaluar particularmente el texto hegeliano en su aparente unidad, para entrar en la *firma* de Hegel o propiamente en su pensamiento, en *su* nombre, Derrida trata de analizar todo texto escrito por el filósofo sin excepción, por lo que toda escritura que guarde su firma es objeto de su análisis, desde su *Fenomenología*, hasta las cartas personales que intercambia con su hermana. Y en dichas condiciones, en esta exposición y fragilidad en el sistema intacto y absoluto que forma Hegel, Derrida (2015) decide tirar de un hilo extraño, íntimo y vulnerable, pero así mismo contundente, en la filosofía (textualidad) hegeliana: la ley de la familia. Sobre esta dice Hegel (2010) en su *Fenomenología*:

Ya se ha recordado que cada uno de los modos contrapuestos de existir de la substancia ética [*Sittlichkeit*] la contiene completamente a ella y a todos los momentos de su contenido [*Momente ihres Inhalts enthält*]. Si, entonces, la cosa pública [*das Gemeinwesen*] es esa substancia en cuanto actividad efectivamente real consciente de sí [*das seiner bewußte wirkliche Tun ist*], el otro lado tendrá la forma de la substancia inmediata o que es [*Form der unmittelbaren oder seienden Substanz*]. Ésta es, así, por un lado, el concepto interno [*der innere Begriff*] o la posibilidad universal de la eticidad como tal, pero, por otro lado, tiene igualmente en ella el momento de la autoconciencia. Este momento, que expresa la eticidad en este elemento de la inmediatez o del ser, o bien, que es una conciencia *inmediata* de sí tanto como esencia cuanto como este sí mismo dentro de otro, es decir, que es una comunidad *ética natural* [*ein natürliches sittliches Gemeinwesen*]: este momento es la *familia* [*die Familie*] (...) (*Fenomenología*, p. 529).

En una lectura no-lineal o sistemática de textos hegelianos como *La enciclopedia, Principios de la filosofía del Derecho* o los escritos de Jena, Derrida (2015) encuentra que la familia tiene un papel fundamental en la realización del espíritu, especialmente el espíritu objetivo en el sistema hegeliano (que es la formalidad lógico-racional en la sociedad), cuyo alcance se encuentra en la figura de la *Sittlichkeit* (eticidad)²⁸. Lo que es común en cada uno de estos textos es que la familia es un puente entre lo natural y lo espiritual, porque une la filiación genética de la membrana familiar y también es la condición de posibilidad para que todo ciudadano se forme de manera adecuada en un Estado (o la realidad efectiva de la eticidad). Por eso la familia, como un conjunto singular en la sociedad, tiene que dar apertura a su relación formal y espiritual a partir de la lengua, las costumbres y las leyes del pueblo. Incluso, como explica Critchley (2001) respecto de la familia, esta es la primera manifestación de la *Sittlichkeit* y la superación de la moralidad (*Moralität*) kantiana; esto quiere decir que, en vez de establecer las condiciones de una libertad abstracta e indeterminada, la familia se expresa como la primera posibilidad de que dicha libertad sea concreta y determinada, o sea, que sea posible en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*): de aquí su labor en el crecimiento del espíritu objetivo.

Ahora bien, si la familia es lo más natural en la construcción ética de un pueblo, la familia misma entra en la posibilidad de dar apertura al mundo social, especialmente gracias a la lengua, porque al pertenecer a un pueblo que es parlante (con lengua), si bien ya se empieza a perder la familia biológica (singular) al compartir cada miembro una comunicación con otras personas en una lengua que es común, dicha apertura empieza a operar desde la *Aufhebung* hegeliana, donde la familia se eleva al concepto y se despliega en la espiritualización de un pueblo. De esta manera, la lengua se produce siempre en el seno de un pueblo, y el espíritu de un pueblo no podría formarse sin esta dependencia de la lengua: es así de inmediato una lengua universal que destruye dentro de sí lo natural de la familia. Esto quiere decir que la espiritualidad avanza de lo singular a lo universal, de una lengua secreta a una lengua pública.

Este proceso de apropiación (y superación) de la familia, su espiritualización, es la operación propia del sistema *dialectófago* que incorpora lo natural de la familia para enfrentarlo, contenerlo y superarlo, pues mantiene dentro de sí la sustancia ética o espiritual que se establece de manera efectiva en la sociedad. La *dialectofagia*, como la conceptualiza Derrida (2015), es la operación del sistema que mediante las condiciones de la negatividad determinada —dependiente de las

²⁸ Para no extenderse en la explicación de Hegel sobre el espíritu objetivo, indicaremos brevemente la división de la eticidad en *La enciclopedia* (2005). La *Sittlichkeit*, la sustancia ética o el espíritu de un pueblo, se desarrolla en tres momentos, de lo natural a lo espiritual: (i) espíritu inmediato o natural, en la familia; (ii) la relación mutua de los individuos en el seno de una universalidad formal, en la sociedad civil (o burguesa); (iii) sustancia autoconsciente como espíritu objetivo real y efectivo, en el Estado civil. Mirar §513-517 de *La enciclopedia*.

condiciones de unidad, positividad y verdad—, intenta enfrentar aquello “externo” a la conceptualidad, intenta determinarlo, para así conciliar y superar esa aparente unilateralidad que se presenta en la escisión y momentos contrapuestos del sistema. Así un sistema *dialectófago*, para Derrida (2015), muestra un cuerpo que constantemente está creciendo al consumir y superar aquella exterioridad o diferimiento de su propio sistema: se ve así en la unilateralidad, una operación de complementariedad en la asimilación. Eso sí, lo que muestra esta *dialectofagia* es que la lengua, en las condiciones de la familia, vomita así mismo su “resto natural” o la naturaleza individual de la familia, porque una lengua natural llega a ser lo que es al volverse espiritual, al ser otra distinta de sí misma, porque la familia natural muere cuando se universaliza su producto por medio de la lengua y el trabajo. Dice Derrida (2015):

(...) El movimiento por el que la familia se establece como tal, se otorga un jefe, se reagrupa en una familia de familias, suerte de clan jerarquizado que se hace pueblo, dicho movimiento es también una *Aufhebung*, la retención de lo que se escurre en cuanto que se escurre (*Glas*, p. 16).

Al comprender brevemente la importancia de la familia en el sistema hegeliano, así mismo su crecimiento y posibilidad en la formación de la eticidad, e incluso el punto de partida de la lectura estratégica de Derrida, se trata ahora de evaluar esos puntos inconclusos (no-sintetizables) o “restos” que no quedan del todo asimilados, pues al evaluar el aspecto intacto, unitario y esencial que muestra en su armonía el crecimiento de la conciencia, Derrida (2015) lee esos espacios que permiten una reiteración de los conflictos, la escisión de la tragedia, para así generar dentro de su propia interioridad su (im)posibilidad de estar completo: es así la deconstrucción del sistema.

Por eso, si Derrida (2015) comenta que lee el texto hegeliano *sistemáticamente*, no es para mantener la armonía dentro del mismo, sino para encontrar esos puntos de ruptura o escisión que impiden su labor y realización, o sea, su clausura. Y a partir de la lectura de la familia hegeliana y el círculo dialéctico que parece establecer sus determinaciones como cuerpo natural de una sociedad, Derrida intenta re-inscribir dicha dialéctica como una operación que constantemente irrumpe dicha circularidad: es así una operación *bastarda* sobre el texto hegeliano. Y para dicha irrupción, para ver esas aberturas no asimilables o sintetizables en la circularidad de la familia, Derrida desarrolla una lectura exhaustiva de un “resto” trascendental que se resiste a ser conciliado y superado en la *dialectofagia*: Antígona.

3.2 La desestabilización de la familia: Antígona como *cuasi-trascendental*

Ahora bien, pese a que *Glas* (2015) desarrolle constantemente lecturas de esos “restos” que no quedan del todo digeridos dentro del sistema hegeliano, quizá el “resto” más llevado a cabo como lectura deconstructiva en el análisis de la *dialectofagia* es Antígona. Ya se ha señalado la división de la familia hegeliana, la división entre ambas leyes de la sustancia ética y la lucha de Antígona contra la ley humana en nombre de la ley divina; en concordancia con estos puntos, señala Acosta (2011), el crimen de Antígona es un caso especial en el crecimiento de la conciencia en la *Fenomenología*, ya que el movimiento de la conciencia parece no conducir a una resolución definitiva o, propiamente, expresa por primera vez el carácter trágico de una herida profunda e irreconciliable dentro de la comunidad griega. Así la figura de Antígona revela que no existe un “suelo común” en el cual pueda reconciliarse esta relación entre el individuo y la sociedad, pues precisamente esta figura de la conciencia (como Antígona, quien reconoce su crimen) no muestra la desintegración del espíritu, sino precisamente que la comunidad ética, la sustancia como tal, es posible siempre desde una herida interna.

De esta manera, esta lectura de Antígona es importante para Derrida (2015), pues no sólo ella es protectora de la ley divina (ante la ley humana, representada por Creón), sino también se resalta el rol de ella como *hermana* que sepulta al *hermano*. Es así que se empieza a abrir la herida de la comunidad, esa conciliación no sintetizable, cuando Antígona reclama a la ley humana (la del hombre) en nombre de la ley divina o familiar (ley no escrita, la de la mujer) una sepultura, la de su hermano —ese cadáver que la *asedia* como fantasma—, el único pariente *irreemplazable*:

(...) Si un esposo muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás nacer un hermano. Y así, según este principio, te he distinguido yo entre todas mis honras, que parecieron a Creonte una falta y un terrible atrevimiento, oh hermano (*Antígona*, 1981, p. 282-283).

Es irreemplazable porque la hermana puede tener un marido, un hijo, un amigo y dejarlos enterrados sin cuestionar la ley de la ciudad (humana), pero el hermano irrumpe, no se puede transferir o reemplazar esa relación filial y natural. Así, lo que muestra Derrida (2015) es que, por un lado, la ley de la familia debe protegerse de sí misma, si es que imposibilita que el paso del ciudadano (el hermano) no dé un avance efectivo a la *Sittlichkeit* y, por otro lado, debe protegerse de la ley humana, pues si esta se impone sobre la familia, como el caso de Antígona, la familia termina por desaparecer y la sepultura no se logra.

De manera que en esta inminente tragedia que atraviesa la familia, ya expuesta en la *Fenomenología*, lo que resalta Derrida (2015) es el papel de la hermana y el hermano ante los roles del padre y la madre, la hija y el hijo. Como se ha dicho, hermana y hermano son irremplazables: sin el uno no estaría el otro, pero además son un momento fundamental en el silogismo de la familia²⁹, pues expresan el tránsito hacia la ley humana, al dejar de lado el sentimiento de amor natural —como es el de los padres hacia los hijos o el de la mujer y el marido— y también permite el desenvolvimiento de una conciencia racional y universal que mantiene el vínculo y la filiación familiar. Por eso, al no haber un deseo amoroso, natural y filial de una hermana por un hermano dentro del círculo familiar, el espíritu tiene la posibilidad de brotar dentro de la misma familia para dar superación a su naturaleza y realizarse en la racionalidad concreta. Es como si el hermano y la hermana, de manera independiente, no recibieran su *para-otro* de manera recíproca como los demás miembros de la familia y, al contrario, son más bien individualidades libres, o sea, son su propio *para-sí* sin deseos de dependencia del uno sobre el otro, lo que permite el avance adecuado hacia la sociedad civil o la ciudadanía.

Así la feminidad alcanza su verdad en la hermana, no en la mujer, la hija o la madre, porque mantiene en suspenso un *deseo que no siente* y una ley universal que le resulta ajena, pues el hecho de ser hermana quita todo deseo de su hermano (su naturalidad), pero el hecho de ser mujer la excluye de toda ley racional (viril). Dice Hegel (2010) en la *Fenomenología*:

(...) De ahí que sea lo *femenino* [*Das Weibliche*], en cuanto hermana, quien tenga el *presentimiento* [*Abndung*] más elevado de la esencia ética; no llega a la *conciencia* ni a la realidad efectiva de ella, porque la ley de la familia es la esencia *interior que es en sí*, que no está a la luz de la conciencia, sino que se queda en sentimiento interior y en lo divino sustraído a la realidad efectiva. A estos penates está atado lo femenino, que intuye en ellos, por una parte, su substancia universal, pero, por otra, su singularidad, pero de tal manera que esta referencia de la singularidad no sea, a la vez, la referencia natural del placer (...) (*Fenomenología*, p 539/541).

Y Antígona parece ser una *figura esencial* que no llega a ser ciudadana al no pertenecer a la ley humana, pero incluso tampoco es mujer o madre porque, en su muerte y suicidio a partir de las

²⁹ La familia la contempla Hegel (2000) en el orden de un silogismo, que une dos extremos con un término medio. El silogismo es el siguiente: (i) primero entra el marido y la mujer, relación de reconocimiento natural e inmediato, lograda por el deseo natural; (ii) segundo, la relación padres/hijos que implica una mediación entre lo natural y lo espiritual, donde hay un progreso desde el deseo natural porque en la efectividad (el crecimiento) el padre pone su *para-sí* en el hijo (*ser-otro*), mientras que el hijo encuentra su *ser-para-sí* que es ajeno a esa circularidad familiar; (iii) y por último, esta relación entre hermano y hermana mantiene el vínculo familiar (sanguíneo), pero también deja en *suspenso* todo deseo o naturalidad que impide el florecimiento de la conciencia hacia la ley racional, la humana propiamente. Así la hermana y el hermano representan el momento más alto de la familia en la *Sittlichkeit* y el paso hacia la sociedad civil.

sentencias de Creón, parece representar una “hermana eterna” que nunca ocupa un deseo natural, pero que tampoco fue propiamente ciudadana; esto es, que no es ciudadana y así mismo no es madre de hogar al resistir a la ley humana sin representar fielmente la ley divina, pues no se limita a ser la mujer de la familia quien cuida y ampara la relación del hogar, sino que enfrenta a la ley humana. Así Antígona es un ejemplo único en el sistema, dice Derrida (2015), una figura que no es natural y, sin embargo, no tiene lesión propia por parte de la ley humana. Su relación con el hermano, de esta manera, es también la más esencial y universal dentro del núcleo familiar y, sin embargo, sigue manteniendo la esencialidad propia de la mujer, de la singularidad y de la ley divina. Es de Antígona de donde Hegel saca la importancia y carácter de mutualidad entre ambos hermanos, pues Antígona se encarga de lavar, ordenar y sepultar el cadáver de su hermano Polinices; ella se lamenta de ser perjudicada o mal pagada, pero se contenta con cumplir esta honra, propia de la ley divina, porque sin su padre o su madre ella no tendría ningún otro hermano, como si quizá podría tener hijos o un esposo y habría podido cumplir un acuerdo con la ley humana.

Con todos estos puntos aclarados, Derrida (2015) explica que nada puede darse después de Antígona, nada sobrevive después de Antígona, ella era la semilla de vida en su filiación; porque el anuncio de su muerte, dentro del despliegue del sistema como espíritu, debe escindir sin conciliación el fin absoluto de la historia: ella es estéril, vírgen, sin deseo o trabajo. Es el fin del saber absoluto, aquel que no puede retornar (comer o regurgitar) a una hermana, como quizá sí lo pueda hacer con un padre, una madre o un hermano. Es así la hermana, Antígona, una cripta que abona el suelo al que no pertenece, algo que no puede ser incorporado al sistema (comido, tragado), que es impensado o excluido y que es ajeno a toda interiorización de los momentos idealizantes de la negatividad misma (por su enfrentamiento a la ley humana), pero también es condición de posibilidad de la familia y el tránsito hacia la sociedad civil por su relación con el hermano. Es Antígona lo que regurgita el sistema, la *dialectofagia*. Y sin embargo, es Antígona un momento necesario por el que hay que pasar, un momento divino y terrible, el enlace entre la ley divina y la ley humana, para que se dé esta relación posibilitante entre el hermano y la hermana —último paso de la familia en la *Sittlichkeit*—:

(...) Sin ella la familia no se determinaría, no sería lo que es. Con ella tampoco. El límite -en Hegel-, al ser lo que es, no es lo que es, se franquea desde el momento en que se alcanza. Con la relación hermano/hermana la familia se excede a sí misma. «Se disuelve a sí misma y sale de sí misma». La familia se resuelve en este límite, en el momento mismo en que lo que entra en ella sale de ella, de forma sensible e insensible a la vez, como un punto en un tiempo nulo e infinito, interminable. Antígona *misma* es eso, y la familia, que es Antígona misma, es eso, ese puro paso, ese trance que no se retiene. No se retiene, según el relevo, si no es para perderlo.

Relevar un límite es guardarlo, pero guardar (un límite) es aquí perder. Guardar lo que se pierde es dejar escapar. La lógica de la *Aufhebung* se da la vuelta a cada instante en su otro absoluto. La apropiación absoluta es la expropiación absoluta (Glas, 2015, p. 188).

En el personaje de Antígona, Derrida ve algo que el sistema requiere digerir para su avance, para la formación de la familia como institución, pero que también tiene el peligro (y con Antígona en particular) de perderse, de no avanzar en su relevo y caer en una confusión donde simplemente esta apropiación va a ser una indigestión perjudicial en el sistema. Pero en este riesgo que tiene que correr, ante esta lógica de la pérdida o el *gasto sin reserva*, el sistema termina siendo incluso *anti-dialectófago*. Es, como señala Critchley (2001), que la muerte de Antígona excede la operación del sistema hegeliano, al hacer tropezar en sus mismas condiciones el movimiento de la conciencia como espíritu, ya que crea un enfrentamiento irresoluble y una herida profunda en la lucha de las dos leyes; y sin embargo, el espíritu sigue su orden generativo a partir de este desgarramiento en su interioridad, continuando sin descanso su propio ascenso: es así un lugar imposible en el sistema, irreductible a la conciliación armónica de la *Aufhebung*.

Incluso, parece que Antígona desestabiliza la diferencia sexual (ética) que establecía Hegel (2010), pues al ser hermana y definirse por su relación con el hermano, y al tomar el papel de su hermano muerto contra la ley humana (conociéndola y enfrentándola), ella se vuelve de alguna manera una “mujer masculinizada” al reemplazar en su lucha a Polinices; esto es, que ella no puede ser clasificada de manera concreta en el núcleo de la familia hegeliana, pues siguiendo a Hegel no podría ser una mujer —es hermana, no siente placer y no tiene cargos domésticos encima—, ni tampoco es hombre. Eso sí, Antígona es fundamental para la familia, al permitir el paso (mediante el hermano) hacia el siguiente nivel de la *Sittlichkeit*, o sea, la sociedad civil; pero es también el perjuicio de la familia, para el sistema, porque su muerte en la destrucción familiar impide el relevo de la propia familia. Es así regurgitada dentro del sistema de la dialectofagia y es una especie de *cuasi-trascendental*: condición de posibilidad para el relevo, pero que termina por agotar ese mismo relevo, en otras palabras, lo imposibilita. Sobre este rasgo *cuasi-trascendental*, dice Critchley (2001):

The peculiar character of Derrida’s transcendental claim is that it not only establishes the condition for the possibility of the system, it also indicates the condition for the system’s impossibility. The figure of Antigone is the quasi-transcendental condition for the possibility and impossibility of the Hegelian system, its Grund and Abgrund (*A commentary Upon Derrida’s Reading of Hegel in Glas*, p. 209).

Según esta clave de lectura, el *cuasi-trascendental* es la condición de posibilidad que permite el relevo de la familia y el paso hacia la siguiente configuración de la *Sittlichkeit* (la sociedad civil burguesa), pero también opera desde la imposibilidad, por lo que propiamente Antígona irrumpe y excede la lógica de reapropiación porque no se la apropia: es una especie de vómito *cuasi-trascendental* del propio sistema que digiere aquello que lo hace crecer. Esto puede asociarse con la lógica del *φάρμακον* (Derrida, 1997b), pues en tanto la escritura está *inscrita* dentro del habla, dentro del sujeto, dentro de la textualidad, en la formación y construcción de un pensamiento (sistema o programa), se presenta ese *archi-origen* y su indecidibilidad como cura y veneno: posibilidad de su formación, de su construcción, pero así mismo esas esquinas relevadas que impiden su presencia completa. Así lo *cuasi-trascendental* se vuelve un “trazo” más del rasgo farmacológico de la escritura y, en el caso del sistema hegeliano, Antígona, quien es la cripta (de)generativa del mismo.

Con Antígona, Derrida (2015) explica que es difícil una reconciliación entre la ley divina y la ley humana, pues en su aparente distinción *ya* opera la inscripción de la escritura que impide la presencia e independencia de una sobre otra; con lo cual, la verdadera tragedia empieza al momento de la contradicción irresoluble, irreconciliable y constante que hace estragos en la *Sittlichkeit*. Ya al momento de actuar, de operar o efectuar, se ejerce una violencia “originaria” que no es menos necesaria, que resurge en la contradicción irresoluble cuando ambas leyes se concilian; esto hace renacer la escisión, aparente inestabilidad, entre lo divino y lo humano, entre la mujer y el hombre, entre Antígona y Creonte —quienes solo atienden a una ley, pero incumplen la otra y la traicionan. Derrida (2015) termina por comprender que toda operación es *a priori* culpable, es “previamente” irresoluble, su inscripción opera en las condiciones de *différance*, pues lo inconsciente no se deja reducir (la ley de Antígona tampoco) a la simple conciliación y ninguna operación se efectúa sin que una ley siempre fracture otra.

Por lo que no hay así inconsciente sin operación, sin esta lógica suplementaria que se resiste a ser asimilada, sin esas huellas in-motivadas que operan sin previo consentimiento o determinación de un sujeto que cree guiar el *querer-decir* de ellas, sin esa oposición que hace posible la constitución y posibilidad de cada identidad (de cada ley, humana y divina). Del mismo modo, en tanto hay oposición sexual y existe una operación familiar, hay crimen entre las dos leyes (singular/universal) al atentar una contra otra, pese a que en dicho crimen no esté sino su propia posibilidad de crecer. Por Antígona es que el sistema *dialectófono* parece indigestarse, parece vomitar aquello mismo que lo hace crecer y le permite seguir creciendo, pues este suplemento no digerido por el sistema muestra así mismo esa *negatividad irreductible* que resiste a la asimilación y superación de una formación que cree estar clausurada por sus propias determinaciones. Es en esta aparente indecidibilidad, irreductibilidad y agotamiento, que Antígona es clave para Derrida (2015) en su

lectura del sistema hegeliano: muestra así la dinámica (auto)destructiva sin posible conciliación de la deconstrucción.

3.3 La esencia de lo trágico: el *cuasi-trascendental* en la dinámica de la *Aufhebung*

Al quedar clara la lectura del sistema hegeliano por parte de Derrida, y su detenimiento en el papel de Antígona dentro del (de)crecimiento del sistema, esta figura *cuasi-trascendental* expresa propiamente esta inscripción suplementaria: lógica y dinámica autodestructiva que, como indica De Boer (2001), muestra la esencia de lo trágico. Muestra lo trágico, más allá de un simple aprendizaje o reparación definitiva, pues los vestigios y espectros de una acción violenta (no menos necesaria), como el caso de Antígona, dejan esas marcas no del todo reparadas y curadas. Y este carácter trágico es lo que encuentra Derrida con Antígona, pues no sólo expone la inherente e inevitable colisión entre ambas leyes, sino que también (esto acorde con la interpretación de Hegel) indica la im-posible solución a dicha colisión al ser condición *cuasi-trascendental* nunca completada.

Así al contrario de Hegel, Derrida no concibe esta perversidad como un segundo momento que requiere actualizarse en un tercer momento, esto es, reparación y conciliación que termine por cerrar las heridas de manera definitiva; en cambio, para Derrida no es posible un resultado entre dos extremos, sino que propiamente es constante dicha violencia entre ambas porque siempre queda faltando “algo”, porque en esa conciliación no se da una simetría perfecta que termine por contener y superar la unilateralidad: aquí radica, señala De Boer (2001), la gran diferencia entre Hegel y Derrida respecto del concepto de *diferencia*. Porque, como señala Derrida (1985), la *diferencia suplementaria* viene a reemplazar o tomar el lugar de una “falta originaria” que *ya* existe en dicha presencia, en una carencia constante; por eso, la advertencia de Derrida es entender la “suplementariedad originaria”, no tanto en la no-plenitud de la presencia, sino como el impedimento de una plenitud en las condiciones generales del texto: esta es la resistencia a la diferencia hegeliana.

De esta manera, si Derrida (2012) encuentra en Bataille la tentativa de resistencia al pensamiento especulativo, su intento trata de mostrar más bien que queda siempre un “resto” que no queda consumido por el conocimiento absoluto, este *cuasi-trascendental* que permite e impide (al mismo tiempo) la posibilidad del sistema, por lo que la ganancia es así mismo pérdida: este resto es extrínseco, pero también intrínseco (y necesario) del sistema. Dicen Flores y Yébenes (2010) al respecto:

(..) La *différance* derridiana implica un desplazamiento infinitesimal entre la deconstrucción y la onto-teología de Hegel. La *différance* no sólo hace posible la identidad del conocimiento

especulativo sino también, simultáneamente y necesariamente, la fisura y la inscribe en una no-totalidad y en una negatividad interminable -que no puede ser ni elevada ni interiorizada- y que es la que Derrida llama *resto* (*Hegel después de Bataille y Derrida*, p. 90).

Al pensar radicalmente *la diferencia* en el movimiento de la economía general de *différance*, se muestra incluso una contaminación “originaria” de la identidad pura y la diferencia absoluta presentes como condición de relevo en la *Aufhebung*, lo que permite comprender que la dialéctica *ya* está inscrita en la operación de *différance*. Eso sí, *différance* no es negación abstracta (negación solo externa), ni tampoco es negación comprendida en la contradicción propiamente especulativa, sino que es esas marcas que “aún-no” no están presentes, que están diferidas temporalmente, que en su operación y actividad hacen posible identidades dentro de una red de diferencias in-motivadas: si Hegel es el último pensador del libro, dice Derrida (2008), es también el primer pensador de la diferencia irreductible.

Por eso en dicho desplazamiento, el propósito de Derrida es constituir el espacio de posibilidad no-totalizante y no onto-teológico, donde se *inscribe* esta realización infinita del espíritu por medio de la singularidad irreductible de ambos, pero que dentro del movimiento de la *Aufhebung* es necesario para el conflicto entre la ley humana y la ley divina, que permite el cierre circular en la esfera ética.

Repensar la escritura, la huella, el suplemento, *différance*, entre otros efectos indecibles dentro del sistema, no es atacar y destruir desde un exterior (al interior) una formalidad que constantemente se está transformando, cambiando, creciendo y reformando; al contrario, la lectura deconstructiva muestra una negatividad irreductible a ser conciliada que, más que ser un contrario de una positividad, permite que sean posibles las distinciones y figuras de un sistema en constante cambio pero que, al mismo tiempo, impide que esa lógica interna logre determinar y conciliar de manera completa el sistema, ya que en “principio” siempre tiene “restos” o trazos que impiden su unidad completa. Actúa así una economía general cuyo diferimiento impide un principio absoluto y un fin completo. De esta manera, siempre falta algo, la tragedia muestra las constantes fallas donde quedan daños sin reparar y “restos” sin asimilar, pues la inscripción en la escritura muestra en principio la “*archi-carencia*” de no poder llegar a completarse. Dice Derrida (1997b):

(...) La diseminación abre, sin fin, esta ruptura de la escritura que ya no se deja recoser, el lugar en que ni el sentido, aunque fuese plural, ni ninguna forma de presencia sujeta ya la huella. La diseminación trata el punto en que el movimiento de la significación vendría regularmente a ligar el juego de la huella produciendo así la historia. Salta la seguridad de este punto detenido

en nombre de la ley. Es —al menos— a riesgo de ese hacer saltar como se entablaba la diseminación. Y el rodeo de una escritura de donde no se vuelve (*La diseminación*, p. 41).

Así la posición de Derrida conlleva a la (im)posibilidad de elegir entre optimismo y pesimismo, porque el fracaso de la pérdida constituye una oportunidad y un aplazamiento de todo lo que se busca recuperar; este “*a la vez*” no obedece a un principio lógico de no-contradicción, pues esta distinción “uno u otro” no constituye la base extraña y perturbadora de la lógica de *différance*, ya que mientras se pierde lo que se busca ganar, no se pierde de manera unilateral una nueva oportunidad: esta es la lógica (de)generativa de *différance*.

Para concluir, este análisis de *Glas* y Antígona (como breve repaso) sirve para comprender qué consecuencias trae reconsiderar la dialéctica (y el sistema construido bajo esta lógica) en su inscripción bajo la escritura. Algo que muestra dicha inscripción y actividad de *différance*, es que el sistema *dialektófono* digiere y regurgita ese “resto” trascendental que permite tanto su crecimiento como su perdición; y un ejemplo llevado a cabo por Derrida, en su lectura de la formación de la conciencia como espíritu ético en la *Fenomenología*, es Antígona quien es *cuasi-trascendental*, un “resto” no totalmente asimilado y superado por la *Aufhebung*: es condición de posibilidad para el crecimiento de la familia, pero es también (al mismo tiempo) condición de imposibilidad al ser perdición y destrucción de la familia. Pero es el riesgo casi inconsciente (apresurado) que debe correr el sistema en su formación. Esta lógica suplementaria, así mismo, muestra el rasgo particular de la deconstrucción (en esas marcas no superadas) y el carácter trágico de una aporía irresoluble. Pero en vez de ver una pérdida completa de la formación del sistema, se trata más bien de desplazar esos aparentes cierres y en estas condiciones comprender bajo Hegel una negatividad sin reserva, un texto jamás cerrado, un lugar sinfín de desarrollos y vueltas dialécticas que puedan entrecruzarse entre el más allá evidente y el más acá inmanente: es así el cálculo de una apuesta del por-venir de Hegel. En estas condiciones, queda la negatividad hegeliana después de estar *inscrita* en la escritura.

4. Hegel después de Derrida: un “sistema” sin clausura, un texto nunca terminado

4.1 La situación del sistema hegeliano desde la escritura: ir más allá del querer-decir

Con estas precisiones, con los continuos diferimientos presentes en el cuerpo del sistema hegeliano, con la suplementariedad de una negatividad que creía estar conciliada y terminada, el intento (como se ha visto) no es pasar página del texto hegeliano representado como el libro por excelencia de una tradición logocéntrica; al contrario, se trata de encontrar esas pequeñas fisuras,

esos momentos idealizantes que no terminaron por clausurarse, esos instantes históricos que no terminan por estar completados, para así re-inscribirlos. Por eso, encontrar la vigencia propia de la filosofía hegeliana es comprender que su herencia sigue extendiéndose aún después de años de su clausura. Esta actitud, frente a una conclusión de una identidad absoluta, completa y eterna consigo, declara que el libro hegeliano no termina su contenido y no termina por superar las aparentes contradicciones condicionadas por la negatividad, sino que la re-inscripción de la escritura muestra la operación general de *différance* respecto de un “origen” que no completa de manera fiel el círculo idealizante, pues en cada regreso (o reflexión) hay “restos” o contenidos elípticos que impiden su clausura.

De esta manera, como bien lo señala Malabou (2013), lo que hay detrás de una re-incorporación de Hegel en la actualidad, más allá del círculo idealizante propio de su sistema, es un por-venir del texto hegeliano: a fin de cuentas, un por-venir de la filosofía de Hegel. Como se ha mostrado, quedan temas no terminados en la misma interioridad del sistema, sea bien la muerte como contraria de la esencialidad de la vida, o bien la clasificación de Antígona dentro de la familia hegeliana; lo común en ambos casos es que la re-inscripción suplementaria en el sistema muestra una *archi-carencia* y una violencia que no fue menos necesaria en el proceso de clasificación, formación y educación de la conciencia (en el caso de la *Fenomenología*). Pero el intento de la deconstrucción, frente al crecimiento en las figuras de la conciencia, es encontrar que dichos momentos no se superan del todo, que la linealidad histórico-conceptual contiene fracturas en su formación, que los momentos idealizantes de la *Aufhebung* sufren *ya* la operación diseminante que impide el regreso especulativo a una identidad tranquila; y esto muestra más bien los continuos desplazamientos que puede sufrir el texto hegeliano en la actualidad. Dice Derrida (1998a) sobre este por-venir:

Esta apertura debe preservar esta heterogeneidad como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más bien, re-afirmado. Ella es el porvenir mismo, viene de él. El porvenir es su memoria. En la experiencia del fin, en su venida insistente, apremiante, siempre inminentemente escatológica, en la extremidad del extremo hoy se anunciaría así el porvenir de lo que viene. Más que nunca, pues el porvenir sólo puede anunciarse como tal y en toda su pureza desde un *fin pasado*: más allá, *si ello es posible*, del último extremo (...) (*Espectros de Marx*, p. 50).

Porque un por-venir de Hegel, un por-venir de su filosofía, es la re-interpretación de los temas filosóficos en una actualidad que ha tratado de desprenderse de su sistema totalizante, ya a casi 200 años de su “muerte”. Es, si se quiere, un apoyo y resistencia (en un *doble gesto*) al por-venir de Hegel,

que no trata de abandonar el contenido de la enciclopedia filosófica en compendio de una larga tradición, pero tampoco retornar a un sistema de tal calibre porque dicha “vuelta” ya es esencialmente elíptica. La re-inscripción del libro hegeliano, bajo la operación diseminante, estima una heterogeneidad radical que abre márgenes en una negatividad que no termina por estar completada, en identidades que no están del todo delimitadas, en textualidades que están continuamente transformadas: esto es ir más allá de la presencia que denuncia Derrida en sus textos. Por eso, a la manera de *asedio*, Hegel no es sino un espectro que acompaña sin “aparecer” cada texto que Derrida intenta deconstruir; a fin de cuentas, el fantasma de Hegel está en el *trazo* de toda operación deconstructiva que está diferida continuamente.

De aquí que el por-venir de Hegel no es sino una promesa nunca cumplida, en un mundo que “aún no” es, un diferimiento *ad infinitum* (*différance*) que no terminará jamás de completarse, de hallarse, de clausurarse porque allí el texto hegeliano en sus inter-textualidades acoge el potencial de habitar problemas de actualidad: temas lógico-rationales, amplitud de la historiología hegeliana, debates en estética y teoría del arte, marcos socio-políticos actuales, situaciones de posconflicto y memoria histórica, filosofía de la mente, filosofía feminista y cuestiones de género... y la lista sigue en aumento. A fin de cuentas, extendiendo las fronteras más allá de lo que el mismo Hegel creyó al construirlas:

Consideremos, primero, la *heterogeneidad* radical y necesaria de una herencia, la diferencia sin oposición que debe marcarla, una ‘disparidad’ y una cuasi-yuxtaposición sin dialéctica (...). Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*. *Es preciso* quiere decir *es preciso* filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción (...). Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no se apelara y al mismo tiempo se desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado” (*Espectros de Marx*, 1998a, p. 30).

Lo que deja la re-inscripción de la dialéctica hegeliana, y el corazón que es la negatividad determinada en su sistema, es pensar dicha conciliación y superación (*Aufhebung*) más allá de las condiciones de la presencia (conceptual en este caso), esto es, pensar una negatividad que no concilie o repare y que se inscribe en una linealidad nunca terminada o clausurada. Y esta “negatividad sin negatividad”, más allá de una operación conceptual propia del trabajo hegeliano, permite traicionar y recuperar una tradición (escudada por Hegel y en Hegel) que debe acoger nuevas re-interpretaciones en herencias siempre (de)generativas y que espera la promesa de un por-venir de Hegel que no terminará de agotarse en su misma *inscripción* gráfica. De aquí que Hegel,

después de Derrida, sea el primer pensador de la escritura, bajo la forma de negatividad, y que el intento de clausura de su sistema no sería sino el rechazo y violencia de un texto que ha permeado las sociedades actuales, pues este es el intento de no-clausura que Derrida sigue en sus textos como deuda con Hegel: es el asedio y la espera de un espectro, el hegeliano, que nunca terminará por presentarse.

4.2 Derrida después de Hegel: dialéctica, deconstrucción y plasticidad

Como el punto de este trabajo ha sido un diálogo constante y generativo entre Hegel y Derrida, se trata también de ver las huellas inscritas del texto hegeliano en la escritura deconstructiva y cómo dicha inscripción permite así mismo una re-inscripción y por-venir de Derrida. Una lectura patente de este diálogo, y así mismo una distancia (no menos necesaria) de la deconstrucción respecto al texto hegeliano, es el intento de Catherine Malabou y el concepto de plasticidad.

Malabou (2013) que ha desarrollado el concepto de plasticidad (*Plazticität*), que concuerda con la característica de lo plástico como aquello susceptible de recibir y dar forma, retoma especialmente su sentido filosófico a partir del prefacio en la *Fenomenología*, donde Hegel se concentra en responder las condiciones formales de la ciencia y su crecimiento como sistema. En extensión, la plasticidad filosófica se presenta en un proceso de autodeterminación en la relación sujeto-predicado, pues la sustancia en su modo de individualidad ejemplar recibe y da a la vez su propia forma: este paso y apropiación entre el sujeto y sus accidentes, Hegel lo denomina el paso de la *proposición predicativa* a la *proposición especulativa*.

De esta manera, en su texto *Deconstructive and/or 'plastic' readings of Hegel* (2017), Malabou se pregunta: “Can the interpretation of Hegel that I attempt to elaborate be qualified, immediately and without reservation, as a “deconstructive reading”?” (p. 132). Y en su respuesta, antes matiza qué significa una “lectura deconstructiva” que, pese a que no es un sistema o conjunto de axiomas bien organizados, Malabou se propone por lo menos evaluar cómo es posible dicha lectura en el advenimiento de la escritura sobre el habla. Así su propósito es encontrar si una *lectura plástica* puede designar un tipo de interpretación que, pese a estar en deuda con la deconstrucción y su tarea de desmantelamiento de un sistema, se resiste a la misma deconstrucción en cuanto a su resultado: es así re-ajustar a Hegel, como el lector e intérprete de su propia posteridad.

Malabou (2017) comienza señalando que, si bien el término “plasticidad” no tiene el mismo privilegio que otros términos fundamentales en la filosofía hegeliana, tiene en efecto un papel discreto/indiscreto (*discreet/discrete*) en el texto hegeliano que es apenas aparente y discontinuo, pues no está presente en todos sus textos. Y pese a esta discreción del mismo término, Malabou le confiere un valor en el hilo conductor para la comprensión del mismo sistema, al darle forma al

concepto, en su estructura y condición de inteligibilidad, además de permitir la comprensión de la operación dialéctica en todo su conjunto; pero incluso la elección de dicho concepto *ya* responde a la estrategia de lectura deconstructiva. Como se ha señalado, la estrategia deconstructiva consiste en dislocar esos puntos marginados, obviados u olvidados del texto, del sistema o del libro, para encontrar en su corporalidad e interioridad su propio desequilibrio y desestabilización bajo la *inscripción gráfica*.

En este orden de ideas, en cuanto la plasticidad cumple un papel fundamental en el proceso mismo de “autodeterminación” de la misma sustancia frente al sujeto, parece que esta cumple un rol de *esquina marginal* o de “piedra angular defectuosa” (*defective cornerstone*) del propio sistema. Eso sí, comenta Malabou (2017), Derrida señala que esta piedra angular no es que esté defectuosa y que en sí fuera sólida o resistente (y que por lo tanto se halla fracturado), sino que esta roca en “principio” siempre ha tenido una falla o un defecto, una violencia no menos necesaria propia de la inscripción de esos indecibles suplementarios: es así visible e invisible su falla, pues ha estado fracturada por un principio siempre (in)sólido. Esto es lo que muestra la deconstrucción, la descentralización del texto que es el poder de disociación y discontinuidad, que lo lleva a afirmar siempre algo distinto de lo que dice (el *querer-decir* del texto), transformando el libro cerrado en una red inter-textual sin rumbo lineal desde la posibilidad misma de la iterabilidad.

Bajo estas consideraciones, Malabou señala cuáles serían las razones para que la plasticidad funcione como estrategia deconstructiva: (a) primero, porque realmente es una *esquina ignorada* del sistema, pese al intento de Hegel de que nada quede secreto, indecible, invisible u oculto dentro de la auto-manifestación del absoluto, pues la *παρουσία* del absoluto no admite ningún rincón ignorado; (b) segundo, porque atribuir el valor de plasticidad, el cual Hegel no lo hace por lo menos explícitamente, equivale así mismo a cuestionar el orden de exposición del sistema, mostrando que la formación de autodeterminación del espíritu puede ser cuestionada.

Lo fundamental de la plasticidad como inscripción en el texto hegeliano es que esta operación *exorbitante* tiene especiales consecuencias en el sistema, pues se trata de que la dialéctica misma sea impotente, generativa y no deje de estar móvil; incluso la disyunción y dislocación son figuras de una “negatividad sin negatividad” que no es dialectizable y que escapa a la jurisdicción de la *Aufhebung*. Este es el caso de la disyunción o la “esquizia” (*chizē*) que permanece inasimilable al sistema y, como muestra Derrida en *Glas*, ese “resto” trascendental del sistema que impide su crecimiento. De esta manera, una lectura deconstructiva de Hegel tendría que arruinar la dialéctica para exhibir su defecto originario, esto es, un pensamiento de lo negativo que no dice “sí” o “no” y que disloca su unidad conceptual para agotar y desplazar su clausura bajo una lógica suplementaria.

Sin embargo, pese a este gesto de que la plasticidad sea una *esquina descuidada* o *piedra angular defectuosa*, lo cierto es que la plasticidad ha llevado a Malabou a establecer el poder de la dialéctica para confirmarla (paradójicamente), más que neutralizarla: de aquí se aleja de esta lectura deconstructiva. Es como si la misma plasticidad actuara en una especie de autoprotección o autoinmunidad, *doblemente subversiva*, pues la plasticidad perturba al texto hegeliano, pero fracasa en las manos del mismo. Esto sucede, pues el concepto debe encontrarse inmediatamente con su propia forma, lo que hace a los textos filosóficos complicados, dice Hegel (2010); lo cual muestra que el contenido especulativo en principio está en contradicción constante, pues su enunciación, la proposición, es una *piedra angular defectuosa* para Hegel. Es defectuosa porque la exposición *yuxtapositiva* es deficiente para la determinación, pero es piedra angular porque su forma es inevitable y es proposicional.

Así la conciencia, el lector o lectora propiamente que crece bajo distintas figuras, debe, de cierta manera, deconstruir la afirmación (subvertirla dentro) para *entenderla de otra manera*. Con esta experiencia, la conciencia tiene su primera prueba de plasticidad, porque pierde la forma, deshace la forma de leer y sufre un contraataque al no poder continuar. Pese a ello, la distancia con el gesto deconstructivo se muestra en la continuidad contradictoria y no una ruptura, ya que la forma del texto se divide para mejorarse, transformarse o reformarse. Con lo cual, la conciencia se encuentra nuevamente a sí misma por la misma razón requerida para dar forma, esto es, que esa primera proposición que no fue llevada a cabo retorna sobre la base de otra proposición para su confirmación; pero lejos de una fusión sobre el contenido leído (para desaparecer en él), la conciencia también expresa su contenido y por eso formula nuevas proposiciones para transformar e interpretar aquello que lee: su pérdida es así mismo su ganancia, su plasticidad.

De esta manera, para Hegel no es suficiente deconstruir un texto, sino que es necesario exponer la forma en la que el texto deconstruido se repara por sí mismo, pues esta reparación no se hace vigente en la deconstrucción, mientras que la plasticidad se reforma a sí misma, ya que la interpretación remedia ese fracaso formal de la declaración filosófica. Así el suplemento, la carencia “originaria”, aparece como una formación en la cicatriz curativa: aquí adquiere la plasticidad su sentido histológico de regeneración, de la herida a la cicatriz. Bajo estas condiciones, lo que explica Malabou (2017) es que la dialéctica también disrumpe el carácter (de)generativo de la deconstrucción, a partir de su reparación inevitable.

Eso sí, esta reparación no debe entenderse como un regreso al formulario inicial, pues al estar deconstruido, el texto no volverá a una identidad pura y simple consigo misma (en las condiciones especulativas), ya que la dialéctica y la deconstrucción coinciden en que todo límite lleva en sí la posibilidad de su propia transgresión. Y, sin embargo, bajo el punto de la deconstrucción, esto

implica llevarlo más allá de su *querer-decir* o de sí mismo (de su totalidad), pero desde la dialéctica esto implica que incluso debe llevarse más allá de su deconstrucción (su disyunción), no volviendo a aquello que era sino en base de su forma dañada, para llegar a una reparación o configuración: por eso la plasticidad es siempre disruptiva e integradora. Así la mejor manera de describir la plasticidad, para Malabou (2017), es que sea un procedimiento metamórfico (*metamorphic procedure*) respecto de la regeneración de un texto operado desde la plasticidad, más allá de su deconstrucción; es así un procedimiento que nace de un accidente y de un defecto, que lleva a una *convalecencia generativa*.

Con lo cual, en un por-venir del propio Derrida, en el atardecer (*au soir*) de la escritura, la manera en que la misma Malabou “transgrede” y transforma esa gramatología que es ciencia de la escritura, es al momento en que su marca desaparece sin siquiera ausentarse. Pero, ¿cuál es entonces el destino de la gramatología? ¿En qué reside esa ruptura que somete a una tradición el concepto de escritura? Lo primero que podría enfatizarse es que la escritura tiene que comprenderse de una manera distinta a ser mera receptora de un habla absoluta; eso sí, este cambio en el significado aplica también para la escritura en sí misma: un sentido estrecho y amplio de la escritura. Es así que la gramatología, en tanto primer trazo, en tanto *archi-escritura*, muestra su “previo trazo” en el habla, en el lenguaje, en la cultura, en la ciencia en general; por eso la *modificación* de dicho término es así mismo su extensión y alcance bajo diversas condiciones. Ahora bien, ¿la modificación constante de un concepto se da siempre desde la inscripción de la re-escritura? ¿Así mismo esta modificación de la escritura hace parte del orden de la re-escritura o de otro tipo de orden? ¿Podría así mismo pensarse en una *modificabilidad original*, que no es reducible a la sola operación de la escritura? Esto último es la plasticidad.

Si se quiere, la plasticidad ha ido más allá (acá) de la misma escritura, se vuelve un indecible que resiste a una clasificación (nunca posible) dentro del proyecto gramatológico; allí donde solo hay huellas in-motivadas, donde los espectros (re)aparecen aplazando su llegada, donde el por-venir como promesa es (in)posible, la plasticidad designa una doble aptitud de ser, pues recibe una forma y también da forma: es receptora y constructora. Según estas condiciones de la plasticidad, la deformabilidad del concepto es algo incluso previo al concepto mismo y no tiene que identificarse dicha deformabilidad con la re-escritura. Por lo que la modificación u operación de ampliar el concepto de escritura escaparía al campo gramatológico, porque sería imposible producir, en el marco de la ciencia de la escritura, unas condiciones adecuadas en la reelaboración plástica sobre la escritura, ya que la plasticidad es un gesto “gráfico” de un trazo *jamás* terminado. Es así que el intento de Malabou, bajo el concepto de plasticidad, es mostrar un por-venir del texto

hegeliano que necesariamente también irrumpa la misma deconstrucción: en aquel espectro que no termina de aparecer.

Conclusión

Para exponer los puntos concluidos en este trabajo, valdría recapitular lo dicho hasta aquí respecto de cómo evaluar, pensar y comprender lo negativo de acuerdo con el (des)encuentro entre Hegel y Derrida. Se ha hecho necesario, de este modo, entrar en el pensamiento o modo de lectura de Hegel y Derrida, para así comprender de manera concreta qué entienden por lo negativo dentro de la tradición que, o bien siguen, o bien critican (o ambas al tiempo). Y bajo la comprensión de este (des)ajuste entre Hegel y Derrida, se ha podido comprender que lo negativo, más allá de ser una mera exclusión, ausencia o vaciedad, hace parte *internamente* de toda identidad, positividad, esencialidad, conceptualidad y finalidad a modo de espectros, de huellas y de (inter)textualidades sin siquiera clausurar o cerrar el cometido de las mismas: porque en la misma posibilidad de su formación, se encuentra así su misma imposibilidad. Bajo la lógica del *φάσμα* como inscripción en la escritura, se comprende que esa “negatividad sin negatividad” propia de lo indecible, hace estragos bajo distintas vueltas dialécticas y procesos de infinitización constantes que, en su potencia elíptica, impiden un cierre total terminado y perfecto; así, al contrario de un cometido como saber absoluto, lo “negativo” se comprende como una tarea incesante en un acontecer que tiende a diversificarse y diseminarse sin un punto fijo, único y estable. Por eso, bajo dicho diálogo entre Hegel y Derrida, considerar la negatividad es ir más allá de la presencia, del concepto, de la pre-determinación, pues es re-acoger esa diversidad que, *a priori*, opera como un *cuasi-trascendental* fundamental y necesario para el pensar mismo fundado en el logocentrismo.

Este camino de comprensión de lo negativo, bajo estas consideraciones, se desarrolló en los tres capítulos donde se comprende:

- a) Un panorama general, pero así mismo preciso y riguroso, del modo de lectura de Derrida frente a la tradición que él denomina logocentrismo y metafísica de la presencia. Como se ha visto, el cometido de la deconstrucción no es destruir o romper lazos necesariamente con esta tradición que opera bajo la determinación del binarismo, sino más bien dislocar y dismantelar la tranquilidad de dicha tradición para así encontrar en su interioridad las fallas de su propia lógica. Por lo que la búsqueda de esos indecibles como la huella, el suplemento, el *φάσμα*, la *différance*, la *archi-escritura* (y muchos más), es fundamental para revalorar y reconsiderar asuntos como la diferencia, la alteridad, la exterioridad, la muerte, la escritura, la violencia, entre otros, más allá de la presencia. Con estudio complicado, pero así mismo riguroso en el trabajo de Derrida, se puede comprender la tradición a la que critica y su (des)encuentro con Hegel como pensador tanto del saber absoluto como de la diferencia irreductible.

- b) Al comprender el valor de la negatividad determinada en los distintos recorridos y tránsitos de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología*, puede estimarse la distancia de Hegel con toda una tradición que queda alojada en la ingenuidad de la abstracción y la positividad de identidades absolutas en sí. Pese a ello, este mismo intento de pensar la negatividad opera bajo las condiciones de relevación, conciliación y superación de la negatividad determinada, pues esta repara el conflicto para terminarlo y cerrarlo en el avance constante y lineal del sistema en compendio. Por lo que el retorno del concepto, bajo sus diversas determinaciones, muestra cómo lo negativo retorna hacia la positividad, para así construir la verdad filosófica bajo el rigor ideal y conceptual de la filosofía hegeliana. Esta operación pudo contemplarse en la condición epistemológica de la conciencia, en la determinación de la reflexión desde las condiciones lógico-metafísicas, en las figuras, tanto del señor y el siervo, como de la familia hegeliana y Antígona como personaje fundamental en esta. La explicación conceptual de lo negativo, así como las múltiples determinaciones de la conciencia en la *Fenomenología*, sirven como comprensión temática y conceptual en el diálogo entre Hegel y Derrida.
- c) Así después de comprender un panorama sintético, pero así mismo general, del modo de lectura de ambos autores respecto de lo “negativo”, se encuentra que en esta fusión de horizontes la negatividad se re-considera como algo incesante, pero así mismo necesario, en la construcción, formación o sistematización de un concepto, una identidad, una esencialidad, una positividad o una entidad: porque comprender lo negativo es así mismo comprender la condición de (im)posibilidad en dicha labor. Así se estima que, si bien Hegel abre el espacio de reflexión respecto de lo negativo como mero contrario a lo positivo, a lo identitario o lo conceptual, lo cierto es que la operación logocéntrica acompaña su estudio; el relevo y retorno de la *Aufhebung* son muestras de lo mismo. Pese a ello, en su (des)encuentro con Derrida, se halla que dicho diálogo puede estimar lo “negativo” sin ser mero contrario de lo positivo y sin ser mera ausencia. Pues más radical que Hegel, el intento de Derrida por re-pensar la escritura en su valor “negativo” (sin ser negatividad) es comprender la operación suplementaria en una operación “dialectófaga” porque impide el retorno cerrado y clausurado: así lo negativo, a modo de huellas, no termina por desaparecer en las marcas de toda positividad, identidad, conceptualidad o esencialidad (valores propios de la metafísica de la presencia). Por lo que dicho valor “negativo” obliga incluso a pensar más allá del *querer-decir*, no sólo de Hegel, sino del mismo Derrida en esa fusión de horizontes que presupone un mundo de posibilidades cuyos espectros acogen otros territorios más allá de las fronteras que cada autor creyó delimitar: este es el intento,

tanto de Derrida en su deuda con Hegel, como el de Malabou en su consideración de la plasticidad en la inscripción de la escritura.

Es así que, después de esta fusión de horizontes respecto de lo negativo en Hegel y Derrida, sus (des)ajustes frente a esto muestra que la negatividad es re-pensada más allá de una violencia reprimida, más allá de la exclusión, más allá de la alteridad indeterminada o la ausencia como mera nada. Esto se sigue, porque bajo la indecidibilidad de lo negativo en este diálogo Hegel-Derrida, se muestra que dicho valor subyace espectral y suplementariamente a todo intento de identidad, conceptualidad, esencialidad, sistematicidad o intencionalidad: se piensa más allá del logocentrismo, de la presencia. Este ha sido el intento en dicho (des)encuentro entre Hegel y Derrida, bajo la tradición que siguen y resisten respecto de lo negativo.

Como se dijo al comienzo de este trabajo, vale así mismo mostrar sus limitaciones. Como la negatividad es un tema complejo y muy general en la filosofía, se trata de limitar dicha comprensión al diálogo entre Hegel y Derrida, pues especialmente en el trabajo y modo de lectura de Derrida, es inevitable tener en cuenta al pensador de la *diferencia irreductible* y el continuo espectro que es el filósofo alemán en cada una de sus lecturas deconstructivas que, en síntesis, obligan a pensar lo negativo más allá de la presencia. Pese a ello, siempre se encuentran más reflexiones respecto de lo negativo, bien sea antes o después de Hegel: bien sea en el mismo Platón en su diálogo *Sofista*, bien sea en el misticismo y postulación de la teología negativa —con quien Derrida está *casi* en íntima cercanía, sin seguir su operación—, bien sean los hegelianos que reconsideraron la negatividad para re-acogerla en sus trabajos —Stirner, Marx, la escuela de Fráncfort, Kierkegaard, entre otros—, bien sea Heidegger, quien revalúa el sentido del ser más allá de la presencia, o bien el post-estructuralismo en sus diversas reflexiones respecto del pensar negativo en Hegel. Las distintas reflexiones respecto de cómo entender y valorar lo negativo no cesan: ese sería, si existe, su valor diseminante.

Tanto la forma como el contenido de este trabajo coinciden en que intrínsecamente lo negativo subyace en este escrito, pues acoge el modo de pensamiento entre Hegel y Derrida, pero así mismo hace posible re-acoger otros espacios temáticos que impiden una comprensión total y completa del tema. Así el trabajo reconoce sus limitaciones, su propio *querer-decir*, para no agotar ni clausurar un tema incesante, pero así mismo constante en la filosofía, como se ha podido concentrar en este (des)encuentro entre Hegel y Derrida respecto de lo negativo. De ahí que esta tesis sigue en esa búsqueda por el sentido del ser más que llegar al ser; se queda en la duda cartesiana más que cerrar y axiomatizar dicha duda; sigue siendo una hija fiel de Eros que, según el mito de Diotima, queda en la constante curiosidad sin llegar a un saber perfecto y terminado; sigue así en las aguas inmensas

y profundas de la filosofía sin siquiera haber llegado a la isla de Ítaca como Odiseo. Por lo que, a “medio camino”, queda este in-terminable trabajo que es comprender lo negativo bajo su carácter trágico, pero así mismo constante.

Una muestra de este trabajo in-terminable, de este diálogo constante y generativo entre Hegel y Derrida, puede ser el apéndice de este trabajo. Lo que se concentra en este apéndice es una re-valorización de lo negativo en cuestiones de violencia y conflicto armado, como sucede en la actualidad colombiana. Así en cuestiones como la construcción de la memoria histórica, procesos de reconciliación y paz, (re)construcción de comunidades asediadas por la violencia, pueden encontrarse reflexiones interesantes y constantes que ayudan a re-valorar las limitaciones de territorios estatales, no para destruir sus políticas, sino más bien para ver en su misma imposibilidad la condición para atender nuevos procesos sin violentar u olvidar los estragos de la guerra. Por lo que, en cuestiones como la relación con los fantasmas de la guerra, el valor hiperbólico y pragmático del perdón como algo imperdonable y las condiciones del acontecer más allá del mero pacto conciliatorio, se hacen posibles reflexiones respecto de estos escenarios de posconflicto que atraviesa el pueblo colombiano, luego de más de cincuenta años de guerra armada. Por lo que el intento del apéndice es mostrar que, a modo de espectro, el valor y pensamiento de lo negativo en este (des)encuentro entre Hegel y Derrida puede acoger nuevos espacios de reflexión como lo es el posconflicto en Colombia. Este es así el intento in-terminable y constante de este trabajo de grandío que va más allá del *querer-decir* que limita sus márgenes.

A. El valor negativo de la guerra en el posconflicto: más allá de la destrucción y conciliación, desde escenarios de construcción y acontecimientos (apéndice)

... Los testimonios sobre el perdón

En la multitud de testimonios de las víctimas en un conflicto armado, siempre se extienden casos extraordinarios que muchas veces la justicia transicional o la amnistía contractual en el fin del conflicto no terminan por superar. Me encontré hace un buen tiempo el caso de Pastora Mira García³⁰, una madre que ha sido testigo y víctima de los horrores sin registro oficial durante el conflicto armado en Colombia; a tal grado, que ha enfrentado el trabajo de duelo de dos de sus hijos, de su padre y de su esposo. Sin embargo, más allá de este registro, su testimonio toma distintos matices en una ocasión en la que el asesino de su hijo, quien lo había asesinado hace algunos días, se le presenta en su casa gracias a los cuidados de Pastora al verlo herido cerca de su hogar. Y cuando ese asesino le confiesa la crudeza de su acto al ver los retratos en el cuarto de su hijo, a Pastora se le presenta una disyuntiva: cobrar venganza y justicia por sus propias manos o perdonar ese acto imperdonable que fue el asesinato sin piedad de su hijo.

¿Qué hizo? Le prestó un celular al asesino de su hijo porque, al ser ella una madre que ha vivido un dolor inmenso como lo es la pérdida de un hijo o de una hija, se empatiza con la madre del asesino de su hijo y le dijo que la llamara y le informara que se encontraba bien. Pastora no perdonó al asesino de su hijo, no olvidó aquel acto despiadado e inhumano donde varios jóvenes de San Carlos (Antioquia) fueron solo testigos de la ola de violencia y crimen que invadía aquel pueblo, por lo que no cerró esa herida latente de una madre que mantiene los retratos de momentos felices con su hijo; pese a ello, al no permitir que desapareciera la herida de una madre convaleciente ante el dolor, Pastora no tomó una negociación vis-a-vis con el asesino sino que concibió un perdón que cortó con el resentimiento o la violencia presentes en una guerra de más de 50 años: perdonó, podría decirse, aquello imperdonable.

Este testimonio, entre los muchos que abundan en la memoria fragmentada y diversa de las víctimas, muestra que la fuerza conciliadora va más allá del mero efecto contractual (en casos como el perdón) y son algo que resiste al trato o amnistía entre una víctima y un victimario. Eso sí, no es que se desvalorice estos procesos que cultivan la memoria histórica en un territorio, sino que se trata de advertir una homogeneidad en el asunto que simplificaría el impacto, la emoción y los

³⁰ Sobre este testimonio particular y el trabajo de duelo de Pastora Mira García, léase para más contexto la siguiente nota: <https://www.elpais.com.co/colombia/el-testimonio-de-pastora-mira-garcia-la-victima-que-conmovio-a-francisco.html>

traumas de las víctimas sin tomar en cuenta esos distintos espacios culturales, sociales, sexuales o étnicos de los actores y las actrices del conflicto. Y creo que Pastora nos muestra que el perdón debe empezar a explorarse de otras formas, no como una conciliación armónica entre dos actores para cerrar un capítulo del conflicto, sino más bien en un acontecer diverso que restaure el terror de la guerra y el trabajo de duelo constante con las víctimas, para así lograr algo como el perdón. Y creo que brindar herramientas lingüísticas, técnicas y conceptuales para entender y atender estos casos particulares como el de Pastora y el asesino de su hijo, podría ser un paso fundamental de la filosofía para acoger una comprensión diversa y plural que no permita borrar los horrores de la guerra y, en un caso optimista, no repetirlos.

Introducción

Conciliación y superación, clausura del conflicto, fin de la guerra: ¿es posible dar por terminado un conflicto que deja fracturas, cicatrices, aberturas y huellas en la forma de fantasmas? La guerra siempre es un escenario de conflicto y violencia que muestra la inadecuación e imposición entre dos o más ideas, territorios, individualidades, comunidades, etc. Cuando un conflicto alcanza un grado de violencia enorme en formas de autoridad, dictadura o totalidad, cuando la política estatal no alcanza a cubrir el bienestar de todas las personas dentro de su territorio, cuando la guerra deja un espacio sin posibles escenarios de reconciliación, ¿qué residuos quedan en una zona post-bélica o post-conflictual? La guerra, pese al cese armónico en un escenario de paz, no termina: sigue asediando, a modo de fantasmas, esas marcas que no terminan de cicatrizar. Con todo esto, estas marcas indican algo: que, más allá de toda política contractual calculada desde un espacio estatal, lo *negativo* en la guerra debe *re-considerarse* para mostrar la condición de posibilidad en una “política” que incluya nuevos escenarios en la construcción de paz.

En este apéndice, por lo tanto, se trata de *re-considerar* el valor de la negatividad, visto en el diálogo Hegel-Derrida, en un escenario de postconflicto que permita evaluar un porvenir y conserve la memoria colectiva de la guerra sin por ello excluir su valor eminentemente negativo. Para analizar en profundidad este valor “negativo”, en las condiciones de memoria y acontecimiento, este escrito se divide en: (i) re-pensar el daño y las heridas en las condiciones de memoria histórica bajo el trabajo de duelo y la performatividad que conlleva dicha acción con los fantasmas; (ii) re-considerar el auténtico perdón como algo imperdonable más allá de la amnistía y la conciliación que permite incluir la memoria y el acontecimiento de nuevos espacios de reparación; (iii) proponer un acontecer que aún no está, pero que en la construcción y atención a

las víctimas bajo ese duelo imperdonable, crea y diversifica nuevas comunidades que permiten ir más allá del cálculo estatal y reformarlo dentro de sus propios límites.

Eso sí, no se trata en esta consideración de destruir y rechazar las políticas de amnistía y conciliación dentro de un estado-nación que actúa bajo condiciones de reparación en espacios de justicia transicional, sino que se trata de abrir sus fronteras para que pueda (re)acogerse otras políticas que sean inclusivas con dichas comunidades y que permitan un por-venir para estas. Allí, en la (im)posibilidad de actuación del estado, no se encuentra su incapacidad, sino su acontecer al ir más allá de su predilección: se trata, en esta deconstrucción, de ir allí donde los fantasmas (re)aparecen como huellas para dar posibilidad a nuevos escenarios de posconflicto que no permitan repetir la crueldad de la guerra.

A.1 ¿Qué queda después del conflicto? El trabajo de duelo, de memoria y de acción con los fantasmas

Una época de posconflicto es un escenario comunitario, un ser-en-común (Acosta, 2011), que está tratando de repararse y sanarse después de un hecho que destruye y acaba con la identidad o límites de dicho territorio. Sin embargo, dicha comunidad queda trastocada por huellas que impiden un total cierre de las heridas o la sanación de una cicatriz que queda permanente en la (re)construcción de dicha comunidad. Con lo cual, ¿qué queda después del conflicto? Para Derrida (1998a) no queda sino “aprender a vivir”. Para el filósofo francés, “aprender a vivir” es a la vez necesario e imposible: importante porque es vital para todo ser humano (y comunidad como tal) atender el modo de aprendizaje de su bienestar, pero imposible porque dicho aprendizaje no se llega a completar. ¿La razón? Se debe, dice Derrida (1998a), a los fantasmas que permean dicho aprendizaje.

El fantasma, dice Derrida (1998a), es aquel que *asedia* un espacio común, esto es, está presente como vestigio, como huella, pues no está del todo presente, pero deja trazos o marcas en su aparición: así (re)aparece constantemente. Es aquella “cosa” difícil de nombrar, porque no es ni alma ni cuerpo y, en su aparición, también habita ambas ya que desaparece en su aparición, “(...) en la venida misma del (re)aparecido o en retorno del espectro” (*Espectros de Marx*, 1998a, p. 20). Es así que el fantasma no termina de ser ni algo vivo ni algo muerto, porque lo atraviesan roturas que hacen imposible tanto su presencia tácita como su ausencia radical. Así la fantología (ontología asediada de fantasmas) enseña que aprender a vivir es hacerlo con los fantasmas, ese “ser-con” los espectros que, extrapolado al campo político, es así mismo aprender a vivir con fantasmas para mantener la memoria, la herencia y las generaciones (esos *ciertos* otros). Es así el *asedio* a la memoria colectiva, porque el asedio es esencialmente histórico dentro de un orden reconstructivo en una

comunidad. Con lo cual, el fantasma es indispensable no sólo para “aprender a vivir”, sino para que una comunidad sea activa en su (re)construcción.

Esto puede verse análogo con la lectura de Acosta respecto de la comunidad en Hegel. En *Tragedia y perdón en la Fenomenología del espíritu*, Acosta (2011) lleva a cabo una lectura de la comunidad en Hegel como un espacio que interroga a la herencia política asumida de manera activa en un presente. Para cuestionar dicha herencia, para hacer memoria colectiva y reconstrucción de los hechos, es necesario deconstruir y suspender dicha herencia para pausar y analizar ese presente siempre desde un por-venir que continúa aplazándose (una herida que no termina por cerrar), pero que es imposible no *responsabilizarse* en su espacio de constitución. Por lo que esta deconstrucción de la memoria y el espacio de reconciliación, enfatiza Acosta (2011), debe así mismo formar una comunidad abierta a la heterogeneidad; en otras palabras, al recoger los rastros de esa aparente homogeneización violenta, escenarios de posguerra y posconflicto acogen esos “restos” diversos que permiten ir más allá de la mera clausura o finalización de la guerra: porque en el trabajo de duelo se diversifica el espacio testimonial del conflicto.

Este espacio de memoria y construcción, este aprendizaje de la vida y la responsabilidad en ello, debe atender un trabajo de duelo con aquellos y aquellas que siguen asediando (a modo de espectros) estos espacios comunitarios de posguerra. Esto puede traducirse en Antígona y el pasaje de la *Fenomenología* en la familia hegeliana, pues como señala Derrida en *Glas* (2015), aparece el fantasma de Polinices para reclamar ser enterrado y completar el trabajo de duelo por parte de Antígona, quien se compromete además estar en contra de la ley de Creón: le exige así una performatividad con su asedio. Es así que este fantasma, este espectro, trata siempre de reclamar eso que no termina por estar cerrado, pactado o completado, pues dicho muerto (para estarlo) debe *asediar* esos espacios heridos o fracturados porque esas comunidades donde *aparece* no están del todo terminadas. Y así comienza la figura del Espíritu, donde Antígona carga con una herida profunda sin reparar, ya que su comunidad está atravesada por esa espectralidad (su hermano) que impide por su crimen la recuperación de un ser-en-común.

Porque el duelo, dice Derrida (1998a), va siempre después de un trauma, una fractura, una herida que nunca termina por borrarse o cerrarse y que está asediada de fantasmas. Pese a ello, lo peor en dicho trabajo de duelo es la *confusión* o *duda* respecto de *quién* es el cuerpo o la cremación: es preciso saber quién está detrás de los restos para el cierre de la herida. Una cuestión del acontecimiento del fantasma, una repetición y última vez también, porque siempre en una (re)aparición hay trazos elípticos que impiden su plenitud, esto es, hay trazos diferidos que más bien abren su desplazamiento continuo y diverso. Después de un “fin de la historia”, de un “fin de la guerra” (en el caso colombiano), el espectro viene como (re)aparecido, figura como un

fantasma cuyo *esperado* retorno vuelve una y otra vez bajo distintas máscaras, rostros o duelos. Dice Derrida (1998a):

(...) En una palabra, se trata a menudo de hacer como que se constata la muerte allí donde el certificado de defunción sigue siendo el performativo de una declaración de guerra o la gesticulación impotente, el agitado sueño de un dar muerte (*Espectros de Marx*, p. 62).

La historia de la comunidad, siempre asediada por espectros, se muestra como un imposible, ya que el acto que le da origen a ella es el mismo acto que la escinde (le impide su homogeneidad) o que la lleva a su división irresoluble; esto último apunta a que todo origen de *una* comunidad siempre se ve constituida *en* y *por* espectros. En este orden de ideas, ¿qué deben responder dichas comunidades ante el asedio del espectro? El mismo Derrida (1998a), en la actividad y acogimiento de estos espectros, comenta que debe acompañarse una *responsabilidad* y *acción performativa* donde las tecnologías del pensamiento son un *medium* actual para acompañar dicha actividad. Esta acción performativa, en estas condiciones, debe acoger el asedio de estos espectros y hablar del fantasma, incluso al fantasma, allí donde ninguna ética, política, revolucionaria o no, debe realizarse con aquellos y aquellas que no están *ya* y que no están todavía: tanto si han muerto, como si todavía no han nacido.

Porque la acción, según Acosta (2011), debe hacer parte de la memoria, así como la performatividad debe asimilar el pasado para abrir ese por-venir que aún no llega. Esta construcción de la comunidad, que acoge la memoria, el trabajo de duelo y la performatividad, debe contemplarse allí donde está su misma incapacidad de formarse, de establecerse, de homogeneizarse; y pese a ello, debe atender su intento. Más allá de toda política condicionada, el esfuerzo está en construirse desde su inminente (im)posibilidad: porque el acto de su formación y delimitación también la lleva a su división irresoluble. Esto lo señala Acosta (2011) respecto de la comunidad en Hegel:

Hegel, a diferencia de como usualmente ha sido interpretado, se distancia de esa idea (ingenua para él) de una comunidad que está dada, que nos da origen o que nos espera como meta (...). La comunidad es algo que debe ser desde siempre reconstruido, pero cuya reconstrucción no puede nunca pensarse ingenuamente como reconciliación definitiva (*Tragedia y perdón en la Fenomenología del espíritu*, p. 45).

Es en esta comprensión de la comunidad, del trabajo de duelo, de la memoria colectiva e histórica asediada por espectros, que vale pensar estos escenarios de posconflictos que, para su

formación y construcción, los actores y las actrices de dichos espacios deben atravesar una labor fundamental para dicha edificación: el perdón.

A.2 Perdonar lo imperdonable: el perdón al margen de lo político

Frente a la pregunta por la cuestión del perdón, Derrida (1998b) empieza aclarando que no hay límite para el perdón, no hay “medida”, moderación o un margen que condicione su alcance. Con esta *economía general* del perdón, Derrida comenta que es difícil “medir” un perdón de acuerdo con que se diga *qué es aquello* que requiere un perdón y *quién* apela al perdón, esto es, limitar el espacio y a los actores y las actrices del perdón.

Esto se sigue, pues una *economía restringida* del perdón (y su comprensión) conlleva que: (i) una economía del perdón es complicada porque dicha noción puede tender a determinarse dentro de escenarios o debates políticos confundiendo (calculadamente) en *disculpas*, en *pesar*, en *amnistía*, en *prescripción*, entre otras, que reducen al derecho la noción de perdón cuando esta debería ser irreductible y heterogénea; (ii) que esta *economía general* del perdón se comprenda bajo una herencia lingüística cuyo escenario hace parte de la religión (un lenguaje religioso), específicamente abrahámica; (iii) comprender que el “perdón” se borra al *ritmo de la mundialización*, esto es, a todo cálculo, frontera, nación, medida o concepto y tales han sido los escenarios de varias comunidades alrededor del mundo, corporaciones profesionales, representantes de jerarquías eclesiásticas, jefes de Estado, etc. Porque se transforma así el idioma universal del derecho, la política, la economía o diplomacia más allá de sus territorios estatales.

Así al abrir una *economía general* heterogénea y de profunda alteridad, viene a afirmarse que el *perdón* sólo podría considerarse en aquello imperdonable: se halla el perdón a sabiendas de que nada se borra jamás. Por eso la amnistía, por ejemplo, concede desinteresadamente a los criminales un perdón para una pronta reconciliación o una armonía que cese con la violencia, cosa que el perdón no debería conceder. Frente a estas limitaciones, el perdón que es imperdonable es paradójicamente un *pasado impasable* y no engendra necesariamente un olvido: hay posibilidad de perdón, pero también un deber de no-perdón con el fin de que las heridas marcadas queden de forma indeleble.

A partir de estas reflexiones, Derrida (1998b) comenta que no sabe si el perdón es posible aunque, si este es posible, debe concederse a lo que es (y sigue siendo) imperdonable. Por eso para que haya perdón, la herida debe estar abierta y tiene que estar presente, porque incluso si esa herida cicatriza, ya no hay perdón. La paradoja es que para perdonar no sólo basta con que la víctima recuerde la ofensa o el crimen, sino que dicho recuerdo esté presente como fue *tan* presente aquella

herida al momento del crimen. Esto lo afirma Derrida (2001), pues si sólo se estuviera dispuesto a perdonar aquello que es *perdonable*, la idea de perdón vendría a desvanecerse, ya que si hay algo que perdonar sería lo imperdonable: de ahí se presenta esta aporía interminable. Por eso, insiste Derrida (2001), el perdón es heterogéneo al derecho porque no se trata de decir que el perdón no sea posible, sino que se presenta el perdón a costa de soportar lo imposible —aquello que no puede preverse, calcularse, hacerse— porque no se limita a criterios normativos calculados y estatales.

Esta postura del perdón como algo imperdonable la contempla Acosta (2012b) en su análisis de la figura del perdón en la *Fenomenología del espíritu*. Acosta (2012b) entiende por el perdón en Hegel, tanto un acto o decisión que permite responder a esas exigencias de memoria, como la urgencia de una restauración de una vida en común. Por eso, al contrario de un perdón entre víctima y victimario, su lectura lleva a cabo un modo de asumir eso irreparable o aquel límite donde esas posibilidades humanas coinciden con esa inhumana posibilidad que sería perdonar.

Así el *perdón* no se limita a las fronteras o demarcaciones de lo político, o sea, no es algo institucional porque no es amnistía o una reconstrucción *oficial* de esos hechos a través de una verdad judicial; más bien, dice Acosta (2012b), se trata de analizar esos lugares o espacios donde la reciprocidad *ya* no es posible, donde no hay mutualidad que *ya* no esté fracturada: es re-pensar el perdón al *margen* de lo político. Esto se sigue, pues “(...) el perdón es esa interrupción que inaugura la posibilidad de un camino hacia adelante, sin romper por ello con los lazos que lo atan necesariamente a lo sucedido” (Acosta, 2012b, p. 38). Y en perspectiva con Hegel, el perdón puede pensarse como un desarrollo constante que acoge la responsabilidad, la memoria y la comunidad; y para Hegel, particularmente en la *Fenomenología*, el perdón aparece allí en la posibilidad de formar una comunidad que no ha logrado enterrar de manera definitiva la historia de un muerto.

Por eso la atención de Acosta (2012b) del perdón en Hegel es a partir de una “reflexión muy sugestiva acerca de nuestro modo de ser en común” (p. 39), que lleva a re-leer el final del capítulo del Espíritu, no tanto como una clausura de una comunidad que repara definitivamente sus heridas, sino como esa experiencia que siempre recuerda esas roturas profundas que no terminan de borrarse en las marcas de la comunidad: porque hay heridas abiertas, no hay un cierre definitivo. Dice Acosta al respecto (2012b):

El perdón aparece, así, para Hegel, como un reconocimiento de que dicho cierre definitivo no es nunca posible y, de que, por lo tanto, la reconciliación, entendida como resolución y clausura de todos los conflictos, no es el movimiento propio de una *verdadera* vida en común (*Variaciones sobre el perdón: una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel*, p. 40) [cursiva mía].

Así el perdón, que excede toda justicia o reciprocidad lógica de reparación, debe lograrse con un don infinito o un desgarramiento total de una comunidad, ya que dicho perdón se encuentra siempre atravesado por una *asimetría radical* que no se contenta con un acuerdo vis-a-vis, sino que se muestra como la única manera de asumir la paradoja de todo pensamiento de la comunidad en su (im)posibilidad. A fin de cuentas, y en cercanía con reflexiones por parte de Derrida, en el espacio del perdón las situaciones o acontecimientos deben ser imperdonables porque el *perdón* auténticamente perdonable es imperdonable, pues perdona lo imperdonable.

Con este panorama del perdón como algo que resiste al cálculo y economía jurídico-estatal, Acosta (2012a) muestra la imposibilidad de que se determine una política del perdón, lo que a su vez (re)plantea la homogeneidad y restricción estatal que maneja cada territorio. De esta manera, como señala Acosta (2012a), si el principio del perdón en Hegel es mostrar la *trágica ruptura* dentro del suelo común de lo político —allí donde se muestra su imposibilidad, donde ese perdón es posible—, Derrida sigue esta idea hasta sus últimas consecuencias: porque el perdón, según el filósofo francés, es perdonar aquello imperdonable, en un acontecimiento que no extermina las heridas asediadas por espectros. Se vuelve así algo imposible para la experiencia misma, aquello que resiste al cálculo político, sin ser algo *externo* al mismo.

De aquí que, como opina Acosta (2012a), Derrida obligue a entender el perdón como una noción política y ética *re-pensada* en su relación con lo imposible, pues el perdón es así algo secreto, algo imperdonable o la posibilidad de re-leer la política desde nuevas perspectivas, especialmente para escenarios de posconflicto. Así, más que ser una política del perdón, lo que se trata es de encontrar una noción de lo político que debe re-modularse a partir del acto del perdón, pues expone a la actualidad el compromiso que asedia su herida. Porque la acción de perdonar, según Acosta (2012b), debe hacer parte de la memoria, y su performatividad debe asimilar el pasado para dar apertura a ese por-venir que *aún* no llega: un acontecimiento que no puede calcularse, que queda en la mera (im)posibilidad no sintetizable.

A.3 Políticas del acontecimiento: más allá de la conciliación, desde escenarios de resignificación y de diversificación

El perdón en su acontecimiento no es sino una (im)posibilidad extensiva y aplazada. Tanto Hegel como Derrida, dice Acosta (2012a), resaltan las constantes paradojas y desaciertos en el campo ético-político, ya que ante las heridas desangradas la curación es un proceso constante que requiere de tiempo. En estas condiciones del perdón, Derrida (2001) se inclina (o está repartido) entre una visión *hiperbólica* del perdón (un perdón puro) y la realidad de una sociedad ocupada pragmáticamente en procesos de reconciliación; eso sí, sin el poder, el querer o el deber de optar

por una unilateralmente, pues ambos polos son irreductibles uno a otro: esta indisociabilidad debe abrirse en el acontecer.

El acontecimiento, según las condiciones que expresa la *fantología*, debe entenderse como una suplencia que es generada para extender las fronteras más allá del aquí y el ahora sin su posible determinación: excede toda presencia como presencia a sí. De esta manera, hace posible esta presencia desde un *desquiciamiento*, una *disyunción* o una *desproporción cuasi-originaria*: un *out of joint*. Dice Derrida (1998a):

(...) Esta apertura [con el asedio de los espectros] debe preservar esta heterogeneidad como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más bien, re-afirmado. Ella es el porvenir mismo, viene de él. El porvenir es su memoria. En la experiencia del fin, en su venida insistente, apremiante, siempre inminentemente escatológica, en la extremidad del extremo hoy se anunciaría el porvenir de lo que viene (...) (*Espectros de Marx*, p. 50).

¿Cómo entender el alcance del acontecimiento aquí entendido por Derrida en su (des)encuentro con Hegel? Castellote en su artículo *Perdonar lo im-posible : origen o fin de la historia del perdón* (2018), comenta que el concepto acontecimiento (*Ereignis*), de herencia heideggeriana (a su vez hegeliana), no es un *evento* futuro que pueda planificarse o estimarse en el presente (en la onticidad), sino que es una posibilidad *multidireccional* que no se sabe hasta qué punto puede extenderse; no puede incluso *preverse* eso que acontecerá, aunque esto no significa que sea irracional, sino que es un emerger más allá del aquí y el ahora. No es incluso apropiable en toda dialéctica positiva y escapa a toda justificación onto-teológica, pues no es necesariamente bueno o malo al estar abierto sin ningún pretérito. Esto encaja con lo dicho por Derrida, ya que el perdón no es algo esperado o mucho menos imaginado, sino que abre una re-consideración del crimen, del castigo, del perdón, del Otro, que sin embargo mantiene la memoria sin olvidar lo acontecido: porque la posibilidad del perdón está en lo imperdonable.

De acuerdo con lo anterior, Derrida (1998a) explica que las comunidades se *inscriben* en el curso de la historia cuando asimilan un conjunto de generaciones que le preceden, para así realizar un trabajo de memoria y de duelo que debe lograrse sobre aquello *imposible* o en el por-venir para que acontezca el perdón. Si bien, señala Derrida (2001), en su lectura del perdón para el filósofo Vladimir Jankélévitch³¹ es imposible el perdón en un mútuo acuerdo entre víctimas y victimarios,

³¹ Vladimir Jankélévitch, en su texto *Lo imprescriptible* (1986), muestra el imposible de un perdón o reconciliación después de un conflicto, como es el caso de los campos de concentración nazi en los que él estuvo durante varios años, porque no puede borrarse el genocidio marcado en los traumas de la víctima. Incluso en una visión hiperbólica del perdón, Jankélévitch teme que se disipe la memoria de lo ocurrido allí: por eso el perdón para él no es posible. Sin embargo, como rescata Castellote (2018), en un intercambio de cartas de Jankélévitch con un joven alemán llamado

las nuevas generaciones tendrán la posibilidad de permitir este *perdón* porque debe y no puede ser de otro modo; así el perdón será solo posible para las generaciones venideras, esas nuevas construcciones, pues todo trabajo de duelo se habrá podido consagrar bajo una terapia de olvido en un acontecer *aún* en proceso y una atención a los fantasmas de la guerra.

De esta manera, el testimonio muestra a la víctima con un *ser pasado* que no pasa, que es im-
pasable, pues este pasado del perdón viene a estimar que, más allá de todo cálculo, medida humana o crimen inextinguible, es imposible ese perdón ya que es él un *ser pasado* que nunca pasa. Dice Castellote (2018): “(...) Lo irreparable del dolor pasado, esa tortura y sufrimiento que, por sobrepasar el límite de lo concebible, no deja ninguna posibilidad para aceptar la solicitud del perdón” (p. 103). Esto último concuerda con la travesía del espíritu en la *Fenomenología*, señala Acosta (2012b), pues según dichos fragmentos una acción siempre perdonada no debe sin embargo ser olvidada, ya que dichas aberturas que sufre la historia del espíritu se curan dejando una profunda cicatriz. Entonces si el hecho es imperecedero, y el perdonar va más allá de todas estas disyuntivas, no se trata tampoco de verlo como algo eterno y etéreo, sino que este logra convertir lo acaecido en memoria o lo *historiza* al abrir el presente y darle un acontecer multidireccional.

Ese principio tras-político del perdón debería incluso ser político, dice Derrida (2001), pues pese a que permanezca intacto, inaccesible al derecho, a la política o a la moral misma, es también necesario *en* la política respetar ese secreto o aquello que no depende de lo político (debe así mismo interpelarlo). Esto puede contemplarse junto con Hegel, como heredero y crítico de la modernidad, pues su trabajo en la *Fenomenología* permite contemplar los (des)ajustes que tiene con esa herencia totalitaria y homogeneizadora de corte cosmopolita en el campo político, pues en la figura de *Antígona*, del *Alma bella, el mal y el perdón*, Hegel (2010) no deja terminada una vida ética absoluta (como comunidad resuelta y definitiva) en el fin del mundo moderno; al contrario, señala Acosta (2011), el perdón, así como la tragedia, deja marcada en la conciencia espacios de huellas y heridas irreparables en el corazón de una comunidad.

En este orden de ideas, y rastreando esos espectros, heridas, huellas o traumas de un conflicto de más de 50 años, ¿qué queda en un escenario de posconflicto en Colombia? Ciertamente nuevas comunidades que en su proceso de memoria empiezan, no sólo a repararse, sino a actuar performativamente para mantener esos vestigios dolorosos de la guerra. El acontecer de estas comunidades, después de un suelo común destruido, permite la posibilidad de un trabajo de duelo constante y generativo de las víctimas que pueda acoger su herencia y *diversificarla* para que, en aquel

Wiard Raveling, se muestra el peligro del perdón en el olvido de las víctimas por un acuerdo contractual, pero que en esas generaciones que heredan el sufrimiento y el dolor contemplados en la guerra, y en un acuerdo en el acontecer de una nueva generación, pueda lograrse algo como el perdón sin que ello implique borrar el asedio del conflicto. Sobre el texto de Jankélévitch, la referencia es: *Vladimir, J. (1986). Lo imprescriptible. París: Éditions du seuil.*

acontecer, *aún imposible* de calcular, pero que está constantemente en apertura frente a políticas jurídicas, pueda presentarse algo como el perdón. El perdón, como aquello imperdonable, permite que la herencia de las víctimas en Colombia no sólo acoja el asedio de sus familias y no permita cerrar la herida abierta de un conflicto que sigue en acción, sino que desplace y deconstruya políticas estatales que deben empezar a acoger múltiples escenarios de reconciliación para así colectivizar un trabajo de memoria histórica desde distintas comunidades étnicas, culturales, religiosas, sociales, económicas, etc. Y, más allá de la simple amnistía, en esos escenarios *aún* por construir, en estos espacios de posconflicto, ese acontecer heterogéneo e indecible permitirá el auténtico perdón.

Porque, como muy bien concluye Acosta (2012b) respecto de esta situación:

Toda política que, como en Colombia, pertenece a una historia que no puede dejar de estar atravesada por las heridas de un pasado, de un presente incluso, que siguen reclamando ser escuchadas. Una política de la memoria que logre sostenerse en este difícil equilibrio entre el recuerdo y la reconciliación. Y, una reconciliación, me gustaría sugerir, que no tiene lugar ni es inspirada por lo institucional; y que tampoco se da, por otro lado, entre dos, entre el espacio que se recorre desde la víctima al victimario, sino que se comprende como una decisión de asumir la realidad, y de asumirla con acciones concretas, como aquella de enterrar a los muertos de otros en nombre de quienes ya no volverán, el duelo imposible de los muertos que no están, para dar lugar a la posibilidad abierta de la vida que sigue (*Variaciones sobre el perdón: una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel*, p. 49).

Y quizá, la violencia, la disyuntiva y las complicaciones que ha vivido nuestro país en estas últimas semanas de Paro Nacional, pueden ser una muestra de esas heridas que no han cerrado, esto es, el asedio de los fantasmas que dentro de un escenario político reclaman en su “aparición” re-modular la justicia con los muertos. Es así que estas políticas del acontecimiento, de modo generativo, seguirán construyéndose sin cesar; y quizá allí, en estos escenarios, se pueda comprender la situación y carga que atraviesa actualmente el país. La labor con los espectros sigue constante... sin que su asedio termine por borrarse.

Referencias

- Acosta, M. (2011). Tragedia y perdón en la Fenomenología del Espíritu: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad. *Revista Pléyade, IV (1)*. Recuperado de: <https://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/07.-Acosta-Tragedia-y-perd%C3%B3n.pdf>
- Acosta, M. (2012a). Hegel and Derrida on Forgiveness: The Impossible at the Core of the Political. *Derrida Today, 5 (1)*. Recuperado de: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/drt.2012.0028>
- Acosta, M. (2012b). Variaciones sobre el perdón: una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel. *Universitas Philosophica 29 (59)*. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10808>
- Adrián, J. (2016). Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (Vol. 1). Barcelona: Herder Editorial S.L.
- Bataille, G. (2015). Hegel, la muerte y el sacrificio. En: *La felicidad, el erotismo y la literatura* (p. 283-309). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Castellote, J. (2018). Perdonar lo im-possible: origen o fin de la historia del perdón. La torre del virrey: revista de estudios culturales 23 (1) (p. 102-110). Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6729438>
- Colomer, E. (2006). El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: Tomo segundo, el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona: Herder Editorial S.L.
- Critchley, S (2001). A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in Glas. En: *Hegel After Derrida* (p. 197-226). Nueva York: Routledge.
- Derrida, J. (1977). Posiciones (edición digital de Derrida en castellano). Valencia: Pre-textos. Recuperado de: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/posiciones.htm>
- Derrida, J. (1985). La voz y el fenómeno. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1989). Entrevista con Jacques Derrida de Cristina de Peretti. En: *Política y Sociedad, 3* (p. 101-106). Madrid.

- Derrida, J. (1997a). Carta a un amigo japonés. En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (p. 23-27). Barcelona: Proyecto a Ediciones.
- Derrida, J. (1997b). La diseminación. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (1997c). La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá. México: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (1998a). Espectros de Marx (el Estado de deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional). Madrid: Editorial Trotta. S.A.
- Derrida, J. (1998b). Justicia y perdón: Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en Staccato. Edición digital de *Derrida en castellano*. Recuperado de: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/justicia_perdon.htm
- Derrida, J. (2001). On Forgiveness. En: *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (p. 27–60). London and New York: Routledge.
- Derrida, J. (2008). De la gramatología. México: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (2012). La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Derrida, J. (2015). Glas (*Clamor*). Madrid: Oficina de Arte y Ediciones S.A.
- Derrida, J. (2017). Márgenes de la filosofía. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.
- De Boer, K (2001). Tragedy, Dialectics, and Différance: On Hegel and Derrida. *The Southern Journal of Philosophy*, 39 (3), p. 331-357. Recuperado de: https://www.pdcnet.org/southernjphil/content/southernjphil_2001_0039_0003_0331_0358
- Díaz, J. (1986). Estudios sobre Hegel. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
- Flores y Yébenes (2010). Hegel después de Bataille y Derrida. *La Lámpara de Diógenes* 11 (20), p. 81-100. Recuperado de: <https://biblat.unam.mx/es/revista/la-lampara-de-diogenes/articulo/hegel-despues-de-bataille-y-derrida>
- Guerrero, W. (2017). Aporías de la deconstrucción: en torno a la filosofía de la alteridad en Jacques Derrida. Bogotá, D.C: Departamento de Publicaciones, Universidad Libre.

- Gutiérrez, C. (2008). La desaparición de *lo otro* a manos de la reflexión. En: *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy* (p. 73-96). Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
- Hegel, G.W.F (2000). Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho (o compendio del derecho natural y ciencia del estado). Trad. Eduardo Vásquez. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Hegel, G.W.F (2005). Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Trad. Ramón Vall Plana. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Hegel, G.W.F (2010). Fenomenología del espíritu. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores S.L y UAM editores.
- Hegel, G.W.F (2011). Ciencia de la lógica I: la lógica objetiva. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada Editores S.L y UAM editores.
- Hegel, G.W.F (2017). Fenomenología del espíritu. Trad. Wenceslao Roces. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2003). Ser y tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Kojeve, A (2006). La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- Kojeve, A. (2010). La idea de la muerte en Hegel. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- Levinas, E. (2001). La huella del otro. México: Editorial Taurus.
- Malabou, C. (2013). El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica. Buenos Aires: Editorial Palinodia y Ediciones La Cebra.
- Malabou, C. (2017). Deconstructive and/or 'plastic' readings of Hegel. *Hegel Bulletin*, 21 (1-2), p. 132-141. Recuperado de: <https://www.cambridge.org/core/journals/hegel-bulletin/article/abs/deconstructive-and-or-plastic-readings-of-hegel/6DE65706A4C0DC64C867870D3480802B>
- Noël, G. (1995). La lógica de Hegel. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.

- Peretti, C. (1989). Jacques Derrida: texto y deconstrucción. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Platón (1988). Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Ruiz Bustamante, C. (2017). Más allá de la vida y la muerte. La autoinmunidad en Freud y Derrida. *Agora: Papeles De Filosofía*, 36(2). Sacado de : <https://doi.org/10.15304/ag.36.2.3805>
- Russon, J. (2006). Reading: Derrida in Hegel's Understanding. *Research in Phenomenology*, 36 (1), p. 181-200. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24660637>
- Sartre, J. (1998). El ser y la nada. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Saussure, F. (1945). Curso de lingüística general. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- Sófocles (1981). Antígona. En: *Tragedias* (p. 239-300). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Thompson, K. (2001). Hegelian Dialectic and the Quasi-Transcendental in Glas. En: *Hegel After Derrida* (p. 239-259). Nueva York: Routledge.

Glosario Derrida-Hegel

DERRIDA:

- **Archi-escritura (*archi-écriture*):** es el intento de entender la escritura más allá de las limitantes fono-logocéntricas, esto es, que la escritura no se limite a ser el dictado de la voz. La *archi-escritura*, con su prefijo *archi* (de *ἀρχή* griego), indica un principio in-motivado e indecible que opera desde un diferimiento que aplaza el presente, pues no lo deja permanecer. Así la inscripción de la escritura, en su economía general, impide el sueño de la presencia plena, bien sea desde la plenitud de un sujeto absoluto o bien de un objeto físico sin mediación conceptual (o ambos casos).
- **Cuasi-trascendental (*cuasi-trascendantal*):** si lo trascendental (en sentido kantiano) es condición de posibilidad para que pueda completarse o realizarse un acto de conocimiento, lo *cuasi-trascendental* juega a ser la posibilidad e imposibilidad (al mismo tiempo) de que ese acto, forma o concepto llegue a realizarse. Es así, por ejemplo, el *φάρμακον* juega a ser cura y veneno en la realización y plenitud de un concepto.
- **Deconstrucción (*déconstruction*):** de la raíz alemana *Destruktion*, la deconstrucción es una operación o modo de lectura incesante en la formación de cualquier textualidad. No es un método o concepto porque no actúa desde una posición privilegiada o centralizada, sino desde las esquinas marginadas o ignoradas en la construcción de un texto, para así mostrar la (im)posibilidad de formación del mismo. La deconstrucción reluce, desde condiciones diseminantes, la jerarquía y la posibilidad desestabilizadora que actúa en los binarios propios del logocentrismo.
- **Dialectofagia (*dialectophagie*):** la *dialectofagia* es la operación de la dialéctica hegeliana que, en su interioridad, trata de “tragar” o asimilar esa exterioridad para así contener y superar su exclusión. Así bajo la forma de corporalidad, la *dialectofagia* se mantiene como unidad originaria, para así ir acogiendo aquello ajeno a ella y tragarlo para ir creciendo en su comprensión conceptual.
- **Différance:** la *différance* produce en general las diferencias en el lenguaje, no como un principio o axioma necesario, sino desde la indecidibilidad y el silencio de su ‘a’. Su raíz, de la palabra en francés *différence* (diferencia o distinción en castellano), indica por medio de la ‘a’ el diferimiento de los signos del lenguaje, tanto en sentido espacial (como distinción), como en sentido temporal (como aplazamiento). Así produce las diferencias en el lenguaje, en su *presencia diferida*, apareciendo en su desaparición, produciendo una economía abierta (general) en esas producciones de significado jamás agotadas.

- **Diseminación (*dissémination*):** movimiento incesante e in-motivado, que impide que los signos trabajados en la deconstrucción se justifiquen por sí mismos, por su *querer-decir*, por lo que deja trazos elípticos para que una vuelta al origen no sea ni pura ni completa. Impide así un pliego del texto, así como un fin motivado sobre el texto mismo. Por eso remite constantemente a una alusión sin principio ni fin en un acto *ad infinitum*.
- **Escritura fonética (*l'écriture phonétique*):** la escritura fonética, que se ha subyugado al dictado del habla, es simplemente la copia fiel y lineal del fonocentrismo. Así halla su construcción únicamente en el trazo del habla sobre ella y, como postula Saussure, es externa a la lingüística al ser mero artificio sin relación con la lengua.
- **Fonocentrismo (*phonocentrisme*):** es el espacio de privilegio del pensamiento occidental al habla, por su cercanía con el pensamiento. Muestra así la jerarquía y desvalorización de la voz sobre la escritura, pues la fidelidad y cercanía del habla con el pensamiento permite que no se corrompa o se malinterprete ningún fruto del conocimiento trascendental. Por eso la voz ha sido privilegiada para evitar el artificio de la escritura.
- **Huella (*trace*):** tomado de las reflexiones de Emmanuel Levinas respecto de la Otredad, la huella señala que los significados de un significante tienen su posibilidad sólo por otros significantes, por lo que todo signo lleva el “rastros” de otros signos, que están ausentes y presentes al mismo tiempo. Así la huella aparece en su desaparición, es una marca que juega entre el pasado, el presente y el futuro, porque deja marcas que no terminan de borrarse.
- **Indecidibles (*indécidables*):** “falsas” propiedades nominales que, desde el punto de vista del lenguaje, fisuran la lógica de la oposición binaria. Son así “falsas unidades verbales”, dice Derrida, que aparentan una unidad en una oposición de binarios, pero no permanecen en ninguno; por lo que terminan más bien de agotarlos, invertirlos y desestabilizarlos, para que dicha oposición no termine de estar terminada o jerarquizada. Un ejemplo es el *φάρμακον* y su posible traducción, ya que del griego significa cura y veneno, una oposición aparentemente tajante.
- **Iterabilidad (*itérabilité*):** capacidad de repetición continua que hace posible que el sentido de todo signo sea reproducible sin jamás agotarse. Al ser así alteridad, la iterabilidad es potencialmente infinita, más allá de la limitación finita del escritor y/o lector: pues lo iterable señala que, más allá del *querer-decir*, la palabra es siempre repetible y reproducible. Por lo que, en la arquitectura del texto, este no podría estar cerrado o clausurado por los efectos de la iterabilidad, que siempre abre la posibilidad más allá del texto mismo.

- **Logocentrismo (*logocentrisme*):** es la posición de la tradición filosófica occidental que ha limitado el sentido o la verdad como cercanía al *λόγος*, bien sea la razón, el pensamiento, la mente o el sujeto. Su postulado, de esta manera, es que la razón y el pensamiento son naturales, así como las cosas fuera de estos; por lo que su tentativa es delimitar aquello natural de eso que no es natural, para así interiorizar y encerrar el sentido y la verdad que debe albergar. Por eso el logocentrismo, señala constantemente Derrida, concibe el ser como identidad y presencia originaria y, mediante la palabra, hace posible la verdad y el sentido gracias al pensamiento, la mente o la razón.
- **Margen (*marge*):** como delimitación del adentro y el afuera de un texto, el margen viene a ser un indecible al habitar el adentro y el afuera del texto. Casi en un gesto suplementario, el margen viene a establecer que, al momento de delimitar una frontera entre un afuera y un adentro, ese afuera está *ya* en el adentro y que el efecto contaminante fue un momento en “principio” no menos necesario. Porque el margen, bajo el diferimiento de *différance*, muestra que al formar un adentro *ya* contiene dentro de sí el afuera: por eso el margen es ambas al tiempo.
- **Metafísica de la presencia (*métaphysique de la présence*):** análisis de origen heideggeriano, la metafísica de la presencia se ha limitado a entender el ser como ente, o sea, como algo presente aquí y ahora que es suficiente para comprender el sentido del mismo. Al concordar en esta crítica de raíz heideggeriana, Derrida critica constantemente esta actitud propia de los grandes sistemas metafísicos, así como teorías del significado que mantienen la armonía propia de lo óntico, del presente.
- **Phármakon (*φάρμακον*):** traducción de cura *y* veneno que, en su lectura del *Fedro* de Platón, Derrida ve como un gesto propio de la escritura que se ha borrado de la tradición logocéntrica.
- **Significado trascendental (*signifié transcendantal*):** en el anhelo de la presencia, el significado trata de aislarse de todo diferimiento en el lenguaje para encontrar una armonía que impida su corrupción, y por tanto, su plano trascendente. Así el significado, como trascendente (simplemente como lo que está más allá), existe fuera del lenguaje para ir más allá de la corrupción lingüística del significante y así impedir una cadena inmotivada que produzca el caos sin posible orden.
- **Significante (*signifiant*):** el significante, dentro del orden conceptual de la lingüística sausseriana, es la manifestación sonora del signo. Si el signo es una palabra, el significante sería la expresión sonante de dicha palabra; eso sí, en la red de significantes que hacen parte

de un sistema lingüístico, estos llegan a reconocerse gracias a las diferencias sonoras de unos con otros, para así llegar al significado positivo de cada palabra.

- **Suplemento (*supplément*):** en el análisis de la escritura respecto de Rousseau, el suplemento encierra el doble sentido, tanto de suplir (o suplantar una carencia), así como un suplir que es externo y ajeno de aquello que viene a suplir. Muestra así la cura y veneno del *φάρμακον*, porque es cura al suplantar una carencia originaria, pero es veneno porque la corrompe y en su reemplazo le impide ser la misma de antes (ser “original”). Por eso Derrida comenta que el suplemento, más que reemplazar un principio puro y presente, muestra la *archi-carencia* originaria que funciona bajo dicha lógica suplementaria, propia de la borradora constante de la escritura.
- **Texto (*texte*):** más allá de entender el texto como algo encerrado en un libro, y más que comprender que todo lo real se limite al carácter textual de un libro, la reconsideración de lo textual para Derrida es el ámbito y comportamiento de los signos en el juego libre de las diferencias. Por eso podría decirse que para Derrida la realidad es texto, no en el sentido en que sea algo encerrado y limitado en un libro (pensamiento, razón, *λόγος*), sino que el texto permite comprender el ámbito de la palabra sobre eso real que hace parte de su contorno conceptual y aprehensivo.

HEGEL:

- **Absoluto (*Absolute*):** aquello que es autónomo, pero que también lo abarca todo. Si lo conceptual contiene dentro de sí todo lo real, lo absoluto sería ese reencuentro con los momentos determinados que llegan a completarse, en tanto el saber se completa en la totalidad de lo real a partir de lo racional.
- **Abstracto (*abstrakt*):** aquello unilateral y aislado que carece de contenido concreto (su oposición). Así lo abstracto, en general, carece de contenido concreto como sensaciones o representaciones, por lo que propiamente no puede ser *pensado*, porque es algo vacío de contenido: es así algo “fuera de”, es en sí su propio contenido.
- **Ciencia (*Wissenschaft*):** la ciencia es propiamente la filosofía que, en vez de limitarse al estudio de la naturaleza, se encarga de formalizar y construir la arquitectónica lógico-racional para que el saber filosófico sea posible. Es así que la ciencia articula formal y sistemáticamente la filosofía hegeliana, desde su vértebra lógico-racional.
- **Concepto (*Begriff*):** pese a la dificultad de este término, el concepto es una idea abstracta y universal del pensamiento que, al conocer y contener la naturaleza concreta y particular,

es capaz de articularse en ella y formar la espiritualidad en la forma de cultura, historia, religión, etc. El concepto es así el arquetipo de la filosofía hegeliana, pues en sus múltiples determinaciones, acaece en la naturaleza para ser concreto y completo, porque en su operación y determinación lo racional se vuelve real (y viceversa).

- **Conciencia (*Bewußtsein*):** en su sentido fenomenológico, la conciencia es el sujeto que, en relación con la realidad, consigo misma y con otras conciencias, va aprendiendo y operando de acuerdo con su aprendizaje. Es así, en su sentido cognitivo básico, una conciencia *de algo* que va cambiando conforme su enseñanza y formación.
- **Concreto (*konkret*):** aquello singular que es la cosa en su propia totalidad. Al contrario de lo abstracto, lo concreto tiene contenido, aunque carece de determinación. Así al conjugar lo universal con lo concreto, este contenido adquiere unidad y esencialidad para así ordenar y determinar dicho contenido natural.
- **Determinación (*Bestimmung*):** aquello determinado es algo conceptualizado, articulado, especificado y concretizado. La determinación (o lo determinado) presupone así mismo la mediación de lo negativo, en la medida en que existe el contraste y se pueden formalizar específicamente las características o propiedades de algo o alguien.
- **Dialéctica (*Dialektik*):** es el movimiento propio del concepto que, a partir de tres momentos (positivo-negativo-negativo de lo negativo), logra adquirir determinación y contenido. En los tres momentos está: (i) lo positivo que se contiene en sí; (ii) lo negativo que se presenta como contraposición de lo primero, sin por ello ser algo distinto a eso; (iii) lo determinado que, al conciliar los dos primeros momentos, contiene y supera la contradicción entre estos, para hacer posible un positivo más completo y enriquecido.
- **En-sí/ para-sí/ en-sí-y-para-sí (*an sich/ für sich/ an und für sich*):** lo *en-sí* es aquello separado de las demás cosas, por lo que para adquirir determinación se expresa como lo potencialmente realizable. Lo *para-sí* sería aquello explicitado, reflexionado y desarrollado al adquirir determinación y negatividad en tanto actual. Lo *en-sí-y-para-sí* sería lo completamente desarrollado o la reflexión *hacia-dentro-de-sí*, donde lo *para-sí* retorna hacia la unidad *en-sí* para formar el concepto como expresión de lo absoluto.
- **Espíritu (*Geist*):** al contrario de la idea, el espíritu sería la autorreflexión de la humanidad que, mediante la cultura, la religión, la historia y la filosofía puede pensarse como saber total y absoluto en su contenido concreto y efectivo.
- **Eticidad (*Sittlichkeit*):** es la primera figura espiritual que, en su espacio histórico, representaría a la Grecia antigua. La eticidad está conformada por dos leyes: la ley humana que expresa la unidad comunitaria formalizada en las leyes escritas, y la ley divina que

contiene la filiación y naturaleza de la familia. Así ambas leyes hacen parte de la sustancia ética.

- **Filosofía especulativa (*speculativ*):** Hegel describe su filosofía como especulativa. Lo especulativo, del latín *speculare*, expresa la resolución de contradicciones a partir de la reflexión entre el sujeto y el objeto, pues el sujeto crece y se ve a sí mismo a través de su otro (su reflejo), o sea, el objeto. A partir de dicha relación, cada uno va creciendo por su otro, por su reflejo, por su determinación.
- **Idea (*Idee*):** es la unidad del objeto y el concepto, pero en su momento abstracto o lógico-racional. La idea es la primera manifestación del absoluto, pero al hacerse concreta en la naturaleza, se convierte en espíritu bajo su realización infinita y concreta.
- **Negatividad (*Negativität*):** la negatividad, como segundo momento de la operación dialéctica, expresa como determinación tanto el aislamiento vacío de la positividad abstracta, como también el error y falla en lo negativo como algo exclusivo. Por eso en el corazón de la dialéctica, la negatividad que intenta formar Hegel es una mediación y determinación que permite el crecimiento y enriquecimiento del concepto, manteniendo su unidad y su esencia.
- **Positividad (*Positivität*):** en oposición a lo natural o lo concreto, lo positivo se expresa como un momento *en-sí* aislado que contiene su propia unidad. Es así afirmación que contiene dentro de sí su propia justificación.
- **Realidad efectiva (*Wirklichkeit*):** la realidad efectiva, en contraste con la realidad (*Realität*), sería un mundo espiritual enriquecido conceptualmente. Así en vez de ser una realidad de meros objetos físicos, la realidad efectiva adquiere determinación por su humanización desde lo cultural, lo histórico, lo religioso y lo filosófico. En esta realidad, Hegel comprende que puede desplegarse la verdad, y con ello, la filosofía.
- **Universal/Universalidad (*allgemein, Allgemeinheit*):** lo universal, al contrario de algo aislado temporal y espacialmente, es para Hegel la esencia de una cosa en su particularidad y singularidad. Bajo un silogismo, lo universal es concreto cuando una cosa está desarrollada *en-sí* y *para-sí* bajo sus múltiples determinaciones, en su relación negativa con los otros. Por eso lo universal para Hegel no es algo aislado y trascendente, así como tampoco es una mera abstracción ideal e ilusoria: porque en la inmanencia, lo universal hace parte de lo particular, bajo su relación dialéctica.
- **Verdad (*Wahrheit*):** la verdad, en contraste de la validez en una proposición, es un saber constante y generativo que logra su formación en la totalidad. Por eso, no es una verdad propositiva, porque en su determinación y enriquecimiento la verdad es posible en la

actualidad conceptual que se logra en la construcción y fin del sistema. La filosofía debe amparar así la verdad en su formación, según Hegel.